

NIEDERDEUTSCHE STUDIEN
HERAUSGEGEBEN VON WILLIAM FOERSTE
BAND 13

GLÜCK

ZUR HERKUNFT
UND BEDEUTUNGSENTWICKLUNG EINES
MITTELALTERLICHEN SCHICKSALSBEGRIFFS

VON
WILLY SANDERS



1965

BÖHLAU VERLAG KÖLN GRAZ

Alle Rechte vorbehalten
Copyright © 1965 by Böhlau Verlag, Köln
Gesamtherstellung: Boss-Druck, Kleve
Printed in Germany

INHALT

Vorwort	IX
-------------------	----

Einleitung

DIE FORSCHUNGSBLAGE

1. Zur besonderen Problematik des Glücksbegriffes	1
2. Die bisherigen Deutungen des Wortes Glück	3
H. WUNDERLICH – R. STRÜPELL – TH. SCHARMANN – H.-FR. ROSENFELD- A. SALZER – Zusammenfassende Stellungnahme.	
3. Zu Ansatzpunkt und Methode der eigenen Untersuchung	8

Erstes Kapitel

METHODISCHE VORUNTERSUCHUNGEN

1. Glück und Fortuna	12
Von der antiken zur mittelalterlichen Fortuna	13
Exkurs: Die Stellung zum Heidentum in ritterlicher Zeit	17
Die Glücksradvorstellung im deutschen Mittelalter	22
Christlichkeit der Glücksradvorstellung	29
Widerlegung der SALZERSchen Fortunavorstellung	33
2. Glück und das germanische Schicksal	35
Zu den Thesen M. HEYNES und A. SALZERS	35
Glück und Unglück im Nibelungenlied	38
Glück und Unglück im Kudrunepos	42
3. Glück als christliches Wort in christlicher Vorstellungswelt	45
Gott und Welt	46
Bedeutungssynkretismus der mhd. Blütezeit	50
<i>Gelücke</i> bei Hartmann, Wolfram und Gottfried	53

Vorsehung, Schicksal und Zufall	61
Das Unglück	68

Zweites Kapitel

BEDEUTUNGSGESCHICHTE

1. Der Straßburger Alexander	76
Textinterpretation	80
Der Vanitas-Gedanke des Eingangs und Darius als paradigmatische Figur – <i>sâlde</i> als Fortuna (2439, 6179) – Exkurs: <i>heil</i> und <i>unheil</i> im Straßburger Alexander – Deutung der bekannten Fortunastelle 3413 ff. (<i>ungelucke</i> 3415) – Die Ermordung des Darius (<i>ungelucke</i> 3783) – Das Walten des Glücks (6292) – Interpretation des Iter ad Paradisum (<i>gelucke</i> 6790) – Deutung des wunderbaren Steines und Schluß.	
Ergebnisse	94
2. Graf Rudolf, Trierer Bruchstücke und früher Minnesang	96
Graf Rudolf (<i>gelucke</i> H 56)	96
Trierer Floyris (<i>gelucke</i> 244)	98
Trierer Ägidius (<i>gelucke</i> 896)	98
Der frühe Minnesang	99
Exkurs: Glück im späteren Minnesang – <i>ungelücke</i> beim Spervogel (MF 20,26; 23,13) – <i>gelucke</i> bei Friedrich von Hausen (MF 44,4) – <i>gelücke</i> bei Ulrich von Gutenburg (MF 77,21).	
3. Eilhart von Oberg	104
Textinterpretation	107
Der Moroltkampf (<i>ungelucke</i> 920) – Märchenmotive – Überführung und Ergreifung Tristrants durch Teufelstlist (<i>ungelucke</i> 3954) – Deutung des <i>ungelucke</i> 6122 – <i>ungelucke</i> und <i>gelucke</i> als „Bestimmung“ (7822.34) – Undurchsichtiges <i>gelucke</i> 8046 – Flucht Tristrants mit Hilfe des <i>gelucke</i> (8306, 8677) – Rettung Antrets durch das <i>gelucke</i> (8784) – <i>ungelucke</i> als fatalistische Macht (9118).	
Ergebnisse	118
4. Heinrich von Veldeke	121
Veldekes Lyrik (<i>gelucke</i> MF 57,14 und 63,8)	124
St. Servatius (<i>gelucke</i> 4611; <i>ungelucke</i> 4844, 4968)	125
Die Eneide	130
Fortuna als Retterin aus dem Sturm (231) – Die Didoepisode (<i>ungelucke</i> 2213) – Ankunft in Italien auf Weisung des <i>gelucke</i> (3743) – Unterscheidung von der Fortunasendung 11684 – Christlichkeit der Formel vom Senden des Glücks – Turnus als Antityp – Die den Kampf zwischen	

Eneas und Turnus entscheidenden Mächte (Formel vom Walten des Glücks 4015, 4470, 9696, 11717) – Das <i>ongelucke</i> der Jagdepisode (4911) – <i>sal es gelucke walden</i> 5985 – Das Adj. <i>ongeluckich</i> (7671) – Die Dranceseepisode (<i>gelucke</i> 8775) – Glück und Unglück im Minnegeschehen (9897, 10146) – Das abschließende Gottesurteil (<i>gelucke</i> 8734, 11778; <i>ongelucke</i> 12481).	
Ergebnisse	154
5. Die thüringischen Epigonen	161
Die synonymische Vermischung von <i>heil</i> und <i>gelücke</i>	164
Einzelinterpretationen (Herb. 15807 ff., 11680 ff. und die Glücksraststellen 15465 ff., 13163 ff.)	167
Herborts Verhältnis zu seiner Quelle	170
6. Die Formel vom Walten des Glücks	172
Verwandte Formeln mit <i>gelücke</i>	174
Exkurs: Zum mhd. Verständnis von <i>an daz heil lâzen</i> und ähnlichen Formeln	174
Die Formel bei Wolfram von Eschenbach	181
Die Formel bei Ulrich von Zatzikhoven	185
Ausklang	188

Drittes Kapitel

WORTGESCHICHTE

1. Die Zeit des ersten Auftretens von <i>gelücke</i>	190
2. Das Verb <i>gelücken</i>	195
3. Der Raum des ersten Auftretens von <i>gelücke</i>	198
4. Die mittelniederländische Vermittlung	203
Formen der Rezeption fremden Sprachgutes	209
5. Äußere und innere Kongruenz von <i>destinee</i> und <i>gelucke</i>	211
<i>Destinee</i> und <i>gelucke</i>	211
<i>Destinee</i> im Roman d'Eneas und Roman de Troie	215
Die Verbindung <i>guot gelücke</i>	217
<i>Destinee</i> im Kreise der afrz. Schicksalsterminologie	220
6. Fatum und Fortuna	225
Fatum und Fata im Wandel der Zeit	225
<i>Gelücke</i> auf dem Wege zur Fortuna	229
Das <i>sinewelle</i> Glück	232

Viertes Kapitel

ETYMOLOGIE

1. Die indogermanische und germanische Verwandtschaft	
des Wortes Glück	236
Die Verwandtschaft entfernteren Grades	238
Die substantivischen Verwandten des Wortes Glück	240
Die verbalen Verwandten des Wortes Glück	242
2. Die bisherigen etymologischen Deutungsversuche	247
Ableitung von „gelingen“ – Zusammenhang mit „locken“ – N. VAN WIJK – J. TRIER – H. WUNDERLICH – H. GÜNTERT – M. HEYNE – O. HEINERTZ – J. VAN LESSEN – Herleitung von * <i>lūkan</i> „biegen, schließen“.	
3. Dt. <i>schließen</i> als Schlüssel zur Erklärung des Wortes Glück	256
Dt. <i>schließen</i>	256
Die Etymologie von afrz. <i>destinee</i>	259
Vom Rechtswort zum Schicksalsbegriff	260

LITERATURVERZEICHNIS

1. Abkürzungen	262
2. Texte und Quellen	263
3. Wörterbücher	266
4. Literatur	267

VORWORT

Die nachstehende Untersuchung über Herkunft und Bedeutungsentwicklung des Wortes Glück hat unter gleichem Titel der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster vorgelegen und ist von ihr im Februar 1963 als Dissertation angenommen worden.

Die Wahl des Themas bedarf keiner besonderen Begründung; das Wort Glück war, obwohl in der Vergangenheit bereits mehrfach behandelt, in semantischer wie etymologischer Hinsicht ungeklärt und untersuchungsbedürftig. Methodisch erwies sich bald ein Vorgehen nach den Prinzipien der Wortfeldforschung, also eine vergleichende Betrachtung des Wortes im Kreise der anderen altdeutschen Schicksals- und Glücksbegriffe, als unergiebig; das erst seit Mitte des 12. Jahrhunderts bezeugte mhd. *gelücke* führte auf andere Probleme und zwar vornehmlich solche wortgeographischer sowie kultur- und literarhistorischer Art. Demgemäß steht, umrahmt von einem einleitenden Kapitel, das grundlegend einer Klärung des geistesgeschichtlichen Hintergrunds dient, und dem Schlußkapitel, das die Etymologisierung des umstrittenen Wortes versucht, im Mittelpunkt der Untersuchung das Werk Heinrichs von Veldeke und die Dichtung um ihn, zeitlich wie räumlich, die sich mit ihren frühen Belegen als Ansatzpunkt für eine Deutung des Wortes Glück herauskristallisierte.

Diese Wortuntersuchung, die der allgemeineren Beschäftigung mit Wesen und Begriff des germanischen Schicksals entwuchs, geht auf Anregung von Herrn Professor Dr. William Foerste zurück, in dessen verschiedenen sprach- und literaturwissenschaftlichen Seminaren ich entscheidende Impulse für meine Arbeit empfang. Ihm, meinem verehrten Lehrer, habe ich auch für vielfältige Unterstützung und Förderung während meines ganzen Studienganges zu danken, nicht zuletzt auch für die Aufnahme dieser Arbeit in die Reihe „Niederdeutsche Studien“, die er als Herausgeber betreut. Weiterhin gilt an dieser Stelle mein Dank dem Herrn Kurator der Universität Münster für einen namhaften Druckkostenzuschuß sowie dem Böhlau-Verlag Köln und seinen Mitarbeitern, die für Druck und Ausstattung in der vorliegenden Form Sorge trugen. Für Anregung und wohlwollende Förderung meiner Studien danke ich allen meinen akademischen Lehrern, namentlich den Herren Professoren Jost Trier und Franz Beckmann.

Münster, den 5. Januar 1965

Willy Sanders

MEINEN ELTERN

Einleitung

DIE FORSCHUNGSLAGE

In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts taucht mhd. *gelücke*, *gelucke* zum erstenmal in der schriftlichen Überlieferung auf, plötzlich und ohne jede ahd. Vorstufe, scheinbar ohne nähere Verwandte und in seiner ganzen Art unerklärbar. Handelt es sich um einen alten, noch aus vorchristlicher Zeit stammenden Schicksalsbegriff, der wieder zu neuer, nunmehr christlicher Bedeutung gelangt? Ist es eine mhd. Neubildung, wenn ja, Neubildung welcher Art? Von welcher Grundvorstellung geht das Wort überhaupt aus, und was ist seine genaue Bedeutung?

1. Zur besonderen Problematik des Glücksbegriffes

Glück bleibt im Mittelalter ein seltsam zwielichtiger Begriff, dessen ursprüngliches und innerstes Wesen nicht recht greifbar werden will; bald erscheint es als transzendent waltendes Schicksal, bald als blasser Glücksbegriff heutigen Verständnisses, bald im Gewande der mittelalterlichen Fortuna mit dem Rad. Damit gesellt es sich zu den vielen und gerade bedeutsamen mhd. Wörtern, deren genauer begrifflicher Inhalt schwer zu definieren ist. „Sie sind zum Teil gar nicht eindeutig im neuhochdeutschen Sinn festzulegen, da sie vielfältig schwanken und schillern, ja eine ungeheure Weite und Vielfalt des Inhalts in sich jeweils vereinigen“¹.

Eine unserer Hauptfragen wird sein, ob die Identifizierung mit der Fortuna, die sich schon früh anbahnt, im Spätmittelalter immer deutlicher und in der Renaissance endgültig vollzogen wird, wirklich dem ursprünglichen Wesen des *gelücke* entspricht. Hat nicht die *vrou Saelde* viel mehr Züge mit Fortuna gemein? Um die Schwierigkeit dieses Problems deutlich werden zu lassen, ist das Verhältnis der mhd. Begriffe *minne* und *liebe* zu den antiken Liebesgottheiten vielleicht aufschlußreich, da sich hier offensichtlich eine Parallelerscheinung darbietet: Mit Venus, Amor und Cupido wären aus der antiken Schicksalsterminologie Fortuna, Fatum und Sors zu nennen. Neben der Minne steht die Saelde als hochstilisierter Modebegriff der höfischen Gesellschaft, beide personifiziert zur *vrouwe*, beide seit dem 16. Jahrhundert aus der Sprache verschwindend; anderseits setzt sich *liebe* als Neuschöpfung nach dem Ad-

¹) FR. MAURER, Leid S. 4

ektiv² seit 1200 durch, wie auch *gelücke* seit dem Ende des 12. Jahrhunderts in Erscheinung tritt, und beide erweisen sich auf die Dauer als die lebensfähigeren Begriffe. Aber ist nun die *vrouwe Minne* Entsprechung der *Venus* oder Personifikation nach dem Vorbild des prov. *amors*³, und welchem der lat. Begriffe ist *liebe* zuzuordnen? Vor der gleichen Schwierigkeit stehen wir im Schicksalsbereich: Ist *vrou Saelde* oder *gelücke* die Fortuna, oder sollten gar beide von der mittelalterlichen Fortunavorstellung beherrscht sein? Jedenfalls ist es bis zu Renaissance und Barock ein langer und weiter Weg, und die Annäherung zwischen Fortuna und *gelücke* wird wahrscheinlich Ergebnis einer beiderseitigen Entwicklung und Bedeutungswandlung sein⁴.

Damit stehen wir vor der Frage, ob antike, germanische oder christliche Elemente, in deren Komplexität wir den mittelalterlichen Kulturgrund sehen, für das Wort *gelücke* in seinen Anfängen besonders relevant sind; mir scheint aus den frühesten Belegen hervorzugehen, daß wir den Schwerpunkt eindeutig festlegen können: Ausgesprochen Germanisches ist bei *gelücke*, selbst wenn sich hinter diesem Wort ein alter Schicksalsbegriff verbergen sollte, im 12. und 13. Jahrhundert wohl schwerlich noch zu erwarten, höchstens gewisse volkstümliche Züge und Formulierungen, die ein festes Verwurzelte sein des Wortes in der Volkssprache dokumentieren würden. Was aus der Antike übernommen ist, gehört zum gelehrten Bildungsgut der Zeit; da aber jene Dichter fast durchweg aus dem Geistlichen- oder gebildeten Ritterstand sind, fällt oft die Unterscheidung schwer, ob gelehrter oder allgemeiner Sprachgebrauch der Oberschicht vorliegt. Hinzu kommt der schon seit dem 11. Jahrhundert immer stärker werdende Einfluß von Frankreich her, der weiteres antikes Gut in romanischer Vermittlung liefert. Den Hauptakzent werden wir auf die Feststellung legen, daß das Weltbild des gesamten Mittelalters – unbeschadet späterer geringfügiger Differenzierungen dieser Auffassung – wesentlich vom Christentum geprägt ist. Tiefe Frömmigkeit und Gottesglauben im Volke, eine feste christliche Grundhaltung sowohl bei den geistlichen als auch den ritterlichen Dichtern und das umfassende philosophisch-theologische Denksystem der Scholastik kennzeichnen das hohe Mittelalter. Gerade für den Schicksalsbereich, der eng mit dem Glauben und Denken der Menschen verknüpft ist, muß es von eminenter Wichtigkeit sein, daß das Mittelalter wesentlich christliches Mittelalter ist⁵.

²) JELLINEK, PBB 43 (1918) S. 11 Anm.

³) Vgl. P. SCHMID, Die Entwicklung der Begriffe *minne* und *liebe* im deutschen Minnesang bis Walther, ZfdPh 66 (1941) S. 137 ff.; z. St. S. 151

⁴) Ebenso L. FARWICK, Die Auseinandersetzung mit der Fortuna S. 7

⁵) Vgl. hierzu J. HUIZINGA, Herbst des Mittelalters S. 200 ff.

2. Die bisherigen Deutungen des Wortes Glück

Was die etymologische Herkunft von Glück betrifft, so erscheint diese ungeklärt wie eh und je, und trotz der vielen klangvollen Namen, die sich an seiner Deutung versucht haben⁶, muß weiterhin ein Fragezeichen hinter das Wort gesetzt werden. Auch aus semasiologischer Problemstellung wurde Glück bereits mehrfach, wenn auch keineswegs befriedigend behandelt; durchweg bietet die Untersuchung des für die höfische Zeit zweifellos gehaltvolleren Begriffs *saelde* den Anlaß, auch seine Synonyme *heil* und *gelücke* zu streifen, und beiden fällt dabei nicht viel mehr zu als die Rolle von Vergleichsmitteln, von Folie, die der *saelde* erst den strahlenden Glanz verleiht. Das ist insofern betrüblich, als wir infolge dieser recht stiefmütterlichen Behandlung aus sprachhistorischer Sicht so gut wie gar nichts von einem Begriff wissen, der einmal eines unserer Schicksalshauptworte war und auch heute noch – zwar stark abgeblaßt und in seiner Bedeutung verändert – in seinen vielfältigen Anwendungsmöglichkeiten nicht aus unserem Sprachgebrauch wegzudenken ist.

HERMANN WUNDERLICH nimmt in seinem Aufsatz über das Glück⁷ eine Trennung in zwei Bedeutungsgruppen an, von denen die eine „Erfolg“, die andere „Schicksal, Geschick“, und zwar günstig wie ungünstig, bezeichnet (18, Sp. 359). Für die Bedeutung „Erfolg“ glaubt er an einen Einfluß von mhd. *gelinc*, *gelinge* (19, Sp. 4), wofür allerdings meines Wissens nur drei Belege und diese alle aus Gottfrieds Tristan anzuführen sind. Wahrscheinlicher und überzeugender scheint mir, daß *gelücke* sich in dieser blasseren Bedeutung den anderen Schicksalsbegriffen insgesamt assimiliert hat; auch *heil* und *saelde* werden oft in gleicher Weise gebraucht. Zu der Bedeutung „Schicksal, Geschick“ bemerkt Wunderlich: „Für die zweite Gruppe kann man das Vorbild in den Zügen erblicken, die sich um die Gestalt der Fortuna, in der älteren deutschen Dichtung der ‚Frau Saelde‘, gewoben haben, aber das eigenartige Gepräge der betreffenden Beispiele fordert seine eigene Erklärung“ (19, Sp. 3).

Wir halten von WUNDERLICH'S Auffassung fest: Neben der Bedeutung „Erfolg“, die sich wahrscheinlich aus der Angleichung an die weitere mhd. Schicksalsterminologie erklärt, wenn sie dem Wort nicht schon von Hause aus eigen war, bezeichnet *gelücke* zunächst ein indifferentes Schicksal, das sowohl günstige wie ungünstige Züge annehmen kann. Dieses Schicksal ist

⁶) So H. PAUL, E. SCHRÖDER, J. ENDZELIN, W. WISSMANN, N. VAN WIJK, H. GÜNTERT, M. HEYNE, O. HEINERTZ, J. TRIER, H. WUNDERLICH, A. LINDQUIST, E. HELLQUIST, A. WALDE, J. POKORNY, H. FALK, A. TORP und viele andere; vgl. im einzelnen S. 247 ff.

⁷) Zs. d. allg. dt. Sprachvereins 18 (1903) Sp. 356 ff. und 19 (1904) Sp. 3 ff.

aus der Fortunavorstellung heraus nicht ohne weiteres erklärbar, zumal da Glück erst seit dem 13. Jahrhundert mehr und mehr an die Stelle der Fortuna tritt (19, Sp. 4).

REGINE STRÜMPELL⁸ schließt sich der Etymologie H. PAULS an, der *gelücke* mit dem Verb *gelingen* verbindet, und übernimmt auch dessen Ansatz von „Art, wie etwas ausschlägt, gelingt“ als Grundbedeutung, woran sich ihrer Meinung nach im Mhd. am leichtesten anknüpfen läßt (S. 18). Demgemäß bezeichnet *gelücke* „die definitive Richtung, die der Gang der Dinge nimmt“, wobei der Ausgang gut oder schlecht sein kann. „Meist aber ist im Mhd. schon eine Spezialisierung eingetreten: *gelücke* bedeutet eindeutig den guten Ausgang einer Sache“ (S. 18 f.). Diese Feststellung ist allerdings nur eingeschränkt akzeptabel; man ist zu leicht geneigt, beim Interpretieren mhd. Begriffe vom heutigen Wortgehalt auszugehen. Wir würden vorsichtiger formulieren, daß *gelücke* in seiner antithetischen Stellung gegenüber *ungelücke* zur günstigen Seite hin tendiert und daß sich diese Tendenz in späterer Zeit immer mehr verstärkt und zur schließlichen Vereinseitigung des Begriffes führt.

Zum zweiten erscheint *gelücke* „in bildlicher Ausdrucksweise wie eine wollende, in das Leben eingreifende Macht“, die in Entsprechung zur ersten Bedeutungsgruppe wiederum zweigeteilt auftreten kann: es ist „entweder der Faktor, der bei einem Ereignis, dessen Ausgang zweifelhaft sein kann, den Ausschlag gibt“ oder „einseitiger das helfende Prinzip, das bei einem Ereignis ein gutes Ende gibt“ (S. 21). Wir müssen zugeben, daß STRÜMPELL hier mit Eleganz allen Formulierungen aus dem Weg gegangen ist, die sie irgendwie festlegen könnten: Worin besteht ihr ausschlaggebender Faktor? Was ist ihr helfendes Prinzip? Eine Auseinandersetzung mit Gott und seiner Vorsehung, Fortuna oder anderen Schicksalsmächten, die hier notwendig würde, mag allerdings auch gar nicht in der Absicht der Verfasserin gelegen haben, deren Arbeit mehr formal-grammatisch ausgerichtet ist. Halten wir aber fest, daß auch hier wieder die große Zweiteilung in die blässere Erfolgsbedeutung, hier als „guter Ausgang einer Sache“ bezeichnet, und Schicksalsmacht gesehen ist, wobei STRÜMPELL die Tendenz beider zur günstigen Seite hin stark betont.

THEODOR SCHARMANN⁹ berührt in seinen Studien über die Saelde das Wort *gelücke* nur ganz am Rande (S. 74 f. und 88 f.) und auch nur deshalb, weil es

⁸) Über Gebrauch und Bedeutung von *saelde*, *saelic* und Verwandtem bei mhd. Dichtern, Diss. Leipzig 1917; *gelücke* wird auf 9 Seiten (S. 17 ff.) als Synonym von *saelde* mitbehandelt.

⁹) Studien über die Saelde in der ritterlichen Dichtung des 12. und 13. Jahrhunderts, Würzburg 1935

Ohne auf *gelücke* einzugehen, behandelt neuerdings *saelde*, *saelic* usw. H. GÖTZ, Leitwörter des Minnesangs, Berlin 1957, S. 11 ff.

als Synonymbegriff oft nicht von *saelde* zu trennen ist. Bei Wolfram von Eschenbach scheint es ihm erstmals möglich, *gelücke* und *saelde* begrifflich genauer zu unterscheiden. Das ist eine grobe Verkennung des tatsächlichen Faktums, daß die beiden Begriffe von anfänglicher, herkunftsbedingter Sonderung zu immer größerer Assimilierung durch Bedeutungssynkretismus streben; die mit dem Verfall der höfischen *Saelde* und dem Verschwinden des Wortes seit dem 16. Jahrhundert erfolgende Übernahme seines gesamten Bedeutungsgehaltes durch Glück stellt keinen plötzlich notwendig werdenden Akt dar, sondern ist Endpunkt einer schon früh einsetzenden und stetig fortschreitenden Entwicklung. Dem Wenigen, das SCHARMANN für uns bietet, ist zu entnehmen, daß er *gelücke* „im Sinne des opportunistischen Glücksbegriffes“ und der Fortuna deutet (vgl. auch S. 30 und 83).

HANS-FRIEDRICH ROSENFELD¹⁰ hat den 1941 erschienenen Artikel „Glück“ in GRIMMS Deutschem Wörterbuch bearbeitet. Lob verdienen die vorangestellten Abschnitte über Herkunft, Verbreitung und Form des Wortes; insgesamt leidet der Artikel jedoch – aus unserem speziellen Blickwinkel – an der Fülle des Materials, das einen Überblick vom ersten Auftreten des Wortes bis auf die Gegenwart liefert, und vor allem an der Verquickung von Altem und Neuem im Bedeutungsansatz. So ist der heute geläufige Begriff des Zufalls dem frühen mhd. *gelücke* auf jeden Fall fernzuhalten, wie noch zu zeigen sein wird.

Auch ROSENFELD unterscheidet zwischen einer ursprünglichen Bedeutung „Schicksal, Geschick, Ausgang einer Sache“, die sowohl günstig als ungünstig sein kann, und einer Entwicklung zur günstigen Seite hin, die schon im Mhd. überwiegt. Er macht hauptsächlich die Bildung *ungelücke* dafür verantwortlich; allerdings finden wir gerade in unseren ältesten Quellen *ungelücke* zumindest ebenso früh und ebenso häufig wie *gelücke* belegt. Von den angeführten Etymologisierungsversuchen vermag ROSENFELD keinem vorbehaltlos zuzustimmen.

ALOIS SALZER¹¹ hat in seiner Berliner Dissertation von 1953 die ausführlichste, aber auch problematischste Untersuchung unseres Wortes geliefert. Er geht von einem etymologischen Ansatz für *gelücke* als „Art, wie etwas schließt, endigt, ausläuft, wie sich etwas trifft“ aus, dem er sich auch in der

¹⁰) DWb. IV, I, 5 Sp. 226 ff.

¹¹) Der Schicksalsbegriff in der mhd. Dichtung (Untersuchung der Wörter *gelücke*, *heil*, *saelde*), Diss. FU Berlin 1953. Da SALZERS maschinenschriftliche Dissertation nur sehr schwer zugänglich ist, soll auf sie recht ausführlich eingegangen werden, zumal da sich erst in der Gegenüberstellung das Neue meiner Auffassung klar zeigen und beweisen läßt.

Formulierung seiner Deutung stark anschließt: „Es ist das Gesamtgeschick des Menschen an einem räumlich und zeitlich ganz bestimmten Punkt seines Lebens; die Situation, die sich aus den unzählbaren Fäden des natürlichen Kausalzusammenhanges ergibt. Der Mensch steht immer und überall in diesem Kausalnexus, alle Kausallinien, in denen er steht, machen zusammen in der Weise, wie sie sich treffen, wie sie sich zusammenschließen, sein *gelücke*, sein gegenwärtiges Geschick, seine Existenz im modernen Sinne aus. Im Wesen dieser ‘Art, wie etwas zusammenläuft’ (GÖTZE) liegt es auch, daß das *gelücke*, ganz besonders wenn es sich um ein zukünftiges handelt, prinzipiell unerkennbar, unerschließbar, unvorhersehbar und deshalb auch unbeeinflussbar ist. Kein Mensch weiß, – um in diesem Bild zu bleiben – im Schnittpunkt welcher und wievieler Kausallinien er sich irgendwann und irgendwo befinden und wie der Endeffekt dieses Zusammentreffens aussehen wird. *gelücke* ist deshalb der Unsicherheitsfaktor im Menschenleben schlechthin, ihm muß sehr vieles anheim gestellt werden. Dabei muß noch einmal betont werden, daß es sich zunächst einmal um einen rein natürlichen Kausalzusammenhang handelt“ (S. III f.). Diese Deutung klingt viel zu abstrakt und modern, als daß sie überzeugen könnte; SALZER scheint *gelücke* für einen Terminus philosophischer Buchgelehrsamkeit zu halten, nicht für ein im Volke, wahrscheinlich innerhalb des Ritterstandes aufkommendes Umgangswort, für das wir doch wohl nach einer unkomplizierteren Erklärung suchen müssen. Hinzu kommt noch, daß SALZER sich hier sehr eng an eine Etymologie lehnt, die selbst nicht auf festen Füßen steht.

Im Rahmen dieser allgemein gehaltenen Wesensbestimmung von *gelücke* gewinnt SALZER nun die Möglichkeit, speziellere Deutungen zu geben: In der frühhöfischen Dichtung und bei Veldeke repräsentiert *gelücke* die antike Fortuna; in der hochhöfischen Klassik steht es hauptsächlich in providentiellen Bezügen oder es erfährt eine individuelle Deutung im Rahmen christlicher Weltsicht; in den Heldenepen schließlich tritt es uns zwar nur verschwommen, aber immerhin erkennbar als das alte germanische Schicksal heidnischer Prägung entgegen. Wir werden später die Mängel von SALZERS Interpretationsmethode aufzeigen, die verfehlt ist. Er will von der im jeweiligen Gesamtwerk herrschenden Schicksalskonzeption ausgehen; aber wir werden sehen, daß in allen diesen Fällen nicht SALZER die jeweilige Schicksalskonzeption, sondern das stoffliche Geschehen umgekehrt SALZER beherrscht hat – ganz gegen seinen eigenen Willen: „Der schicksalhafte Gehalt eines Werkes hängt zwar sehr vom Stoff und seiner Herkunft ab, aber seine völlige Durchdringung des Stoffes doch vor allem von der dichterischen Kapazität, die ihn bewältigte, und von ihrem kompositorischen und gestalterischen Vermögen, ebenso wie von ihm wiederum der schicksalhafte Gehalt der einzelnen Termini abhängig ist“ (S. 27). Wir würden das Gewicht der künstlerischen Persönlichkeit – gegenüber dem Stoff, der in jeder echten Dichtung nicht mehr

als die Materie sein kann, die der Schöpferwille des Künstlers formt – noch stärker herausstellen, denn gerade das Schicksalsdenken gehört wie der Glaubensbereich zum Persönlichsten des Menschen.

Innerhalb der hier kurz referierten Deutungsversuche können wir zwei Gruppen unterscheiden: die eine (WUNDERLICH, STRÜMPELL, ROSENFELD) stützt sich auf die Fakten, so wie sie sich aus dem Belegmaterial ergeben; die andere (SCHARMANN, SALZER) geht von der Theorie aus, die – wahrscheinlich im Rückblick von der späteren Zeit her – *gelücke* mit der Fortuna identifiziert. Vor allem SALZER muß der Vorwurf gemacht werden, daß er diese Theorie zum System erhoben hat; denn der Kernsatz seiner Deutung, der Ausdruck „Unsicherheitsfaktor im Menschenleben schlechthin“ für *gelücke*, stellt im Grunde nur eine Umschreibung für die Fortuna dar. Läßt er nicht *gelucke* von Veldeke ausgehen, bei dem er es eindeutig mit Fortuna gleichstellt (S. IVf.)? Läßt er nicht auch das „germanische Schicksal“ im Heldenepos von dieser Schicksalsmacht Veldekes sich herleiten (S. V)? Versucht er nicht ebenso noch später bei der Behandlung der hochhöfischen Zeit, wo er von „Einzeldeutungen“ und von *gelücke* als dem „Gesamtgeschick des Menschen“ spricht, Fortuna wo irgend möglich mit ins Spiel zu bringen?

Stellen wir dem kurz gegenüber, was tatsächlich gegeben erscheint: Mit WUNDERLICH, STRÜMPELL und ROSENFELD konstatieren wir bei *gelücke* eine Scheidung in Schicksals- und konkrete Erfolgsbedeutung, die im übrigen auch SALZER ähnlich kennt, wenn auch nur als formale Gliederung: „Bei jedem der drei Begriffe (*gelücke*, *heil*, *saelde*) sind zwei Hauptbedeutungsgruppen feststellbar. Sie haben entweder die Bedeutung einer Ursache oder die Bedeutung einer Wirkung“ (S. II). Uns erscheint das Paar Schicksalsmacht und konkrete Gegebenheit¹² insofern sinnvoller, als der Ausdruck „Schicksalsmacht“, ganz gleich welcher Art diese sein mag, von vornherein derart farblose Bedeutungen des ursächlichen *gelücke* wie etwa „Gunst der Umstände“ usw., mit denen SALZER operiert, ausschließt; denn diese können nach mittelalterlichem Denken unmöglich den Sinn des Wortes treffen. Zum andern muß umgekehrt *gelücke* in konkreten Bedeutungen des Sinnes „Erfolg, Gelingen, Vorteil“ usw. durchaus nicht immer als Wirkung auftreten, die von irgendwelchen höheren Mächten verursacht ist, sondern kann genau wie andere mhd. Ausdrücke ähnlicher Bedeutung als auf natürlichen

¹²⁾ Wörter wie „Erfolg, Gelingen, Vorteil“ usw. bezeichnen natürlich nicht im eigentlichen Sinne Konkretes; wo wir im folgenden bei *gelücke* und anderen Schicksalsbegriffen trotzdem von „konkreter“ Gegebenheit oder Bedeutung sprechen, meinen wir dies in dem Sinne, daß es – im Gegensatz zu der nicht begrifflich genauer faßbaren Schicksalsbedeutung – für äußeres Geschehen steht, das oft auf natürlichen Voraussetzungen beruht und selbst konkretisierbar ist, d. h. die allgemeine Formulierung „Glück“ läßt sich in konkrete Einzelgeschehnisse spezifizieren.

Voraussetzungen beruhendes Geschehen erscheinen. Weiterhin ist bei beiden Bedeutungsgruppen eine nicht ursprüngliche, aber schon in der mhd. Blütezeit starke Tendenz zu beobachten, die *gelücke* zur günstigen Seite hin einengt; inwieweit der Gegenbegriff *ungelücke* für diese Entwicklung verantwortlich ist, wird zu prüfen sein.

3. Zu Ansatzpunkt und Methode der eigenen Untersuchung

Wir stehen damit vor der Frage, wo sich uns ein Ansatzpunkt für die Deutung des Wortes Glück bietet. Im Barock (und auch schon in der Renaissance) tritt es uns in klarer und festumrissener Gestalt als deutsche Verkörperung der Fortuna entgegen. Dies ist aber erst das Ergebnis einer langwierigen Entwicklung beider Begriffe, die bereits um 1200 ihren Anfang nimmt. In dieser klassischen mhd. Periode zeigen sich bei *gelücke* neben Vielem, das schon verändert, vor allem an den Gebrauch der anderen Schicksalsbegriffe angeglichen ist, noch manche ursprünglichen Züge (vor allem bei Wolfram); aber an die eigentlichen Wurzeln des Wortes rühren wir doch erst in der frühhöfischen Dichtung und bei Veldeke.

Denn es kann kein Zufall sein, daß plötzlich mitten im 12. Jahrhundert in einem bestimmten geographischen Raum, im Kreise einer bestimmten Dichtungsgruppe sich *gelücke* und *ungelücke* fast gleichzeitig und in vielfach übereinstimmenden Formulierungen vorfinden, so im Straßburger Alexander, im Graf Rudolf, im Trierer Floyris und Ägidius, im frühen rheinischen Minnesang, bei Eilhart von Oberg und nicht zuletzt in den Werken Heinrichs von Veldeke. Bei diesem, dem Wegbereiter der mhd. Klassik, findet das Wort *gelücke* seine früheste, sicherste und reinste Ausprägung; mögen andere Dichtungen der frühhöfischen Epoche, als deren abschließenden Höhepunkt wir Veldeke seiner Stellung in der Literaturgeschichte nach ansehen, auch älter sein als vor allem seine Eneide, so stehen sie doch nach der Zahl der Belege, der Unsicherheit in der Überlieferung und auch der terminologischen Klarheit zurück; sie dienen uns zur Vorbereitung, rückblickend zur Abrundung und Untermauerung der bei Veldeke gefundenen Deutung des Wortes. Dies sind also die Dichtungen und Dichter, bei denen eine Wesensbestimmung von *gelücke* und *ungelücke* – wenn überhaupt – möglich sein müßte.

Auch SALZER hat in seiner Untersuchung der mhd. Schicksalsbegriffe die frühhöfische Dichtung und Veldeke behandelt¹³, jedoch in einer Art und

¹³) Ausführlich, aber größtenteils falsch die Lamprechtsche Alexanderdichtung in den Versionen V, S und B, sowie die Eneide; kurz oder in Anmerkungen werden die Belege des Graf Rudolf sowie Hergers (richtig: Spervogels) und Veldekes aus dem

Weise, die die vorliegende Arbeit in dieser Form erst herausgefordert hat. Wenn die antike Fortuna es sein soll, die in der Eneide als transzendente Schicksalsmacht das Geschehen antreibt und den Weg des Eneas planvoll leitet, muß jeder aufmerksame Vergilleser – und Vergil steht schließlich hinter allen mittelalterlichen Reproduktionen des Aeneasstoffes – stutzig werden; denn nicht Fortuna ist bei Vergil die schicksalsbestimmende Macht, sondern das Fatum. Insofern wurde auch die Gleichsetzung von *gelücke* und *ungelücke* mit Fortuna, von SALZER ebenso für die Alexanderdichtung postuliert und zur Grundlage seiner Deutung von *gelücke* erhoben, wieder problematisch; eine anschließend vorgenommene genaue Textuntersuchung ergab dann auch, daß SALZERS These, mit der er nicht einmal allein steht, in beiden Fällen nicht haltbar ist.

SALZERS sachliche Unkorrektheiten, ja Fehldeutungen sind durch seine Methode bedingt; er geht von der im jeweiligen Gesamtwerk herrschenden Schicksalskonzeption aus, in die er dann die Einzelbegriffe interpretierend einordnet, und es verdiente eigentlich Bewunderung, wie SALZER dies sogar bei einer offensichtlich falsch aufgefaßten Konzeption (z. B. Eneide) ohne größere Widersprüche gelingt. In seiner Methode liegt die Möglichkeit, den verschieden nuancierten Schicksalsauffassungen der einzelnen Dichterindividualitäten gerecht zu werden, was bei einer Gesamtübersicht des Belegmaterials nach formalen Gesichtspunkten (so bei STRÜMPELL) naturgemäß unmöglich wird. Andererseits zeigt sich hier eine Gefahr, der SALZER auch erlegen ist: Die Schicksalskonzeption, die sich normalerweise daraus ergeben sollte, daß der Bedeutungsgehalt der Einzelbegriffe des Schicksalsbereiches zu einem Gesamtbild summiert wird, bestimmt nun umgekehrt den Wortsinn. Von den exogenen Kräften, die bei SALZER die Gesamtkonzeption bestimmen, wie Stoff, Persönlichkeit und Eigenart des Dichters, sein Weltbild usw., ist es vor allem der Stoff, der zum dominierenden Element wird. Denn nach SALZER beantwortet die frühhöfische Dichtung die Frage nach dem Sinn des Geschehens jeweils im Sinne der vorherrschenden Schicksalsmacht, „die in Kaiserchronik, Alexander, Rolandslied und in der Eneide im Stoff selbst schon weitgehend mitgegeben war. Der Dichter brauchte die bereits vorhandene Schicksalsidee nur möglichst konsequent durchzuführen“ (S. 138). So kommt es dazu, daß in den stofflich von der Antike bestimmten Werken (mit Ausnahme Herborts, dem SALZER überhaupt keine Schicksalskonzeption zubilligt) die Fortuna herrscht, und in den heroischen Stoffen des Heldenepos das germanische Schicksal Auferstehung feiert. Nur in den klassischen Legenden und Artusepen, die wohl kein derart dominierendes stoffliches Kriterium

frühen Minnesang besprochen. SALZER übergeht – trotz der Wichtigkeit dieser Belege – Eilharts Tristrant, Veldekes Servatius und die Trierer Bruchstücke sowie die Minnesangebelege bei Hausen und Gutenburg.

aufzuweisen hatten, erfährt *gelücke* eine individuelle Deutung im Rahmen christlicher Weltsicht, die im großen und ganzen annehmbar erscheint.

Wenn Fehler dazu da sind, daß man aus ihnen lernt, müssen wir uns die Frage vorlegen, wie bei der späteren Untersuchung der betreffenden Dichtungen nun methodisch richtig vorzugehen ist. Mit SALZER sagen wir, daß man unbedingt vom Einzelwerk ausgehen muß. Auch seine Forderung einer Schicksalskonzeption unterstützen wir, sofern diese nicht deduktiv aus allgemeinen Erwägungen festgesetzt und dann durch die Einzelbelege „bewiesen“ wird, sondern sich vielmehr induktiv und erst im Rückblick auf das Werk aus den Einzelbelegen ergibt. Aber diese dürfen nicht, wie SALZER es tut, aus dem Zusammenhang herauspflückt und dann, nach irgendwelchen von außen herangetragenen Gesichtspunkten geordnet, behandelt werden; denn der Kontext liefert sehr oft wertvolle Hinweise, und auch die Stellung im Gesamtgefüge einer Dichtung kann nicht selten von Wichtigkeit sein. So empfiehlt es sich, weise Simplizität zu üben und die Werke, die einer umfassenden Untersuchung wert erscheinen (also hauptsächlich Straßburger Alexander, Eilharts Tristrant und Veldekes Eneide), von Anfang bis zum Ende, dem äußeren Geschehensablauf folgend, durchzugehen und die Einzelbelege¹⁴ sowohl in ihrer textlichen Umgebung wie aus der Gesamtperspektive des Werkes zu betrachten, um in der abschließenden Synopse ebenso die Frage nach dem Wortsinn von *gelücke* beantworten zu können wie ein komplexes Bild von der Schicksalskonzeption des Gesamtwerkes zu haben.

Neben den Hauptproblemen, etymologische Herkunft, Grundvorstellung und Bedeutungsentwicklung des Wortes Glück, werden wir weitere Fragen behandeln, die zunächst recht äußerlich, wenn nicht unwichtig erscheinen mögen: Aus welchen Gründen tritt *gelücke* erst und gerade um die Mitte des 12. Jahrhunderts auf? Was ist das für eine Zeit? Wo tritt es auf? Welchem enger umgrenzten Sprachgebiet entstammt es? Was hat es für Synonyme und wie steht es zu ihnen? Ist es ein altes Wort oder eine Neubildung? Wenn das letztere, so wäre weiterzufragen: Neubildung welcher Art? Ist es volkstümliches oder gelehrtes Wort? Wie erklärt sich sein geringes Vorkommen im Minnesang? Verbindet es sich mit einem lateinischen Vorbild? Wenn ja, ist

¹⁴) Wir beschränken uns dabei ausschließlich auf *gelücke* und *ungelücke*; andere mhd. Schicksalsbegriffe, vor allem *heil* und *saelde*, werden angeführt, aber nur in wichtigen Fällen genauer behandelt. Es geht uns nicht um vergleichende Betrachtung und begriffliche Abgrenzung dieser Wörter untereinander, wie es den Prinzipien und Methoden der sprachwissenschaftlichen Feldforschung entspräche (hierzu grundlegend: J. TRIER, Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes, Heidelberg 1931; zur Methode vgl. L. WEISGERBER, Sprachwissenschaftliche Methodenlehre in DPhA I², Sp. 1 ff., dort auch weitere Literatur). Ein solches Vorgehen, das im übrigen SALZER mit nur geringem Erfolg angestrebt zu haben scheint, würde den Rahmen dieser sich ausschließlich auf das Wort Glück konzentrierenden Arbeit sprengen.

es wirklich deutsches Äquivalent der Fortuna? Wie kommt es zu deren Attribut, dem Rad? usw. Grundlage und Ausgangspunkt für die Beantwortung all dieser Fragen wird eine eingehende Untersuchung von mhd. *gelücke* in seinen frühesten schriftlichen Quellen sein, die auf den von STRÜMPELL und SALZER in formaler und interpretatorischer Hinsicht gelieferten Vorarbeiten aufbauen kann. Ziel und Weg der vorliegenden Arbeit sind von vornherein umso klarer festgelegt, als sich nahezu selbstverständlich aus den linguistischen, sprachgeographischen und kulturhistorischen Untersuchungen auch die Etymologie des Wortes Glück ergeben wird.

Erstes Kapitel

METHODISCHE VORUNTERSUCHUNGEN

Im heutigen Sprachgebrauch pflegt man zwischen Schicksals- und Glücksbegriffen zu unterscheiden; im echten Schicksalsbegriff tritt uns eine höhere Macht entgegen, die Glück oder Unglück verhängt; der Glücksbegriff dagegen erscheint nach der günstigen Seite hin eingeschränkt und hat meist Zufälligkeitscharakter. Für das Mittelhochdeutsche gilt diese Scheidung noch nicht, auch *gelücke* umschließt beide Möglichkeiten; doch ist es aufschlußreich zu sehen, wie die Vereinseitigung zu dem, was wir heute unter Glück verstehen, bereits dort einsetzt und sich allmählich vollzieht.

Mhd. *gelücke* hat in der bisherigen Forschung die vielfältigsten Deutungen erfahren; Ausgangspunkt für alle bildeten die drei Komponenten der mittelalterlichen Kultur: Antike, Germanentum und Christentum. Wir werden uns also mit den dadurch aufgeworfenen Fragen zu beschäftigen haben, ob die nachmalige Identifizierung von *gelücke* mit Fortuna wirklich die Verbindung des Wortes mit diesem aus der Antike überkommenen Vorstellungskreis bezeugt, ob *gelücke* vielleicht trotz seines späten Auftretens doch ein ursprünglich germanischer Schicksalsbegriff ist, oder ob in dem Wort die christlichen Elemente überwiegen. Gerade diese letzte Möglichkeit, scheint mir, ist nicht genügend beachtet worden, und so werden wir uns etwas eingehender fragen: Ist Glück nicht zuerst und vor allem ein christlich zu verstehendes und zu deutendes Wort?

Jede Wortdeutung kann nur dann zu gültigen Ergebnissen führen, wenn sie in dem Geist der Zeit vorgenommen wird, aus der uns das betreffende Wort überliefert ist. Mhd. *gelücke* begegnet uns in schriftlichen Quellen seit der Mitte des 12. Jahrhunderts; dies ist also die Epoche, deren Denken, deren Vorstellungen von Gott, Welt und Schicksal uns in besonderem Maße beschäftigen müssen. Vor dem Hintergrund dieser allgemeinen, aber grundlegenden Zeiterscheinungen erst wird es möglich sein, Wesen und Stellung des Begriffs *gelücke* zu bestimmen.

1. Glück und Fortuna

Die heute fast allgemein vollzogene begriffliche Identifizierung von Glück mit Fortuna können wir nicht vorbehaltlos akzeptieren. Wenn SALZER apodiktisch feststellt, daß *gelücke* in der Alexanderdichtung und in der

Eneide zur Bezeichnung der antiken Fortuna diene, also ausgerechnet in den Werken, die uns die frühesten und damit auch wohl ursprünglichsten Belege des Wortes liefern, so zwingt er uns zu einer Auseinandersetzung, die sich zunächst mit der Grundvoraussetzung, einer Wesensbestimmung der mittelalterlichen Fortuna, befassen muß. Denn SALZERS Fortunavorstellung entspricht weder der antiken noch der mittelalterlichen Auffassung, wie wir sehen werden; schon an den Widersprüchlichkeiten, in die er sich verwickelt oder die er notgedrungen – aufgrund seiner falschen Sehweise – den Texten zuschreiben muß, erweist sich deutlich, daß SALZERS Theorie auf sehr schwachen Füßen steht.

Fortuna tritt uns als eine „sinnvoll planende Macht“ (S. 141) entgegen, und ihre Handlungen werden ebenso als „objektiv sinnvoll“ bezeichnet (S. IV); demgegenüber heißt es aber S. 5 von ihr: „Es ist die willkürlich handelnde, unbeeinflussbare Fortuna“. Gänzlich unbeeinflussbar ist sie nun allerdings auch wieder nicht: „Fortuna ist zwar nicht beeinflussbar, aber sie reagiert auf menschliche Verhaltensweisen“ (S. 6, ebenso S. 9); diese Ausdrucksweise grenzt an Rabulistik: Stellt die Reaktion auf ein bestimmtes Verhalten nicht umgekehrt auch eine Beeinflussung durch dieses Verhalten dar? „In beiden Werken, wo Fortuna das menschliche Geschick beherrscht, tut sie es ohne das Rad“ (S. 52); dies träfe für die Eneide zu, im Straßburger Alexander aber erscheint Fortuna mit *rat* und *schibe* – „als störendes Requisit“, tut SALZER dies kurz ab. Gewiß gibt er zu, daß in der Alexanderdichtung eine Diskrepanz in der Fortunavorstellung herrsche (S. 6) und „daß dem Verfasser der Begriff der Fortuna bei weitem nicht so klar vor Augen schwebte wie Veldecke“ (S. 8), aber auf der folgenden Seite schreibt er unbekümmert um den Text, nur aufgrund einer vorgefaßten Meinung: „Objektiv kann es (das Schicksal der Alexanderdichtung, das nach SALZER die Fortuna verkörpert) durchaus nach einem festen, auch der menschlichen Vernunft als sinnvoll erscheinenden Plan handeln – wie in der Eneide – erkennbar ist ein solcher hier allerdings nicht“. Für die Eneide jedoch gilt, daß die Fortunakonzeption konsequent durchgeführt ist und auch „innerhalb des Fortunabegriffes jegliche Brechung“ fehlt (S. 9); S. 16 muß SALZER wiederum zugeben: „Das bedeutet einen gewissen Bruch in der ganzen schicksalshaften Konzeption, der jedoch in 7718 flg. noch einmal bestätigt wird“. S. 277 spricht er von der „terminologischen Genauigkeit Veldeckes“, mit der dieser die Schicksalsbegriffe, vor allem *gelücke* und *heil*, unterscheidet; S. 17 heißt es ebenfalls von Veldeke vorwurfsvoll: „Zweimal ist die Terminologie ungenau . . .“ und so fort. Eine sachliche Klärung, wie sich hier Wahrheit und Irrtum verteilen, wird erst die spätere Textinterpretation geben können; hier geht es nur um das verzerrte Fortunabild, das SALZER entwirft.

Von der antiken zur mittelalterlichen Fortuna

Im klassischen Altertum treten uns das Appellativum *fortuna* (mehr noch *fors*) und ebenso die gleichnamige Göttin¹, für deren Kult man etruskischen

¹) Gesamtdarstellungen der antiken Fortunaauffassung geben W. F. OTTO in

Ursprung annimmt, jedenfalls in der späteren Zeit als Verkörperung des blinden Zufalls im Gegensatz zu göttlicher Schicksalslenkung und Schickung entgegen, worin man die ursprüngliche Bedeutung sieht; starken Einfluß auf diese Entwicklung hat ihre griechisch-hellenistische Schwestergöttin Tyche, die im übrigen denselben Bedeutungswandel durchgemacht hat. Sehen wir von der Fortuna als Schutzgeist der verschiedenen Geschlechter, Stände und Tage (*Fortuna muliebris, virilis, equestris, huiusce diei*) und von ihrer späteren Verbindung mit dem Kaiserhaus ab (*Fortuna Augusta, aurea, redux*), so finden wir eine Scheidung der eigentlichen Glücksgöttin in die *Fortuna stabilis* oder *respiciens* (auch *manens, obsequens, memor* und *salutaris*), die *bona Fortuna*, die ihren Verehrern treu bleibt, und die *Fortuna fors, mala, dubia*, die Göttin launischer Willkür. Der ersteren eignen als Symbole Steuer und Füllhorn, um nur die Hauptattribute zu nennen; der launischen Fortuna pflegte man als Zeichen ihrer Unbeständigkeit vor allem Kugel und Rad beizugeben. Aber diese klare Aufspaltung der Fortunagestalt nach ihrer günstigen und ungünstigen Seite geht in nachaugustäischer Zeit ebenso verloren, wie es in der religiösen Indifferenz dieser Epoche zu einer weitgehenden Theokratie kommt: Fortuna übernimmt Züge und Attribute von Isis, Nemesis und anderen Gottheiten und regiert als Allgöttin *Fortuna Panthea*, die nun, auf Kugel oder Rad stehend, auch Ruder und Füllhorn willkürlich und ganz nach ihrer eigenen Laune handhabt. Weitgehend anthropomorphisiert, ist die Fortuna der ausgehenden Antike wie ihre Schwestergöttin Tyche die von aller Welt angerufene, im Glück geliebte oder im Unglück verwünschte „Göttin des glücklichen, aber unberechenbaren Zufalls“². Noch schärfer formuliert FR. VON BEZOLD ihr Wesen: „Sie verkörperte den steten Wechsel des menschlichen Geschicks, den Zufall, das von jeder ethischen oder logischen Bindung freie Geschehen“³.

Daß eine Schicksalsmacht solcher Art und Bedeutung für das Christentum untragbar war, liegt auf der Hand; und wie gegen den gesamten olympischen Götterhimmel werden auch ihr gegenüber die bewährten Mittel der Dämonisierung und Allegorisierung angewendet. Und dennoch, trotz ihrer Verdammung durch höchste kirchliche Autoritäten wie Augustinus und ihrer philosophischen Abwertung etwa bei Boethius wird Fortuna in der Folgezeit wieder zu einer nicht nur in der Philosophie, sondern auch in Poesie und

PAULY-WISSOWA, Realenzykl. VII, 1 Sp. 12 ff.; R. PETER in ROSCHERS Lex. I, 1500 ff.; J. A. HILD bei DAREMBERG-SAGLIO II, 2 S. 1264 ff.; PRELLER-JORDAN, Röm. Myth. II, 179 ff. und K. LATTE, Röm. Rel.gesch. S. 176 ff.; früher: G. WISSOWA, Religion und Kult der Römer, S. 206 ff.

²) So A. DOREN, Fortuna in Mittelalter und Renaissance, S. 73 über Tyche

³) F. VON BEZOLD, Das Fortleben der antiken Götter im mittelalterlichen Humanismus, Bonn u. Leipzig 1922 (Neudruck Aalen 1962), S. 80

Bildkunst oft behandelten Figur. Sie ist wirklich eine „rätselhafte Gestalt“, wie FR. VON BEZOLD an anderer Stelle (S. 76) sagt; denn man muß sich fragen, wie das doch so eminent christliche Mittelalter ein solches mit der göttlichen Providenz unvereinbares Wesen oder besser Unwesen überhaupt zulassen, geschweige denn zu der späteren Bedeutung gelangen lassen konnte. Der Grund liegt darin, daß die mittelalterliche Fortuna nicht mehr die der heidnischen Antike ist, sondern daß sie einem tiefgreifenden Umdeutungsprozeß unterworfen wurde.

Wenn wir den Entwicklungsgang der Fortuna vom klassischen Altertum zum christlichen Mittelalter verfolgen, so führt uns der erste Schritt zu Augustinus, der sich vor allem gegen die sinnlose Willkür der Heidengöttin wendet, mit der sie ihre Gunst verschenkt, und sie für alle Zeit unter die Dämonen der Finsternis verdammt⁴. Boethius dagegen sieht Fortuna, die alle ihre Symbole bis auf das Rad ablegen muß, als bloße Allegorie für die Unbeständigkeit und Nichtigkeit alles irdischen Glücks an⁵. Aber weder Dämonisierung noch Allegorisierung vermochten die Hauptgottheit der ausgehenden Antike an der Schwelle zum Mittelalter niederzustrecken; ja gerade Boethius, dessen Schrift über die Tröstungen der Philosophie „ein Grundbuch des ganzen Mittelalters“ gewesen ist⁶, kann als einer der Hauptwegbereiter der späteren Fortunavorstellung gelten. Denn die Fortuna des Mittelalters tritt uns in der Gestalt entgegen, wie Boethius sie gezeichnet hat; wir stellen mit DOREN fest: „die mittelalterliche Fortuna ist die Fortuna mit dem Rad“ (S. 80).

Augustinus und Boethius bieten in dem Umdeutungsprozeß die äußeren Mittel, die erst die Subordinierung der heidnischen Fortuna als einer bislang unbeschränkt herrschenden Macht unter den christlichen Gott ermöglichen. Dies geschieht einmal dadurch, daß man Fortuna zu einem „das Auf und Nieder des Daseins beherrschenden, scheinbar nach launischer Willkür handelnden dämonischen Zwischenwesen“ von der Art macht, wie sie die Kirche, bald als Engel, bald als Dämonen, zwischen Gott und den Menschen auftreten läßt⁷. Andererseits wird Fortuna in dieser Funktion zum Erziehungsinstrument in der Hand Gottes, indem sie die Unmöglichkeit eines glücklichen Lebens im Diesseits symbolisiert, da der Mensch der Sünde verfallen und die

⁴) Hauptsächlich De civ. Dei IV, 18 f., 33; V, 1; VII, 3; ähnlich auch Lactanz, Div. inst. III, 28 f.; vgl. DOREN S. 75 f., wo die Hauptstellen in Anm. 19 zitiert sind.

⁵) De cons. phil. II, 1 f., 4, 8; IV, 6 f. als Hauptstellen; vgl. DOREN S. 79 ff.

⁶) E. R. CURTIUS, Europ. Lit. S. 215, ebenso S. 32; vgl. K. BURDACH, Die humanist. Wirkungen der Trostschrift des Boethius im Mittelalter u. in der Renaissance, DVJ 11 (1933) S. 530 ff.; H. R. PATCH, The Tradition of Boethius, A Study of his importance in Mediaeval Culture, New York 1935

⁷) Vgl. DOREN S. 78, zum folgenden S. 83 f.

Welt dadurch in ihrer Ordnung gestört ist, und so auf eine Hinwendung zum Ewigen drängt. Die christliche Fortuna, die ihren aus heidnischem Kult übernommenen Namen und das Attribut des Rades behalten darf⁸, ist heilspädagogisches Werkzeug Gottes; ihre Gaben sind der Prüfstein, an dem der Mensch sich bewähren muß. Allerdings herrscht im Mittelalter noch insofern ein gewisser Zwiespalt, als Theologie und Philosophie, damals nicht voneinander zu trennen, in der Regel noch bemüht sind, Fortuna weitgehend zu „nihilisieren“, während sie in der Poesie und der christlichen Bildsymbolik ihren Platz zu behaupten vermag; erst in Renaissance und Barock gelangt Fortuna wieder zu vollem Leben⁹.

Tun wir nun von dieser allgemeinen Darlegung den weiteren Schritt ins deutsche Mittelalter, wo um die Jahrtausendwende Notker III. von St. Gallen – wie rund 100 Jahre vorher im Angelsächsischen König Ælfred – die Trostschrift des Boethius als bekanntestes Schulbuch des Mittelalters übersetzt und kommentiert. Notker¹⁰ unterscheidet sachlich wie Boethius zwischen der *prospera* und *adversa fortuna*. Unbeständigkeit, Wandelbarkeit, Willkür und Launenhaftigkeit, alle negativen Züge gelten nur von der *prospera fortuna*. Die *adversa fortuna* dagegen ist darin, daß sie die Nichtigkeit des Glücks zeigt, wahr und führt zum Heil: *ad uera bona*, sagt Boethius (II, 8,5); bei Notker heißt es, daß sie *ze gote leitet . unde perfectos machôt . und celo dignos* (134, 29f.). Der christliche Bezug, den man bei Boethius nur ahnen kann, ist also wesentlich verdeutlicht und verstärkt. Aber auch die *prospera fortuna*, der ausdrücklich ein Recht auf ihr Wesen zugestanden wird, weil alles, was sie gibt und nimmt, ihr und nicht des Menschen Eigentum ist, läßt sich in den göttlichen Heilsplan einordnen, da letztlich alles der Providenz untersteht und damit auch gut ist: *Unaz trîbet anderes dei providentia . alde dispositio fati . mit allên fortunis . âne diu fieriu . lônôn alde ingelten . peizen alde bezerôn?* so fragt Notker in einem ihm eigenen Zusatz (318, 14ff.). *Fortuna*, der *prospera* wie der *adversa*, ist also die Funktion des Belohnens oder Bestrafens zugewiesen, die sie in Unterordnung unter die göttliche Providenz versieht.

⁸) H. R. PATCH, The Goddess Fortuna in Mediaeval Literature, betont diesen Kompromiß: „a genuinely Christian figure was created, retaining the title and the apparatus of the pagan cult“ (S. 34).

⁹) Vgl. PATCH, S. 26

¹⁰) Notkers Behandlung seiner Vorlage, besonders der Begriffe *fatum*, *fortuna* usw. ist zuletzt und am klarsten untersucht worden von INGEBORG SCHRÖBLER, Notker III. von St. Gallen als Übersetzer und Kommentator von Boethius' *De Consolatione Philosophiae*, Tübingen 1953; über *fortuna* S. 131 ff., worauf ich mich im wesentlichen stütze. Vgl. auch MATHILDE v. KIENLE, Der Schicksalsbegriff im Altdcutschen, II. Die christl. Bezeichnungen in Notkers Mischprosa, WuS XV (1933) S. 103 ff.

Aufschlußreicher ist noch die sprachliche Behandlung der Fortuna, die Wiedergabe dieses Begriffes in deutscher Sprache, die nur in einigen wenigen Glossierungen des 10. Jahrhunderts ein Vorbild haben konnte. Im II. Buch des Boethius, das ganz dem Wesen der Fortuna gewidmet ist und wo sie teilweise recht persönliche und anthropomorphe Züge annimmt, bleibt sie bei Notker *fortuna*; ja er greift zweimal zu Umschreibungen wie *trugetiueuel* (62, 3 f. für *numen* als Bezeichnung der Fortuna) und *egetiōr* (58, 19 für *prodigium* anstelle von *fortuna*), die deutlich in der Nachfolge Augustins stehen. Für das Appellativum *fortuna* steht Notker demgegenüber eine Vielzahl von Ausdrücken zu Gebot: *sâlda* und *sâligheit* für *fortuna* oder *prospera fortuna*; *sacha* und *lib* für *fortuna* in der Bedeutung „Besitz“; *unsâlda*, *missiskiht* und die Umschreibung *tiu inblandena* für die *adversa fortuna*; *uûle-uwendigî* zur besonderen Kennzeichnung der Veränderlichkeit der Fortuna; *liutsâlda* für *popularis fortuna* „das, was die Menge für Glück hält“; *sunder-sâlda* als „das in diesem Maße nur dir zugefallene Glück“; *trugisâlda*, *uuerlt-sâlda* und *zuûfelsâlda* als Bezeichnungen irdischen Glücks, das stets im Vergleich mit der wahren Glückseligkeit negativ gewertet wird¹¹; und die *uûl-sâlda* „Geschick“, die neben *sâlda* und *sâligheit* selbst als einziger von all diesen Begriffen in mhd. Zeit noch belegt ist (Kaiserchronik, Lanzelet, Georg, Passional).

Wir erkennen in Notkers Fortuna also teils den von Augustinus verdammten Dämon, teils die der göttlichen Providenz subordinierte christliche Macht in ihrer heilspädagogischen Funktion, die sich deutlich in der Abwertung irdischen Glücks ausspricht, ebenso in seiner Sinngebung des Radsymbols: *Taz ist exemplum dero . die mit tero uuerlte ringent . tiu iō ze tale gât . unde iro sectatores mite-fûoret* (241, 15 ff.). Aber Notkers Werk hatte nicht lange Bestand; sein verheißungsvoller Ansatz, sowohl was den Gebrauch der deutschen Sprache als auch seine Auseinandersetzung mit dem antiken Gedankengut betrifft, wurde von der bald darauf einsetzenden Cluniazenserreform weggefegt. In der geistlich bestimmten Dichtung der Folgezeit spielt Fortuna und überhaupt die Erscheinung des Schicksals keine Rolle.

Der nächste Schritt bringt uns in die Ritterzeit, ins 12. Jahrhundert und damit die Geistesepoche, die für uns von besonderer Bedeutung ist. Es wird hier nötig sein, etwas weiter auszuholen; denn wenn wir wissen wollen, wie man sich damals zum antiken Altertum und seinen mit der klassischen Literatur überlieferten Göttern und Schicksalsbegriffen stellt, so ist die Haltung der damaligen Menschen zum Heidentum¹² überhaupt wichtig,

¹¹) Man beachte in diesem Zusammenhang auch das *sâlda* oft beigefügte Adj. *lukeki* „falsus, fallax“.

¹²) Vgl. hierzu L. DENECKE, Ritterdichter und Heidengötter, Diss. Greifswald

schreibt doch SCHARMANN, „daß die Gottheiten des *edeln heiden* kaum eine andere Behandlung erfahren haben als er selbst“ (S. 29).

Anfänglich gelten die Heiden, im Sinne der Kreuzzugsdichtung, nur als *des tuvelis kint* (Rol. 60), die entweder getauft oder ausgerottet werden müssen, ebenso wie die Heidengötter nur als *abgotte*, als heidnische Götzen mit Teufelsfratzen, dargestellt werden, nie etwa, wie es später der Fall ist, als dichterisches Ornament dienen. Der Kampf gegen die Idolatrie, mit dem Hand in Hand eine Dämonisierung der Heidengötter geht, ist neben der schon genannten Allegorisierung, die ursprünglich persönliche Götter in leblose Abstrakta verwandelt, und dem Euhemerismus, der die Götter für gewöhnliche Menschen erklärt, die wirksamste Art der Polemik gegen das Heidentum¹³. Dabei wird das Idol aus christlicher Sicht grundsätzlich nicht als Abbild, sondern als der Gott selbst betrachtet, woraus sich der zeitübliche Hohn über die Hilflosigkeit und Ohnmacht der Götzen aus Holz und Metall und über ihre Vielzahl ergibt.

Unter dem Eindruck der persönlichen Bekanntschaft mit dem fernen Heidenland wandelt sich das Bild vom Heiden. Zwar bleibt das Wort *wilde* charakteristisches Epitheton, aber es bedeutet nicht mehr nur „barbarisch“ und „gefährlich“, sondern hat oft den Klang von „fremdartig, wunderbar“; denn fremd sind die Heiden in ihrem Aussehen, ihren Gewohnheiten und ihrem Auftreten in ungeheuren Scharen. „Daß sie trotzdem den Christenrittern unterlegen sind, ist ja selbstverständlich; die Kirche sagt es, und das Schwert muß es beweisen“¹⁴. Das religiöse Problem des Heidentums ist für die Kreuzritter, die mehr als Krieger denn als Kleriker ins Heilige Land fuhren, insofern unbedeutend, als für sie die kirchliche Lehre uneingeschränkt gilt. Aber schon hier deutet sich die Verlagerung von der früheren theologischen zu einer ethnologischen Betrachtungsweise des Heidentums an, die um 1200 zu voller Geltung gelangt.

Es ist viel über den *edelen* Heiden, zu dem er jetzt wird, und über höfische Humanität und Toleranz gegenüber dem Heidentum geschrieben worden. Aber diese Toleranz ist rein menschlich und gefühlsmäßig bedingt; ihr liegt die Erfahrung zugrunde, daß auch der Heide im Kampf ein ritterlicher Gegner voll Tapferkeit und Edelmut, ein höfisch gebildeter Mensch, ja auch Gottes Geschöpf ist – das berühmte *gotes hantgetat* im Willehalm. Trotz allem bleibt er jedoch, religiös und verstandesmäßig betrachtet, *ein heidenischer man* (so Feirefiz in Parz. 735, 3; 813, 17), der verloren ist, wenn er sich nicht taufen läßt. Auf das Heidentum als Religion bzw. Unreligion erstreckt sich die höfische Toleranz nicht; man kann nicht einmal „von einem undogmatischen Christentum, von einer Verwässerung des christlichen Glaubensgrundes oder skeptischem Geltenlassen auch der fremden Religionen“ sprechen¹⁵.

1929; FR. RANKE, Gott, Welt und Humanität in der dt. Dichtung des Mittelalters, Basel 1952; H. NAUMANN, Der wilde und der edle Heide, Festschrift für G. EHRISMANN, Berlin-Leipzig 1925, S. 80 ff.

¹³) Vgl. auch zum folgenden DENECKE, S. 47 f. und 179 ff. (die Begriffe auch FR. v. BEZOLD).

¹⁴) DENECKE, S. 57; vgl. S. 55 ff.

¹⁵) RANKE S. 69

Denn die christliche Grundlage ist im höfischen Rittertum viel zu fest und stark, als daß sie erschüttert oder auch nur angetastet hätte werden können¹⁶; noch Freidank schreibt: *swer mit gote wil bestân, / der muoz kristen glouben hân* (11, 1 f.).

Verständlicherweise gilt unser Interesse weit mehr den antiken Göttern und der Art, wie ihre Rezeption im Mittelalter vor sich geht, als dem Problem des Heidentums; aber Antike und Heidentum decken sich damals weitgehend. Der heidnische Abgötterhimmel setzt sich aus antiken und mohammedanischen Gottheiten zusammen; Juppiter, Apollo, Mars, Juno, Fortuna usw. stehen neben Mahomet, Tervagant und anderen. Römer und Griechen fallen mit den Sarazenen unter den gemeinsamen Begriff Heiden, aber diese Koinzidenz wirkt sich auch wieder günstig aus in dem Augenblick, als mit den Kreuzzügen die ferne Heidenschaft und alles, was mit ihr zusammenhängt, immer größere Anziehungskraft gewinnt. Neben Kreuzzugs- und Abenteuergeschichten aus dem Orient treten nun auch antike Stoffe, die man „nach seinem eigenen Bilde mit der ganzen Kraft einer Zeit, die Stil besitzt“, umstilisierte¹⁷. Im Grunde ist es keine Wiederentdeckung der Antike, denn der Überlieferungsstrom aus dem alten Kulturraum Roms ist praktisch nie abgerissen; aber sie erfährt insofern eine Neubelebung, als das Erbe der Antike, die klassischen Schulautoren (und auch diese noch in sorgsam für den Unterricht ausgewählten Teilen), bisher ein mehr oder weniger lebloses Lehrstoffdasein führte. Nun aber treten die alten Helden Alexander, Aeneas, die Trojaner, Heraclius usw. plötzlich lebensfrisch, im neuen Gewande des höfischen Rittertums, aus den Mauern der Kloster- und Domschulen, hinter die sie bisher verbannt gewesen waren, an die Öffentlichkeit hervor. Mit den Stoffen werden auch die antiken Götter- und Schicksalsvorstellungen wieder populärer, und während geistliche Schreiber weiter gegen diese als Symbole des Unglaubens wettern, gehen Dichter der höfisch-ritterlichen Stilrichtung bereits dazu über, Götternamen aus klassischen Quellen als rhetorischen Schmuck zu verwenden¹⁸.

Diese Götter sind jedoch nicht mehr in vollem Maße antik und schon gar nicht heidnisch; eine weitgehende Umstilisierung aus dem Zeitempfinden heraus hat bewirkt, daß sie durchweg mehr oder weniger deutlich christliche Züge tragen. Als Beispiel sei angeführt, mit welcher Selbstverständlichkeit und welchem Respekt selbst ein Mann wie Wolfram von Eschenbach die heid-

¹⁶) Dies gibt auch NAUMANN zu (S. 99), der im übrigen dazu neigt, in der Gegenüberstellung des „wildern“ und des „edlern“ Heiden den Bogen der Toleranz etwas zu weit zu spannen. Wir dürfen nicht vergessen, daß wir den höchsten Grad an Toleranz bei Wolfram finden (Schluß des Willehalm), und dessen feste christliche Grundhaltung dürfte außer Frage stehen.

¹⁷) NAUMANN S. 100

¹⁸) Vgl. DÖNECKE, S. 177

nischen Götter des Feirefiz behandelt: *al mine gote des gëret sint. / mîn gotinne Jûnô / dis prîses mac wol wesen vrô. / mîn kreftec got Jupiter / dirre saelden was mîn wer* (Parz. 748, 16 ff.). Vor allem Juppiter, der olympische Göttervater, der im folgenden noch weitere acht Mal auftritt, unterscheidet sich in Funktion und Epithetisierung nicht im geringsten vom christlichen Gott¹⁹. Wohlverstanden, er bleibt trotz seines unbestreitbar christlichen Habitus wesentlich heidnischer Gott; aber wir sehen uns hier einem Analogiedenken gegenüber, das einen Heiden ebenso zu Mahomet und Juppiter beten läßt, wie der Christ es zu seinem Gott tut.

Nun taucht auch, recht zaghaft zunächst, wie mir scheint, die Fortuna wieder offen in der deutschen Literatur auf, und es ist bezeichnenderweise die Fortuna mit dem Rad (Str.Al. 3416 ff.). Fragen wir, woher diese typische Auffassung der Fortuna, die ihre *schibe* und ihr *rat* umlaufen läßt, nach ihrem eigenen Willen den Armen hilft und den Reichen zum Narren hält, auf einmal kommen kann, so scheinen sich uns zwei Möglichkeiten zu bieten: aus der lateinischen Vagantendichtung der Zeit, in der Fortuna eine große Rolle spielt, oder von Frankreich her, dessen Einfluß gerade damals im 12. Jahrhundert immer größere Ausmaße annimmt.

In den Vagantliedern der Carmina Burana²⁰, die größtenteils dem 12. Jahrhundert angehören dürften, begegnen wir dem uns geläufigen Bild: Fortuna ist *lubrica, dubia, labilis, volubilis, levis* usw.; mehrmals wird ihr Rad erwähnt, so vor allem Nr. 16, 3: *Fortune rota volvitur: / descendo minoratus; / alter in altum tollitur; / nimis exaltatus / rex sedet in vertice – / caveat ruinam! / nam sub axe legimus / Hecubam reginam*. Wir erkennen hier die zeitübliche „Viererformel“ („formula of four“, PATCH) des „Königsspruches“ (DOREN): *regnabo – regno – regnavi – sum sine regno* aus den Carmina Burana²¹; ähnlich die Umschrift der Fortunadarstellung im Hortus deliciarum der Herrad von Landsberg²²: *gloriosior elatus – descendo mortificatus – infimus axe premor – rursus ad alta vehor*. Insgesamt bilden Unbeständigkeit und Wankelmüt der Fortuna die Thematik all dieser Gedichte, und darin

¹⁹) Insofern dürfen wir wohl PATCH zustimmen, wenn er in der Einleitung seines Buches über die Fortuna schreibt (S. 4), daß bei der Christianisierung die Idee des Juppiter durch den christlichen Gott ersetzt worden sei. Man vgl. die Wolframsche Formulierung: *Jupiter hât sînen vlîz / ... geleit an dich* (Parz. 749, 16 f.), die sonst nur Gott (und der *Saelde*) vorbehalten ist; Juppiter erscheint als der *waltunde got* (Kdhr. 5063), dieses Epitheton *waltant* verbindet sich durch die ganze ahd. und mhd. Literatur vornehmlich mit dem Namen Gottes.

²⁰) Nach der Ausgabe von HILKA-SCHUMANN, Bd. I, 1; vgl. Nr. 14–18a

²¹) Umschrift der Fortuna darstellenden Illustration zum Eingangsgedicht nach der SCHMELLERSchen Ausgabe; bei HILKA-SCHUMANN Nr. 18a

²²) Zitiert nach DOREN, S. 141, Anm. zu Abbildung Nr. 7

müssen wir also den Grundzug ihres Wesens, auch und gerade nach damaliger Auffassung, sehen. Diese Lieder herumziehender Scholaren weisen uns allerdings letztlich auch wieder nach Frankreich und dem Hauptbildungszentrum jener Zeit, Paris, woher viele ihr Wissen bezogen. Und tatsächlich ist in Frankreich die Fortunatradition nicht abgerissen. In der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts begegnet uns Fortuna, selbst vom Rad umgetrieben, im *Speculum Ecclesiae* des Honorius von Autun²³; ungefähr zur gleichen Zeit ebenso mit Zügen, die sich deutlich als von Boethius stammend erweisen, Gott subordiniert und mit dem Radsymbol, bei Hildebert von Tours (Lavardin)²⁴. Gegen 1150 taucht die Fortuna im Ysengrimus des Magister Nivardus auf, wo sie „den Aspekt eines dem Menschen feindseligen Fatums“ zeigt²⁵; und in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts lehrt in Paris Alanus de Insulis (Alain de Lille), „jener typische Vertreter der Protorenaissance des 12. Jahrhunderts“²⁶, der in seinem *Anticlaudianus* der Göttin mit dem Rad sogar anthropomorphe Züge verleiht.

Wichtiger und wahrscheinlicher ist mir jedoch ein Einfluß des Altfranzösischen selbst, in dem die Fortuna als Personifikation wie als Apellativum eine äußerst bedeutsame Rolle spielt; aber auch und gerade die Fortuna mit dem Rad ist es, die in ihrer Wandelbarkeit den afzr. Dichtern immer wieder Gelegenheit zu langen Exkursen liefert, von denen hier nur einige der wichtigsten angeführt seien: im Roman d'Eneas V. 674–692, in Waces Roman de Brut V. 1965–1978, in Benoits Roman de Troie V. 25215–25227, in den Lais der Marie de France, Guigemar 338 ff., in Chrestiens Chevalier à la Charette V. 6488–6493, im Conte du Graal V. 4646–4651, in Athis et Prophilias V. 1971–1986, in Floire et Blanceflor I 2517–2546, vgl. 3357 ff. und mehr²⁷. „Klagen über die Wandelbarkeit der Fortune, wie wir sie im Eneas . . . angetroffen haben, erklingen an ungemein zahlreichen Stellen in der afzr. Literatur“, stellt A. DRESSLER²⁸ dazu fest. „Fast überall wird der Fortune als Attribut ein Rad beigegeben, das sie nach Willkür dreht. Die Menschen, die

²³) In MIGNE PL CLXXII, 1057 C; vgl. PATCH, S. 152

²⁴) In seinen Gedichten *De exilio suo*, *De infidelitate fortunae et amoris mundi*; in MIGNE PL CLXXI, 1418 ff. und 1423 f.

²⁵) So H. R. JAUSS, Untersuchungen zur mittelalterlichen Tierdichtung, wo er auch feststellt, daß es für diese Fortunaauffassung „aus dem Mittelalter nur vereinzelte Zeugnisse“ gibt (S. 101); vgl. Ysengrimus (hg. von VOIGT, Halle 1884) III, 1–30

²⁶) DOREN S. 93; in den Anm. 49 und 50 zitiert er die Hauptstellen aus dem *Anticlaudian* (MIGNE PL CCX, 487 ff.)

²⁷) Die angeführten Stellen finden sich großenteils bei FRAPPIER S. 262 f. zitiert; für Roman d'Eneas und Roman de Troie gelten die bekannten Ausgaben von SALVERDA DE GRAVE und CONSTANS, für Athis et Prophilias die von HILKA, für Floire et Blanceflor die von KRÜGER.

²⁸) Der Einfluß des afzr. Eneas-Romanes auf die afzr. Litteratur, Diss. Göttingen, Borna-Leipzig 1907, S. 104

man sich auf dem Rade sitzend denkt, werden so bald hochgehoben, bald hingestoßen in den Schmutz“. Die französische Geistesbildung und Literatur dieser Zeit ist für Deutschland wie auch die übrigen Nationen mustergebend²⁹, und die oben angegebenen afrz. Dichtungen des 12. Jahrhunderts sind teils als Stoff ins Mittelhochdeutsche gelangt, teils direkt übertragen worden. Was liegt näher, als hieraus auch eine Einwirkung des französischen Fortunabildes zu folgern?

Die Glücksradvorstellung im deutschen Mittelalter

Das deutsche Äquivalent der *rota Fortunae* finden wir im *gelückes rat*, für das meiner Meinung nach trotz vielfältiger Behandlung in der Vergangenheit³⁰ noch ebenso interessante wie schwierige Fragen zu lösen bleiben. Neben den schon mehrfach genannten grundlegenden, aber allgemeiner die Fortuna behandelnden Untersuchungen von A. DOREN³¹ und H. R. PATCH³² sind vor allem zu nennen die Aufsätze von KARL WEINHOLD³³, der in der Verbindung von literarhistorischer und kunstgeschichtlicher Betrachtungsweise wesentliche Aufschlüsse vermitteln konnte, und von WILH. WACKERNAGEL³⁴, der vor allem wegen seiner Materialzusammenstellung wichtig ist. SALZERS Behandlung des Glücksrades bleibt insofern nebensächlich, als er nur die bekannten Stellen aus Wigalois, Freidank, Willehalm, Kudrun und Reinmar von Zweter interpretiert.

²⁹) Vgl. E. R. CURTIUS, Europ. Lit. S. 43

³⁰) Außer den grundlegenden Arbeiten von WACKERNAGEL, WEINHOLD, DOREN und PATCH ist weiter zu nennen: R. KÖHLER, Das Schicksalsrad u. der Spruch vom Frieden, Germ. 19 NF 7 (1874) S. 189 ff.; S. ASCHNER, Die Göttin der Gelegenheit, Euph. 17 (1910) S. 347 ff.; M. FÖRSTER, Sphaera Apulei und Glücksrad, HERRIGS Archiv 29 (1912) S. 45 ff.; H. BOLL, Die Lebensalter, Neue Jahrb. 31 (1913) S. 89 ff.

Für H.-FR. ROSENFELDS Artikel „Glücksrad“ im DWb. IV, I, 5 Sp. 386 ff. gilt, was schon über seine Behandlung des Wortes Glück gesagt wurde; einen kurzen Blick auf Glück und Glücksrad in der Spruchdichtung wirft neuerdings H. DE BOOR, Lit.gesch. III, 1 S. 445 f.

Wichtige Arbeiten aus dem roman. Bereich: E. LOMMATZSCH, Beiträge zur älteren ital. Volksdichtung, Berlin 1951, II, S. 65 ff. (dort auch eine vorzügliche Literaturzusammenstellung); J. FRAPPIER, Étude sur La Mort le Roi Artu, Paris 1961, Kap. IV „La Roue de Fortune“, S. 258 ff.

³¹) Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance, Vorträge der Bibl. WARBURG 1922/23 I. Teil, Leipzig 1924, S. 71 ff.

³²) The Goddess Fortuna in Mediaeval Literature, Cambridge (Harvard University Press) 1927

³³) Glücksrad und Lebensrad, Abh. d. kgl. Akademie der Wiss., phil.-hist. Klasse Berlin 1892, S. 1 ff.

³⁴) Glücksrad und Glückskugel, ZfdA 6 (1848) S. 134 ff., auch in: Kleinere Schriften I, Leipzig 1872, S. 241 ff.; Ergänzungen des reichhaltigen, nur leider meist nach veralteten Textausgaben zitierten Materials in GRIMMS Dt. Myth. II, 722 ff. und III, 263.

Uns geht es um die Klärung des Verhältnisses von *Fortuna*, *Saelde* und *gelücke* in Beziehung auf das Radsymbol und dessen Wirkweise. K. WEINHOLD hat die Vorstellung vom Glücksrad in eine Entwicklungsreihe gestellt, die wir weder aus chronologischer noch aus genetischer Sicht gelten lassen können; als schematische Gliederung mag sie immerhin angeführt werden: Das Glücksrad (*gelückes rat* und *schibe*, der *Saelden*, *saelekeit rat* und *schibe*) erscheint im 13. und 14. Jahrhundert zunächst als selbständig sich bewegendes, hin und her rollendes Rad, das hier das Glück selbst und zwar des Menschen, für den es umläuft, bezeichnet; es gilt als mahnendes Zeichen der Vergänglichkeit und Flüchtigkeit irdischen Glücks (S. 9). Dieser Zug verstärkt sich noch auf der nächsten Stufe, wo dasselbe Rad ohne die Fortuna, aber nun mit Menschengestalten besetzt auftritt; seine typische Ausprägung findet dieses Bild in der exemplarischen Vierzahl auf- und absteigender Figuren, die meist in Anbetracht der Wandelbarkeit gerade des politischen Glücks als Könige dargestellt werden; von dieser Art sind viele und gerade die ältesten bildlichen Darstellungen (S. 10). Dann tritt Fortuna neben das Rad, ohne es zunächst zu drehen; aber bald ist es allgemeine Anschauung, daß sie ihr Attribut in Bewegung setzt: *Fortune sa roe tourne*, *Fortuna ir schibe lâzet umbe gân*, *frô Saelde tribet des gelückes rat*. Diese der Antike fremde, erst bei Boethius auftretende Vorstellung gelangt vor allem im mittelalterlichen Frankreich und Deutschland zu großer Verbreitung (S. 12 f.), und bis zum 17. Jahrhundert bleibt das Glücksrad mit oder ohne Fortuna in Literatur und Bildkunst beliebt (S. 21).

Gehen wir vom chronologischen Gesichtspunkt aus, so ergibt sich folgendes Bild: Am Anfang der literarischen Behandlungen des Glücksrades in deutscher Sprache steht die schon genannte Fortunastelle im Straßburger Alexander; bei Herbort von Fritzlar begegnet uns erstmals die *schibe des gluckes* (Herb. 13166 f.). In Hartmanns Werken, um eine Durchsicht der mhd. Klassiker anzuschließen, findet sich nichts, das mit dem Glücksrad in Beziehung stehen könnte. Wolfram dagegen kennt allgemeine Formulierungen der Vorstellung, in denen weder *gelücke*, *saelde* oder Fortuna noch das Rad selbst genannt ist: *gein sorgen waelzen siniu dinc* (Parz. 335, 30), *lât walzen iwer kranken gir* (Parz. 510, 7), *Ez muoz nu walzen als ez mac* (Wh. 12, 1), *sô stîge ich ûf und nider abe* (Parz. 9, 22); einmal gebraucht er die später sprichwörtliche Redewendung: *gelûke ist sinewel* (Wh. 246, 28) – die Verbindung mit dem Glücksrad ist hier nicht einmal beweisbar, da das Adj. *sinewel* nicht nur „rund, rollend“, sondern auch übertragen „unbeständig“ bedeutet und damit hier lediglich die bekannte Wandelbarkeit des *gelücke* bezeichnen könnte. Bei Gottfried von Straßburg erscheint die Glücksradvorstellung: *unser aller saelekeit / diu was ein lützel uf gestigen / und ist nu wider nider gesigen* (Trist. 5830 ff.)³⁵, *sus swebeten sine sinne / in einer unge-*

³⁵) Dieselbe Vorstellung des Schwebens, Steigens und Sinkens in späterer Zeit bei Freid. 117, 26 f.; 159, 27 f.; Marner XIII, 60 ff.; Krone 1422 ff.; Fr. 266, 12 und öfter.

wissen habe: / trost truog in an und zwivel abe. / ern vant niht staetes an in zwein (Trist. 890 ff.); die *schibe* als Attribut: *diu schibe, diu sin ere truoc . . . diu was do nider gevallen* (Trist. 7161. 64), *swie kume so min schibe ge* (Trist. 14470); ferner *gelücke* selbst in seinem zweiten Spruch: *Gelücke daz gât wunderlîchen an und abe* (LD 16, II, 1) – hier erscheint *gelücke* eindeutig als Verkörperung der *Fortuna*, wie das folgende *glesîne gelücke* für *vitrea fortuna*³⁶ zeigt. Im frühen Minnesang sind mir keine Anklänge aufgefallen; dagegen bei Walther, der im übrigen seine *frô Saelde* (Walth. 43, 1; 43, 5; 55, 35) mit deutlichen Zügen der *Fortuna* ausstattet: *der schîn nîmt drâte ûf unt abe* (Walth. 81, 14), *daz iuwer lop da enzwischen stîget unde sweibet hô* (Walth. 85, 3).

Im späteren Minnesang gewinnt das Glücksrad, dem Zug der Zeit folgend, immer größere Beliebtheit; häufig spricht schon Neidhart von ihm: *daz ze wunsche gât sô wol mîn schibe* (13, 39), *dem sîn schibe als ebene gie* (68, 19), *dem gêt wol sîn schibe enzelt / slehtes unde krumbes* (91, 13 f.) und: *wê gelückes rat, / wenne sol ich mîne stat / ûf dir vinden* (77, 30 ff.). Diese Tendenz, die sich schon bei Walther andeutet (Personifizierung des *gelücke*, Walth. 90, 17 ff.), dieser Hang zu bildhafter Auffassung und vor allem zur Glücksradvorstellung, verstärkt sich immer mehr bei den späteren Liederdichtern; hier wären vor allem zu nennen Otto von Botenlauben (LD 41, XI, 13 ff.), Dietmar der Setzer (LD 7, 3) und der Kanzler (LD 28, XVI, 7). Sind diese Stellen jedoch mehr oder weniger vereinzelt und zum Teil situationsgebunden, so rückt bei den Didaktikern die Wesensbestimmung des *gelücke* als Problem in den Mittelpunkt spekulativer Betrachtung, d. h. *gelücke* bildet in der eigentlichen Spruchdichtung das Thema ganzer Strophen. Beim Marner finden wir nur einen kurzen lat. Spruch über die *fortuna vitrea* (X, 33 ff.), bei Freidank in Verbindung mit *gelücke* einige Sinnsprüche (110, 17 f.; 114, 27 f.; 115, 14 unecht); ausführliche Reflexionen über *gelücke* bringen dagegen die späteren Reinmar von Zweter und Heinrich von Meîßen, genannt Frauenlob. Dreht sich Reinmars Deutung meist, ja fast durchgängig um die Glücksradvorstellung (Sprüche 91, 92, 246, 247 und 264; anders nur Spr. 248), so sind Frauenlobs Gedanken wesentlich vielschichtiger, bildreicher, oft sogar versponnen (vgl. Sprüche 116, 117, 118, 119, 120, 202, 264 und 378; Lieder VIII, 2, 10 ff.)³⁷.

Der Überblick hat gezeigt, daß es nur wenige frühe Belege gibt, wo *gelücke* selbst sich wirklich mit der Glücksradvorstellung verbindet, wie es

³⁶ Nach einem Spruch des Publilius Syrus, *Sententiae* (ed. WOELFFLIN) 189: *Fortuna vitrea est: tum cum splendet frangitur*. Von Gottfried abhängig sind Reinmar von Zweter in seinem 91. Spruch und Rudolf v. Ems, Alex. 20621 ff. Die *fortuna vitrea* taucht außerdem noch in einem lat. Spruch des Marners auf (X, 33 ff.); daß sie in Beziehung zum Glücksrad steht, zeigt derselbe Spruch in einer Basler Handschrift, die WACKERNAGEL (S. 136) zitiert: *das gelucke rade gelîchet sich dem gelase: so du sunne aller luterlichest derdur schinet, so cerspringet es aller schierest*.

³⁷ Alle Stellen im Text aufzuführen oder im einzelnen zu besprechen, ist hier wie auch später nicht möglich; eine erschöpfende Darstellung der Entwicklung des Fortunabildes und der damit verknüpften Glücksradvorstellung in der dt. Dichtung des Spätmittelalters, für die ein umfängliches Belegmaterial zur Verfügung steht, bleibt der Zukunft vorbehalten.

später der Fall ist. Andererseits beweisen aber die allgemeinen Formulierungen, die – gleichzeitig oder schon vorher – von der *schibe*, ihrem *walzen* usw. sprechen, daß schon in der Zeit vor 1200 die *rota Fortunae* in Ausdruck und Vorstellungsweise für die deutsche Dichtung fruchtbar geworden ist, ohne sich jedoch zunächst mit einem der bekannten Schicksalsbegriffe fest zu verbinden.

Für das *gelückes rat* liegt in der gesamten Literatur fast durchgängig das zeitübliche Bild des sich drehenden Rades zugrunde, das in seinem Lauf die Menschen emporführt und wieder in die Tiefe schleudert, so wie es im Wigalois und bei Reinmar von Zweter ausführlich beschrieben wird (Wig. 1036 ff., R. v. Zw. 246, 1 ff.; vgl. auch Meister Sigeher, vdH. MS II, 362b). Dieses Auf und Ab ("high to low", das PATCH S. 68 das "tragic theme" von der klassischen Zeit bis zum Mittelalter nennt) klingt als Grundvorstellung durch alle individuellen Formulierungen durch, ob nun von *gên* und *vallen*, von *stigen* und *sigen*, von *ûf* und *ab*, von *obe* und *drunder*, von *hóch* und *nider* usw. die Rede ist oder das Bild näher ausgeführt wird (vgl. R. v. Zw. 91, 4 ff.; Freid. 114, 27 f.; Dietmar d. Setzer LD 7, 3, 7 ff.; Kchr.fortsetzung I, 381 ff.; I, 653 f.; j. Tit. 4767, 1 f.; Flore 6148 ff.; Troj. 18400 f.; Frl. 116, 6 f.; Gr. Al. 2792 f.; Boner 75, 46 ff.; G. Hagens Reimchr. v. Köln 1770). Die Menschen, die *ûf gelückes rade* fahren (Flore 845), müssen sich bewußt sein, daß diese Fahrt ein *wildes welzen wunderlich ist* (d. Kanzler LD 28, XVI, 7, 9; j. Tit. 1445, 1; vgl. 3918, 3; 5275, 2), das *eben* und *entwerbes* gehen kann (vgl. Frl. 202, 1 ff.; Mart. 218, 28 ff.). Der Platz auf dem Glücksrad ist der beste *pfat* (R. v. Zw. 247, 1 f.; Neidh. 77, 30 ff.; Kchr.fortsetzung I, 38; Botenlauben LD 41, XI, 13 ff.; Troj. 7244 f.; j. Tit. 5218, 2; Frl. 150, 14 ff.), der schlechteste das Niedergeschmettertsein, das Darunterliegen (vgl. R. v. Zw. 96, 1 ff.; Apoll. 16427 ff.). In der stetigen Bewegung des Glücksrades liegt aber nicht nur die Möglichkeit einer grundsätzlich pessimistischen Betrachtungsweise begründet, daß alles Glück wandelbar ist und wieder vergeht, sondern auch die Hoffnung, daß es sich zum Besseren wenden wird (Pass. 32, 61 ff.)³⁸. Ein beständiges Glück wäre allerdings im letzten nur möglich, wenn das Glücksrad in dem Augenblick, wo der Mensch seine Höhe erreicht hat, stehen bliebe (Georg 194 f., 2360 f.; ähnlich vdH. MS II, 229b; j. Tit. 2368, 2.; Frl. Lieder VIII, 2, 10 ff.); aber nach Reinmar von Zweter kommt dies niemals vor (R. v. Zw. 247, 4 ff.; 264, 4 ff.). Überall wird das Glücksrad als Rad aufgefaßt, das Glück gibt und wieder entzieht, wie es dem Menschen gerade läuft; *gelücke* ist dabei in konkretem Sinne „das, was das laufende Rad gibt“. Nicht in einem einzigen Beleg ist in ihm eine persönlich gedachte Macht zu erkennen, die das Rad in Bewegung setzt und um-

³⁸) Das alte Passional, hg. von K. A. Hahn, Frankfurt 1845

treibt. Hier liegt ein wesentlicher Unterschied zwischen Glücksrad und Rad der Fortuna (und ebenso Saelde): die *rota Fortunae* ist das Rad, das Fortuna dreht; das *gelückes rat* ist ein Rad, das Glück verleiht. Fortuna steht dem Rad aktiv, als Subjekt gegenüber; *gelücke* verhält sich dem Rad gegenüber passiv, ist Objekt. Bei Fortuna steht das Rad als Symbol ihres Hauptwesenszuges; *gelücke* dagegen verkörpert sich oft geradezu im Rad, d. h. *gelücke* und *rat* fallen in der Vorstellung zusammen (wenn *gelücke* wie *gelückes rat sinewel*³⁹ genannt werden, wenn *gelücke* selbst „walzt“, „auf und ab“ geht usw.).

Wenn das Glücksrad überhaupt⁴⁰ mit einer persönlichen Macht in Verbindung gebracht wird, so ist dies nur wie im Straßburger Alexander Fortuna selbst, die *schibe* und *rat* umlaufen läßt⁴¹, oder die Saelde. Diese wird zwar weit seltener als *gelücke* zu dem Rad in Beziehung gesetzt, dafür aber tritt sie in den wenigen Fällen deutlicher an die Stelle der Fortuna. Bleibt es in einer Reihe von Belegen ungewiß, ob *saelde* wirklich als persönliche Macht aufgefaßt ist: *der Saelden schibe* (Engelh. 4400; Rotenb. LD 49, Leich III, 24), *der Saelekeite rat* (Krone 2777, Troj. 9478), so steht sie an anderen Stellen deutlich für Fortuna: *der Saelden rat* (Krone 18409)⁴², *Gelückes rat niht stille stât: / vrô Saelde, diu ez tribet ...* (Johans v. Ringgenberg)⁴³, *enmiten uf geluckes rade nu ride / Dich die selde und nimmer dir gewaltze* (J. Tit. 2417, 2f.), *jô walzet ir (der Saelde) gelückes rat / vil staeteclîche ûf unde nider; / her unde hin, dan unde wider / loufet ez* (Troj. 2350 ff.)⁴⁴.

Saelde, mehrmals sogar *vrou Saelde*, ist hier nach Sprachgebrauch und Funktion mit Fortuna identisch – selbst wenn SCHARMANN, der fast sein ganzes Buch darauf verwendet, jede Beziehung der Saelde zur Fortuna abzustreiten, von „*saelde* als einmalige(r) Sonderbildung höfischer Hochgestimmtheit“ (S. 37) und SALZER von der „Frau Saelde, der typischen selbsterschaffenen Göttin der höfischen Gesellschaft“ spricht und sie für eine poetische Fiktion erklärt (S. 68 und 234). Ebenso wenig wie man Fortuna und Saelde gleich-

³⁹) Wh. 246, 28; Kudr. 649, 2; Freid. 115, 14 unecht; namenloser LD 38, h 8, 6; Renner 17237; Krone 5965 (*gelücke*); R. v. Zw. 91, 1; ähnlich Krone 4144 f.; vdH. MS III, 437 b (*gelückes rat* oder *schibe*). Ebenso *heil* (Bit. 12440; Gesamtabent. III, 358, 64) und *saelde* (üb. Weib 240). Wir werden auf diese vielzitierte sprichwörtliche Redewendung noch in anderem Zusammenhang ausführlich eingehen.

⁴⁰) Meist ist nur vom Umlaufen des Glücksrades die Rede, ohne daß die bewegende Kraft genannt wird; Reinmar von Zweter spricht einmal ganz unbestimmt von der *aller schoensten vrowwen, gelückes rat stuont an ir bant* (246, 2).

⁴¹) Über das Vorkommen der Fortuna in der mhd. Dichtung vgl. LEXER III, 483; lat. Stellen in der Dt. Myth. II, 722 f.

⁴²) Hier herrscht insofern Klarheit, als im gleichen Zusammenhang mehrmals *Fortûna und daz rat* (Krone 18304, vgl. 18085) genannt wird.

⁴³) Die Schweizer Minnesänger, hg. von K. BARTSCH, Frauenfeld 1886; vgl. Nr. XXIX, 157 f.

⁴⁴) Vgl. auch die große Allegorie in Heinrichs v. d. Türlin Krone 15823 ff.; hier ist es ein von der *vrou Saelde* wehender Wind, *der daz rat umbe treip* (15831).

setzen kann, sollte man in das andere Extrem verfallen, jede Beziehung rigoros abzustreiten; zumindest die personifizierte *vrou Saelde*, wie sie uns oft in der mhd. Dichtung entgegentritt, dürfte wesentliche Züge von Fortuna entliehen haben⁴⁵. Für SALZER, der dies auch zugesteht, ist Fortuna allerdings nicht immer gleich Fortuna: Stellt die personifizierte und allegorisierte Saelde als Verkörperung der Fortuna nur „eine poetische Gottheit“ dar, die „zum Requisitenkasten des höfischen Dichters“ gehört und meist auf spielerisch tändelnde Weise behandelt wird, so ist das *gelücke* bei Veldeke (= Fortuna nach SALZERS Meinung) wie Gott eine echte, geglaubte Macht⁴⁶. Im übrigen liegt es keinesfalls in unserer Absicht, hier etwa die Meinung vertreten zu wollen, daß man – überspitzt ausgedrückt – eigentlich gar nicht vom *gelückes rat*, sondern eher vom *saelden rat* sprechen müßte; die Textstellen, ihre zahlenmäßige Verteilung auf *gelücke* und *saelde*, und die spätere Entwicklung führen eine zu deutliche Sprache. Aber uns geht es darum, daß diese ausdrücklich als später bezeichnete Entwicklung des 13. und 14. Jahrhunderts nicht rückwirkend für die Genese des Wortes *gelücke* ausgenutzt wird.

Seit dem späteren 13. Jahrhundert steht, wenn von *gelücke* die Rede ist, ausgesprochen oder unausgesprochen das Glücksrad im Hintergrund; eine solche Dichte der Vorstellung kann nicht nur in den Gehirnen einiger weniger Spruchdichter existiert haben, sie muß ein allgemeines Zeitphänomen gewesen sein⁴⁷. Als *causa agens* steht hinter dieser Tendenz ganz klar das Bild des Glücksrades, das eine immer größere Verbreitung und reichere Ausgestaltung erfährt. In den Dichtungen des ausgehenden Hochmittelalters häufen sich die Belege; nirgends kommen Glück und Glücksrad so oft vor wie bei Konrad von Würzburg und im jüngeren Titurel, aber auch andere Werke dieser und späterer Zeit stehen nicht viel zurück. Das Glücksrad dominiert, ja *gelücke* selbst fällt in der Vorstellung mit seinem Rad zusammen. Diese äußere symbolische Gleichsetzung kann nur aufgrund wesentlicher Kennzeichen und Eigenschaften vorgenommen werden, die Symbol und Symboli-

⁴⁵) Identität von Saelde und Fortuna z. B. bei Heinrich v. d. Türlin, vgl. vor allem Krone 15823 ff. und die immer wieder neben und mit der *vrowe Fortüne* (299, 4702, 4877, 8547, 14986, 18085, 18304) genannte *vrou Saelde*, der auch das Rad beigegeben wird (2777, 18409); weiteres Material zu dieser Frage in GRIMMS Dt. Myth. II, 719 ff. und III, 260 ff.

⁴⁶) Vgl. SALZER S. 227 ff. über „Saelde als Personifikation und Allegorie“ (vor allem S. 228, 234 und 246); sein Vergleich zeigt uns im übrigen, daß zumindest in den Anfängen *gelücke* nach seinem eigenen Wesen und der Haltung der Menschen ihm gegenüber nur mit Gottes Wirken verglichen werden kann.

⁴⁷) Natürlich hat es daneben auch Dichter gegeben, bei denen das Wort in eigenem und eigenartigem Gebrauch erhalten bleibt; so ist *geluckee* bei Rudolf von Ems vielfach in gehobener Bedeutungslage, die an die Zeit seines ersten Auftretens erinnert, identisch mit der christlichen Providenz.

siertem gemeinsam sind: Hervorstechendste Merkmale des Rades sind seine Kreisform und metaphorisch in Verbindung mit Fortuna seine Unbeständigkeit, einmal als unsicherer Fußpunkt für die Göttin, zum andern in seiner Bewegung und Funktion des Drehens⁴⁸; genau entsprechend wird *gelücke* hauptsächlich als *sinewel* und *unstaete* charakterisiert. Es nimmt also Gestalt und Wesen seines Radsymbols an. Dieses erweist sich somit als das tertium comparationis, das für die spätere völlige Identifizierung von *gelücke* mit Fortuna entscheidend und – wenn man aus der Perspektive seiner begrifflichen Eigenständigkeit urteilt – ihm zum Verhängnis geworden ist; denn mit dem Rad, dem ureigensten Symbol der mittelalterlichen Fortuna, gehen auch ihre wesentlichen Charakterzüge auf *gelücke* über. Allerdings ist diese Beeinflussung wechselseitig, da *gelücke* sich nach 1200 in einem starken Bedeutungssynkretismus dem Begriff der *Saelde* angenähert hat; in Verbindung mit beiden verliert Fortuna teilweise ihren negativen Charakter, was eher „als eine Aufhöhung der Fortuna im Sinne des klassischen Begriffes der *saelde* aussieht, denn als eine Depravation der *saelde*“⁴⁹.

Es ist aufgefallen, daß *gelücke* auch später trotz seiner offensichtlichen Identifizierung mit Fortuna innerhalb der Glücksradvorstellung nie persönliche Züge annimmt, und man kann als Grund hierfür lesen, daß sich sein neutrales Geschlecht gegen jede Personifizierung gewehrt habe⁵⁰. Nach meiner Feststellung, daß zwischen Glücksrad und Glück selbst nach Wesen, Funktion und Formulierung oft kaum noch unterschieden wird, wage ich die terminologisch ungenaue und etwas kühne Behauptung, daß *gelücke* in mhd. Zeit doch personifiziert wurde: *gelücke* erscheint in der Vorstellung der Menschen als *gelückes rat*; das *rat* ist nicht mehr nur Symbol des *gelücke*, sondern verkörpert es, ist seine „Personifizierung“. Diese Ausdrucksweise ist insofern unzutreffend, als *gelücke* natürlich nicht zur Person wird, sondern genau seiner Eigenart als Abstraktum gemäß zum Gegenstand; sachlich richtiger ist also der Terminus Allegorie, ohne daß diesem jedoch zu sehr die Vorstellung des Gesuchten, Lehrhaften, ja Leblosen anhaften sollte. Das Bild des Glücksrades entspricht der volkstümlichen Neigung damaliger Zeit zu konkret-bildlicher Vergegenwärtigung: *gelücke* verkörpert sich im *gelückes rat* und ist eine „Versetzung aus der Idee in sinnliche Gegenständlichkeit“, wie Weinhold (S. 9) sagt.

Eine derart tiefgreifende Umgestaltung des Begriffes zum symbolhaften Bild, später zur Allegorie kann keine oberflächliche Umentwicklung sein, sondern muß im Denken der Zeit begründet liegen. J. HUIZINGA⁵¹, der We-

⁴⁸) Vgl. PATCH, S. 147 f.

⁴⁹) SCHARMANN S. 31

⁵⁰) So im DWb. IV, I, 5 Sp. 249

⁵¹) Herbst des Mittelalters, München 1924; vgl. zum folgenden hauptsächlich S. 274 ff.

sentliches über die Denkweise des Spätmittelalters ausgesagt hat, spricht von einem „alles umfassenden Denksystem des Symbolismus“, wo jedes Bild in einer „Kathedrale von Ideen“ seinen Platz hatte, indem durch die Versinnbildlichung Gottes die ganze Welt, als von ihm ausgehend und in ihm ihren Sinn findend, in einem großen symbolischen Zusammenhang gesehen wird. Ein zweiter Grundbegriff mittelalterlichen Seins ist nach HUIZINGA ein Realismus, der sich vor allem in einer starken Neigung zum Anthropomorphismus äußert. Nicht die theologisch-philosophische Spekulation ist entscheidend, sondern das primitive Denken, für das Begriffe, Eigenschaften und alles, was einen Namen hat, Wesen annimmt, und zwar meist als persönliches Wesen (Personifikation). „Hier liegt der Übergang von Symbolismus und Realismus zur Allegorie. Die Allegorie ist der auf die oberflächliche Einbildungskraft projizierte Symbolismus, der absichtliche Ausdruck und damit auch das Erschöpfen eines Symbols“ (S. 278). *Gelücke* scheint diesen Weg gegangen zu sein, insofern das Rad zunächst ausgesprochen als Symbol erscheint; daneben finden wir die symbolische Gleichsetzung von *gelücke* und *gelückes rat*, die *gelücke* mit dem Rad schließlich zur spätmittelalterlichen Allegorie werden läßt. An Lebenskraft hat es der Vorstellung zunächst nicht gefehlt; später allerdings, als sich dem Bilde keine neuen Züge mehr abgewinnen lassen und es zur Manier wird, zeigt auch die Glücksradvorstellung ihren senilen Charakter, der in der Allegorie als solcher angelegt ist.

Christlichkeit der Glücksradvorstellung

Wir werden zeigen, daß *gelücke* in den Dichtungen der mhd. Blütezeit, sofern es als echte Schicksalsmacht erscheint, die christliche Providenz vertritt. Wie ist es dann aber möglich, daß derselbe Begriff später mit dem Rad der Fortuna verbunden wird? Sollte man nicht eher ein dubioseres, jedenfalls ein nicht von vornherein derart festgelegtes Wort zu erwarten haben, das der Fortunavorstellung mehr entspricht?

Werfen wir einen Blick über die Grenzen des mhd. Sprachraumes, welche Bezeichnungen das Glücksrad damals außerhalb Deutschlands trägt: Im Altfranzösischen dominiert die *roe de fortune*, und ich bin der Meinung, daß von den in Frankreich herrschenden Vorstellungen ein bedeutsamer Einfluß auf das *gelückes rat* ausgeübt worden ist. Schon das ältere Italienische kennt das Glücksrad unter dem Namen *ruota di ventura*; ebenso heißt es auch im Mittelniederländischen, also ausgerechnet in dem Raum, woher das Wort *gelücke* wahrscheinlich stammt, *dat rat van aventuren*⁵². Der Engländer spricht außer

⁵² So Marg. v. Limb. I, 184; Rose C 5574 usw.; Belege bei VERWIJS-VERDAM, Mnl. Wdb. I, 494

vom *wheel of fortune*, wenn auch seltener vom *wheel of Providence*⁵³. Alles dies sind Bezeichnungen für dieselbe Vorstellung der *rota Fortunae*.

Im übrigen war das Symbol des Rades schon in der Antike nicht nur auf Fortuna beschränkt; das Mittelalter kennt die verschiedensten Mächte, denen es beigegeben wird (Fortune, Ventura oder Aventure, Eure, ebenso Amor, Venus usw.), vor allem ist es in der späteren Verbindung des Glücksrades mit dem Lebensrad der Tod, der es dreht⁵⁴. In unserem Zusammenhang ist besonders wichtig, daß WEINHOLD auf verschiedene bildliche Darstellungen hinweist, auf denen Christus als der eigentliche Lenker des Glücksrades erscheint oder die Providentia die Stelle der Fortuna einnimmt⁵⁵. In der Bildkunst des eigentlichen Mittelalters bleibt diese den Menschen zu seinem wahren Heil leitende Hand Gottes dagegen unsichtbar; dennoch war sich der mittelalterliche Mensch, wie DOREN feststellt, „des wahren Sinns des Fortuna-Symbols, seiner nach dem kirchlichen Heilsplan ihm zukommenden Bedeutung unter allen Umständen gewiß“ (S. 91). Dies beweisen auch einige literarische Äußerungen aus mhd. Zeit, die das Glücksrad deutlich in Abhängigkeit von Gott sehen: *daz bewaeret uns gelückes rat. / daz laet vil mangan oben uf hin stigen. / als er kumt uf die höhsten stat, / ez laet in anderthalben von im sigen. / alrêst sô wirt er innen daz er meister obe im hât. / swer grôzes übermuotes und gewaltes pfligt, / den selben got vil gerne vallen lât* (Dietmar der Setzer, LD 7, 3, 7 ff.), *G o t werfe in von gelückes rat, / Der sich bosheit understât* (Kol. Cod. 74 f.)⁵⁶, *alsô daz uns gelückes rat, / ob got wil, louft die sumer und die winder* (Lohengrin 4719 f.)⁵⁷. Die ausführlichste und in diesem Sinne aufschlußreichste Beschreibung eines Glücksrades finden wir um 1450 in Felix Hemmerlins Dialogus de nobilitate et rusticitate, Kap. 21. „Da aber jenes streben und steigen und stürzen immer nur durch göttliches verhängnis geschehe und nicht durch blinden zufall . . ., so nennt Hemmerlin dies sein rad nicht wie die andern *rota fortunae*, sondern *rota fatalis*“⁵⁸.

Wir dürfen also wohl für das Glücksrad auch da, wo sie nicht expressis verbis zum Ausdruck kommt, oft eine christliche Sinngebung vermuten, nicht in der alten Form, daß es als Symbol der Unbeständigkeit und Nichtig-

⁵³) Vgl. New. Engl. Dict. X, II s. wheel Nr. 5 und 11a

⁵⁴) Vgl. PATCH, S. 39 f., 91, 119 f. und 173; WEINHOLD S. 5 f.

⁵⁵) WEINHOLD S. 15 und 19

⁵⁶) Kolaczaer Codex altdeutscher Gedichte, hg. von MAILATH und KÖPFINGER, Pesth 1817

⁵⁷) Ausgabe von H. RÜCKERT, Bibl.d.ges.dt.Nat.lit. Bd. 36, Quedlinburg u. Leipzig 1858

Vgl. auch Konrads v. Würzburg 1. Leich, 125 ff. (hg. von E. SCHRÖDER, Kl. Dichtungen III, Berlin 1959), wo das *gelückes rat* (V. 128) in eindeutig christlicher Sinngebung verwendet wird; später H. Sachs, Das waltzend Glück (hg. von KELLER IV, 157 ff.), vgl. vor allem V. 35 ff.

⁵⁸) WACKERNAGEL S. 142

keit alles irdischen Glücks verstanden wird, sondern umfassender, daß man auch alles Glück und Unglück, wie es der Lauf des Glücksrades mit sich bringt, als letztlich von Gott gewollt und verhängt betrachtet. Dies ist aber nur ein Ton, der uns die Christlichkeit auch einer so unchristlich anmutenden Vorstellung wie der des Glücksrades zeigt, ein Ton freilich nur in dem großen Chor der Stimmen, die im späten Mittelalter über die Unbeständigkeit des Glücks ihre Klagelieder singen.

Dieselbe Feststellung trifft im übrigen auch für das Barock zu, wo die völlige begriffliche Koinzidenz von Glück und Fortuna vollzogen ist: „Gewiß sahen sich die Menschen dem Walten und Treiben der Fortuna ausgeliefert, aber sie wußten, daß die Göttin mit dem Rad und dem Segel dem Willen eines Höheren gehorcht“⁵⁹. Andererseits erscheint als der hervorragendste Zug dessen, was Glück genannt wird, seine Unberechenbarkeit und Willkür⁶⁰; wer auf dem Gipfel des Glücks steht, ist nie sicher vor jähem Sturz, der Glücklose aber auch nie ohne Hoffnung. In das Bild der mittelalterlichen Fortuna mit dem Rad mischen sich hier positivere, der Renaissance entstammende Züge, in denen die antike Glücksgöttin wieder sichtbar wird, der das gesamte irdische Geschehen überlassen ist und die wie einst „in strahlender, aber unberechenbarer Freigebigkeit und Laune die Güter der Welt“ verschenkt und entzieht⁶¹.

Man hat das Fortunaproblem das „zentrale Problem der Renaissance“ genannt⁶². Nachdem, schon an der Schwelle zur Neuzeit, die mittelalterliche Fortunaidee bei Dante ihre höchste und reifste Ausprägung erfahren hat, ist für die folgenden Jahrhunderte Petrarca's *De remediis utriusque fortunae* von grundlegender Wichtigkeit, auch für Deutschland, wo die Übersetzung seines Buches unter dem Titel „Von der artzney beyder Glück des guten und widerwartigen“ 1532 in Augsburg gedruckt wird. Auch Boccaccio widmet der Fortuna ein ganzes Buch seines *Decamerone* (*giornata 2*), Ulrich von Hutten schreibt einen Dialog über sie, Lorenzo Medici handelt von der *ruota di ventura*, und Machiavelli reserviert ihr das 25. Kapitel seines *Principe*; die ausführlichste Analyse des Fortunabildes in der Renaissance liefert jedoch Pontan in seinen 1518 erscheinenden *De fortuna libri tres*. Was die Renaissance dem Überkommenen an neuen Gedanken zufügt, besteht wesentlich in einem stärkeren Vertrauen auf die menschliche *virtus*, in einer Bejahung weltlichen Glücks, zu dem auch die von Fortuna verliehenen Güter gehören, und in einer Hinwendung zum Einzelmenschen⁶³; Hand in Hand damit geht eine positivere und optimistischere Deutung der

⁵⁹) R. NEWALD, *Lit.gesch.* V, S. 234

⁶⁰) Vgl. GÜNTHER MÜLLER und HELENE KROMER, *Der dt. Mensch u. die Fortuna*, DVJ 12 (1934) S. 329 ff.

⁶¹) So L. FARWICK, S. 14

⁶²) Vgl. zum folgenden A. DOREN, S. 100 ff., der die Bedeutungswandlung der Fortuna vorbildlich in ihren einzelnen Stadien dargelegt hat.

⁶³) Bezeichnend ist die Ausgestaltung des Glücksrades, das jetzt nicht mehr mit

Göttin selbst, die in bildlichen Darstellungen wieder als glückverheißendes Symbol auftreten kann.

Der gelehrte Humanismus der Renaissance ist gekennzeichnet durch ein Zurückgreifen auf die Antike, und so tauchen nun auch wieder die alten Attribute der Fortuna auf (Füllhorn, Kugel, Lockenhaar usw.), oder es werden ihr neue, aus eigenem Erleben geschöpfte Symbole beigegeben wie etwa der „Fortuna mit dem Segel“, während das menschenbesetzte Rad des Mittelalters entweder verschwindet oder nur noch ornamentales Beiwerk ist. Allerdings darf man, wie vor allem die Forschungen HUIZINGAS⁶⁴ ergeben haben, den Wechsel vom Mittelalter zur Renaissance nicht als Sprung verstehen, sondern als gleitenden Übergang, als ein langsames Herausherauswachsen neuer Anschauungen aus den alten und zeitlich weiter neben den alten⁶⁵. Was als „literarischer Paganismus“ bezeichnet worden ist, das Auftreten antiker Götter und heidnisch klingender Äußerungen, stellt kein entscheidendes Kriterium für den Beginn der Renaissance dar; allerdings setzt nach HUIZINGA seit dem 14. Jahrhundert ein Wettstreit zwischen Allegorie und Mythologie ein, in dem nach und nach die olympischen Göttergestalten über die abstrakten Sinnbilder triumphierten. So wird auch aus der mittelalterlichen Allegorie Fortuna wieder die einstige strahlende Glücksgöttin.

Was hier über Fortuna ausgeführt wurde, gilt ohne nennenswerte Unterschiede auch für das Wort Glück; beide sind in Renaissance und Barock nach Begriff und Vorstellungsweise nicht voneinander zu trennen⁶⁶. Daß sich jedoch unter dem klassischen Gewand der neuen Zeit noch viel mittelalterlicher Geist verbirgt⁶⁷, sehen wir außer an der merkwürdigen Zwiespältigkeit, mit der Fortuna im spekulativen Denken der Zeit behandelt wird, auch schon an der Charakterisierung von Fortuna und Glück: Trotz Optimismus und Weltbejahung, trotz aller antikischen Aufmachung der Göttin, die sie nun wieder ist, und trotz ihrer alten und neuen Attribute schimmert deutlich in ihrer Unberechenbarkeit und Willkür das Wesen der mittelalterlichen Fortuna mit dem Glücksrad durch; und nichts ist begreiflicher als das, denn eine mehr als 1000jährige Entwicklung läßt sich nicht von heute auf morgen rückgängig machen.

typischen Figuren, hauptsächlich mit dem König als dem Repräsentanten der Menschheit, besetzt wird, sondern mit Einzelmenschen, deren Schicksal die Gemüter besonders erregte (Maria von Burgund, der Winterkönig, Gestalten der Reformation und Gegenreformation usw.); vgl. DOREN S. 101

⁶⁴) Herbst des Mittelalters, vgl. besonders S. 288, 290, 450

⁶⁵) S. SINGER, *Mittelalter und Renaissance* (Sprache u. Dichtung Heft 2, Tübingen 1910, S. 3 ff.) formuliert diesen Sachverhalt so, daß die Renaissance schon im Mittelalter begonnen habe, wie umgekehrt das Mittelalter sich noch in der Renaissance fortsetzte (S. 28).

⁶⁶) So stellt FARWICK fest, das in den höfischen dt. Barockromanen das Wort Fortuna selbst kaum vorkommt; man gibt es einfach durch Glück wieder (S. 7).

⁶⁷) Vgl. HUIZINGA S. 449

Widerlegung der SALZERSchen Fortunavorstellung

Kehren wir damit wieder zu unserem Ausgangspunkt zurück, zu SALZERS Fortunaauffassung, die er auf S. 9 f. noch einmal detailliert darlegt: „Dieses Schicksal (das vorher und anschließend ausdrücklich mit der Fortuna identifiziert wird) kennt keinen Neid, aber sein Handeln geschieht auch nicht aus reiner Willkür, soweit man darunter Launenhaftigkeit, Schwanken, Frontenwechsel versteht: Es steuert vielmehr zielbewußt nach einem ganz bestimmten Plan seinem Ziel zu, das es nie aus den Augen läßt. Sein Handeln kann zwar von einem Menschen 'willkürlich' genannt werden, der seine Absichten nicht kennt, objektiv trifft diese Bezeichnung nicht zu“.

Die Zeit, für die SALZER diese Feststellungen über die Fortuna trifft, ist die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts (Alexanderdichtung, Veldeke); mit dem Blick auf die mittelalterliche Fortunatradition kann man sagen: nach einer ersten kurzen Blüte bei Notker die Zeit des Wiederauflebens in den Anfängen der ritterlich-höfischen Dichtung. Zwei Faktoren dürfen wir hier als bestimmend ansehen: die christliche Lehre, die, gerade der strengen Luft cluniazensischer Weltverneinung entwachsen, Fortuna nur in ihrer heilspädagogischen Funktion als Allegorie der Nichtigkeit alles Irdischen sehen kann; ferner Boethius, der auch jetzt noch – wie für Notker und seine Zeit – als Lehrmeister gelten darf. Beiden gemeinsam ist die im Mittelalter überhaupt übliche Auffassung der Fortuna als *Fortuna rotae*; beide schließen aber auch eine objektiv sinnvoll handelnde Macht Fortuna aus, sofern man „objektiv“ nicht in dem besprochenen Sinn der kirchlichen Lehre deuten will.

Beschränken wir uns darauf, SALZER durch den Kernsatz des Boethius über das Wesen der Fortuna zu widerlegen: *Haec nostra vis est, hunc continuum ludum ludimus: rotam uolubili orbe uersamus, infima summis, summa infimis mutare gaudemus. Ascende si placet, sed ea lege, ne uti cum ludicri mei ratio poscet descendere iniuriam putes* (De cons. phil. II, 2, 9 f.). Was Fortuna treibt, ist ein Spiel; von einem ernsthaften, „ganz bestimmten Plan“, wie er doch „zielbewußt“ in der Eneide vorliegt, kann keine Rede sein. Dieses Spiel besteht im Drehen des Rades, in einem steten Auf und Ab, in einem dauernden Wechsel, der wiederum gänzlich im Belieben der Fortuna steht; denn das einzige Beständige an ihr ist die Unbeständigkeit⁶⁸. Insofern gehören „Launenhaftigkeit, Schwanken, Frontenwechsel“ so sehr zu ihrem Wesen, daß man ohne diese Eigenschaften einfach nicht mehr von Fortuna reden könnte. Sie tut dennoch keinem Unrecht, weil jeder Mensch, der sich ihr anvertraut, damit auch den Regeln ihres Spiels unterworfen ist; das gilt im

⁶⁸) Boethius spricht von *proprium potius in ipsa sui mutabilitate constantiam* (De cons. phil. II, 1, 10), einem im Mittelalter häufig wiederkehrenden Gedanken; vgl. DOREN, S. 79 Anm. 22

übrigen auch dann, wenn Fortuna als „Geberin“ auftritt, also in ihrer alten Gestalt mit dem Füllhorn: sie gibt und nimmt ihre Gaben, wie es ihr gerade gefällt und wie es ihr auch niemand verwehren kann, da es ja ihre eigenen Gaben sind⁶⁹.

Wo SALZER auf das Glücksrad zu sprechen kommt (S. 51 ff.), nennt er selbst das Rad „zwangsläufig ein Symbol für Willkür und Sinnlosigkeit“, und infolgedessen kann seiner Meinung nach die das Geschehen in Alexanderdichtung und Eneide beherrschende Fortuna nicht die mit dem Rad sein. Wo es trotzdem auftaucht (Str. Al. 3416 ff.), ist es nur ein „störendes Requisite“ (S. 52). Ein Schlag ins Wasser ist seine Erkenntnis, daß es überhaupt kein Werk gebe, in dem das Rad der Fortuna mit der zugrunde liegenden Schicksalskonzeption übereinstimme, denn nirgends gebe es nur Willkür und nur Sinnlosigkeit. Das Bild der *Fortuna rotae* schließt sowohl Aufsteigen wie Niedersinken, sowohl den Sitz auf der Höhe wie das Liegen unter dem Rade in sich; ebenso wie Fortuna selbst das Glück und Unglück gibt, indem sie ihre Gaben schenkt und wieder nimmt. Wenn SALZER in der Fortunavorstellung eine Deutung von Geschehnissen „im – der literarischen Mode entsprechenden – Gewand antiker Symbolik“ sieht, die kaum die objektiv gültigen christlichen Schicksalsmächte berühre (S. 52), so übersieht er völlig, daß wir bei der mittelalterlichen Fortuna nicht mehr von „antiker Symbolik“ sprechen können, daß poetische Antriebe zwar mitwirken, im letzten aber ein Grundthema der Zeit angerührt wird und daß Fortuna selbst längst von der kirchlichen Lehre in die christliche Weltordnung einbezogen worden war.

Wir müssen SALZER also eine falsche Anschauung vom Wesen der mittelalterlichen Fortuna vorwerfen und ferner eine fälschliche oder erzwungene Anwendung auf Geschehensverhältnisse, die ihrem Wesen nicht entsprechen. Um es noch einmal zu sagen: Die mittelalterliche Fortuna ist die *Fortuna rotae*, und deren Hauptcharakteristikum stellt ihre Unbeständigkeit dar; würde sie diese aufgeben, so hörte sie gleichzeitig auf, Fortuna zu sein. Diese Worte des Boethius über die *rota Fortunae* seien abschließend SALZER ins Gedächtnis zurückgerufen: *At, omnium mortalium stolidissime, si manere incipit fors esse desistit* (De cons. phil. II, 1, 19)⁷⁰. Wir werden nachweisen, daß auch vom Inhaltlichen her in Alexanderdichtung und Eneide das herrschende Schicksal unmöglich die Fortuna sein kann.

⁶⁹) Vgl. PATCH, S. 63

⁷⁰) Dies ist im übrigen die allgemeine Anschauung; vgl. Aug., De civ. Dei IV, 18, 30 ff.: *Nil enim prodest eam colere, si fortuna est. Si autem suos cultores discernit, ut prosit, fortuna non est*; ebenso auf dem Spruchband der Fortuna in einer Berliner Tristanhandschrift: *Si non mutarer, fortuna non vocarer* (vgl. WEINHOLD S. 19; DOREN S. 90 Anm. 43).

2. Glück und das germanische Schicksal

Es kann nicht verwundern, daß auch versucht worden ist, das Wort Glück mit heidnisch-germanischen Vorstellungen in Verbindung zu bringen, ja seine Herkunft aus jener Vorzeit zu vermuten.

Die Thesen M. HEYNES und A. SALZERS

MORITZ HEYNE⁷¹ war es, der die These aufstellte, daß mhd. *gelücke* viel älter und ein ehemals heidnisch-religiöser Begriff sei, der deshalb von den christlichen Missionaren zurückgedrängt wurde und erst wieder hervortreten konnte, nachdem der heidnische Sinn geschwunden war. Demgegenüber ist aber festzustellen, daß germanisch-heidnische Begriffe und Vorstellungen meist, wenn auch stark abgeblaßt und verchristlicht, gerade im Altdeutschen noch auftreten, dann aber mehr und mehr verschwinden und in hochmittelalterlicher Zeit nicht mehr belegt sind. TH. FRINGS⁷² führt viele überzeugende Beispiele aus dem kirchlichen Bereich dafür an, wie zunächst der Versuch gemacht wurde, altgermanische Begriffe den neuen antik-christlichen Anschauungen anzupassen; aber schließlich blieben doch nur Lehnwörter (Dom, Kirche, Evangelium, Sakrament usw.). Wie steht es in dieser Beziehung auf dem Gebiet des Schicksalsglaubens, der ja eng mit dem theologischen Denken verknüpft ist?

Die Schicksalsbegriffe⁷³, die uns in der ältesten schriftlichen Überlieferung deutscher Sprache begegnen, also in Glossierungen und den frühen adt. Dichtungen, stammen samt und sonders aus der vorchristlichen Zeit. Man kann geteilter Meinung darüber sein, welcher Empfindungsgehalt diesen Wörtern im Bewußtsein des Volkes noch innewohnte; so viel steht jedoch fest, daß diese Begriffe nach der Intention klösterlicher Gelehrsamkeit, der wir ihre schriftliche Fixierung verdanken, nur christlich aufgefaßt werden können,

⁷¹) Dt. Wörterbuch, Leipzig 1890, I, 1209; für HEYNES These in seiner Besprechung E. SCHRÖDER, AfdA 23 (1897) S. 157; dagegen H. WUNDERLICH, Zs. d. dt. Sprachvereins 19 (1904) Sp. 4 Anm.; vgl. auch DWb. IV, I, 5 Sp. 228

⁷²) Antike und Christentum an der Wiege der dt. Sprache, Berlin 1949, S. 14

⁷³) Der germanische und deutsche Schicksalsglaube ist viel behandelt, so daß hier nur das Wichtigste vermerkt zu werden braucht: MATHILDE v. KIENLE, Der Schicksalsbegriff im Altdeutschen, WuS XV (1933) S. 81 ff.; FR. KAUFFMANN, Über den Schicksalsglauben der Germanen, ZfdPh 50 (1926) S. 361 ff.; W. GEHL, Der germ. Schicksalsglaube, Berlin 1939; H. NAUMANN, Germ. Schicksalsglaube, Jena 1934; vgl. auch W. ELLIGER, Gottes- und Schicksalsglaube im frühdt. Christentum, Kiel 1933; G. KELLERMANN, Studien zu den Gottesbezeichnungen der ags. Dichtung, Diss. Münster 1954; A. G. VAN HAMEL, The Conception of Fate in early Teutonic and Celtic Religions, Saga-Book of the Viking-Society 11 (1936) S. 202 ff.; E. NEUMANN, Das Schicksal in der Edda I, Gießen 1956; R. JENTE, Die mythol. Ausdrücke im ae. Wortschatz, Heidelberg 1921.

daß also ihr Sinngehalt verblaßt und verchristlicht ist, wie wir es ähnlich auch bei anderen germanischen Ausdrücken des religiösen Bereichs sehen. GEHL geht sogar so weit zu behaupten, daß im Schicksalsbereich aus dem Altdeutschen überhaupt keine Rückschlüsse auf die vorchristliche Zeit gezogen werden könnten (S. 22). Infolgedessen ist das methodische Vorgehen der Arbeiten KAUFFMANNs, GEHLs und auch v. KIENLES dasselbe, indem alle durch semantische Vergleichung der Begriffe in den einzelnen germanischen Sprachen unter wesentlicher Hinzuziehung der Etymologie zu einem Ansatz gelangen, der dann auch für die adt. Schicksalsterminologie gelten soll. Wir bestreiten gar nicht die potentielle Existenz dieser erschlossenen Bedeutungen für die prächristliche Zeit; für die adt. Belege, so wie sie uns schriftlich vorliegen, verbietet sich ihre Anwendung jedoch, da sie ein spezifisch eigenes Gepräge zeigen und aus christlichen Anschauungen erwachsen.

Für ahd. *wurt*, as. *wurd*⁷⁴; ahd. *giskaft*, as. *giscapu*; ahd. *urlag*, as. *gilagu* und as. *metod*, um nur die hauptsächlichsten der aus heidnisch-germanischer Zeit stammenden Schicksalsbegriffe anzuführen, können wir die Feststellung treffen, daß sie in den adt. Sprachdenkmälern einen neuen, christlichen Sinn⁷⁵ aufweisen; ferner, daß sie größtenteils schon vor Beginn oder spätestens im Laufe der mhd. Zeit aus der Sprache verschwinden und auch nicht wieder auftauchen⁷⁶. Ähnliches – und nicht die genau umgekehrte Entwicklung – wäre ebenso für eine hypothetische Vorform von *gelücke* zu erwarten gewesen. Auch die Möglichkeit, daß diese auf den Bereich des Altniederfränkischen beschränkt gewesen und nur infolge der geringen schriftlichen Über-

⁷⁴) Mit der *Wurd* hat sich besonders LADISLAV MITTNER auseinandergesetzt: *Wurd. Das Sakrale in der altgerm. Epik*, Bern 1955; ders. in *WuS* XX (1939), bes. S. 253 ff. (Schicksal und Werden im Altgermanischen). Im ags. Bereich vgl. B. J. TIMMER, *Wyrd in Anglo-Saxon Prose and Poetry*, *Neoph.* 26 (1940/41) S. 24 ff. und 213 ff.; H. GALINSKY, *Sprachlicher Ausdruck und künstlerischer Gehalt germ. Schicksalsauffassung in der ags. Dichtung*, *Engl. Studien* 74 (1941) S. 273 ff.

⁷⁵) Das christliche Verständnis der Schicksalsbegriffe im Heliand hat erstmals W. FOERSTE (in seinem Art. „Altsächs. Literatur“, *Reallex. I*², S. 44) betont; vgl. neuerdings JOH. RATHOFER, *Der Heliand. Theologischer Sinn als tektonische Form*, Köln 1962, der dem Schicksalsbegriff im Heliand einen ausführlichen Exkurs widmet (S. 129 ff.).

⁷⁶) *Heil* und *saelde*, die beide nach vollzogener christlicher Umformung in der mhd. Literatur zu größter Blüte gelangen, stellen Sonderfälle dar; mir scheint es ein Versäumnis der bisherigen Untersuchungen dieser Begriffe zu sein, daß nie die Frage gestellt worden ist, aus welchen Gründen es ihnen gelang, die Hürde der Christianisierung zu nehmen. Der Erklärung v. KIENLES (S. 98 ff.), warum das gemeingerm. und heidnische Wort *Los* allen Anfeindungen der Kirche zum Trotz sich erhalten hat, ist nichts hinzuzufügen. Vgl. dazu auch H. HOMEYER, der in der Gesamtsitzung der Preuß. Akademie d. Wiss. am 15. Dez. 1853 über das germ. *Loosen* las, in: Bericht über die zur Bekanntmachung geeigneten Verhandlungen der Kgl. Preuß. Ak. d. Wiss. zu Berlin aus dem Jahre 1853, S. 747 ff.; hier vor allem S. 762.

lieferung aus diesem Raum nicht belegt sei⁷⁷, klingt nicht sehr überzeugend; die alten Schicksalsbegriffe hatten eine weitere, meist sogar gemeingermanische Geltung. Außerdem würde ein solches Wort, das mehrere Jahrhunderte unter der Oberfläche christlicher Missionierung weiterleben mußte, wohl kaum in dieser Plötzlichkeit und Häufigkeit wieder hervorbrechen; gerade auf der linken Rheinseite nicht, wo das Christentum seit Römertagen schon verbreitet war und darum das Fortleben eines heidnisch-germanischen Schicksalsbegriffes am allerwenigsten zu erwarten ist.

A. SALZER⁷⁸ hat HEYNES Theorie ebenfalls widersprochen; zwar nimmt er für *gelücke* germanischen Ursprung an und lehnt es als unwahrscheinlich ab, daß dessen germanischer Gehalt „ausnahmsweise schon in der Mitte des 12. Jahrhunderts völlig geschwunden“ sein sollte, doch hält er es für ein schicksalhaft und religiös unbelastetes Wort, dem erst auf literarischem Weg schicksalhafte Bedeutung beigelegt wird. Daß er in Heinrich von Veldeke den Mann erblickt, der es als transzendente Macht und deutsche Bezeichnung der Fortuna vorgeformt hat, wird an anderer Stelle gesagt.

Nun sieht SALZER aber in der heroischen Epik (Nibelungen, Kudrun) Schicksalsgewalten am Werk, „die der germanischen Vorstellung einer unerbittlich drohenden, immer nur zerstörend und vernichtend wirkenden Schicksalsmacht in vielen Zügen entsprechen“ – kurzum, in diesen Werken verkörpert *gelücke* auf einmal das germanische Schicksal. Auch hier lehnt er wieder eine denkbare Übernahme des Begriffes aus vorchristlicher Zeit ab; der Dichter des Nibelungenliedes oder schon der sog. Älteren Not⁷⁹ habe das von Veldeke vorgeformte und mit transzendenten Vorstellungen behaftete Wort, das bereits höfisch geworden sei, übernommen und zur Bezeichnung der in seinem Stoff wirkenden Mächte verwendet. „Eine größere Umformung des Gehalts war nicht nötig, da der Dichter vom germanischen Schicksal ohnehin nur noch eine unklare Vorstellung besitzt“ (S. V). Diese Bemerkung bestärkt uns in der Annahme, daß SALZER hier wieder der Kraft des heroischen Stoffes zum Opfer gefallen ist – wie vorher in Alexanderdichtung und Eneide dem antiken Stoff – und daß er sich zur gedanklichen Assimilation des Schicksalswaltens an das Geschehen hat verleiten lassen. Wenn der Dichter schon nach SALZERS eigenen Worten keine rechte Vorstellung mehr vom germanischen

⁷⁷) DWb. IV, I, 5 Sp. 228

⁷⁸) In seiner Einleitung, wo er die Entwicklung des Wortes *gelücke*, so wie sie seiner Meinung nach vonstatten gegangen ist, darstellt; vgl. besonders S. III und V.

⁷⁹) Hier zeigt sich wieder einmal, wie oberflächlich oder zumindest unvorsichtig SALZER vorgeht: Die Ältere Not wird von der Forschung allgemein um 1160 angesetzt – Veldekes Eneide ist frühestens am 1170 begonnen und bis 1190 vollendet; wenn man boshaft wäre, müßte man also eine Übernahme in umgekehrter Richtung postulieren.

Schicksal hat – wie will er seinerseits dann feststellen können, daß hier überhaupt das germanische Schicksal konzipiert ist?

Gelücke soll hier – wie in der Eneide – immer an Brennpunkten der Handlung auftauchen: „Alles, was es tut, endet in Tod und Vernichtung. Gerade dieser Zug des Düsternen, Drohenden, die furchtbare zerstörerische Gewalt, mit der es immer in menschliches Geschick eingreift, entsprechen genau der Vorstellung, die die nordische Dichtung davon (vom germanischen Schicksal) vermittelt“ (S. 20). Dies stellt also das wichtigste Kriterium für die Identifizierung mit dem germanischen Schicksal dar; das Furchtbare seines Wirkens, ohne Vernunft und sinnvolles Ziel, passe weder zur christlichen Vorsehung noch zum Fortunabegriff. „Hier wird tatsächlich hinter allen providentiellen Vorstellungen . . . der alte germanische Schicksalsbegriff sichtbar“ (S. 20).

Glück und Unglück im Nibelungenlied

FR. MAURER⁸⁰ betont, wie schon andere vor ihm, die furchtbare und zwingende Notwendigkeit, mit der sich das Geschehen im Nibelungenlied als gewaltiges, leidvolles Schicksal vollzieht. „Der Mensch unter dem leidvollen Schicksal ist der Gegenstand der Dichtung“ (S. 13). Aber MAURER hebt auch hervor, daß *leit* und *ère* die tragenden Ideen sind; sie treiben die Handlung fort, indem wechselweise – und das in steter Steigerung – das Ehrgefühl Taten veranlaßt, die Leid bringen, und dieses Leid wieder vom Standpunkt gekränkter Ehre Rache und damit neue Taten fordert. Diese fortwährende Spirale von Ehre, Leid und Rache, die nicht sehr christlich erscheint, bestimmt also das Geschehen, nicht das *gelücke*, wie SALZER annimmt. Und noch eines ist wichtig: So unchristlich diese Ehr- und Racheauffassung und auch sonst vieles anmuten mag, wir stehen doch in einer christlichen Welt⁸¹. Welche Rolle spielt nun hier das *gelücke*?

Die erste Strophe des Epos hat programmatischen Charakter, und es scheint in unserem Zusammenhang von Wichtigkeit, daß nicht nur *von weinen und von klagen*, sondern auch *von fröuden, hōchgezīten* erzählt werden soll, also von höfischer Festesfreude, wenn auch der heroischen Grundhaltung des Gedichts gemäß Held und Kampf im Mittelpunkt stehen; diese Feststellung

⁸⁰) Vgl. das 2. Kap. seines Leid-Buches: Das Leid im Nibelungenlied, S. 13 ff.; seine grundsätzliche Bemerkung zur Deutung des Nibelungenliedes (S. 15 Anm. 13) gilt im übrigen auch für SALZER.

⁸¹) Zu der allgemeinen Problematik: Heidentum und Christentum im Nibelungenlied, auf die wir hier verständlicherweise nicht eingehen wollen und können, vgl. vor allem die neueren Arbeiten B. NAGELS, Probleme der NL-Deutung, ZfdPh 75 (1956) S. 57 ff.; Heidentum und Christentum im NL, Beiträge zu. Pädag. Arbeit d. Gemeinschaft evang. Erzieher in Baden, 1. Jg. Mai 1957, S. 37 ff.

ist nötig, weil SALZER das jedesmal bei den Werbungen um Kriemhild auftretende *gelücke* in unzulässiger Weise negiert.

Nib. 615, 2f. iedoch sô was gelücke / unt Sîfrides heil
daz si in niht versprechen / wolde dâ zehant.

Kriemhild ist zwar befangen, aber „das Glück und das Siegfried eingeborene Heil“⁸² bewirken, daß sie seine Werbung nicht ablehnt. SALZER (S. 20 f.) sieht ähnlich in *heil* das persönliche, eingeborene Heil Siegfrieds und in *gelücke* „das waltende Schicksal“, wobei er nicht zu entscheiden wagt, ob es „eine wirklich positiv wirkende Macht“ oder ein „von vorne herein neutrales Schicksal“ meint. Ich glaube, daß die Werbung Siegfrieds und die folgende Vermählung mit Kriemhild durchaus vom Nibelungendichter unter den programmatisch genannten Aspekt der höfischen Festesfreude gestellt wurde; insofern ist es eine gefährliche Überinterpretation, wenn SALZER in dem Wort *gelücke* hier eine „grausame Ironie“ sehen will, indem hier schon der spätere Neid und Haß und die schließliche Ermordung Siegfrieds anklänge. *Gelücke* dürfte hier eine schicksalhafte Bestimmung positiver Art darstellen, von der sich nur nicht sagen läßt, von wem oder welcher Macht sie ausgeht. Dies gilt in gleichem Maße für jene weitere Werbung, in der König Etzel um Kriemhilds Hand bitten läßt; sein Bote Gere verspricht ihr:

1216,4 iuch wil gelücke scheiden / vil schiere ûz aller iwer nôt.

Wiederum ist kein Zug von grausamer Ironie, den Salzer mit dem Blick auf den furchtbaren gegenseitigen Vernichtungskampf am Ende des Epos entdecken will, im Text nachweisbar. Gernot, Giselher und Gunther, Kriemhilds Brüder, freuen sich über die ehrenvolle Werbung; auch Etzel hat sich einen günstigen Ausgang derselben gewünscht:

1154,4 des helfe mir gelücke, / daz si uns genaedic müeze sîn.

Hier gewinnt *gelücke* deutlicher die Umriss der christlichen Providenz; denn in der Bitte um Hilfe wendet sich der mittelalterliche Mensch in der Regel an Gott, der hier sogar kurz zuvor genannt wird (1154, 2).

Schließen wir gleich die Stelle an, wo Gott als Spender des *gelücke* auftritt:

889, 1 ff. Dô sprach der starke Sîfrit: / mîn vater Sigemunt,
ir sult hie belîben. / wir komen in kurzer stunt,
gât uns got gelücke, / her wider an den Rîn.

In dieser mhd. gebräuchlichen Formel (geläufiger ist *ob got wil*) erkennen wir eine der zeitüblichen Einschränkungen, die sich bei allem Selbstbewußtsein doch darüber klar ist, daß letztlich alles in der Hand Gottes steht. Für SALZER muß hier natürlich ein Bruch in der Schicksalskonzeption vorliegen: „Selbst *gelücke* wird mit Gott in Verbindung gebracht, was die Unklarheit dieses Begriffes erneut beweist“ (S. 23). Eine andere Formulierung derselben Art

⁸²) So DE BOOR in seiner Ausg. des NL, Anm. zur Stelle

scheint es zu sein, wenn Gunther zu den Sachsenfürsten, die in sein Land eingefallen waren, sagt, nachdem sie dank Siegfrieds Hilfe besiegt und gefangen sind:

249, 2 f. ich hân von iwern sculden / vil grôzen scaden genomen,
der wirt mir nu vergolten, / ob ich gelücke hân.

Der letzte Halbvers dürfte im gleichen einschränkenden Sinn zu interpretieren sein wie oben, zumal da unmittelbar folgend auch wieder Gott genannt wird (249, 4); wir stehen an dieser Stelle also durchaus in christlichen Zusammenhängen. Nach SALZER (S. 22 f.) findet in dieser Formel die tiefe menschliche Skepsis gegenüber jener furchtbaren Macht des germanischen Schicksals ihren Ausdruck, die am Ende doch noch alles zunichte machen kann. Wo steht auch nur eine Andeutung davon im Text?

Wenden wir uns dem *ungelücke* zu, das stets undurchsichtiger als *gelücke* selbst erscheint. Von Gunther, dem jungen Sohn Siegfrieds, heißt es:

719, 4 hey waz im ungelücke / sît der vriunde an gewan!

Ungelücke ist Subjekt, damit unheilbringende Schicksalsmacht, über deren Wesen wir nicht mehr als eben dies aussagen können. Formulierungsmäßig ist es eine individuelle Prägung, die metaphorisch das zukünftige unglückliche Schicksal des Siegfriedsohnes ausdrückt. Wesentlicher ist die zweite Stelle:

2320, 1 ff. Wie kunde ez sich gefüegen, / sprach aber Dietrich,
daz si alle sint erstorben, / die helde lobelîch,
von den strîtmüeden, / die doch heten nôt?
wan durch mîn ungelücke, / in waere vremde noch der tôt.

2321, 1 f. Sît daz es mîn unsaelde / niht langer wolde entwesen,
sô sagt mir, ist der geste / noch iemen genesen?

Man beachte das *sich gefüegen* im ersten Vers, mit dem Dietrich noch der Frage nach der Urheberchaft seines Leids, daß nämlich die kampfmüden Burgunder alle seine Mannen erschlagen haben, aus dem Weg geht. Aber dann findet er die Antwort: Sein *ungelücke* und seine *unsaelde* sind daran schuld. Nach DE BOOR (Anm. z. St.) sind beide hier nicht „die blassen Abstrakta des Nhd.“, sondern „eingeborene Schicksalskräfte des Menschen“, die besonders beim Führer und König wirksam sind. Gewiß ist hier eine Nähe zum Begriff des Personen- und Königsheils nicht von der Hand zu weisen; aber warum vermeidet dann der Dichter den Begriff *unheil*, der doch genau und treffend den Sachverhalt wiedergeben würde? SALZER ist dieser Frage ausführlich nachgegangen (S. 22) und kommt zu dem Schluß, daß hinter *ungelücke* kein immanentes (im Sinne des Personenheils), sondern ein transzendentes Schicksal stehen muß – das germanische.

Stellen wir uns vor, dieser Abschnitt fände sich bei Wolfram von Eschenbach, wo ja Parzival ebenfalls öfter sein *ungelücke*, sogar in der gleichen

Verbindung mit *unsaelde*, beklagt (Parz. 688, 29 und 689, 6). Dort bezeichnet es den Zustand der Gottesferne, in dem Parzival lebt; hier ist es das germanische Schicksal. Diese unterschiedliche Auffassung kann nicht in der Person des Dichters begründet liegen, denn ich würde mich scheuen, den Nibelungendichter für einen schlechteren Christen halten zu wollen als Wolfram. Der Grund muß also im Werk selbst liegen, in Inhalt und Gehalt. Auch das Nibelungenlied hat eine christliche Umformung erfahren, in der Zufügung christlicher Gestalten, durch christliche Züge in Rede und Haltung, überhaupt durch Umsetzung in christlich-mittelalterliche Verhältnisse. Was aber nicht umgeformt werden konnte, ohne das Nibelungenlied in seinem Wesenskern zu ändern, war das stoffliche Geschehen in Motivierung und Ablauf, das darum auch noch wesentlich heroisch und unchristlich erscheint. Wenn man also wie SALZER für das Nibelungenlied (und ebenso Kudrunepos, wo das noch klarer ist, weil dort die christlichen Vorstellungen in noch weit stärkerem Maße zum Ausdruck kommen) ein germanisches Schicksal fordert, so ist dies eine eindeutige Konzession an den Stoff, wie wir schon mehrfach behaupteten. Man wende nicht ein, daß sich bei Wolfram ja aus dem Text beweisen läßt, daß sein *ungelücke* tatsächlich von Gott ausgeht und Gottesferne, Gotteshaß bezeichnet; dasselbe ist im Nibelungenlied an unserer Stelle zumindest auch möglich, nur daß man hier im heroischen Geschehen dazu neigt, einen solchen christlichen Bezug zu übersehen oder jedenfalls gering zu schätzen. Dietrichs erste Reaktion auf die Meldung vom Tode aller seiner Mannen ist ein Klageruf zu Gott: *er sprach: und sint erstorben / alle mine man, / sô hât mîn got vergezzen, / ich armer Dietrich* (2319, 2 f.). Was ist das für ein seltsamer Held, der sich erst an den christlichen Gott wendet, um im nächsten Atemzug das germanische Schicksal zu nennen? Wir entschließen uns zu der Übersetzung „Bestimmung zum Unglück“, worin sich der Zustand der Gottesferne (*got vergezzen*; ebenso Kudr. 1036, 3 und 1138, 3) ausdrückt⁸³.

Ungelücke erscheint also einmal etwas zwielichtig (719, 4), das andermal durchaus christlich, indem Gott als sein Urheber gedacht ist (2320, 4). *Gelücke* selbst steht durchweg in geläufigen mhd. Formeln, die wir in ihrer Formelhaftigkeit sehen müssen: *ob ich gelücke hân* (249, 3), *sô was gelücke* (615, 2), *gît uns got gelücke* (889, 3), *des helfe mir gelücke* (1154, 4), *iuch wil gelücke scheiden* (1216, 4). Woraus SALZER eine Umformung im Sinne des germanischen Schicksalsbegriffes erschließt, ist mir unerfindlich; die Formeln dürften hier so christlich gemeint sein wie überall in mhd. Zeit. Dafür spricht auch,

⁸³) Vgl. hierzu B. NAGEL, Das Dietrichbild des NL, ZfdPh 78 (1959) S. 258 ff. und 79 (1960) S. 28 ff.; dieser interpretiert (79, S. 41 f.) die Stelle in unserem Sinne und schreibt: „Daß aber der Dietrich des NL wirklich als christlicher Ritter zu gelten hat, ist nicht nur insgesamt in seiner sittlichen Haltung, sondern auch in zahlreichen Einzelzügen seines Verhaltens erkennbar“ (S. 47).

daß Gott mehrmals in unmittelbarer Nähe von *gelücke* auftaucht, womit zumindest erwiesen ist, daß der Kontext in christlichen Bezügen steht. Außerdem kommt *gelücke* bis auf 615, 2 ausschließlich in direkter Rede vor, wo meist in Wort und Haltung höfisch-christliche Gedanken erscheinen. Der germanische Schicksalsbegriff tritt im Nibelungenlied nicht nur „nicht konsequent“ und in „Spuren, die notdürftig verbunden werden müssen“, sondern überhaupt nicht auf.

Glück und Unglück im Kudrunepos

Für das Kudrunepos hat SALZER S. 23 f. die äußerst zahlreichen („mehr . . . als jede andere mhd. Dichtung der hochhöfischen Zeit“, S. 20) Erwähnungen Gottes zusammengestellt und gelangt zu dem Schluß: „Die christliche Vorstellung von Gott und der Vorsehung steht im Zentrum des Schicksalsdenkens. Nur unbewußt können daneben Spuren anderen Schicksalsdenkens vorkommen“ (S. 23). Mit zwei Ausnahmen sollen jedoch „alle sonstigen Belege für *gelücke* dem germanischen Schicksalsbegriff ziemlich nahe“ kommen; diese Ausnahmen sind:

Kudr. 727, 1 ff. Hilde diu schoene / wünschen dô began
 gelückes Herwîge / und allen sînen man,
 daz in nâch ir êre / müese wol gelingen.
 ‘daz gebe got’ sprach Kûdrûn, / ‘daz si unser
 vriunt gesunde wider bringen’.

Die gedankliche Bezogenheit von *gelücke* und *got* ist zu deutlich, als daß man sie ableugnen könnte. Die zweite Stelle bringt eine sprichwörtliche Redewendung, die wir in anderem Zusammenhang besprechen werden:

649, 2 *gelücke* daz ist sinewel / dicke alsam ein bal.

Sonst aber soll das negative, sinnlose, furchtbare Wirken des *gelücke* an allen wichtigen Handlungspunkten zu spüren sein: „Jeder Raub, jede Entführung, jede gewaltsame Trennung eines Menschen von den Seinen wird durch das Walten dieses Schicksals begründet“ (S. 20).

König Hetel will die schöne Hilde, Hagens Tochter, aus Irland entführen lassen. Er schickt eine Schar ausgewählter Mannen hin, die am Strand auf eine Gelegenheit zur Entführung Hildes warten:

321, 2 ff. die dâ verborgen lâgen, / die heten ofte muot,
 daz sie in herten stürmen / gerner wolten strîten,
 danne si gelückes / nâch der schoenen Hilden solten bîten.

Gelückes kann hier verschieden aufgefaßt werden, entweder als „auf gut Glück“ oder als von *bîten* abhängiger Genitiv⁸⁴; mir scheint allerdings nur die

⁸⁴) So MARTIN und SYMONS in ihren Kudrunausgaben.

zweite Möglichkeit akzeptabel: Absolut stehendes *gelückes* ist nicht geläufig, der Genitiv wird stets in Abhängigkeit zu einem Verb gesetzt; vgl. *gelückes wunschen* (727, 1 f.) beim gleichen Dichter. Hetels Leute warten auf eine „gute Gelegenheit“ – vom germanischen Schicksal ist nicht einmal eine Spur feststellbar; denn da *gelücke* hier konkret auftritt, kann es nicht eine die Entführung Hildes verursachende Macht sein.

Herwig und Ortwin, die gekommen sind, um die gewaltsam entführte Kudrun zurückzuholen, treffen diese bei der Wäsche am Strand; aber sie muß noch einmal zurückbleiben, um den Erfolg der ganzen Befreiungsaktion nicht zu gefährden.

1262, 2 ff. si sprach: 'owê mir armen! / nu ist endelôs mîn leit.
 der ich mich ie gestrôste, / sol ich den nu versmâhen,
 daz mich ir helfe lôste? / mir ist mîn gelücke vil unnâhen!'

Gelücke kann hier nach allem nur ganz konkret die Beendigung ihres Leids, Hilfe und Befreiung bedeuten; es ist also der einseitig ins Positive gewendete Glücksbegriff, wie er in der späteren Zeit üblich wird. Wieso SALZER hier schreiben kann: „Ein gütiges Schicksal ist Kudrun fern; sie trifft die volle Wucht der germanischen Schicksalsmacht, die blindwütend in menschliches Geschick eingreift“ (S. 24), ist mir unverständlich. Er muß die Stelle mißverstanden haben, denn es handelt sich hier nicht um eine Entführung Kudruns, sondern um die Befreiung aus ihrer unwürdigen Gefangenschaft, die nur noch nicht sofort erfolgt: deshalb ist das *gelücke* noch nicht nahe.

Nun zum *ungelücke*, dem leichter solch ungewiß-dunkle Züge anhaften können, wie SALZER sie malt. Die entführte Kudrun wird von der bösen Gerlint gezwungen, täglich ihre Gewänder am Strande zu waschen; Kudrun will diesen Dienst willig auf sich nehmen,

1053, 4 sît mir mîn ungelücke /
 bî mînen vriunden niht ze wesene gunde.

SALZER überlegt, ob der Zug des Neides, der hier zum Ausdruck kommt, wohl alt sei; zwar habe auch das germanische Schicksal gewisse persönliche Züge aufgewiesen, „aber wahrscheinlicher ist die Annahme, daß dieser Zug des Neides – gewissermaßen als unfreiwilliges Anhängsel des Wortes *gelücke* – vom Fortunabegriff mit übernommen wurde“ (S. 24). SALZER übersieht, wie geläufig diese Formulierung in ihrer positiven Fassung war⁸⁵; warum sollte bei *ungelücke* nicht die Negierung dieser Formulierung vorliegen, ohne gleich germanisches Schicksal und Fortuna bemühen zu müssen?

⁸⁵ Mit persönlichem Subjekt ist *gelückes*, *heiles gunnen* vor allem ein Terminus des Minnesangs; aber auch Gott gönnt *gelückes* (Trist. 8662), *heiles* (Fr. 1. 88, 18; 309, 3), *saelden* (Wh. 320, 26); ebenso die *saelde* selbst (MF 159, 37; LD 38, x V, 2, 3) und mehr.

Auch an dem folgenden Beleg kann ich nichts Besonderes finden:

1008, 1 f. Ouch was ir einiu drunder / von Galitzenlant,
die hete ir ungelücke / von Portigâl gesant.

Im Zusammenhang mit En. 3743 werden wir Beispiele bringen, wie es nach mittelalterlicher Auffassung vor allem Gott ist, der in gutem Sinne sendet; dagegen sendet in schlechtem Sinne oft der Teufel⁸⁶. Hier ist jedoch wahrscheinlich mit *ungelücke* ein ganz persönliches Mißgeschick gemeint (vgl. das Personalpronomen *ir*). SALZER paraphrasiert stark pejorativ: „vom Schicksal auf die öde Insel verschleppt“ (S. 25), um das furchtbare Walten des germanischen Schicksals in dem schlichten Ausdruck *ungelücke sendet* greifbar zu machen; doch muß in einem solchen Vorgehen notwendigerweise eine Verfälschung des Textes liegen.

Eindeutig ist demgegenüber die Stelle, die SALZER die meisten Schwierigkeiten bereitet. Der junge Hagen wird von einem Greifen entführt:

54, 1 ff. Des wirtes ungelücke / nâhen dô began,
dâ von er und vrou Uote / grôziu leit gewan.
ez hete der übele tiuvel / gesant in das rîche
sînen boten verre. / daz ergienc in allen klageliche.

55, 1 ff. Ez was ein wilder grîfe, / der kom dar klagelogen.
daz im der künic Sigebant / het ze liebe erzogen,
sîn grôz ungelücke / mohte er dâ bî kiesen:
sînen sun den jungen /

muose er von dem starken grîfen vliesen.

Das erste *ungelücke* ist persönlich gedacht, es naht; dieses Nahen findet seine genaue Erklärung in dem folgenden „geflogen kommen“, und so sehen wir, daß es in einem wilden Greifen besteht. Dieser kann natürlich keine Schicksalsmacht repräsentieren; er ist nur Bote, den der Teufel geschickt hat. Letztlich steht hier also – in völlig christlicher Sicht – der Teufel als Urheber des *ungelücke*. Das *grôziu leit*, das von diesem ersten *ungelücke* ausgeht, ist der Verlust des jungen Sohnes, der im vorletzten Vers *sîn grôz ungelücke* genannt wird. Wir haben hier also den seltenen Fall, *ungelücke* in konkreter Bedeutung auch vom *ungelücke* verursacht zu sehen; aber das stimmt insofern ja nicht, als das erste *ungelücke* nicht reine Ursache, sondern auf den Teufel zurückzuführen ist. Dieser nun und das persönlich zu fassende Nahen durchbrechen hier nach SALZERS Meinung die Konzeption des germanischen Schicksals: „Dies zeigt . . ., daß der alte Schicksalsbegriff nur noch sehr undeutlich im Bewußtsein vorhanden gewesen sein kann, sodaß man ihn bedenkenlos sowohl mit dem Fortunabegriff als auch mit christlichen Gedanken – Vorsehung, Teufel – durcheinander bringen konnte“ (S. 25). Wäre es nicht aufgrund dieser Einsicht und der anerkannt christlichen Grundhaltung des Werkes mit außer-

⁸⁶) Belege hierfür Dt. Myth. II, 846

ordentlich häufiger Nennung Gottes sinnvoller, auch *gelücke* bei seiner christlichen Substanz zu belassen, die zumindest in einigen Fällen ganz klar beweisbar ist, als einen undeutlichen, gebrochenen germanischen Schicksalsbegriff nun grundsätzlich in jedem Beleg für *gelücke* erzwingen zu wollen?

Von den vier Belegen für *gelücke* im Kudrunepos steht einer in deutlicher Abhängigkeit von Gott (727, 2), ein weiterer verknüpft sich mit der Glücksradvorstellung (649, 2), die beiden restlichen weisen normale konkrete Bedeutung auf (321, 4 und 1262, 4); von germanischem Schicksal kann hier keine Rede sein. Daraus folgt, daß SALZER seine Beweisführung auf das ebenfalls viermal vorkommende *ungelücke* stützen muß, das er somit für jeden Raub, jede Entführung usw. verantwortlich macht. Ein *ungelücke* (1053, 4) scheint nach SALZER selbst eher zum Fortunabegriff zu stimmen, ein weiteres (1008, 2) kann er nur durch starke Übertreibung mit dem furchtbaren germanischen Schicksal in Einklang bringen; beide stehen überdies in mhd. usuellen Formulierungen, ohne daß jedoch verursachende Macht und genaue Bedeutung klar werden (wie so oft bei *ungelücke*). Das *ungelücke* der beiden letzten Stellen (54, 1 und 55, 3) ist direkt und indirekt vom Teufel veranlaßt, wodurch sich sein christlicher Sinngehalt erweist; gerade hier aber ist es, klarer als in den beiden vorherigen Fällen, ein Raub, eine Kindesentführung. Damit muß SALZERS Theorie vom germanischen Schicksal in sich zusammenbrechen. Durch die dunklen, negativen Züge, die *ungelücke* eo ipso als Unglück anhaften müssen, und durch das oft grausame stoffliche Geschehen des Heldenepos hat er sich verleiten lassen, Schicksalsmächte am Werk zu sehen, die dem Denken des mhd. Dichters völlig fern lagen. Die einzige schicksalsbestimmende Macht im Kudrunepos ist Gott; die Schicksalsbegriffe haben auch hier meist nur Stellenwert, jedenfalls bestimmen sie nicht den Verlauf des Geschehens, wie SALZER im übrigen auch selbst zugibt (S. 23).

3. Glück als christliches Wort in christlicher Vorstellungswelt

Die dritte Komponente mittelalterlicher Kultur, das Christentum, ist gegenüber den germanischen und vor allem antiken Elementen, die zweifellos auch auf das Wort Glück offen oder unterschwellig eingewirkt haben, bisher weniger und meiner Meinung nach zu wenig berücksichtigt worden. Die Zeit des frühesten Auftretens von *gelücke* (die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts) ist literarhistorisch betrachtet eine Zeit des Wandels, der Entwicklung, des Übergangs von der frühmittelhochdeutschen, kirchlich gerichteten Epoche zur höfischen Blütezeit hin, und insofern werden wir die vorausgehenden wie nachfolgenden Zeitabschnitte als Ausgangspunkt und Ziel dieser Entwicklung

in unsere folgende Untersuchung miteinbeziehen müssen, die sich um die Themen Gott und Welt, Vorsehung, Schicksal und Zufall und die Frage des Unglücks aus christlicher Sicht dreht. Denn erst eine genaue Klärung dieses Begriffs- und Vorstellungsbereiches vor dem Hintergrund der allgemeinen, aber grundlegenden Zeiterscheinungen wird es uns ermöglichen, Wesen und Stellung des Wortes *gelücke* zu bestimmen.

Gott und Welt

Um die Mitte des 11. Jahrhunderts, als wieder eine Dichtung in deutscher Sprache einsetzt, hat die große Reform innerhalb der Kirche, die sich mit dem Namen des französischen Klosters Cluny verbindet, zu einer gewaltigen Steigerung des religiösen Lebens und der Stellung der Kirche geführt. Die aus dieser frühmhd. Zeit auf uns gekommenen Dichtungen, von Geistlichen verfaßt und in Thematik wie Zielsetzung geistlich bestimmt, verdanken nicht der Freude an Stoff und Darstellung ihre Entstehung, sondern sind Lehre und zwar Gotteslehre. Vom Ezzolied bis zu Heinrich von Melk zieht sich 100 Jahre lang wie ein roter Faden der Gedanke des *memento mori*, die Mahnung an den Tod und das auf ihn folgende Gericht, durch die Literatur. Wir haben mit Absicht den an dieser Stelle sonst üblichen Begriff des Dualismus vermieden, da er nach den Ergebnissen der neueren Forschung¹ der Wirklichkeit des damaligen Lebens nicht gerecht wird. Jene Dichtung „ist christlich, streng christlich, aber von radikaler Weltverneinung ist in ihr nichts zu finden“². Nicht ein Dualismus zwischen Gott und Welt, düstere Askese und *contemptus mundi* bilden die Grundbegriffe der Zeit, sondern ein Leben *sub specie aeterni*. Fanatische Bußprediger wie Heinrich von Melk sind „asketische Idealisten“, denen die „Diesseitsnatur“ in einer weltlich eingestellten Menschenschicht gegenübersteht³.

Das herrschende Gottesbild ist seltsam zweigeteilt: Der *Deus omnipotens* und der *Deus benignus et bonus* stehen nebeneinander; „alles Geschehen ist Ausdruck dieser beiden Verhaltensweisen Gottes“, so daß er bald als mächtiger, strenger, oft sogar zorniger Herr-Gott erscheint und bald als der gnädige und gütige Gott-Vater⁴. Noch freilich ist es dem Menschen nicht möglich, in seinem Leben zugleich Gottes und der Welt Huld zu erstreben, und so

¹) Grundlegend GÜNTHER MÜLLER, Gradualismus, DVJ 2 (1924) S. 681 ff.; vor allem auf S. 688, 697 ff. weist er die bisherige Auffassung über einen mittelalterlichen Dualismus zurück. Vgl. FR. RANKE, Gott, Welt und Humanität S. 17 f.

²) Vgl. auch zum folgenden H. RUPP, Dt. religiöse Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts, Freiburg 1958; der zitierte Satz steht S. 292.

³) H. BRINKMANN, Diesseitsstimmung im Mittelalter, DVJ 2 (1924) S. 721 ff.; vgl. RUPP, S. 313

⁴) Vgl. RUPP, S. 87, 134, 196, 262 ff.

gerät doch ein gewisser dualistischer Zug in unser Bild, insofern *daz er allez wider got strebet, / swer ane got lebet* (Rol. 3481 f.): Wer nicht für Gott ist, ist gegen ihn (vgl. diese Haltung in der Heidenfrage).

Und dennoch sind es gerade die Araber und Juden, die durch Vermittlung des aristotelischen Werkes den Anstoß zur Begründung eines wissenschaftlichen Schulbetriebs geben⁵; gleichzeitig und aus den gleichen Gründen entfaltet sich in Frankreich die neue philosophisch-theologische Richtung der Frühscholastik, die die christliche Lehre nicht mehr nur als Gegenstand des Glaubens, sondern auch des vernunftmäßigen Erkennens betrachtet. Frankreich wird in Wissenschaft und Kultur führend, und bald, vornehmlich seit auf dem 2. Kreuzzug von 1147/49 erstmals deutsche Ritter in größerer Zahl mit diesem neuen Denken und vor allem mit dem höher entwickelten französischen Rittertum selbst in Berührung kommen⁶, gelangt dieser neue Geist auch nach Deutschland; in seinem Gefolge ergreifen erstmals, von der aus Frankreich einflutenden Bildungswelle getragen, nun auch Laien, gebildete Ritter, das Wort. Die Wunderwelt des Orients, durch die Kreuzzüge vielen aus persönlicher Anschauung bekannt, erschließt sich als Stoffgebiet; Erzählfreudigkeit und Abenteuerlichkeit, ja Wunderbarkeit des Geschehens sind die besonderen Merkmale dieser sog. vorhöfischen Literatur („Spielmannsdichtung“). So will uns Gott in dieser Zeit fast als *wunderaere* erscheinen, dem nichts unmöglich ist und der alle nur denkbaren Wundertaten in den bunten Abenteuer- und Kreuzfahrergeschichten den Menschen, vor allem seinen Christen zuliebe vollbringt⁷: *sô hîz got machen / sus wunderliche sachen* ... (Str. Al. 7155 f.; vgl. auch in der Einleitung zu Ottes Eraclius XCVII ff.).

Hand in Hand damit geht eine Wendung zur Antike, da die Kreuzzüge auch zur Berührung mit jenem alten Kulturraum führen; Alexandersage, Aeneis und Trojanerkrieg bilden die großen antiken Epenstoffe des Mittelalters⁸. Da prinzipiell jede Rezeption der Antike bestimmt ist durch die Eigenart des Aufnehmenden⁹, wird sich die geistige und religiöse Haltung des Dichters, die im 12. Jahrhundert unbedingt christlich ist, auch im Werk zeigen, trotz der antiken Hülle. In diesem Sinne stellt FR. MAURER für die mittelalterlichen Dichter fest: „Was wir bei ihnen finden, das ist die vom Christentum rezipierte und verchristlichte Antike“¹⁰. Einer echten Renais-

⁵) Vgl. dazu QUINT, ZfdPh 73, S. 242

⁶) A. BACH, Gesch. der dt. Sprache, S. 145; vgl. DENECKE S. 2 und SITTE S. 124 f.

⁷) Vgl. BERTHA SCHWARZ, Das Gottesbild in höf. Dichtung, Bonn 1933, S. 3 (Einleitung) und 4 ff.; ebenso H. BRINKMANN, ZfdBild 13, S. 337 f.

⁸) G. EHRISMANN, Lit.gesch. II, 2, 1 S. 111 Anm. 5

⁹) Vgl. BRINKMANN, DVJ 2, S. 745

¹⁰) MAURER, Leid S. 260

sance war die Zeit auch gar nicht fähig, da ihr jedes Empfinden für Relativität, historische Einstellung und Streben nach Objektivierung fehlte¹¹. Die Antike stellt nach mittelalterlicher Sicht keine eigenartige und eigenwertige Welt dar, sondern wird nach typologischer Denkweise zur Gegenwart im Verhältnis von Typus und Antitypus gesehen, als unzulängliche, weil unchristliche Vergangenheit zur eigenen christlichen Zeit, in der sich der Sinn der Weltgeschichte erfüllt. Hieraus erklärt es sich, daß alles der eigenen Sicht nicht Gemäße umgedeutet und umgeformt wird zu einem Bilde, das insgesamt mehr mittelalterlich als antik ist. Auf das Gottesbild dieser Epoche bezogen, hat dies zu bedeuten, daß selbst da, wo in der Dichtung von antiken Göttern die Rede ist, oft dem Sinn und dem Ausdruck nach der christliche Gott spürbar wird¹².

Vor- und frühhöfische Epoche bilden, wie schon gesagt, eine Zeit des Übergangs. Der Mensch behält zwar die religiöse Grundhaltung bei, doch weitet sich sein Blick, und eine Wendung zum Diesseits, ein Regen der Individualität ist unverkennbar¹³. Viele Züge bereiten sich vor, die später in hochhöfischer Zeit zu voller Ausprägung gelangen werden. Gott ist nicht mehr alleiniger Wert, sondern mit Bezug auf ihn finden auch Mensch, Natur, Antike, Schönheit usw. ihren Sinn¹⁴. Es ist der Versuch, an die Stelle des *Entweder – Oder* der voraufgegangenen Zeit ein *Sowohl – Als auch* zu setzen. Die höfische Blütezeit läßt man in der Regel um 1190 beginnen. In diesem Jahr sterben auf dem 3. Kreuzzug Kaiser Friedrich Barbarossa und kurz zuvor in seiner Begleitung Friedrich von Hausen, der Hauptvertreter der rheinischen Lyrik, die mit ihm mehr oder weniger erlischt. Gleichzeitig verstummt auch Heinrich von Veldeke, den wir als Höhepunkt der frühhöfischen Literaturentwicklung, die lokal mit dem rheinischen Kulturraum verbunden ist, und zugleich als Ausgangspunkt und Vorbild der folgenden hochhöfischen Blüte ansehen dürfen. Eine Epoche, politisch wie literarisch gesehen, ist zu Ende gegangen, die „Barbarossazeit“ (DE BOOR).

Barbarossas Nachfolger, Heinrich VI., führt die staufische Macht auf ihren Höhepunkt. In diesem Hochgefühl, das auch nach Heinrichs plötzlichem Tod 1197 nicht gleich abreißt, schafft die Dichtergeneration, der wir die

¹¹) Vgl. zum folgenden J. SCHWIETERING, Typologisches in mittelalterlicher Dichtung, in EHRISMANN-Festschrift, S. 40 ff.; J. QUINT, ZfdPh 73, S. 245 f.

¹²) Vgl. SCHWARZ, Gottesbild S. 15

¹³) FR. RANKE nennt den Übergang von der geistlichen Literatur des 11. und frühen 12. Jahrhunderts zur ritterlichen Dichtung z. Z. Friedrich Barbarossas eine Wendung von der „Divinität“, d. i. Wertung des Menschlichen allein im Hinblick auf Gott, zur „Humanität“, d. h. „Entfaltung der im Menschen liegenden wertvollen Anlagen, ist Ausbildung des Menschen zu sich selbst“ (S. 45 ff.).

¹⁴) Vgl. BRINKMANN, DVJ 2, S. 749

klassischen Werke der mhd. Epik und die Blüte des hochhöfischen Minnesangs verdanken. Wieder wandelt sich das Gottes- und Weltbild, dessen Grundbegriff nun der einer Gradualität ist. Alles von der leblosen Materie bis hinauf zu den Engeln ist auf Gott hingerichtet, steht in einem stufenweise verschiedenen Verhältnis zu ihm. Die „Einheitlichkeit der Vielheit“ bewahrt der „Begriff der *Imitatio Dei*“¹⁵. Der für die höfische Zeit so bestimmende Begriff der *māze* hat zu einer Aussöhnung des asketischen und des weltfrohen Menschentums mittelalterlicher Prägung geführt. Der Mensch steht in Gottes Ordnung, die er an seinem Platz zu erfüllen hat; diese Erfüllung von Gottes Ordnung ist aber in höfischer Zeit gleichbedeutend mit einem Leben gemäß dem ritterlich-höfischen Tugendsystem¹⁶ – ja, Gott wird selbst „verrittet“ (der *an strīte wise* Gott, Parz. 472, 8) und zum „höfischen Gott“ (der *hövesche got*, Er. 5517, vgl. 3461)¹⁷. In *gotes und der werlde hulde leben, got unde der werlde gevallen* (vgl. Parz. 827, 19 ff.; Trist. 8013; Walth, 8, 4 ff.; Tit. 144, 4 und Freid. 31, 18 f.), das erscheint als das große Ideal der Zeit. Eines dürfen wir nicht übersehen: Bei aller Weltfreude und Diesseitigkeit, bei aller optimistischen Lebensstimmung, die den Menschen auch Gott wie seinesgleichen betrachten läßt und von ihm jederzeit Verständnis und Hilfe erwartet, bleibt doch die religiöse Grundhaltung voll und ganz erhalten. Gott ist im gesamten Mittelalter unbestritten der Pol, um den alles Denken kreist; dies spiegelt sich in den Dichtungen der Zeit wider¹⁸, ob es sich nun um christliche Legenden oder ritterliche Epik handelt.

¹⁵) Vgl. G. MÜLLER, Gradualismus, DVJ 2, vor allem S. 694 f.; RANKE, Gott, Welt und Humanität, S. 18 ff.

¹⁶) GUSTAV EHRISMANN, Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems, ZfdA 56 (1918/1919) S. 137 ff.; dazu E. R. CURTIUS, DVJ 21, S. 343 ff. (auch als Exkurs in dem Buch: Europ. Literatur und lat. Mittelalter); ferner FR. W. WENTZLAFF-EGGEBERT, DVJ 23, S. 252 ff.; FR. MAURER, DVJ 23, S. 274 ff. und ED. NEUMANN in: Festgabe für K. HELM, S. 137 ff.; ders. in Wirkendes Wort, 1. Sonderheft, Düsseldorf o. J. (1952), S. 49 ff. Es kann nicht meine Absicht sein, in diesen alten Streit einzugreifen; aber so viel scheint festzustehen, daß die von EHRISMANN seinem Tugendsystem zugerechneten Werte sich in fast allen Texten der mhd. Blütezeit nachweisen lassen und auch, daß sie in einer bestimmten Ordnung und Zuordnung zueinander stehen. Unzulässig ist es nur, ein starres System darin zu sehen, wie es uns etwa bei Thomasin von Zirclaria vorliegt; es hieß, den Dichtern ihre Individualität absprechen, wollte man es in dieser Form für alle Werke voraussetzen. Problematisch bleibt es auch, wenn man dieser „ritterlichen Werteordnung“, wie sie sich in vielfältiger Differenzierung in den Dichtungen jener Zeit zeigt, ein bestimmtes ethisches System (wie die *Moralis philosophia*) zugrunde legen will.

¹⁷) Vgl. SCHWARZ, Gottesbild, vor allem S. 19, 63 und 112.

¹⁸) Seltener, vornehmlich in Kreuzliedern und Lehrdichtung, findet auch das zeitlos gültige dogmatisch-theologische Gottesbild seine Formulierung: Es ist das Bild des dreieinigen und ewigen *deus catholicus*, der Welt und Menschen erschaffen hat und erhält und in der Gestalt Christi die verlorene Menschheit durch seinen eigenen Kreuzestod von der Schuld der Erbsünde erlöst hat, um am jüngsten Tag über alle

Es wäre seltsam, wenn sich dieser Grundzug mittelalterlicher Welthaltung, eine tiefe Religiosität und Frömmigkeit, nicht auch im Bereich des Schicksalsdenkens, der ja aufs engste mit Gott und Glauben verknüpft ist, bemerkbar machen würde. Gerade für *gelücke* ist diese Feststellung wichtig: Aus germanischen Vorstellungen hat man das Wort zu erklären versucht und es ebenso in Beziehung zur Antike, zu Fortuna gesetzt; aber die nächstliegende Möglichkeit, die christliche Deutung, ist bisher übergangen oder sogar abgelehnt worden. Insofern stellt dieser ganze Abschnitt eine Antwort auf R. STRÜMPPELLS Satz dar: „Im Unterschiede von *heil* und *saelde* wird *gelücke* kaum je zu christlichen Vorstellungen in Beziehung gebracht“ (S. 97).

Bedeutungssynkretismus der mhd. Blütezeit

Trifft diese Bemerkung STRÜMPPELLS wirklich zu? Schon eine recht äußerliche Beobachtung spricht gegen sie: Wie sich in späterer Zeit die Glücksradvorstellung als entscheidend für die Entwicklung des Wortes *gelücke* erwiesen hat, so muß als wesentlichster Zug der klassischen mhd. Periode ein starker Bedeutungssynkretismus mit anderen Schicksalsbegriffen, vor allem *heil* und *saelde*, gelten; daß dabei von deren christlichem Gehalt nichts auf *gelücke* übergegangen sein sollte – immer stillschweigend vorausgesetzt, daß dem Wort selbst ursprünglich jeder christliche Sinn fehlte –, dürfte unwahrscheinlich sein. Den Grund für diesen Synkretismus haben wir darin zu suchen, daß *gelücke* damals als neu aufkommendes, wenn nicht sogar neu entstandenes Wort erscheint, das, aus dem Mutterboden seiner heimatlichen Umgebung herausgelöst, als literarisches Modewort in die übrigen deutschen Landschaften vordringt. Bei jedem, aber besonders bei jedem neuen oder als neu empfundenen Wort sind zwei Faktoren wirksam: Einerseits wird die Grundvorstellung, von der das Wort ausgeht, aktiv ganz bestimmte Formulierungen prägen; andererseits hat die sprachliche Umgebung, das Feld begriffs- und vorstellungsgleicher oder -ähnlicher Wörter, die Tendenz, mit ihren festliegenden Formulierungen das neue Wort aufzusaugen. Hierin besteht das Wesen des festgestellten Bedeutungssynkretismus, der an dem unterschiedslosen Gebrauch von *gelücke*, *heil* und *saelde* in usuellen Formulierungen evident wird. Bezüglich der Richtung der Übernahme kann in diesem Fall keine Unklarheit bestehen, da *gelücke* als das neue, ins Mittelhochdeutsche eindringende Wort zu gelten hat.

Die in mhd. Zeit verbreitetsten und allgemeinsten Formeln¹⁹ innerhalb

Menschen zu Gericht zu sitzen – kurz, der „Gott des Glaubensbekenntnisses“ (EHRSMANN).

¹⁹⁾ Übereinstimmungen, die nur wenig belegt sind, werden nicht berücksichtigt, da hier die Gefahr zu groß ist, daß man in literarischen Übernahmen allgemeinen

der Schicksalsterminologie sind „Glück haben“²⁰ und „ein Glück sein“²¹, wobei hier Glück ohne Unterschied für *gelücke*, *heil* und *saelde* steht; daraus, daß dieser Gebrauch schon in der frühhöfischen Dichtung und bei Veldeke häufig ist, können wir ersehen, wie *gelücke* sofort in den gängigen Sprachgebrauch eingebettet wird. Ebenfalls in den frühesten Belegen und dort noch häufiger als in der Folgezeit finden wir die alte Vorstellungsweise, daß *gelücke* wie *heil* und *saelde* „geschieht“²². Man kann sie auch „gewinnen“, „mehrten“ und wieder „verwirken“²³. Verbreitet und beliebt ist die Wendung, daß man Glück „wünscht“ oder „gönnt“²⁴; ähnlich kann man „von Glück sagen“, ihm „danken“ oder sein Unglück „beklagen“²⁵ usw. So wird *gelücke* schon bald

Sprachgebrauch sieht. Spezielle, später noch behandelte Bedeutungskreise, wie etwa der christliche, daß Gott *gelücke*, *heil* und *saelde* gibt, oder der Minnesang werden ausgeklammert; ebenso wird auf das Vorkommen in der frühhöfischen Dichtung einschließlich Veldekes nur hingewiesen.

²⁰) Man „hat“ *gelücke*: Er. 4304 f.; Wig. 1883; Nib. 249, 3; Lanz. 5022; Rud. v. Ems Barl. 54, 6 f.; Freid. 127, 10; R. v. Zw. 204, 3; Fr. Kreuzleich 20, 6 und 446, 1; vgl. aus dem Minnesang MF 23, 13 und 170, 38; Rotenb. LD 49, Leich II, 9 und 47. Ebenso *saelde* (Iw. 2778, 6816; Tit. 19, 2; Trist. 4706, 9717 f.; Walth. 70, 19) und *heil* (H. Ernst B 4888; Al. B 1652; Herb. 17107; Iw. 596, 2114; Parz. 398, 7; Lanz. 820; Neidh. 42, 37; Fr. 147, 6; 167, 17; 245, 18).

²¹) Es „ist“ *gelücke*: Parz. 441, 23 f.; Wh. 184, 30; Eracl. 2058, 4500; Lanz. 8504; Krone 713; H. v. Neustadt, Apoll. 5482, Gottes Zukunft 2230; dazu viele frühhöf. Belege. Ebenso *saelde* (Parz. 743, 22; Wig. 6457; Eracl. 1740, 4091; Lanz. 782, 1598; Freid. 33, 21; häufig bei den Liederdichtern) und *heil* (Er. 1932, 7231, 9522; Iw. 3452, 7700 f.; Parz. 5, 6; 161, 30; 783, 15; Wig. 1562, 4123, 5689 f.), wobei hier allerdings oft Adj. wie *grôz*, *breit*, *manicvalt* usw. zugefügt werden.

²²) *Gelücke* „geschieht“: Trist. 7463 f.; Tannh. I, 52; ebenso *saelde* (Greg. 3871, 3997; Parz. 624, 27; 685, 29; Wh. 1, 14; 155, 24; Trist. 8860; Wig. 4814; Georg 1711). *Heil* bezeichnet so vor allem die Erhörung durch die Dame im Minnesang; daneben in der Epik: Er. 4721; Iw. 741, 3682 f., 3927 ff., 3979; Herb. 12993, 14454; Lanz. 9140; Krone 5003; vgl. Fr. 187, 2; 292, 3.

²³) *Gelücke* in diesem Gebrauch: Parz. 228, 23; 446, 24; 213, 10; Apoll. 16989; vgl. Neidh. 70, 10 und LD 24, XIII, 1, 6 im Gegensatz zu Walth. 92, 5 f. Ähnlich *saelde gewinnen*, *erwerben*, *koufen* (Wh. 380, 14; Wig. 5751 f.; MF 209, 27 f.; LD 38, s 70, 2 f.), *mêren*, *rîchen* (Parz. 282, 30; Wig. 277; Freid. 14, 23), *an s. abnemen* (Fr. 193, 2). *Heil gewinnen*, *gevallen* (Al. B 2489 f., 4211; Er. 4343; Greg. 1140; Iw. 7631; LD 21, IV, 1, 4; Walth. 115, 5), *mêren* (Er. 139; Eracl. 2100; Walth. 77, 29; LD 39, III, 1, 5), *verwürken*, *geschenden* u. ä. (Er. 5957, 5972; A. H. 638 f.).

²⁴) *Gelückes* „wünschen, gönnen“: Tit. 76, 4; Trist. 2600 f., 8662; Wig. 2949 f.; Kudr. 727, 1 f.; vgl. Kudr. 1053, 4 und LD 45, I, 4, 7. So findet man weniger *saelde* verwendet (Er. 2204; Lanz. 4405; Wh. 320, 26 und einige Minnesangsstellen); man sagt hauptsächlich *heiles wünschen* (Parz. 108, 28; 129, 3; 224, 7; 293, 25; Tit. 80, 4; Lanz. 5263; Wig. 1844; vgl. Walth. 16, 37; Georg 165), *bîten* (A. H. 24 f.; Iw. 6008; Parz. 3, 6; Lanz. 6328; Wig. 1407, 6211), *gunnen* (A. H. 741; Lanz. 6997; Fr. 88, 18; 309, 3; vgl. MF 157, 27; 207, 31).

²⁵) Zu *gelücke*: Wh. 144, 20; Lanz. 8469; Krone 11192; vgl. LD 47, XVII A 2, 8; Parz. 399, 9; 488, 6; Lanz. 1951. Ähnliche Wendungen bei *saelde* (Greg. 3252; Parz.

nach, ja mit dem ersten Auftreten durch seine Einbettung in vorgegebene Formulierungen in die Richtung der gebräuchlichen Schicksalsterminologie gedrängt, wodurch ihm viel von seiner ursprünglichen bedeutungsmäßigen Eigenart verloren geht.

Nur in einigen wenigen Fällen setzt sich *gelücke* auch in der Formulierung noch deutlich gegenüber *heil* und *saelde* ab; diese ihm vorbehaltenen, eigenständigen Wendungen sind uns deshalb besonders wichtig, weil sie noch am ehesten Rückschlüsse auf die Ursprungsbedeutung des Wortes zulassen. Die wichtigste, weil am häufigsten belegte und zunächst ausschließlich auf Glück beschränkte Formulierung dieser Art ist die, daß *gelücke* „waltet“; da diese Formel in Anbetracht ihrer Bedeutsamkeit gesondert untersucht werden soll, sei an dieser Stelle nur so viel vorweggenommen, daß *gelücke* hier als transzendente Macht erscheint, die analog zu Gott „waltet“. Ähnliches gilt für die Wendung: *wil glücke* (Parz. 322, 19), *wil min gelücke ruochen* (Trist. 19466), die ich nach Formulierung und Funktion mit dem mhd. geläufigen *ob got wil, ruocht ez got* vergleichen möchte. Eine Besonderheit ist auch noch festzustellen, wenn Glück „kommt“; es dreht sich hier nur um den verschiedenen Gebrauch von *gelücke* und *heil*, da *saelde* in dieser Anwendung kaum begegnet. Bei *heil* lautet die im übrigen vielbelegte Formulierung in der großen Mehrzahl der Fälle *ze heile komen* (Er. 575, 3270, 6269; Iw. 8099; Trist. 7922; Al. B 2439, 4433; Herb. 2169, 8219, 10290; Eracl. 602; Trist. 9158 f., 9617 f.; Wig. 5298; Kudr. 285, 1; 672, 4; 840, 4; und öfter); von *gelücke* dagegen wird gesagt: *sölch gelücke kumt uns selten* (Parz. 31, 26), *ir habt gesehn und ouch vernomn, / wie mir diz ungelücke ist komn* (Parz. 788, 7 f.), *unze in aber ein glücke kam* (H. Ernst B 4927). Aber schon diese hochhöfische Formulierung, daß *gelücke* und *ungelücke* selbst „kommen“, ist umgeprägt; in den frühen Belegen lautet sie: *von gelücke komen* (Eilh. 7822, 7834, 9118; En. 4911); vgl. *von gelücke si daz nâmen* (Wh. 8, 19). Es wird klar, daß der Unterschied in der verschiedenen Wirkrichtung liegt; *von gelücke* (ursächliche Macht), aber *ze heile* (Wirkung). In allen diesen Fällen, wo *gelücke* uns innerhalb eigenständiger Formulierungen begegnet, ist es demnach wirkende Macht²⁶.

367, 23; 547, 8; 696, 2; Wh. 8, 25; Trist. 2743; Lanz. 4300; Wig. 11452 f.) und *heil* (Al. B 2561; Iw. 1348; Parz. 402, 24; 624, 26; Fr. 294, 18).

Das hier gegebene Stellenmaterial erhebt im übrigen nicht Anspruch auf Vollständigkeit; es ging lediglich darum, den parallelen Gebrauch von *gelücke*, *heil* und *saelde* an Beispielen aufzuzeigen und zugleich durch eine mehr oder weniger große Zahl von Belegen nachzuweisen, daß es sich bei diesen Beispielen nicht um Einzelfälle handelte.

²⁶) Eine Ausnahme bildet die Ausdrucksweise „seines Glücks froh sein“, die ebenfalls nur auf *gelücke* beschränkt scheint (einmal *heil*, MF 190, 28); sie hat in den frü-

Gelücke bei Hartmann, Wolfram und Gottfried

Es erübrigt sich für uns, die Werke der mhd. Blütezeit einzeln zu behandeln, da wir erstens hier noch nicht an die Wurzeln des Wortes *gelücke* rühren, vielmehr schon auf viel Angegliches und Umgedeutetes stoßen, und zweitens sogar SALZER summarisch feststellt: „In dieser Epoche gibt es nur eine objektiv geltende schicksalsbestimmende Macht, die christliche Vorsehung“ (S. 28). Wir geben daher nur, soweit wir mit SALZERS Deutungen konform gehen, einen kurzen Überblick über die Erscheinungsweise von *gelücke* bei den drei Großen der mhd. Epik.

Zu Hartmann von Aue schreibt SALZER einleitend: „Von den französischen Stoffen her ist eine der Fortuna ähnliche Schicksalsmacht nicht zu erwarten, aber auch in den beiden mittleren Werken – Armér Heinrich und Gregorius – fehlt eine solche“ (S. 29). Auch auf jeder der folgenden Seiten wird Fortuna erwähnt oder vergleichend herangezogen, woraus das Bemühen ersichtlich ist, in Hartmann die Gestalt zu finden, die von den – nach SALZER – durch die Fortuna beherrschten Werken der Frühzeit zu den klassischen Dichtungen mit der christlichen Providenz als einziger möglicher Schicksalsmacht überleitet. Am deutlichsten wird dies da, wo er das in ursächlicher Bedeutung auftretende *gelücke* bespricht²⁷; er wirft Hartmann vor, sinnlos und unbegreiflich wie das Geschehen bei ihm erscheine, nicht die natürlichen Ursachen hinter *gelücke* zu erkennen und keine Lösung zu bieten, weil das für ihn objektiv existierende Schicksal die Vorsehung sei: „Das von Veldecke für den Fortunabegriff so klar und fest geprägte Wort *gelücke* wird hier – da derselbe nicht in einem einzigen Beleg, sondern im ganzen Werk liegt und sich nicht einfach durch das Wort mit übertragen läßt – als ein begriffsleeres und höchstens noch gefühlsmäßig schicksalhaft gebundenes Wort von Hartmann als Ursache angegeben: Es ist eine scheinbare, eine vorgetäuschte Lösung“ (S. 37). Ich glaube gern, daß Hartmann die natürlichen Ursachen hinter *gelücke* nicht sieht, denn diese existieren gar nicht; vielmehr übersieht SALZER, daß Gott meist ausgesprochen oder unausgesprochen hinter *gelücke* steht.

Neben den zwei Stellen, wo Gott in Verbindung mit *gelücke* genannt wird (Büchl. 1068, Er. 657), scheint mir auch noch weiter christlicher Sinn ersichtlich:

hen Belegen keine Entsprechung, sinngemäß vergleichbar wären nur die beiden Stellen in Veldekes Lyrik, wo er dem *gelucke* dankt und es preist. *Gelücke* steht hier zweimal nach glücklichem Sieg (Er. 1302 ff.; Wig. 492) und zweimal im Rückblick auf das ganze Werk (A. H. 1382 f.; Wig. 11475); vgl. auch MF 211, 27 f. und LD 38, I 12 n 6.

²⁷) Wobei er sich hauptsächlich auf Belege aus dem um 1250 entstandenen, Hartmann fälschlich zugeschriebenen II. Büchlein stützt, obwohl ihm diese Fakten bekannt sind (vgl. S. XII Anm.).

Daß im Armen Heinrich letztlich Gott der Urheber des schließlichen *gelücke* (*daz si in ir gemüete / sins gelückes waeren vrô*, A. H. 1382 f.) ist, geht aus dem Inhalt hervor; aber auch die unmittelbar folgenden Verse sprechen das klar aus: *von schulden muosen si dô / von den gnâden vrede hân / die got hete an im getân* (A. H. 1384 ff.). Hier entspricht die Freude dem vorherigen Frohsinn und die Gottesgnade dem *gelücke*.

In einer langen Klage Enitens über ihr Schicksal steht der Satz: *swaz man dem unsaeligen tuot, / sin gelücke enwirt doch nimmer guot* (Er. 6006 f.). Der Gehalt von *gelücke* steht und fällt hier mit dem Aussagewert von *unsaelic* (vgl. *mir vil gotes armen*, Er. 6032); dieses wird aber wenig später in eindeutige Abhängigkeit von Gott gesetzt (*so hât doch got den minen lip / sô unsaelic getân*, Er. 6037 f.).

Wenn SALZER in den Versen: *und ez muose dâ vür wâr / den strît under in beiden / kunst und gelücke scheiden* (Greg. 2136 ff.) bedeutungsmäßig für *gelücke* die Alternative „Gunst aller der unvorhersehbaren Umstände“ oder „Hilfe der Vorsehung“ stellt (S. 35), so scheint mir nur die zweite Möglichkeit akzeptabel; andernfalls wäre es der erste Kampf in einem mhd. Epos, der ohne Gottes Wissen und Willen und auch ohne seine Hilfe für den Helden, hier Gregorius, entschieden worden wäre. Dasselbe gilt auch für Ereks ersten ritterlichen Kampf und Sieg (*sins gelückes wâren dô / vil herzenliche vrô / arme unde rîche*, Er. 1302 ff.).

Sogar *ungelücke* steht einmal in christlichem Bezug: Wenn die höfische Frau, die Iwein als Kämpfer für ihren Rechtsstreit gewinnen will, befürchtet: *ob mir verliuset des ich ger / mîn ungelücke ode sin zorn* (Iw. 5992 f.), so ist hier *ungelücke* wohl kaum ihre „persönliche Ungeschicklichkeit“ (SALZER S. 35); dafür hätte der Dichter gewiß einen treffenderen Ausdruck gefunden. Die gleich folgende Bitte: *got gebe mir saelde unde sin* (Iw. 5995) verrät uns, worin das *ungelücke* besteht: es wäre das Fehlen von *saelde* und *sin*, die beide wiederum abhängig von Gott erscheinen.

An anderen Stellen bleibt *gelücke* dagegen blaß und bezeichnet äußere Umstände, Gelingen und Erfolg (Er. 4304 f., Greg. 981 f., Iw. 748, 2954, 5517 f.; entsprechend *ungelücke*, Büchl. 1669 f.).

Eine Eigentümlichkeit Hartmanns fällt auf, die uns ihn noch der Frühzeit des Wortes Glück zurechnen läßt: Wenn im Gregorius der Abt nach den Fischern sieht, *welh ir gelücke waere* (Greg. 982), so zeigt dieser Ausdruck, daß ihr Fang²⁸ sowohl gut als auch schlecht sein kann, daß also *gelücke* hier ein indifferentes Geschick bezeichnet; dies erkennt auch SALZER an anderer Stelle, aber er meint weiter in völliger Verkennung der Tatsachen: „der in dem Wort selbst liegende positive Sinn wird ignoriert“ (S. 33). Diesen positiven Sinn hat SALZER dem heutigen Glücksbegriff entlehnt. Ursprünglich, und Hartmann in dieser frühen Zeit noch durchaus geläufig, ist *gelücke* eine vox

²⁸) Bei SALZER spukt hier wieder einmal die Fortuna, da der Erfolg der Fischer kaum von ihnen selbst, sondern von vielen unkontrollierbaren, unbeeinflussbaren Voraussetzungen abhängig sei (S. 34); mir scheint – im Gregorius – wahrscheinlicher, daß auch das Tun der Fischer, der Ertrag ihres Fanges als in Gottes Hand stehend gesehen wird.

media; um es zu Glück im heutigen Sinne werden zu lassen, war es zunächst nötig, es mit dem Adjektiv *guot* zu modifizieren: *wirt mîn gelücke alsô guot* (Iw. 5517), *sîn gelücke enwirt doch nimmer guot* (Er. 6007), *ez hâte der herre guot / gelücke* (Er. 4304 f.).

Auch bei Wolfram von Eschenbach greift SALZER auf Veldeke zurück, weil beide in ihren Formulierungen oft übereinstimmen: „Es liegt die Vermutung nahe, daß auch Sinn und Bedeutung gemeinsames mit ihm aufweisen. Aber schon der völlig andere Gehalt des Werkes, seine wesenhaft christliche Symbolik und sein Erlösungsgedanke machen diese Vermutung unwahrscheinlich“ (S. 39). Wir werden im Zusammenhang mit der Formel vom Walten des Glücks, die auch bei Wolfram mehrmals vorkommt (Parz. 351, 22; 678, 17; 701, 27; Tit. 169, 4)²⁹, nachweisen, daß er näher bei Veldeke steht, als SALZER in seiner völligen Fehlinterpretation dieser Belege zugeben will.

Auch seine Unterscheidung, daß ursächlich in der Parzivalhandlung nur Gott genannt werde und ursächliches *gelücke* ausschließlich auf den Gahmuretteil und die Gawanabenteuer beschränkt sei, stimmt nicht: Von den insgesamt 28 Belegen des Wortes im Parzival ist genau die Hälfte ursächlich gebraucht, und sie treten ohne Unterschied bei Gahmuret, Feirefiz, Parzival, Gawan und beiden zugleich auf; Wolfram denkt gar nicht daran, *gelücke* einer bestimmten Handlungsschicht seines Werkes vorzubehalten. Gott als die alles entscheidende Macht steht bei Wolfram außer Frage, aber SALZER ordnet ihm *gelücke* nur in den Fällen zu und unter, wo Gott ausdrücklich genannt wird. Bei diesem methodischen Vorgehen müßte man, um einen Vergleich zu ziehen, heute die Vorsehung, sofern sie nicht deutlich als göttliche Vorsehung gekennzeichnet ist, für eine Art Zufall, Glück oder dergleichen halten.

Wo *gelücke* ursächlich steht, scheint es mir aus inhaltlichen oder formalen Gesichtspunkten immer den christlichen Providenzbegriff wiederzugeben, so Parz. 733, 17 ff., wo nach SALZER „die inhaltliche Identität zwischen *gelücke* und Gott eindeutig“ ist (S. 43); das gibt uns die Berechtigung, weitere Formulierungen dieser Art, wo nur Gott nicht ausdrücklich genannt wird, anzuschließen (Parz. 431, 15; 450, 25 f.).

Condwiramurs begrüßte Parzival bei ihrem schließlichen Wiedersehen, das Gottes Willen entspricht: *mir hât gelücke dich / gesendet, herzen freude mîn* (Parz. 801, 6 f.; vgl. 543, 20). *Gelücke* ist hier die „Vorsehung und Bestimmung Gottes“ (S. 43).

Wenn der Dichter vor dem Kampf Gawans gegen Parzival, von denen ihm einer so lieb wie der andere ist, wünscht: *gelücke scheidez âne tôt* (Parz. 738, 18), so kann er sich mit dieser Bitte nur an die Vorsehung richten, ebenso wie vorher Parzival, als

²⁹) Ebenso ist hier Wh. 246, 28 (*gelücke ist sinewel*) nicht berücksichtigt, weil es an anderer Stelle behandelt wird. Folgend im Text gegebene Seitenzahlen beziehen sich stets auf SALZERS Arbeit.

er Rat sucht in der Alternativfrage, ob er weiter nach dem Gral suchen oder zu Condwiramurs zurückkehren soll: *gelücke mich berihte, / waz mirz waegest drumbe si* (Parz. 732, 28 f.).

In christlichen Gedankengängen, nämlich in Abhängigkeit vom sittlichen Verhalten des Menschen, stehen auch die beiden folgenden Stellen: *ob mich gelücke wil bewarn, / so erwirbe ich guotes wibes gruo*z (Parz. 8, 10 f.), *wil glücke, iu sol Gâwânes hant / mit kampfe tuon daz wol bekant* (Parz. 322, 19 f.); „*gelücke* entspricht hier also völlig der optimistischen selbstbewußten höfischen Schicksalsauffassung und darüber hinaus dem christlichen Providenzbegriff“ (S. 42). Hinzuweisen bliebe nur noch erstens auf das in Formulierung und Funktion identische mhd. *wil got, ob got wil*, zum andern darauf, daß es in jener Zeit vor allem Gott ist, der „bewahrt, erhält, hütet“³⁰.

Der einzige ursächliche Beleg im Willehalm besagt, daß die Franzosen, indem ihr Jammer abgewendet und ihnen die Freude erhalten wird, dies allein dem *gelücke* verdanken: *von gelücke si daz nâmen* (Wh. 8, 19). „Bei dieser Thematik – Glaubenskampf – kann mit *gelücke* nur die Vorsehung gemeint sein“ (S. 46 f.).

Auch die nicht ursächlichen Belege sind in der großen Mehrzahl christlich zu verstehen: „*Gelücke* meint nicht nur die Vorsehung selbst (Ursache), sondern das, was sie tut (Wirkung)“, so SALZER S. 44. Eindeutig sind die Stellen, wo Gott genannt wird (Parz. 228, 23 f.; 269, 15 f.; 331, 27; Wh. 134, 27; dazu wohl 184, 30); zu erschließen ist christliche Sinngebung an weiteren Stellen.

Wenn das *ungelücke* im Gralsgeschehen Parzivals „Verdammung und Gottesferne“ bedeutet, so ist der logische Gegensatz nicht seine „Stellung als Gralskönig“ (vgl. S. 45 f.), sondern die wiedergewonnene oder noch wiederzugewinnende Harmonie mit Gott. In diesem Sinne ist das *gelücke* in der Begegnung mit dem Karfreitagsritter zu verstehen, also nicht als „Gewinnung des Grals“: *von des râte er sît gelücke enphienc* (Parz. 446, 24); ebenso das *gelücke*, das Anfortas für Parzival bedeutet: *unt dô der süeze Anfortas / dîn wirt unt dîn gelücke was* (Parz. 441, 23 f.). Es ist hier nicht ein „Glücksfund“ (MARTIN), nicht die potentielle Übertragung des Gralskönigtums, „sodaß er wunschlos glücklich geworden wäre“ (SALZER), und welche andere Deutungen noch versucht worden sind, sondern die schicksalhafte Bestimmung, die Gott für Parzival in die Gestalt des Anfortas und die mit ihm verknüpfte Mitleidsfrage gelegt hat.

Aus der Thematik des Heidenkampfes gewinnen zwei weitere Belege ihren christlichen Bezug: *wünsche mir gelückes, / süeziu maget: ich muoz von dir zen beiden* (Tit. 76, 4), *mîme gelücke ich des gibe, / es möhte noch ze kruste komn, / swie vil mir freuden si benomn* (Wh. 144, 20 ff.). Willehalm vertraut hier trotz Not, Belagerung und Flucht dem *gelücke*, daß es ihm bis zum Grabe treu bleibt.

Daß die schützende Kraft der Minne als metaphysische Wirkung erlebt wird, sehen wir bei vielen mhd. Dichtern; insofern kann es auch die Frau sein, die *gelücke* spendet: *daz gît gelücke und hôhen muot* (Parz. 128, 1; nämlich eines *guotes wibes* Kuß

³⁰⁾ Vgl. die bei MARTIN zu Parz. 124, 17 gegebenen Belege.

und Umarmung), *Condwîr âmûrs mac wol jehn / daz ich der unsaelige bin / unt dîn gelücke hât gewin* (Parz. 213, 8 ff.), *mîn minne sol iu fride bern, / gelückes vor der angst wern* (Parz. 371, 9 f.), vgl. auch Tit. 169, 4.

Gelücke steht andererseits in Abhängigkeit von ethischen Qualitäten: *nu bevilh ich sîn gelücke / sîm herze, der saelden stüeke* (Parz. 734, 23 f.), *ist werdekeit von prise hêr / und ist der pris diu werdekeit, / der zweir ist einz wol sô breit, / dâ von gelücke wirdet ganz* (Wh. 14, 16 ff.). SALZERS Deutung (S. 46) als „gesellschaftliche Stellung“, die von Ruhm und Ansehen abhängt, scheint mir in der Betonung des rein Äußerlichen zu eng, wenn nicht verfehlt; *gelücke* ist hier die Einheit von *pris* und *werdekeit*, die Harmonie äußerer und innerer Würde, die sogar den Bereich der Seele, des ewigen Heils miteinschließt (vgl. *der sêle werdekeit*, Wh. 48, 30).

Das einzige (außer vielleicht Parz. 399, 9, wo *gelücke* als Gegensatz zu dem folgenden *ungemach* steht) wirklich äußerliche, im Kampf zufallende *gelücke* besteht in der Gefangennahme eines feindlichen Grafen: *sôlch gelücke kumt uns selten* (Parz. 31, 26); das Wort fällt hier zwar aus heidnischem Munde, aber aus dem auch sonst bei Wolfram zu findenden Analogiedenken heraus könnte man hier *gelücke* durchaus als Hilfe Gottes oder – fast veldekisch – der Götter (z. B. *gote* 21, 7; 42, 18 – *got* 43, 28) interpretieren.

Ungelücke ist sechsmal und zwar nur im Parzival belegt; es steht ebenfalls immer in christlicher Bedeutung und bezeichnet nach SALZER vor allem Parzivals Zustand der „Verdammung und Gottesferne“: *mîn ungelücke ich solde klagn* (488, 6), so leitet Parzival sein Bekenntnis vor Trevrizent ein; später sagt er im Rückblick: *ir habt gesehn und ouch vernomn, / wie mir diz ungelücke ist komn* (788, 7 f.). In dem unwissentlichen Kampf gegen seinen Freund Gawan wird diese ihm anhaftende Bestimmung zum Unglück, *diu alten wâpen mîn* (689, 1), wieder sichtbar: *hie trat mîn ungelücke für / unt schiet mich von der saelden kür* (688, 29 f.), *ich hân mich selben überstriten / und ungelückes hie erbitten* (689, 5 f.); hier wie vorher und nachher ist das *ungelücke* als Fehlen der *saelde* gesehen³¹. Nach der Wesensbestimmung, die Frauenlob später in seinem 118. Spruch gibt, ist *gelücke* das äußere Wohlergehen (*swem zer werlde liep geschiht*), *saelde* irdisches und himmlisches Wohlbefinden (*gên gote unt gên der werlde wesen*) und die *êre* beider *kleit*, also der sichtbare Ausdruck der Harmonie äußeren wie inneren Glücks; es braucht kaum gesagt zu werden, daß die drei Begriffe, die zusammen *der werlde hort* ausmachen, für die mittelalterlichen Wertgebiete stehen: *gelücke* hier bereits für das *utile*, *êre* für das *honestum* und *saelde* in Beziehung auf das *summum bonum*, wobei in ihrer Zweiteilung die irdische *saelde*, das rechte, Gott und Menschen wohlgefällige Leben, die spätere himmlische *saelde*,

³¹ *dô was mir saelde entrunnen* (689, 8), *aller saelden mir gebrast* (688, 24); vgl. auch Parzivals Selbstbezeichnungen *unsaelec*, *unwert*, *schuldec*, *mit unfjuoge*, *mîner gunêrten hant* (688, 22 ff.).

die ewige Seligkeit, bereits in sich schließt. Wenn wir diese Erkenntnis auf die Parzivalstellen anwenden, so erscheint *ungelücke* in seiner reinsten Form als die sich auf Diesseits und Jenseits erstreckende göttliche Verdammung; vgl. *gein der helle ir sît benant / ze himele vor der hôhsten hant: / als sît ir ûf der erden* (316, 7 ff.).

In ausdrücklichem Zusammenhang mit göttlicher Kraft steht *ungelücke* einmal, allerdings handelt es sich dabei im Munde des Feirefiz um die Göttin Juno (767, 2 ff.). Blasser erscheint das Wort, wo Obilot Gawan Schutz durch ihre Minne verspricht: *ich pin für ungevelle / iwer geleite und iwer geselle, / für ungelückes schûr ein dach / bin ich in senfteclîch gemach* (371, 5 ff.); dennoch soll nicht übersehen werden, daß hier *ungevelle* grammatisch mit *schûr* korrespondiert, nicht mit *ungelücke* selbst, das also durchaus als verursachende Macht (wie etwa im *gotes slac*) stehen könnte.

Wenn SALZER bezüglich Gottfrieds von Straßburg feststellt, daß bei ihm den Wörtern kein verflachter und zerredeter Sinn zugrunde liege, sondern der ihnen aufgrund von Gefüge und Herkunft zukommende (S. 157), so kann das keinesfalls allgemeine Geltung beanspruchen, jedenfalls nicht für *gelücke*, wie SALZER dann auch uneingestandenermaßen zugibt: „Im Gegensatz zu den meisten anderen Werken, wo *gelücke* einen langwährenden Zustand oder überhaupt das ganze breite vielfältige Geschick des Menschen meint, grenzt es hier oft aus dem Gesamtgeschehen räumlich und zeitlich nur einen sehr kleinen Sektor ab: Es meint häufig eine ganz bestimmte Handlung oder den Ausgang einer solchen: Die Heilung, den Sieg über den Drachen, Erfolg bei Unternehmungen etc.“ (S. 49). Wir können bei Gottfried zwei Bedeutungsgruppen unterscheiden, eine christliche, in der *gelücke* den Providenzbegriff oder von ihm abhängiges Geschehen bezeichnet, und eine zweite mit blasserem, konkretem Sinn, in der *gelücke* sich mit Begriffen wie *linge, guot, arebeit, maere* verbindet.

Daß sich in *gelücke* Trist. 6118 die göttliche Vorsehung verbirgt, wird in anderem Zusammenhang nachgewiesen³²; ebenso daß hinter dem *ungelücke* Trist. 14513 der Teufel steht, wodurch sich auch diese Stelle als christlich erweist. Ferner wird Gott mehrmals als Spender von *gelücke* genannt (Trist. 6122 f., 8662 f.).

Gelücke ist die erhoffte Heilung der vergifteten Wunde Tristans: *und ist aber ez also getan, / daz mir in dirre jares vrist / gelücke nicht geschehen ist* (7462 ff.); daß dieses *gelücke* von Gott erwartet wird, geht aus Trist. 7485 f. hervor (*ich muoz ze disen ziten / der gotes genaden biten*). Umgekehrt bezeichnet *ungelücke* das langsame Dahinsiechen Tristans: *wan er gedingen haete, / sin ungelücke waere hin* (7822 f.).

Für Gottfrieds: *durch gelücke und durch manheit* (8954), auf die vertrauend Kämpfer gegen den Drachen reiten, gilt dasselbe, was über Hartmanns *kunst und gelücke* gesagt wurde. Schwieriger zu entscheiden ist die Frage, ob das *gelücke* des folgenden Belegs sich aus dem Sosein des Helden, also aus immanenten Schicksals-

³² SALZER schreibt dazu: „Hier wird die Identität von *gelücke* und Gott einwandfrei demonstriert“ (S. 47); zur folgend angegebenen Stelle vgl. S. 49

kräften erklärt, wie SALZER will (S. 47), oder nicht doch eine transzendente Macht gemeint ist, die Tristans Leben bestimmt, also letztlich die Vorsehung: *Nu sol ich ez versuochen: / wil min gelücke ruochen, / so ist zit, daz ichs beginne* (19465 ff.); man vgl. immerhin in der Formulierung: *solt unser saelde han geruoht, / so vil so wir sin haben versuocht* (6201 f.), *wils danne got geruochen, / so wil ich versuochen* (6237 f.).

Daneben steht *gelücke* in einer Reihe von Stellen neben relativ blassen Ausdrücken wie *guot*, *arebeit*, *maere* und vor allem *linge*: *und alle, die mir gunden / gelückes unde guotes* (2600 f.), als Gilan und Tristan . . . *ze handen aber genamen / ir gelücke unde ir maere* (16214 f.), *und abteten hier under / sin gelücke und sine linge / an jegelichem dinge* (10592 ff.), *gelückes unde linge / an manlichem dinge / und aventiure erwarber vil* (18455 ff.), *und seite im, alse ez was geschehen, / sin gelücke und sine linge / an allem disem dinge* (16192 ff.), *hie mite so seiter ime zehant / sine linge al von grunde, / so er ebeneste kunde. / nu er im haete geseit / sin gelücke und sin arbeit . . .* (10742 ff.).

Die Bedeutung ist hier durchgängig Wohlergehen und Erfolg in allen Dingen; bemerkenswert erscheint noch, daß die blassen Stellen sich in der zweiten Hälfte des Werkes häufen, während im ersten Teil für *gelücke* fast ausschließlich christliche Sinnggebung festzustellen ist. Aus dem dreimaligen Vorkommen der Verbindung *gelücke und linge* auf eine tiefgreifende Bedeutungsbeeinflussung von *gelücke* durch *linge* zu schließen, wie H. WUNDERLICH und andere³³ es getan haben, scheint mir nicht angängig; es ist eine nur von Gottfried mit besonderer Vorliebe benutzte Wendung, die schon deshalb keinen wesentlichen Einfluß auf *gelücke* gehabt zu haben braucht, weil diesem die konkrete Erfolgsbedeutung schon von Anfang an eignete.

Die Synopse der hier gewonnenen Einzelergebnisse erweist, daß sich der hochmittelalterliche Grundgedanke einer Gradualität auch im Schicksalsbereich zeigen läßt; denn was hier für *gelücke* dargelegt wird, gilt mit einigen Differenzierungen ebenso für *heil* und *saelde*. Indem wir nach dem verschiedenen Grad an Schicksalhaftigkeit gliedern, gelangen wir für *gelücke* zu dem Bild einer zweiseitigen Pyramide, die in mehreren (3) Stufen emporsteigt. Die zwei Seiten bezeichnen die beiden Erscheinungsweisen des Schicksals als *gelücke* und *ungelücke*; man könnte sie in graphischer Darstellung also weiß und schwarz anlegen. Die Spitze der Pyramide, in der beide Seiten noch eins sind, bildet der christliche Vorsehungsbegriff, der in der Vorstellung mit Gott zusammenfällt; daher erscheint *gelücke* in dieser Anwendungsweise mit dem Wirken Gottes identisch.

Die oberste Stufe bildet auf der einen Seite *gelücke*, das von Gott gegeben wird, auf der anderen Seite *ungelücke*, das ebenfalls von Gott, meist als göttliche Verdammung, oder vom Teufel als dessen Widerpart ausgehen kann.

³³) Vgl. STRÜMPELL, S. 19 f.; SCHARMANN, S. 88 f.

Allerdings ist es auch möglich, daß auf dieser Stufe noch ursächliche Schicksalsbegriffe auftreten, etwa ursprünglich selbständige Mächte wie das antike Fatum oder Fortuna, die erst das Christentum in jahrhundertelanger Umdeutung dem einen Gott unterordnete, oder Personifikationen wie *vrou Saelde* usw.

Auf der nächsten, der mittleren Stufe erfolgt der Schritt vom transzendenten oder transzendent verursachten Schicksal zum immanenten und habituellen; diese Stufe repräsentiert sich vor allem bei *heil* in Personenheil und Seelenheil und bei *saelde* im höfischen und christlichen Gehalt der persönlichen Saelde³⁴. *Gelücke* und *ungelücke* bleiben auch hier in der Regel äußerlich bestimmt; da das Possessivpronomen nach SALZER das Hauptkriterium für die Immanenz von persönlichem Heil und persönlicher Saelde bildet, müssen wir, um Mißdeutungen zu vermeiden, feststellen, daß *min gelücke* kein inneres Bestimmte ausdrückt, sondern Bestimmung von außen im Sinne von „das, was mir (von Gott) bestimmt ist“³⁵, wobei diese Bestimmung sich zunächst sowohl zum Guten wie zum Schlechten wenden kann. *Ungelücke* ist entsprechend „Bestimmung zum Unglück“, die sich oft in dem Zustand der Gottesferne und des Gotteshasses ausdrückt. Im Gegensatz zu *heil* und *saelde*, bei denen akzidentelle, immanente und habituelle Bedeutungen gleichermaßen vertreten sind, tritt *gelücke* zunächst nie immanent, selten habituell auf; daraus ergibt sich, daß nicht immer eine reinliche Scheidung von der vorherigen Stufe möglich ist.

Die unterste Schicht bilden die konkreten Bedeutungen, die meist aus dem natürlichen Kausalzusammenhang erklärbar sind und deren schicksalhafter Gehalt infolgedessen gering ist. Hier treffen sich *gelücke* wie auch *heil* und *saelde*³⁶ mit den weniger relevanten mhd. Schicksals- und Zufallswörtern wie

³⁴) Vgl. SALZER, S. 58 ff., 98 ff. und 148 ff.; zu *heil* und *saelde* in konkreter Bedeutung vgl. S. 108 ff. und 251 ff.

³⁵) Dazu STRÜMPPELL S. 18: „*min gelücke* bedeutet 'der Ausgang meiner Sache, meiner Unternehmung'“; diese religiös völlig indifferente Deutung geht an der Mentalität des mittelalterlichen Menschen vorbei: *gelücke* und *ungelücke* fordern eine Erklärung, eine Ursache, und als diese Ursache dürfen wir in der Mehrzahl der Fälle Gott ansehen.

³⁶) SALZER unterscheidet *gelücke*, *heil* und *saelde* auf dieser Stufe folgendermaßen: „*Saelde* als Wirkung meint das Erlebnis, das Gefühl, die Empfindung der Freude, des Glückes, der allgemeinen Hochstimmung“ (S. XI). *Heil* drückt dagegen ähnlich wie *gelücke* äußeren Erfolg, Gelingen usw. aus. „Nur bezeichnet *heil* meistens die Wirkung und den Erfolg einer ganz bestimmten einmaligen Handlung, während zum *gelücke* viele einzelne Faktoren zusammenwirken“ (S. VII). Jedoch ist meist eine genaue Abgrenzung der Begriffe nicht möglich. Tragen *gelücke*, *heil* und *saelde* in ursächlicher oder dieser nahestehender Funktion noch klar ausgeprägte Züge, so werden diese immer verschwommener und undifferenzierter, je konkreter und damit breiter und vielfältiger ihr Geltungsbereich wird; schließlich sind sie „nur noch verschiedene Namen für dieselbe Sache“ (S. 97).

âventiure, geval, geschicht, schanze, gelinge usw., die sich seltener in höhere Schicksalsphären aufzuschwingen vermögen, oft nur bei einzelnen Dichtern, die für den einen oder anderen dieser Begriffe eine besondere Neigung zeigen. Eine weitere Reihe von Wörtern wie besonders *guot, vrume, gewin, gemach* usw. auf der einen, *ungemach, schaden, missewende* usw. auf der anderen Seite, denen jeder schicksalhafte Gehalt fehlt, wird neben unserer Schicksalsterminologie genannt. Sie gelangen kaum zu inhaltlicher Kongruenz mit ihr, sondern dienen der näheren Präzisierung; meist ist ihr Verhältnis das des konkreten Spezialbegriffs zum übergeordneten Allgemeinbegriff, zu dem sie oft in einem Kausalverhältnis stehen³⁷.

Vorsehung, Schicksal und Zufall

Die einzelnen Erscheinungsformen des Schicksalswirkens haben ihre besondere Geschichte. Wichtig für *gelücke* kann nur ihre Auffassung nach mittelalterlichem Denken sein, und hier müssen wir die Feststellung treffen, daß die modernen Begriffe Vorsehung, Schicksal, Zufall usw. wesentlich von denen der damaligen Zeit divergieren.

Der Vorsehungsbegriff, so wie wir ihn heute kennen, personifiziert an die Stelle Gottes tretend oder allgemein dessen Fürsorge für seine Geschöpfe ausdrückend, war im Mittelalter noch nicht mit einem Wort fest verknüpft, vielmehr sehen wir uns einem tastenden Suchen gegenüber. Schon bei Notker finden wir zur Wiedergabe von lat. *providentia* eine Vielzahl von ahd. Ausdrücken verwendet, die größtenteils Neuprägungen des St. Galler Schulmeisters sind: Im Gegensatz zur menschlichen Providenz (*furedâhte, beunaruŋga*) ist die *providentia Dei* die zusammenfassende *obesiht* und *anasiht*, die *gotes rechenunga* (*disponens providentia*); wird die göttliche Vorsehung nicht so sehr als *providentia*, sondern als *praescientia* gesehen, so gelten für sie auch *foregeuizeda* und *foresiht*; im Gegensatz zum Fatum, das die der Providenz untergeordnete *ûzueertiga sestunga* darstellt, ist diese selbst die *innera sestunga*³⁸. Notker kennt also acht verschiedene Ausdrücke für denselben Begriffskomplex.

Auch das Mittelhochdeutsche hat noch keinen festen Terminus; selbst wenn wir von dem Schwanken zwischen den Präfixen *vor-* und *vür-* absehen³⁹, präsentiert sich uns immer noch eine stattliche Zahl von Ausdrücken, die das

³⁷) Vgl. SALZER, S. 144 ff. über „gleichgeordnete Begriffe“.

³⁸) Notkers Werke I, 1 294, 22 ff., 302, 21 ff.; vgl. SCHRÖBLER, Notker, S. 79 ff.

³⁹) Hierzu GRIMMS DWb. unter Vorsehung (XII, 2 Sp. 1547 ff.) und Fürsehung (IV, I, 1 Sp. 808 ff.); bei der folgenden Aufzählung ist im Hinblick auf die Schreibung Vorsehung, die sich schließlich durchgesetzt hat, dem Präfix *vor-* der Vorzug gegeben worden, wenn ein mhd. Wort in beiden Formen auftritt.

heutige Vorsehung bestenfalls vorbereiten: *vürabtunge*, *vürtrabtunge*, *vorsichtigkeit*, *vorbesichticheit* und hauptsächlich *vorbesiht*⁴⁰. Vorsehung (und Fürsehung) als „göttliche Vorsehung“ heutigen Verständnisses finden wir erst seit dem 16. Jahrhundert⁴¹; das Wort gibt lat. *providentia* wieder und bezieht von dort her die Aufspaltung seiner Bedeutung in die Vorstellungen des Vorhersehens, Vorherwissens (eigentlich *praevidere*) und des Vorsehens, Vorsorgens und Fürsorgens (*providere*). Dies stimmt zu dem Bild des allmächtigen, allwissenden und allgütigen Gottes, der aufgrund seines unfehlbaren Vorherwissens „der absoluten und bedingten Zukunft, namentlich der freien Akte aller Vernunftswesen“, unabänderlich alles zukünftige Geschehen, gewollt oder nur zugelassen, vorausbeschließt⁴².

In Zusammenhang mit dem Wort „unabänderlich“ ist auf einen grundsätzlichen Irrtum SALZERS hinzuweisen, der immer wieder⁴³ von der starken Beeinflußbarkeit der christlichen Vorsehung durch eigene Tatkraft und Gebet spricht. So einleuchtend dies auch angesichts des allgütigen Christengottes erscheinen mag, es ist falsch. Denn Gott ist ewig, und somit gibt es für ihn keine Vergangenheit und keine Zukunft, „sondern nur ein stetes Gegenwärtigsein gegenüber der ablaufenden Zeit“⁴⁴. Damit entfallen aber auch die oben genannten Begriffe des Vorherwissens und Vorherbeschließens, die nur aus menschlicher Sicht ihre Berechtigung haben. Gottes Vorsehung läßt sich nicht beeinflussen, vielmehr ist in ihrem unabänderlichen Beschluß das zukünftige menschliche Handeln bereits dank der göttlichen Allwissenheit berücksichtigt. Ein instruktives Beispiel hierfür liefert das Aneenge, ein kurz nach der Mitte des 12. Jahrhunderts entstandenes theologisches Lehrgedicht, wo im gleichen Atemzug mit der Verdammung der ungetauften, wie wir sagen würden „unschuldigen“ Kinder, die sich nur aus der göttlichen Präsenz ihres künftigen Falles erklären läßt⁴⁵, von der guten *vorbesiht* die Rede ist (vgl. Anege. 12, 41 ff.). Wenn es um die Notwendigkeit der göttlichen Vorsehung geht, können wir uns auch auf lexikographische Angaben in den alten Wörterbüchern von HENISCH, HULSIUS usw. berufen: *fürsehung gottes* „fatum, providentia dei“; *durch fürsehung gottes* „fataliter, necessario“; *fatalmente* „durch gottes vorsehung, nöhtig, unveränderlich“ (nach DWb.).

⁴⁰) BMZ II, 2 S. 279 ff.; LEXER III passim.

⁴¹) Der älteste Beleg für *die göttlich fürsehung* im Buch d. Beispiele 140, 37 (nach DWb.); doch scheint das Wort, wie sich aus G. VAN DER SCHUERENS Theutonista, einem niederrhein. Vokabular von 1482 (hg. von VERDAM, Leiden 1896), ergibt, zunächst nur für *provisio* gebildet zu sein. Lexikographisch ist es seit 1605 (HULSIUS) belegt.

⁴²) Vgl. BUCHBERGER, Lex. f. Theol. u. Kirche X, 695 ff.; nah verwandt ist der Begriff der Prädestination, der lediglich spezieller „die Auserwählung zum ewigen Heil“ beinhaltet.

⁴³) SALZER S. 1, 13, 15, 31 f., 42, 49 usw.

⁴⁴) Nach BUCHBERGER; vgl. Notker von der Providenz: *mit tero sament pegrif-fen sint . presentia . preterita . et futura* (294, 26 f.); *Zite loufent per tria tempora . presens . preteritum . et futurum . êuwigheit stât îo ze stete in presenti* (302, 13 ff.).

⁴⁵) Vgl. RUPP, S. 241 f.

Wenn es nun aber in mittelalterlicher Zeit, wie wir sahen, eine Vielzahl von relativ wenig belegten Neubildungen aus dem Bereich des Vorherwissens, Vorhersehens und Vorsehens, Vorsorgens, Fürsorgens zur Wiedergabe des Providenzbegriffes gab, ohne daß diesen allen zunächst größere Bedeutung zukam, so müssen wir fragen: Worin fand die göttliche Vorsehung damals ihren angemessenen Ausdruck? Die Antwort kann nur lauten: in den Hauptschicksalsbegriffen, also in *saelde*, *heil* und *gelücke*. Dies entspricht dem Denken der Zeit, für die es nur eine Macht gibt, die schicksalsbestimmend ist, nämlich die christliche Providenz. Damit ist keineswegs gesagt, daß *saelde*, *heil* und *gelücke* nun prinzipiell diese ausdrücken; vielmehr liegt in dieser Bedeutungslage ihre äußerste Aufgipfelung, die sie nicht oft erreichen, wie sie andererseits absinken können bis zu konkretem, kaum noch schicksalhaftem Sinn. Wie steht es nun mit STRÜMPELLS These, daß *gelücke* im Gegensatz zu *heil* und *saelde* kaum einmal zu christlichen Vorstellungen in Beziehung gebracht werde (also bestimmt nicht zu deren höchster Ausprägung, dem Providenzbegriff)?

Das Wort *heil* ist mir nirgends eindeutig für die göttliche Providenz stehend begegnet⁴⁶.

Für *saelde* im gleichem Sinne scheinen sich im Wigalois mehrere Belege zu finden. Vom Helden wird gesagt, wenn er sich im Kampfe gegen Roaz des Todes erwehre: *sô hât ir huote diu saelicheit / mit vlize wol an in geleit* (Wig. 7526 f.); ebenso von Larie: *wand ez hât diu saelicheit / ir wunsch sô gar an si geleit* (Wig. 3800 f.)⁴⁷. Ich stimme mit SALZER darin überein, daß hier keine völlige Sicherheit gegeben ist, „denn der Name Gottes wird nicht im Zusammenhang mit der Saelde genannt“ (S. 240); aber aufgrund der Formulierung, die normalerweise Gott und göttlicher Kraft vorbehalten ist (*got hât an in geleit* . . . vgl. Er. 339 f., 2438 f.; Trist. 6239 f.; Lanz. 4062; einmal *Jupiter* statt *got*, Parz. 749, 16f.), und vor allem mehrerer Parallelen bei Wirnt selbst (Wig. 2895, 4092 f., 4131 f. und in fast buchstäblicher Entsprechung 9745 f., ebenfalls von Larie) werden wir doch wohl, wiederum mit SALZER, als sicher annehmen dürfen, daß Saelde hier „stellvertretend für die göttliche Vorsehung verwendet“ wird.

Was *gelücke* betrifft, so verfügen wir über mehrere ganz eindeutige Stellen⁴⁸. Wir begegnen in der mhd. Literatur immer wieder Gott als dem Spender von Glück, Heil und Saelde. Wenn demnach, zumal in hochhöfischer

⁴⁶) Ebenso SALZER: „Belege für das providentielle *heil* fehlen“ (S. VI).

⁴⁷) Vgl. auch Trist. 8467 f. und Greg. 1235 ff., wo es allerdings die *vrouwwe Saelikeit* ist, die den Verdacht erweckt, daß an diesen Stellen die personifizierte Saelde im Sinne der Fortuna gemeint sein könnte.

⁴⁸) Gegen SALZER, der vom Fehlen der christlichen Schicht in der ursächlichen Bedeutung („*gelücke* als Wirkung kann natürlich auch von Gott kommen“) spricht (S. 1).

Zeit und bei einem Dichter wie Wolfram von Eschenbach, *gelücke* in derselben Funktion auftritt, so ist meiner Meinung nach seine Identität mit der Vorsehung erwiesen: *gelücke iuch müeze saelden wern* (Parz. 431, 15), *gelücke iu heil / gebe, und freuden vollen teil* (Parz. 450, 25 f.). Die Bemerkung MARTINS zur Stelle (S. 348): „*gelücke* ist das zufällige, unerwartete Glück, die Fortuna“, ist völlig verfehlt; sogar SALZER, der doch selbst mehr als einmal der Versuchung erliegt, *gelücke* mit Fortuna gleichzusetzen, sieht hier die Vorsehung. Noch klarer in ihrer Parallelisierung von *gelücke* und *got* ist die folgende Stelle: *gelücke müeze freude wern / die endehafter freude gern: / got gebe freude al disen scharn* (Parz. 733, 17 ff.). Die Beweiskraft dieser und der vorherigen Stellen läßt uns, zumindest was Wolfram betrifft, auch in anderen, nicht so eindeutigen Belegen die Vorsehung vermuten; vgl. Parz. 8, 10; 322, 19; 399, 8 ff.; 543, 20; 732, 28 f.; 738, 18 und Wh. 8, 19 ff. Eine weitere eindeutige Stelle mit der Nennung Gottes in Gottfrieds Tristan (vgl. 6111–23) soll in anderem Zusammenhang besprochen werden. Fügen wir noch hinzu, daß hier die gesamte frühhöfische Literatur mit Einschluß von Veldeke nicht berücksichtigt ist und daß wir in vielen Belegen des Wortes *gelücke* den providentiellen Sinn nur ahnen, aber nicht nachweisen können; *gelücke* erscheint damit, und das gilt zumindest für die Frühzeit seines Auftretens, als ein Begriff von eminent christlichem Bedeutungsgehalt.

Indem wir Vorsehung und christliches Schicksal terminologisch zu trennen versuchen, schaffen wir uns selbst eine Schwierigkeit, die das Mittelalter vielleicht gar nicht gesehen hat. Unter Schicksal verstehen wir ganz allgemein den Gang des Geschehens, wie er unabhängig vom Wollen der Menschen und ohne ihr Wissen, unvorhersehbar und unabwendbar, eintritt. Es erscheint aus menschlicher Sicht, der die Kausalzusammenhänge dunkel bleiben, in den verschiedensten Ausprägungen, bald als persönliche Macht, meist in Person von „Schicksalsgöttinnen“, bald unpersönlich als blinder Zufall oder alles beherrschende Notwendigkeit, die Mensch und Geschichte bestimmt. „Das Christentum kennt kein irgendwie von Gott unabhängiges Schicksal, sondern lehrt die Vorsehung des einen, persönlichen Gottes, der allmächtig, allweise und allgütig die Welt lenkt und das freie Tun des Menschen in seine ewigen Ratschlüsse einbezogen hat“⁴⁹.

Greifen wir zur Erklärung auf Notker zurück, bei dem es, Boethius folgend, um das Verhältnis von Providenz und Fatum (das hier allgemein für Schicksal stehen kann) geht. Providenz und Fatum sind im Grunde nur zwei verschiedene Wirkweisen derselben göttlichen Weltlenkung: *Tiu selba uuîsa habet zuêne namen* (297, 6 f.); dabei wird allerdings das Fatum durch die Art seines Wirkens deutlich der Providenz subordiniert (vgl. 299, 22 ff. und 300, 2 ff.). Die Providenz ist die zusammenfassende Schau Gottes (294, 24 f.), die göttliche Einsicht selbst, die alles ordnet

⁴⁹) BUCHBERGER, *Lex. f. Theol. u. Kirche* IX, 248 f.; zum folgenden X, 695 ff.

(297, 7 ff.); das Fatum dagegen die allen beweglichen Dingen anhaftende Ordnung (*sestunga*), durch welche die Providenz wirkt (297, 22 ff.). Die Providenz ist also die anordnende (*disponens*), das Fatum die ausführende (*efficiens*) Macht, wie Notker in einem Vergleich mit dem menschlichen Verstand und den Händen erläutert (297, 11 ff.). Providenz verhält sich zum Fatum wie Sein zu Werden, wie göttliche Einsicht zu unserem menschlichen Denken, wie Ewigkeit zum Zeitablauf in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft (302, 5 ff.)⁵⁰.

Man kann also sagen, daß christliches Schicksal die Ausführung der göttlichen Willensakte, mit denen die Providenz identisch ist, in der irdischen Wirklichkeit darstellt, anders ausgedrückt, die Disposition der christlichen Providenz in der Realität von Zeit und Raum. Daß diese theologisch-philosophische Scheidung der Begriffe für die Allgemeinheit nicht nachvollziehbar war, liegt auf der Hand; sinnfällig wird dies daran, daß sich beide Begriffskomplexe in einem Bedeutungszusammenfall der gleichen Terminologie bedienen.

Wenn wir im weiteren von „providentiellern Sinn“ in der Schicksalsterminologie sprechen, so drückt sich für uns beides darin aus: die göttliche Bestimmung und deren irdisch-reale Verwirklichung. Damit sind wir an die Wurzel jener Scheidung bei den Schicksalsbegriffen nach Ursache und Wirkung vorgedrungen, die in Wahrheit sogar eine dreifache wäre, wenn für den menschlichen Blick die ursächlichen Kräfte, Providenz (*disponens*) und christliches Schicksal (*efficiens*), nicht in eins zusammenfielen. Der Mensch hat es meist mit den Wirkungen des *efficiens*, den *effectus*, zu tun, die damit auch, als letztlich Gottes Bestimmung entspringend, nur christlichen Sinn haben können. Hier scheiden sich die Geister; denn man kann zwar in jedem Erfolg und Glücksfall das Wirken Gottes sehen, man kann in ihm aber auch ein Spiel des Zufalls erblicken⁵¹. Kann jedoch, so müssen wir fragen, in einer Zeit wie dem Mittelalter, das tief in christlichem Denken wurzelt, noch Platz für den blinden Zufall sein?

Wenden wir uns wieder zu Notker (und Boethius), wo auch diese Frage erörtert ist, ausgehend von dem Satz der Philosophie: *Nihil omnino casum esse confirmo* (332, 22; vgl. De cons. phil. V, 1, 8) – im Bereich der göttlichen Vorsehung ist keine Willkür möglich⁵². Dies gilt – auch nach der kirch-

⁵⁰) Vgl. SCHRÖBLER, Notker S. 70 und 78 ff.

⁵¹) Gerade Glück gilt in vielen Wörterbüchern als Begriff, der von Hause aus den Charakter des Zufälligen haben soll; die Frage *gelücke* und Zufall wird im Zusammenhang mit der Formel vom Walten des Glücks erörtert, hier geben wir nur einige theoretische Voraussetzungen.

⁵²) Vgl. auch De cons. phil. V, 1, 8: *Quis enim cobercente in ordinem cuncta deo locus esse ullus temeritatis reliquus potest?* und IV, 6, 53: *... ne quid in regno providentiae liceat temeritati.*

lichen Lehre – für eine Art des Zufalls, das ursachlose Geschehen, den „blinden Zufall“, den es nicht geben kann. Dagegen kennt und anerkennt die Philosophie schon seit Aristoteles (Phys. II, 4) eine zweite Art: Zufall als „ein unvermutetes Geschehen aus zusammentreffenden Ursachen“. Die Providenz sieht alles Geschehen in ewiger Gegenwärtigkeit, das Fatum ordnet es im einzelnen; wenn nun Gott will, daß jemand einen Schatz vergräbt und dann ein zweiter an derselben Stelle gräbt, so erfolgt notwendigerweise das dritte, daß er den Schatz findet (337, 3 ff.). „Das geschieht zufällig, *fortuito*, aber nicht ursachlos, *de nihilo*“; denn es ist unmöglich, daß etwas aus nichts wird, d. h. „ohne die von Gott gesetzte Ursache“ geschieht⁵³. Daher besteht der Zufall darin, daß ihn offene oder verborgene Ursachen bewirken: *Fone diu ist taz fors . unde casus . unde inopinatus euentus . taz tie cause machônt . offene alde tougene* (338, 15 ff.). Da diese Ursachen aber auch wieder von Gott und seiner Providenz gesetzt werden, gibt es im letzten keinen eigentlichen, „blinden“ Zufall; wie sich der allgemeine literarische mhd. Sprachgebrauch zu dieser kirchlich-philosophischen Lehre verhält, werden wir später sehen.

Wir haben in unserer Auseinandersetzung mit STRÜMPPELLS These festgestellt, daß *gelücke* für die christlichste aller Schicksalsbezeichnungen eintreten kann, für die göttliche Providenz; zwei weitere spezifisch christliche Anwendungsweisen der Schicksalsterminologie bestehen darin, daß Gott selbst als ihr Spender auftritt, und in der Bedeutung „Seelenheil, ewige Seligkeit“.

Sowohl *gelücke* wie *heil* und *saelde*⁵⁴ erscheinen als Gabe Gottes, vor allem in Wunschform ist diese Vorstellung sehr verbreitet; für *gelücke* habe ich folgende Stellen aufgezeichnet: Er. 657; Büchl. 1068; Al. B 876; H. Ernst B 3572; Parz. 331, 27; Wh. 134, 27; Lanz. 1789 f.; Kudr. 727, 2.4; Krone 25615; Neifen LD 15, IX, 5, 8. *Gelücke* ist also nicht nur ursächlich christliches Schicksal, sondern hat auch als Wirkung, die von Gott ausgeht, christlichen Sinn; im übrigen tritt das Wort noch an wesentlich mehr Stellen, direkt oder indirekt, in Bezug zu Gott.

Weitaus diffiziler ist es zu erweisen, daß sich auch die Zentralbegriffe der christlichen Erlösungslehre, nämlich „Seelenheil“ und „Ewige Seligkeit“, durch das Wort *gelücke* ausdrücken lassen. Der Grund, warum es in diesen Bedeutungen kaum belegt ist, scheint mir darin gesucht werden zu müssen, daß *heil* und *saelde* sich vor dem Bekanntwerden von *gelücke* bereits zu fest

⁵³) Vgl. insgesamt SCHRÖBLER, Notker S. 107 ff.; die zitierten Sätze auf S. 107 und 108.

⁵⁴) Wieder ein Beispiel für den festgestellten Bedeutungssynkretismus. Gott gibt *heil*: Er. 753, 2531; Greg. 1638 ff.; Iw. 1991; H. Ernst B 4235; Trist. 2478; 5043 f.; Lanz. 6997; LD 38, x XXXVI, 1, 1 f.; Freid. 148, 18; R. v. Zw. 11, 1. Gott gibt *saelde*: MF 15, 5; 180, 33 f.; Walth. 122, 18 ff.; Er. 973; Iw. 5995, 6412, 6864 ff., 8166; Parz. 748, 19 f.; Trist. 3495; Wig. 30, 1268, 2394; Lanz. 6205.

mit diesen Vorstellungen verknüpft hatten⁵⁵; in dieser Verknüpfung haben beide Begriffe sogar ihr späteres Aussterben überdauert, denn Seelenheil und Ewige Seligkeit sind (neben einigen feststehenden Wendungen) fast die einzigen Anwendungsweisen, in denen wir heute beide Wörter noch kennen. Eindeutige Belege für Seelenheil, oft sogar in der Formulierung *der sêle heil* (A. H. 25, 255; Wh. 68, 13; R. v. Zw. 191, 10), finden wir in der mhd. Literatur sehr zahlreich⁵⁶; dasselbe gilt von *saelde* und *saelikeit* in der Bedeutung „Ewige Seligkeit“⁵⁷, beispielsweise sei auf Hartmanns, den Gregorius einleitende Betrachtung über *der saelden strâze* (Greg. 51 ff.) hingewiesen, eben den Weg zur Ewigen Seligkeit.

Für *gelücke* können wir eine ähnliche Bedeutungsfrage wirklich evident nur in einer Parzivalstelle nachweisen, die allerdings eine genauere Betrachtung verdient:

Parz. 269, 15 ff. dirre worte sî mit werken pfant
 mîn gelücke vor der hoehsten hant:
 ich hânz dâ für, die treit got.
 nu müeze ich flüsteclîchen spot
 ze bêden lîben immer hân
 von sîner craft, ob . . .

Parzival setzt in diesem Schwur sein *gelücke* zum Pfand, daß er die Wahrheit spricht, und zwar ausdrücklich vor Gott; ist sein Schwur meineidig, so mag Gott Schaden und Schande (*flüsteclîchen spot*) in Diesseits und Jenseits (*ze bêden lîben*) über ihn verhängen. Die Folgen, die das Verscherzen des *gelücke* nach sich ziehen würde, setzen sich demnach aus drei Faktoren zusammen: Verlust des irdischen Wohlergehens (*flust*), Entzug von Ehre und Ansehen (*spot*) und die Verdammung durch Gott (*von sîner craft*), die vor allem die Verwirkung des Seelenheils und der Ewigen Seligkeit beinhaltet. Daß die Stelle mit dieser Auslegung nicht überfordert ist, beweist uns Wolfram einige Verse weiter selbst, indem er noch einmal mit Nachdruck wiederholt: *dâne scheidet ich ûz niht mêre: / des sî pfant mîn saelde und êre* (Parz. 269, 29 f.); der potentielle Verlust der *êre* korrespondiert hier mit dem *spot* der

⁵⁵) Man beachte das äußerst häufige Vorkommen beider Vorstellungen, und zwar ausschließlich mit *heil* und *saelde* verbunden, in Kaiserchronik und Rolandslied wie auch später noch in Werken religiösen Charakters; vgl. SALZER über Seelenheil und Ewiges Heil S. 98 ff., über den christlichen Gehalt der Persönlichen Saelde S. 163 ff.; vgl. STRÜMPPELL, S. 15 f. *heil* (*salus*) und S. 58 ff. *saelde* (*beatitudo*).

⁵⁶) Z. B. Büchl. 1053; A. H. 638, 831; Greg. 1140, 1482, 2847, 3565; Walth. 6, 16; 77, 29; W. Gast 3782, 8600, 12020; R. v. Zw. I 7, 100, 134, 233 . . .

⁵⁷) Z. B. Büchl. 1361; Er. 9907; Greg. 63, 87, 1121, 2851; Tit. 144, 4; Walth. 125, 7; Wh. 308, 30; Wig. 7671, 8282 . . .

ersten Stelle, während *saelde* Parzivals irdisches und himmlisches Wohlergehen bedeutet. Zusammenfassend konstatieren wir demnach, daß die Verwirkung des *gelücke vor der hoebsten hant* genau der für Wolfram getroffenen Definition des *ungelücke* entspricht: es ist die sich im Verlust der drei Wertgebiete des Mittelalters (*utile – honestum – summum bonum*) dokumentierende physische wie metaphysische, d. i. absolute Verdammung.

Hier weist *gelücke* einmal die Bedeutung „Seelenheil“ auf, die insofern mit ewiger Seligkeit im Jenseits identisch ist, als Vollkommenheit und Sündenlosigkeit der Seele und die Gottgefälligkeit eines christlichen Lebens Voraussetzung für die Erlangung des Ewigen Lebens bilden⁵⁸. Parzival verwendet *gelücke* hier in einem Schwur; wenn unsere anfängliche Deutung stimmt, müßten vergleichsweise *heil* und *saelde* als die normale Terminologie des Bereichs Seelenheil und Ewige Seligkeit öfter in derartigen Eidesformulierungen auftreten, und so ist auch: *des mîn saelde niht sî pfant / vor dem der gît unde nimt* (Parz. 7, 8 f.); *und wil iu sweren einen eit / uf alle mine saelekeit* (Trist. 16251 f.); *uf alle dine saelekeit* (Trist. 1224); *daz ziuh ich ûf die saelde mîn* (Lanz. 1657, 3162); *die ûf ir eit und ûf ir heil / niht wan die rehten wârheit sagen* (Wh. 462, 14 f.); *ich wil lip und êre und al mîn heil verswern* (Walth. 61, 24). Diese Walthersche Formulierung bestätigt uns noch einmal, daß die Gesamtheit der drei Wertgebiete im Schwur aufs Spiel gesetzt wird; denn die Parallelität zu seiner bekannten Gliederung: *frum unde gotes hulde und weltlich êre* (83, 33) ist nicht zu übersehen. Andererseits stehen diesen *schade*, *sünde* und *schande* (83, 36) konträr gegenüber, alles Begriffe, die wir oben verwendeten; *sünde* steht dabei antithetisch zum Begriff des Seelenheils, das durch Sündenhaftigkeit verwirkt ist.

Das Unglück

Bisher haben wir versucht, die Christlichkeit des Begriffs *gelücke* in Bedeutungen und Formulierungen nachzuweisen; indirekt beweist sich Christlichkeit aber auch in der Haltung des Menschen gegenüber dem *ungelücke*, in seiner Beantwortung der Frage nach dem Sinn des Leidens. FR. MAURER⁵⁹ unterscheidet eine vorchristliche und unchristliche Haltung, die Glück und Unglück als blinden Zufall (Gabe der Fortuna) oder schicksalhafteres Verhängnis

⁵⁸) Vgl. SALZER, S. 98 und 100

⁵⁹) Hier berühren wir uns in der Fragestellung mit der wegweisenden Untersuchung von FRIEDRICH MAURER, *Leid* (Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte, bes. in den großen Epen der stauf. Zeit), Bern und München 1951, in 2. Aufl. 1961; vgl. S. 1 f.

(Fatum) ansieht, sei sie nun aus antiken oder heimischen Quellen gespeist, von der christlichen Haltung, die in dem Bewußtsein, daß Gottes Wille den Menschen nicht einsichtig, aber auf jeden Fall sinnvoll ist, das von Gott geschickte Leid hinnimmt, sei es als Buße oder zur Läuterung, sofern er in Sünde gefallen ist, oder auch als Fügung in den Willen Gottes, wenn Grund und Zweck ihm nicht ersichtlich sind.

Die Haltung des Menschen dem *leit* wie dem *ungelücke* gegenüber ist im Prinzip die gleiche, und wir würden diese Frage hier nicht noch einmal aufgreifen, wenn nicht SALZER in seiner Arbeit prinzipiell von einem christlichen Gott der gütigen Vorsehung ausginge, der den Menschen nur Gutes zufügt und von dem undenkbar ist, daß er auch einmal Mißgeschick verhängt. Wir werden im folgenden den Nachweis zu erbringen versuchen, daß die optimistische Lebenssicht in hochhöfischer Zeit einer Haltung des Trotzdem entspringt, insofern nämlich, als alles, Gutes wie Schlimmes, von den Menschen jener Zeit in gläubigem Vertrauen als gottgewollt und damit gut hingenommen wurde. Diese fromme Gläubigkeit spricht aus einer Wolframstelle, die haargenau SALZERS Auffassung von der gütigen Vorsehung Gottes wiedergibt: *der wise herzehafte man, / swâ dem kumber wirt bekant, / der rüefet an die höhsten hant: / wan diu treit helfe rîche / und hilft im helfeclîche* (Parz. 568, 6 ff.). Selbst bei optimistischer Lebenssicht läßt sich aber nicht ableugnen, daß auf der Welt nicht nur Freude und Glück herrscht, daß bei weitem nicht alles so ist, wie es in einer von Gottes Hand in omnipotenter Güte und Weisheit regierten Welt sein müßte. Hier setzt die Frage nach dem Sinn von Unglück und Leid ein. Im Grunde ist es so, daß Gott in seiner Handlungsweise völlig ungebunden ist und daß somit auch Mißgeschick – jedenfalls was aus der beschränkten Sicht des Menschen als solches erscheint – von ihm verhängt werden kann: *got hât ze gebenne / vreud und angest swem er wil* (Wh. 259, 26 f.; vgl. Er. 535 f.). Ja, wir finden sogar in aller Deutlichkeit ausgesprochen, daß der menschlichen Vernunft Gottes Handeln oft unverständlich, wenn nicht tadelnswert erscheinen muß; so bei Tristan, der vor allen Menschen an Schönheit und Begabung ausgezeichnet ist und doch in bitterster Not und Heimatlosigkeit lebt: *an ime ist sere missetan. / got herre, du hast ime gegeben / dem libe ein ungelichez leben* (Trist. 10030 ff.). Aber mag der Tadel, wie hier im Tone bittersten Vorwurfs, noch so offen ausgesprochen sein, immer bleibt sich der mittelalterliche Mensch dessen bewußt, daß seiner beschränkten Vernunft die Wege der göttlichen Vorsehung stets zutiefst gründlich sein werden und daß alles, was Gott geschehen läßt, im letzten doch gerecht und gut sein wird: *Dû teilest ungelîche, / lieber hêrre got, dîn guot . . . hêrre got, dû teile als ê; / dû bist der dâ teilen unde wellen sol: / ich wil niemer mê gestrâfen dich, wan dû tuost wol* (Marnier XIV, 145 f. 158 ff.; vgl. A. H. 506 ff.). Damit sind wir in bewußter Antithese zu dem realen Geschehen bei der

Formel angelangt, die – vielleicht über ein: *got weiz wol waz er hât getân* (Wh. 459, 23; vgl. auch A. H. 1254 f.) – allenthalben in der höfischen Literatur zu finden ist: *got hât vil wol ze mir getân!* (MF 211, 12; Walth. 119, 26; Parz. 783, 10 und öfter).

Wenn Gott nun auch als Leid und Unglück verhängend auftritt, so müssen wir diesen Zug in das mittelalterliche Gottesbild einordnen: Er erscheint in der Gestalt des allmächtigen und zugleich allgütigen Gottes (*got ist vater unde herre*, W. Gast 12185), wobei bald die eine, bald die andere Seite seines Wesens stärker betont wird. Dem *guoten*, dem *minneclîchen*, dem *lieben* und – besonders in hochhöfischem Sprachgebrauch – *süezen got*, dem Gott der Güte und der väterlichen Liebe, steht ein *hoebster*, *rîcher* und *almehtiger*, ja *zorniger got* gegenüber, der herrscherliche Gott, wie wir ihn aus alt. und frühmhd. Zeit in oft alttestamentarischer Wucht und Strenge kennen⁶⁰. Oft tritt er uns, im Hinblick auf das jüngste Gericht, als *vogt und rihtaere* (W. Gast 10233; vgl. Parz. 10, 27) entgegen; von daher erklären sich Ausdrücke wie *gotes rache*, *ban* und *urteil*, ja sogar von *gotes zorn* und *gotes haz*⁶¹ wird gesprochen. Wie neben dem mächtigen *got von himele* und *got herre* erst später der *got vater* tritt, so finden wir von vornherein neben Ausdrücken wie *gotes güete*, *segen*, *genåde*, *helfe*, *huld*, *gunst* und *minne* umgekehrt auch die *gotes kraft*, *maht*, *giwalt* und als Bezeichnung für jede Art von Unglück den *gotes slac* genannt⁶². SALZERS Standpunkt ist einseitig, dürfen wir feststellen; er hat die zwar mehr ins Auge fallende, glänzendere und betontere, aber eben nur diese eine Seite des mittelalterlichen Gottesbildes gesehen.

Eine theologische Begründung sowohl für die Art, wie Gott Glück und Unglück wirkt, als auch für die Haltung, die der Mensch seinem Schicksal gegenüber an den Tag legen soll, bietet uns Thomasin von Zirclaria in seinem Wälschen Gast, und bei aller Skepsis gegenüber seiner oft zu starren Systematisierung wollen wir uns ihm anvertrauen. Auch er fordert die fromme und gläubige Hinnahme dessen, was Gott schickt. Ob dem Menschen *wê* oder *wol* geschieht: *unser rihtaere ist sô guot, / swes er verhenget ode tuot, / daz ez muoz nâch reht geschehen* (W. Gast 4661 ff.; vgl. 4676 ff., 4765 f.). Geschieht einem guten Menschen Gutes, so ist das recht; trifft ihn aber Mißgeschick, so wird es ihm im Jenseits umso besser ergehen. Der böse Mensch hingegen kann durch Übel, das ihm hier widerfährt, sein Los im Jenseits bessern; ist ihm aber hier Gutes beschieden, kann es ihm dort nie und nimmer wohlgehen (W. Gast 4909 ff.). Glück und Unglück treten hier also in christ-

⁶⁰) Vgl. SCHWARZ, Gottesbild S. 3

⁶¹) Vor allem in Verwünschungen; das DWb. (Sp. 1042) weist im Gegensatz zu GRIMM, Dt. Myth. I, 15 und III, 12 darauf hin, daß diese zur Vorstellung eines zürnenden, strafenden Gottes gehörenden Verbindungen durchaus nicht heidnischen Ursprungs zu sein brauchen, sondern sich aus biblisch-alttestamentarischen Anschauungen ergeben.

⁶²) Vgl. insgesamt GRIMMS DWb. IV, I, 5 Sp. 1017 ff. unter Gott

lichem Sinn als Belohnung oder zur Läuterung des Guten, zur Buße oder Strafe des Bösen auf. Niemand kann demnach sagen, warum ihm in seinem Erdenleben Gutes oder Übel geschieht, und auch nicht, ob es – objektiv gesehen – auch wirklich Gutes oder Übel ist: *wan wer mac wizen gotes rât/ den er an im selben hât?* (W. Gast 4995 f.; vgl. 4949 ff.). Es folgt (5027–5118) das bekannte Bild des Arztes, in dem Thomasin Gottes Wirken zu erklären sucht: Wie Gott einmal Gutes und dann wieder Mißgeschick verhängt, so muß auch der Arzt einmal süße Speisen und das andermal saure verordnen, wie es Kranker und Krankheit gerade erfordern; denn nur er allein und ebenso Gott weiß, was jeweils das Richtige ist: *daz weiz allez got wol, / der niht tuot niwan daz er sol* (W. Gast 5065 f.). Daraus folgt, daß auch alles Unglück als gottgewollt und damit gut hingenommen werden muß, wie Thomasin mit hoherhobenem moralischem Zeigefinger abschließt: *Dar umbe sol ein ieglich man / der sich ze guot verstên kan / haben allez daz vür guot / daz unser herre hin zim tuot* (W. Gast 5107 ff.; vgl. auch 5067 ff.).

Dies alles geht letztlich auf die Lehre des Augustinus zurück, die durch die Jahrhunderte hindurch wirksam und auch noch Grundlage für das Denken des 12. Jahrhunderts gewesen ist. FR. MAURER hat in seiner Erörterung des Leid-Begriffes bei Augustin (S. 85 ff.) dargelegt, daß bei ihm das *malum* als *privatio boni* aufgefaßt wird und ferner, daß es von Gott ausgehen kann (*Deus auctor*). Der Sinn des nicht verschuldeten oder jedenfalls nicht als verschuldet empfundenen *malum* liegt darin, daß es als Erprobung des Menschen in der Geduld verstanden wird; verschuldetes *malum* dagegen erscheint in der zweifachen Form des *peccatum* oder der *poena peccati*. Leid und Unglück dient also, von Gott verhängt, zur Erprobung der Guten und als Strafe und Bußmittel für die Bösen.

Haben wir so die theoretische Möglichkeit gewonnen, den christlichen Gott nicht nur als Spender von Glück zu sehen, sondern auch als möglichen Urheber des Unglücks, so versagt diese Erkenntnis in der praktischen Wirklichkeit der mhd. Literatur: Nur in den seltensten Fällen ist es Gott, auf den das *ungelücke* zurückgeführt wird; meist bleibt das Wort dunkel und ungewiß. Mag sein, daß *ungelücke* schon bald „wenn schon nicht Redensart, so doch im Gehalt verdünnt“ wurde⁶³, oder vielleicht scheute man sich auch, Gott offen mit dem Wort in Verbindung zu bringen und ihn damit nolens volens zu tadeln⁶⁴; um nun aber doch die Christlichkeit des *ungelücke* zu zeigen, sind wir gezwungen, einen Umweg zu machen, und zwar über den Teufel.

⁶³) So SALZER, S. 17

⁶⁴) SALZER meint, *ungelücke* könne nicht von Gott ausgehen, da dieser nichts Schlechtes und Sinnloses vollbringe (S. 142); er übersieht, daß wir in jedem Falle dem *ungelücke* gegenüber nur die subjektive Reaktion aus menschlich-beschränkter

Dieser, der als der *übele tiuvel*, *vient*, *välant* und in drastischen Umschreibungen durch die gesamte mhd. Literatur spukt, wird dort nämlich für alles Übel auf der Welt verantwortlich gemacht: z. B. ist das gesamte Morden des Nibelungenliedes *von des tievels schulden* geschehen (Nib. Klage 658); ebenso im Anege die Erbsünde Adams und Evas (Aneg. 33, 68); in Hartmanns Gregorius ist er im Grunde der Hauptschuldige (Greg. 51 ff., 339); in Veldekes Servatius verführt er die Einwohner Tongerns zu einem Aufstand gegen ihren Bischof (Serv. 873 ff.); in der Eneide treibt er Dido zum Selbstmord (En. 2533 ff.); in Eilharts Tristrant ist die Entdeckung der Liebenden letztlich sein Werk (Eilh. 3400ff., 3418 ff., 3480 ff.); in Gottfrieds Tristan ist er für den unheilvollen Minnetrank verantwortlich (Trist. 12127 ff.) usw.; vor allem Verräter sind des *välantes man* (vgl. Rol. 6102; Kchr. 10813); immer wieder gibt der Teufel den *rât* zu bösen Taten (Aneg. 33, 62; Er. 5971; Greg. 7; Eracl. 5091; Trist. 11335), um nur einige Züge dieses Teufelsbildes zu nennen, das seine damals aktuellste Ausprägung in der Antithetik von Heiden und Christen hat, diese als Kinder Gottes, jene „die verlorenen Söhne des Teufels“⁶⁵. Wie man sich mit Segenswünschen an Gott wendet, so mit Verfluchungen an den Teufel (vor allem bei Eilhart, Herbort und Otte).

Der Teufel erscheint hier als das böse Prinzip, das im Gegensatz zur vorchristlichen Zeit, wo ihm alle Seelen aufgrund der Erbsünde verfallen waren, nun darauf angewiesen ist, die Menschen zum Bösen zu verleiten, da er jetzt nur Anspruch auf die Sünder erheben kann, oder diejenigen zu verfolgen und zu verderben, die seinem Bezwinger Christus dienen⁶⁶. Dennoch steht er in keinem echten Dualismus zum guten Prinzip, Gott, dessen Suprematie unangetastet bleibt; vielmehr ist er als „logischer Gegensatz zu den treuen Engeln“ Gottes Geschöpf und dessen Willen unterworfen. Wie schon im alttestamentarischen Buch Hiob erscheint der Teufel als ohnmächtiges Werkzeug in der Hand Gottes, der es zuläßt, wenn Satan die Menschen versucht und verfolgt. Ja, „es ist der Wille Gottes, daß der Versucher auch als Richter und Strafvollzieher an denen, die seinen Einflüsterungen Gehör geschenkt haben, diene“⁶⁷. Wir erkennen auch hier wieder die beiden wesentlichen Faktoren in der Sinngebung des Unglücks, Läuterung, sofern Gott die Verfolgung guter Menschen durch den Teufel zuläßt, Strafe, wenn Unglück die Bösen trifft; im Grunde ist überhaupt kein Unterschied, es sei denn aus psychologischer Sicht, ob Gott nun selbst als Urheber auftritt oder sich des Teufels als Werkzeug be-

Sicht vor uns haben und daß es – seiner Natur gemäß – selbst dort als schlecht und sinnlos empfunden wird, wo Gott objektiv alles zum Besten geregelt hat (vgl. die Faustinian-Episode in der Kaiserchronik).

⁶⁵) HELENE ZIEREN, Studien zum Teufelsbild in der dt. Dichtung von 1050–1250, Diss. Bonn 1937, S. 25; vgl. dazu in der Dt. Myth. II, 822 ff. und III, 300 f.

⁶⁶) Vgl. M. J. RUDWIN, Der Teufel in den dt. geistl. Spielen des Mittelalters und der Reformationszeit, Göttingen 1915, S. 146 f.

⁶⁷) Vgl. ZIEREN S. 5; RUDWIN S. 126 f.

dient. Wenn also *ungelücke* in Belegen vom Teufel abhängig erscheint, so ist implizit die indirekte Urheberschaft Gottes und damit die Christlichkeit des Begriffs gegeben.

Walther von der Vogelweide gibt seinem Spruch 31, 33 einen religiös-volkstümlichen Eingang: *In nomine dumme ich wil beginnen: sprechent âmen / (daz ist guot für ungelücke und für des tievels sâmen)*. Das Bild des Teufelssamen geht auf das biblische Gleichnis vom Unkraut zurück, das der böse Feind sät (vgl. Matth. 13, 25.39); *ungelücke* tritt hier neben das teuflische Unkraut und wird, wie das voraufgehende exorzistische *âmen* zeigt, wohl als Unheil zu interpretieren sein, das in diesem Zusammenhang wahrscheinlich auch vom Teufel kommt.

Die Kudrunstrophen 54 und 55 wurden bereits innerhalb des Werkes angeführt und besprochen. Das *ungelücke* (54, 1), das dort in der Gestalt eines wilden Greifen naht und von dem großes Leid und *ungelücke* (55, 3) ausgeht, ist der Bote, den der *übele tiuvel* (54, 3) gesandt hat. Klarer kann die Urheberschaft des Teufels, damit aber auch die christliche Sinngebung von Leid und Unglück kaum ausgesprochen werden.

Dies gilt auch von der Servatiusstelle 4844, wo das *ungelucke* darin besteht, daß die Übeltäter vom *bosen geist* (4845) in die Hölle geführt werden; da dies auf Veranlassung des hl. Servatius, letztlich also durch Gottes Willen geschieht, erscheint der Teufel hier deutlich als Werkzeug Gottes (vgl. Serv. 4837 ff.). Die Stelle wird im Zusammenhang des Werkes ausführlich besprochen.

Wie schon bei Eilhart, so hat der Teufel auch bei Gottfried von Straßburg seine Hand im Spiel, als es zur Überführung und Ergreifung Tristans kommt; aber ist er es dort nur, der für das *ungelucke* (Eilh. 3954) des Helden im letzten verantwortlich ist, so erscheint er hier selbst als das *ungelücke*:

Trist. 14510 ff. do wart sin Melot, ine weiz wie,
 daz vertane getwerc,
 des valandes antwerc,
 von ungelücke gewar
 und sleich allez nach im dar . . .

SALZER interpretiert richtig: „Eine andere Möglichkeit, als *von* kausal zu fassen, existiert faktisch nicht. Hinter Melot steht also noch ein Urheber: *ungelücke*. Da dieser aber als das Geschöpf des Teufels bezeichnet wird, kann dieses *ungelücke* nur der Teufel sein“ (S. 49). Daß hier nicht „durch einen unglücklichen Zufall“ gemeint sein kann, läßt sich erweisen: *von ungelücke* gibt nämlich die Erklärung für das vorherige *ine weiz wie* des Dichters; er drückt darin das für ihn nicht Einsichtige, Unerklärliche, Unnatürliche des Geschehens aus. Hier scheint eine Reminiszenz an den zauberischen, gestirnkundigen, teuflischen Zwerg Eilharts mitzuschwingen; auch Gottfried spricht

davon (*und kunde ein teil, also man gibt, / umbe verholne geschicht / an dem gestirne nachtes sehen*, Trist. 14241 ff.), wenn er auch anschließend in seiner rationalistisch-erklärenden Weise dagegen polemisiert⁶⁸. Aber Gestirnglaube (vgl. die *wîlsaelde* der Kaiserchronik) und Weissagung (vgl. Herb. 552 ff.) gelten nach mittelalterlicher Auffassung meist als schwarze Kunst und Zauberei, die vom Teufel stammt⁶⁹. Wenn also Gottfried für das ihm zunächst Unerklärliche in Verbindung mit dem zauberischen, teufelhörigen Zwerg die Erklärung *von ungelücke* findet, so kann er nur den Teufel meinen. Damit hätten wir in *ungelücke*, wie auch SALZER feststellt, den vollständigen Gegenpol zu ursächlichem *gelücke*, wo es den Providenzbegriff wiedergibt. Diese Stellung entspricht zwar nicht der dogmatisch-kirchlichen Lehre, wohl aber der Volksmeinung, nach welcher der Teufel Widerpart Gottes ist.

⁶⁸) Vgl. J. GOMBERT, Eilhart v. O. und Gottfried v. Str. S. 107 f.

⁶⁹) Vgl. G. SCHADE, Die Troja-Epen S. 68 ff.

Zweites Kapitel

BEDEUTUNGSGESCHICHTE

Wie schon festgestellt, begegnet uns das Wort *gelücke*, *gelucke* erstmals in der frühhöfischen Dichtung und im Werk Heinrichs von Veldeke, das zugleich schon den Keim der hochhöfischen Blüte in sich trägt und die Brücke zu ihr bildet. Aber damit stoßen wir auf eine der umstrittensten Fragen der älteren Literaturgeschichte, das sog. Veldeke-Problem¹: In welcher Sprache hat der nach heutigen Begriffen niederländische Dichter geschrieben? In welchem Kulturzusammenhang, in welcher Kunsttradition stand er?

Seit den Tagen WILH. BRAUNES² hat der Streit um Veldekes Sprache nicht aufgehört, vor allem deswegen, weil der Servatius lediglich in einigen alten Bruchstücken und einer späten niederländischen Handschrift des 15. Jahrhunderts und Lieder wie Eneide nur in deutschen Handschriften und damit deutscher Sprache überliefert sind. Die neuere Forschung ist sich jedoch weitgehend darin einig, daß Veldeke in der Sprache seiner Heimat gedichtet hat; und zwar gilt dies nicht nur für die frühen Lieder und Servatius, sondern man nimmt nun auch eine limburgische Ureneide an³. Aber in welcher kulturellen Bindung steht die limburgische Kunst zur Zeit Veldekes? Schafft sie im Banne einer starken rheinischen Dichtung des späteren 12. Jahrhunderts, wie vor allem J. VAN DAM⁴, TH. FRINGS – G. SCHIEB⁵ und auch H. DE BOOR in seiner Literaturgeschichte (II, 21 ff., 28 ff.) meinen, so gelangt man in der re-

¹) Die Literatur dazu bei J. VAN DAM, *Verf. lex.* II, 355 ff. (bis 1934); C. MINIS im Nachtragsband V, 350 ff.; vgl. ferner den Forschungsbericht von G. SCHIEB, Heinrich von Veldeke, GRM 33 (1951/52) S. 161 ff. und die einleitende Literaturübersicht in J. VAN MIERLOS resümierendem Aufsatz: Zur Lösung des Veldeke-Problems, *Sammelbd.* S. 187 ff.

²) ZfdPh 4 (1873) S. 249 ff.; der bekannteste Beitrag ist C. VON KRAUS' Buch: Heinrich von Veldeke und die mhd. Dichtersprache, Halle 1899; besprochen durch FR. KAUFFMANN, ZfdPh 32, S. 91 ff. und J. FRANCK, AfdA 26, S. 104 ff.

³) Vgl. GABRIELE SCHIEB, Die handschriftl. Überlieferung der Eneide Henrics van Veldeken u. das limburgische Original, *Sitzungsberichte d. Akad. d. Wiss.*, Berlin 1960, Nr. 3, S. 5 ff.; dies.; Auf den Spuren der maasländischen Eneide Henrics v. V., *Studia Germanica Gandensia III* (1961) S. 233 ff.

⁴) Zur Vorgeschichte des höfischen Epos (Lamprecht, Eilhart, Veldeke), Bonn und Leipzig 1923; vgl. auch VAN DAMS Amsterdamer Antrittsvorlesung: Das Veldeke-Problem, Groningen 1924.

⁵) Zuletzt zusammenfassend im Vorwort der Servatiusausgabe, Halle 1956; vgl. auch TH. FRINGS in PBB Halle 78 (1956) S. 111 ff.

lativen Chronologie zu einer Entwicklungsreihe, die auf dem Straßburger Alexander fußt und ihren Abschluß in der Eneide Heinrichs von Veldeke findet. Dagegen hat J. VAN MIERLO⁶ in verschiedenen Abhandlungen sowohl eine bedeutende rheinische Dichtung dieser Zeit als auch engere Beziehungen Limburgs zum Osten, zu den Rheinlanden abgestritten; Veldeke wird aus einer nicht überlieferten mittelniederländischen, also westlichen Tradition erklärt und seine Priorität gegenüber dem Straßburger Alexander und Eilhart zu beweisen versucht. Wir werden in anderem Zusammenhang noch einmal auf diese Frage zurückkommen.

In dieser frühhöfischen Dichtung (in die wir, trotz seiner unbestrittenen Sonderstellung, auch Veldeke einbeziehen) begegnen uns *gelucke* und *ungelucke* zum erstenmal in der schriftlichen Überlieferung und gleich relativ häufig. Wenn irgendwo, so müßte es in dieser Epoche möglich sein, die ursprüngliche Bedeutung des Wortes zu eruieren; denn einmal liefert sie uns die absolut ältesten und eigentümlichsten Belege, zum andern scheint im Raume der frühhöfischen Dichtung auch das Herkunftsgebiet des Wortes zu sein, wenn wir ihm eine ursprünglich nur lokal beschränkte Geltung zugestehen. Eine eingehende Interpretation der Straßburger Alexanderbearbeitung, des Graf Rudolf, der Trierer Bruchstücke, der Belege des frühen Minnesangs, des Tristrant und der Werke Veldekes ist daher erste und unerläßliche Voraussetzung, wenn man zur Klärung des Ursprungs von *gelucke* kommen will. In einem Anhang werden die thüringischen Epigonen Veldekes und die für die frühhöfische Dichtung charakteristische Formel vom Walten des Glücks behandelt, um Weiterwandern und Weiterentwicklung des Wortes exemplarisch aufzuzeigen.

1. Der Straßburger Alexander

Die Alexanderdichtung des Pfaffen Lamprecht liegt uns in einer Vorauer (V), Straßburger (S) und Basler (B) Handschrift vor, die sich in vielem unterscheiden. V enthält die älteste Fassung, die jedoch mit dem Tode des Darius abreißt; sie wird zum Vergleich herangezogen, wo es sich als nützlich erweist. B dagegen werden wir nicht in dem Maße benutzen, wie SALZER es getan hat, der seine Beweisführung für die Identität von *gelucke*, *sâlde* und *Fortuna* weitgehend auf Stellen aus B aufbaut. Dafür ist der Wert der Handschrift aber zu umstritten; SALZER selbst spricht von der „Fassung B, der Neu-

⁶) Vgl. VAN MIERLOS schon genannten Aufsatz; dazu: Veldeke's Oorspronkelijkheid tegenover Eilhart von Oberg en den Straatsburgschen Alexander gehandhaafd, VMVA 1928, S. 885 ff.; De Oplossing van het Veldeke-probleem, VMVA 1952, S. 607 ff., auch als Buch, N. V. Standaard, Antwerpen-Brüssel-Gent 1952. Vgl. hierzu neuerdings: G. DE SMET, J. VAN MIERLO en het Veldekeprobleem, Groningen 1963.

leistung des 13. Jahrhunderts“ (S. 4). Zwar hat H. DE BOOR in seinen Frühmittelhochdeutschen Studien für B eine bedeutsame, zeitlich zwischen V und S liegende Vorlage nachgewiesen, aber das ändert nichts an der Tatsache, daß der Text des Basler Alexander „spät und mangelhaft überliefert und selbst wieder in höfischer Zeit umgearbeitet“ ist⁷. E. SCHRÖDER⁸ geht sogar so weit zu behaupten, daß der Schreiber von B den Text aus dem Gedächtnis geschrieben haben müsse, da sich die mannigfachen Abweichungen und Umarbeitungen nicht bei Übertragung aus einer deutschen Vorlage erklären ließen. Damit begründet er, wie er „zu immer geringerer Einschätzung und schließlich zu völliger Nichtachtung seines Wertes gelangt“ sei⁹. Gegen diese Auffassung von „B als einer gedächtnismechanischen Mißgeburt“ hat sich DE BOOR heftig zur Wehr gesetzt¹⁰, und neuerdings schließt sich ihm C. MINIS an¹¹. B und der aus ihr erschlossenen Mittelfassung *B ist jedenfalls nicht alle Bedeutung abzusprechen, was Fragen des Zusammenhangs der Handschriften, der Handlungsführung und dergleichen angeht; sie für die subtile Untersuchung von Einzelzügen und Formulierungen heranzuziehen, ist kaum zulässig, da für uns nur der älteste Bedeutungsstand des Wortes Glück von Wichtigkeit sein kann.

In seiner Einleitung (S. IV) hat A. SALZER apodiktisch über Glück festgestellt: „In der Eneide und im Alexanderepos, wo das Wort zum ersten Mal auftritt, hat es bereits eine ganz spezielle Bedeutung: Es meint die lateinische Fortuna, die in diesen beiden Epen das gesamte Geschehen als echte aktive Macht vorantreibt“, und diese Feststellung wird des öfteren wiederholt. Fortuna verkörpert sich sowohl in *gelucke* wie in *ungelucke*, ein Schicksal, das im übrigen die *sâlde* mit ihnen teilt: „Zwischen beiden Ausdrücken besteht sinngemäß nicht der geringste Unterschied“ (S. 8). Wir werden zu prüfen haben, ob diese Begriffskoinzidenz, die darauf zurückgeführt wird, „daß dem Verfasser der Begriff der Fortuna bei weitem nicht so klar vor Augen schwebte wie Veldecke“ (S. 8), wirklich der Konzeption des Dichters entspricht oder nicht doch eine Scheidung der Schicksalsmächte möglich ist.

Wie SCHARMANN, MAURER und QUINT¹², der vor allem eine bruchlose Entwicklung Alexanders vom maßlos hybriden antik-heidnischen Weltbezwinger

⁷) So J. VAN DAM, Der künstlerische Wert des Straßburger Alexander, Neoph. 12 (1927) S. 105

⁸) Die dt. Alexanderdichtungen des 12. Jahrhunderts, GGN 1928, S. 50

⁹) Vgl. auch L. DENECKE, Ritterdichter S. 13 und 22 f.

¹⁰) H. DE BOOR, Die Stellung des Basler Alexander, ZfdPh 54 (1929) S. 129 ff.; Zitat S. 167

¹¹) Über die ersten volkssprachigen Alexander-Dichtungen, ZfdA 88 (1957/58) S. 20 ff.; vgl. S. 24 f.

¹²) Vgl. SCHARMANN S. 39; MAURER, Leid S. 8; QUINT in ZfdPh 73, S. 246

zum maßvollen höfisch-mittelalterlichen Idealherrscher für unmöglich hält, stellt auch SALZER fest, daß der Straßburger Alexander in seinem Geist ein „Zwitter“ sei. Zwischen dem christlichen Leitgedanken der Vanitas, der noch die Luft des *Memento mori!* zu atmen scheine, und dem Schlußteil, der wieder in christliche Bahnen einmünde, komme nur ein einziges Mal ein christlicher Sinngehalt im Schicksalswirken terminologisch zum Ausdruck. „Das tatsächlich in dem Gesamtgeschehen wirkende Schicksal ist ganz und gar nicht christlich: Es ist die willkürlich handelnde, unbeeinflussbare Fortuna“ (S. 5). Abgesehen von den prinzipiellen Bedenken, für einen im 12. Jahrhundert schreibenden deutschen Dichter, vielleicht sogar einen Geistlichen, ein „ganz und gar nicht christliches“ Schicksalsdenken anzunehmen, müssen wir den Text auch in dieser Hinsicht befragen, zumal demgegenüber DENECKE von „mehrfachen Äußerungen christlicher Art, die unbekümmert um das an sich doch heidnische Milieu in die Erzählung eingefügt sind“ (S. 15), spricht, ja eine ausgesprochen theologische Gesinnung des Dichters feststellen zu können glaubt¹³.

Auch ohne eingehende Analyse läßt sich sagen, daß die Grundhaltung des Straßburger Dichters durchaus christlich ist und auch als solche im Text zum Ausdruck kommt, so im Vanitas-Gedanken des Anfangs (23 ff.), in dem Segenswunsch Alexanders für seinen Vater (402 ff.), in der bibelkundigen Erläuterung zur Stadt Tyrus (1412 ff.), ebenso bei der Nennung von Sardes (1917 ff.), im Sündenbekenntnis des Darius (3413 f.), in dessen Brief an Porus (3613 ff.), bei dem Bekenntnis zu Gottes Allwissenheit (3795 f.) und zur Bekräftigung, daß Alexander den Darius rächen wird (3826 ff.); sogar *dirre tûbiles Alexander* (4452) dürfte eine christliche Deutung verlangen. Die Verse 6497 ff. läßt auch SALZER als christliche Schicksalsvorstellung gelten, wenn auch nur als die eine große Ausnahme. Geläufige Kurzformeln christlicher Prägung finden wir 1864, 3696, 4043, 4543 und 6119. Aber gerade im „Iter ad Paradisum“, der Neuleistung des frühhöfischen Straßburger Bearbeiters der alten Alexanderdichtung¹⁴, zeigt sich eine unverhüllt kirchliche Tendenz¹⁵, die sich

¹³) Man nehme z. B. die Stelle 4874 ff.: *dise sache / ist uns alsô geschaffen / von des uberisten gwalt: / swaz uns dannen wirt gezalt, / daz müze wir alliz ûbin*, wo an entsprechender Stelle in der lat. Quelle *de superna providentia* steht (vgl. KINZEL). Ist das im Munde Alexanders antiker Glaube an das Fatum oder eine christl. Providenzvorstellung, die dem Dichter zuzuschreiben wäre? Oder beides, „eine jener vielsagenden Verquickungen von antikem Glauben an das Fatum und christlicher Heilsbemühtheit“, wie SCHARMANN (S. 42) annimmt? Mir scheint nur die eindeutig christl. Interpretation möglich, da es im Text nicht, wie das *providentia* der Quelle erwarten lassen könnte und wodurch der Sinn mehrdeutig würde, *von der*, sondern *von des uberisten gwalt* heißt, und das dürfte nach der Intention des Dichters ganz klar auf den christlichen Gott gehen.

¹⁴) So H. DE BOOR, Frühmhd. Studien S. 28, wo er die Paradiesfahrt, die schon auf klassischem Standpunkt stehe, als originelle Schöpfung von S anspricht; vgl. auch VAN DAM, Neoph. 12, S. 106 f.

¹⁵) Vgl. DENECKE, Ritterdichter S. 21

immer wieder offen ausspricht; so in dem Rat seiner alten Fürsten, die Paradiesfahrt zu unterlassen (6634 ff.), in der Rede des alten Mannes vor dem Paradies an die Boten Alexanders (6905 ff.), selbst in Alexanders eigenen Worten (6997 ff.) und in der Deutung des merkwürdigen, vom Paradies mitgebrachten Steines (7154 ff.); wir werden im einzelnen noch darauf zu sprechen kommen. Der Epilog des Epos (7279 ff.) entspricht völlig einer geistlichen *Adhortatio*. Inwieweit dieser eminent christliche Gehalt sich auch in der Schicksalsterminologie fassen läßt, werden wir abwarten müssen; doch sollte so viel von vornherein feststehen, daß auch *gelucke*, *heil* und *sælde* sich nur auf dem Boden dieser festen christlichen Geisteshaltung des Dichters deuten lassen.

Der Grundgedanke, der sich durch die ganze Alexanderdichtung zieht, und das in S noch wesentlich stärker als in dem freilich viel kürzeren, dazu am Schluß fragmentarischen V, ist, worauf schon TH. SCHARMANN (S. 18) hingewiesen hat, der Gedanke des *sich verhebens*, wodurch sich das Epos in eine Reihe stellt mit den späteren paradigmatischen Ritterdichtungen Hartmanns, der des *verligen* im Erech und des *verfarens* im Iwein. Nur von diesem Gedanken des *sich verhebens* her, der sich substantivisch in Wörtern wie *ubirmût*, *hóhmût*, *unmáze* und besonders *giricheit* ausdrückt, wird uns im letzten die Konzeption der beiden Hauptfiguren Darius und Alexander, ihres Redens und Handelns und auch ihres Verhältnisses zu den Schicksalsmächten klar. So abgelegen es, vom Thema gesehen, auch scheinen mag, wir müssen dem Leitgedanken des *sich verhebens*, der menschlichen Hybris gegenüber Gott, in aller Genauigkeit nachgehen, um die von SALZER postulierte Fortuna als Lenkerin der Geschehnisse im Alexanderepos ausschließen zu können.

Bilden *verligen* und *verfaren* im wesentlichen höfische Probleme, so ist die Luft, die in der Alexanderdichtung weht, geistlich bestimmt, und insofern ist das *sich verheben* nicht höfisch, sondern geistlich als Sünde zu deuten. Alexander ist beileibe kein „Gaukler, der in Meerestiefen hinabstieg, zum Himmel auffahren wollte, das Paradies mit stürmender Hand zu nehmen suchte und sich dabei die wohlverdiente göttliche Lehre holte“¹⁶, sondern ein Auserwählter: „Es ist die besondere Bestimmung, welche die Gottheit Alexander vorgegeben hat, zu deren Erfüllung sie ihm auch *saelde* und Tugend in unvergleichlichem Maße auf die steile Bahn seines Aufstiegs mitgibt“¹⁷. SCHARMANN spricht hier und sonst auch vorsichtig von Gottheit und Fatum; Alexanders Tüchtigkeit entspreche nicht so sehr christlichen Tugenden als vielmehr den antiken *virtutes*, was daraus geschlossen wird, daß ihm die christlichste der Tugenden, die Demut, fehle. Aber hier liegt ja gerade der springende Punkt des ganzen Werkes: Alexanders *sich verheben* ist Fehlen der Demut, wie ausdrücklich im Text gesagt wird (6920); es geht hier also gar

¹⁶) H. SCHNEIDER, Heldendichtung . . . S. 181; Meerestauchen und Himmelsflug werden im übrigen nur in der entstellten Fassung B erzählt.

¹⁷) SCHARMANN S. 42; vgl. im ganzen S. 39 und 41 ff.

nicht um antike Hybris, sondern um die Superbia, die erste und verhängnisvollste der christlichen Sünden. Denn wie Luzifers Hochmut Beginn und Ursprung alles Bösen ist, so bleibt die Superbia auch später die Wurzel aller anderen Sünden¹⁸. Wenn wir die Schriftworte, auf die sich diese Auffassung stützt, anführen: *in ipsa (superbia) enim initium sumpsit omnis perditio* (Tob. 4, 14), *radix enim omnium malorum est cupiditas* (I Tim. 6, 10), so sehen wir hier neben der *superbia* die *cupiditas*, wie im Straßburger Alexander neben *ubirmût* und *hóhmût* vor allem die *giricheit* genannt wird. In unserer Sicht ist Alexander der von Gott auserwählte Held¹⁹, wie auch die anderen Hauptgestalten der zeitgenössischen Dichtung meist verstanden sind; aber gerade von den Auserwählten erwartet Gott umso größere Bewährung. Nicht umsonst weist der Dichter, am deutlichsten in der eindrucksvollen dreifachen Klimax der Mahnungen durch Darius, Candacis und den Alten vor dem Paradiestor, seinen Helden darauf hin, daß er in der Gefahr des *sich verhebens* steht, wodurch er seiner göttlichen Auserwählung verlustig gehen würde; daß dieses *sich verheben* die christliche Sünde der Superbia ist und der Verlust seiner Berufung die Verdammung durch Gott bedeuten würde, wird am Schluß klar ausgesprochen. Jedenfalls scheint mir eine andere als diese christliche Deutung des Straßburger Alexander nicht möglich²⁰.

Textinterpretation

Das einleitende *vanitatum vanitas et omnia vanitas*, das mit *iz ist alliz ein itelicheit* (23 ff.; vgl. V 22f.) verdeutscht wird, gibt eine Präfiguration des gesamten Werkes und schlägt vor allem eine Brücke zum Schluß²¹: Alex-

¹⁸) Seit Augustinus die usuelle Vorstellung; vgl. HUIZINGA, S. 29 f.

¹⁹) Vgl. J. SCHWIETERING, Dt. Dichtung des Mittelalters: „Der geistliche Verfasser ... hält fest an der biblischen Auffassung von dem Werkzeug in der Hand Gottes“ (S. 135).

²⁰) Vgl. E. SITTE, Die Datierung von Lamprechts Alexander, der im Vanitas-Gedanken die Lehre der Dichtung sieht, die „damit ganz im Dienste christlich-kirchlicher Interessen“ steht (S. 112).

²¹) Vgl. E. SITTE S. 15; insofern erschöpft sich der Gehalt des Werkes nicht im „Racheepos“ (persönliche Rache Alexanders an Darius für dessen Zinsforderung; so J. SCHWIETERING für den Vor. Al., Dt. Dichtung des Mittelalters, S. 74 ff.) vielmehr betrachtet Lamprecht seinen Helden mit den Augen des Historikers (nach damaligem Verständnis); seine Dichtung will Geschichtswerk sein (vgl. SITTE S. 109), und völlig der mittelalterlichen Schweise gemäß stellt er die Alexandergestalt unter den Leitgedanken der Vanitas, des eitlen, nichtigen Strebens nach Weltruhm.

Nach Beendigung meiner Arbeit ist der Aufsatz von W. SCHRÖDER, Zum Vanitas-Gedanken im dt. Alexanderlied, ZfdA 91 (1961/62) S. 38 ff., erschienen, dessen Deutung sich mit der folgend gegebenen weitgehend deckt; der Aufsatz richtet sich gegen G. JUNGBLUTH, GRM 37 (1956) S. 289 f., der in dem Vanitas-Gedanken des Anfangs einen Topos erkennen will, der keinerlei Konsequenzen für das Gesamtwerk habe.

ander, mächtiger als alle Könige der Welt (53 ff.), lernt im Augenblick seiner höchsten Verstiegtheit, auf der Paradiesfahrt nämlich, einzusehen, daß aller irdische Ruhm letztlich begrenzt, vergänglich und nichtig ist. Er wandelt sich (7260 ff.), regiert noch zwölf Jahre in Frieden (7267 ff.) und stirbt, um in seinem Tode noch der Nachwelt als Exempel für den Vanitas-Gedanken zu dienen: Selbst ihm, Alexander dem Großen, bleibt am Ende nicht mehr als ein Grab von sieben Fuß Erde (7274 ff.).

Zunächst berichtet uns die Straßburger Dichtung von den Eltern des *wunderlichen* Alexander, wie er immer wieder in einer an vorhöfische Zeit erinnernden Ausdrucksweise genannt wird, von seinem Aussehen, seinem Benehmen und seiner Erziehung. Als er das wilde Roß Buzival, dem sich sonst niemand zu nähern wagte, geritten hat, verspricht sein Vater Philippus ihm die Königswürde, und in der Antwort Alexanders stoßen wir auf eine Stelle, die in mehrfacher Beziehung für uns aufschlußreich ist:

403 ff. vater, got lâze ûh sîn gesunt,
allis gûtes ih û wol getrûwen.
got lâz ûh lange bûwen
mit froweden ûwer rîche
und ouh sêlicliche. (vgl. V 345 ff.)

S 403 entspricht V 346: *got lâz iuch iemer sâlich sîn*. Selbst wenn wir annehmen, daß das spätere *sêlicliche* (S 407) durch dieses *sâlich* angeregt ist, müssen wir zugeben, daß an der entsprechenden Stelle *sâlich* durch *gesunt* ersetzt ist. Nehmen wir hinzu, daß auch vorher schon einmal *sâlicheit* (V 53) durch *wîsheit* (S 57) wiedergegeben worden ist, und später Darius *bî sînen rîche* (S 1931) schwört, wo er es in B *bî sînes rîches beill* (B 1565, vgl. 1375) tut und V *sô hulfe im sînes rîches heil* (V 1410) hat, so dürfen wir in aller Vorsicht schließen (zumal da sich die Vergleichsmöglichkeit nur auf rund 1000 Verse erstreckt), daß der Straßburger Bearbeiter den Schicksalsausdrücken seiner Vorlage recht kritisch gegenübergestanden hat und weiter, daß diesen, wo er sie anwendet, damit auch eine wohlüberlegte Bedeutung zukommen dürfte.

SALZER sieht in dieser Stelle einen „providentiellen Durchbruch“ (S. 4), was nicht gerade für die Genauigkeit seiner Arbeit spricht, da er an anderer Stelle nur Vers 6497 als einzige Ausnahme in dieser Hinsicht gelten läßt. Allerdings sucht er den Beleg in unzulässiger psychologischer Argumentation zu entkräften, indem er sagt, daß „Fortuna als unbeeinflussbare Macht“ Bitten und Wünschen gegenüber unzugänglich sei und man sich daher „notgedrungen“ mit solchen an die hörende und erhörende christliche Vorsehung wende. Außerdem scheint SALZER „keine Absicht, sondern eine Unachtsamkeit zugrunde zu liegen“. Hier erübrigt sich jede Kommentierung; in der vorsätzlichen Absicht, alle christlichen Bezüge des Werkes abzustreiten oder zu entkräften, um dadurch Raum für die „nichtchristliche“ Fortuna (was im übrigen auch nicht zutrifft) zu gewinnen, werden dem Dichter Fehler und Unachtsamkeit vorgeworfen, wo er durchaus seiner Gesamthaltung treu bleibt.

Die eigentliche Erzählung gerät in Fluß, als Großkönig Darius von Alexanders Vater als seinem Untertanen Zins fordert; S hat hier eine Lücke, aber wir erfahren weiter aus V und B, daß Alexander ein Heer sammelt, um gegen

Darius zu ziehen. Nachdem er in Ägypten Alexandria gegründet hat, zerstört er Galilea, durchquert den Vorderen Orient und gelangt zum darius-treuen Tyrus; hier fällt, auf Alexander bezogen, erstmals das Wort *ubermütheit* (V 723), weil er sich im Zorn vermißt, die Stadt zu zerstören und allen ihren Bewohnern das Leben zu nehmen, nur weil sie ihm entgegenzutreten wagten. Überhaupt erscheint der *zorn* im Alexanderepos sozusagen als das äußere Signum des hybriden Menschen; es tritt mit einer Ausnahme (4322 bei Porus) ausschließlich bei Alexander (996, 1031 f., 1331, 1336, 2181, 4854, 6187, 6193) und Darius (1581, 1647, 2117) auf. Im Zorn liegt, physiologisch betrachtet, die gleiche Unbeherrschtheit, die im *ubirmût* und in der *giricheit* zum Ausdruck kommt. Der Zorn raubt *witze unde sin* (vgl. 6193 ff., 4322 f.), und so ist die schließlich im Zorn erzwungene Eroberung von Tyrus nicht zu loben, weil Alexander seinen Zorn an den Bewohnern ausläßt: *des siges, des er dâr nam, / wêre er ein wol bedâht man, / er ne wurdis niemer frô* (1394 ff.).

Auch in der Schlacht am Granikos siegt Alexander, und er nimmt die Stadt Sardes ein; als Darius davon erfährt, schwört er, seinen Feind zu fangen, ihn aufzuhängen und sein Fleisch den Vögeln zum Fraß vorzuwerfen:

1927ff. er tete durh sînen ubirmût
 also der stolze man tût,
 der sih ze sêre verhebet
 und ze jungist in dem laster liget.

Wir halten fest, daß dieses *sich verheben* der Straßburger Fassung angehört (vgl. V 1403 ff.). *Ubirmût*, *stolz* und *sich verheben* – das sind alles Wörter, die auch für Alexander gelten, und so wird Darius diesem als paradigmatische Figur vorgestellt, die ihn durch ihre Größe und ihren Fall vor der Gefahr warnen soll, in die er selbst kommen wird.

In V wird anschließend die Entscheidungsschlacht geschildert, in der mit dem Tode des Darius auch das Werk zu Ende geht; in S (und auch B) kommt es nicht dazu, weil Alexander plötzlich wegen einer Erkrankung seiner Mutter Olympias heimgerufen wird. Nach deren Gesundung erobert er ganz Griechenland, um sich dann wieder nach Persien zu wenden; Darius gerät in Sorge: 2439 ff. di sâlde volget sînen vanen.

ih vorhte, er wirdit mir ze banen.
 er vihtet in allenthalben . . .

SALZER schreibt kurz und bündig: „Darius selbst muß zugeben, daß Fortuna Alexanders Fahnen folgt“ (S. 5), und in der Tat scheint diese Formulierung eine gewisse Nähe zur Fortunavorstellung aufzuweisen²². Nach KINZEL gilt als lateinische Quelle: *ut video, iste, (qui) sic vadit pugnando, vic-*

²²) Vgl. GRIMMS Dt. Myth. II, 719 ff. und III, 260 ff. über Saelde.

toria crescit pariter et virtute; in der sehr freien deutschen Wiedergabe entspricht das *sige* dem lat. *victoria*, *sâlde* könnte an die Stelle der *virtus* treten, eine Bedeutung, die der von *saelde* nicht einmal so fern steht. In B korrespondiert formulierungsmäßig der Vers: *und volget im aller sig* (B 1928). Wir können daraus schließen, daß die Formulierung *sâlde volget* Eigentum des Straßburger Dichters ist, der sogar eine gewisse Vorliebe für sie beweist, wie aus der späteren noch ausführlicheren Stelle 6176 ff. hervorgeht.

Ein Blick in andere mhd. Dichtungen zeigt, daß wir es mit einer geläufigen Formel zu tun haben, die nicht einmal auf *saelde* allein beschränkt ist: *Silvjö volgde grôt heil* (En. 13341); *dem volgit seldom unheil* (Eilh. 3115); *müeze volgen im unheil* (Neidh. 53, 3); *im volget sus und sô unheil* (W. Gast 4580); *dem volget saelde und êre* (Iw. 3); *und volget michel staete und dar zuo saelikeit* (Walth. 217, 14); *dem volget dicke saelde mite* (Freid. 108, 24); *Sô volget ime vrou Saelde dar zuo* (Krone 7303); *sô volget in vrou Saelde mite* (FrI. 211, 8). Eine ausgesprochene Personifizierung der *saelde*, die auf ihre Verbindung oder sogar Identifizierung mit Fortuna deuten könnte, wird demnach erst in der späteren Dichtung greifbar, deren Neigung zur Personifikation sowieso genugsam bekannt ist.

Dennoch läßt sich im Straßburger Alexander die Verbindung der *saelde* mit der zeitüblichen Fortunavorstellung nicht abstreiten, wie sich aus der späteren Warnung der Candacis an Alexander ergibt:

6176 ff. nû mahtu rehte wol verstân,
 daz nû nieman ne lebet,
 swenner sih ze hô verhebet,
 swî ime di sâlden volgen,
 werdent si ime verbolgen,
 si ne kêre zornlîche wider
 und wirfit den rîchen der nider
 alsô schiere sô den armen.

Wir dürfen wohl annehmen, daß der Dichter hier auf die vorher besprochene Stelle zurückgegriffen hat²³; denn in der lateinischen Quelle entspricht nur: *qualiacunque eum sequuntur prospera* (nach KINZEL), in B: *hie an so nim ein bild: / wer sich ze hoch wil heben, / dem wird genidret sin leben; / wen im die seld ist wider / si wirfet in da nider* (B 3857 ff.). Ebenso liegt die gedankliche Nähe zur Fortunastelle 3413 ff. auf der Hand, die Übereinstimmung geht bis in Einzelheiten der Formulierung: *ubirmût* (3414) korrespondiert mit *swenner sih ze hô verhebet* (6178), die *rîchen* und die *armen* werden

²³) Auf den doppelten Plural 6179 f. und den zweimaligen Singular 6181 f. brauche ich nicht einzugehen, da schon genug sich gegenseitig Widersprechendes darüber geschrieben worden ist; vgl. KINZEL z. St.; SCHARMANN S. 44 Anm. 22; SALZER S. 7 Anm.

an beiden Stellen genannt (3418 f. und 6182 f.), das aktivische *der nider werfen* (6182) steht für passivisches *vallen* (3421).

Auch inhaltlich entsprechende Äußerungen anderer mhd. Dichter lassen wahrscheinlich werden, daß die mittelalterliche Fortuna im Hintergrund unserer Stelle steht: *mir enwil diu saelde nindert volgen einen vuoç* (Neidh. 70, 32); *waz obe im liht diu saelde beginnet wenken* (LD 7, 3, 5); *dô was mir saelde entrunnen* (Parz. 689, 8); *wan mir ist diu Saelde gram* (Greg. 2562); *Saelde kêrt mir den nac* (Fr. 447, 22); *Frô Saelde teilet umbe mich, / und kêret mir den rügge zuo* (Walth. 55, 35 f.) und mehr. Freilich ist hier überall nur vom Abwenden der Saelde die Rede, aber auch das zornige Umkehren und Niederwerfen dessen, der zu hoch gestiegen ist, liegt im Wesen der Fortuna. Der Redewendung des Straßburger Dichters scheint im übrigen alter, volkstümlicher Sprachgebrauch zugrunde zu liegen, der schon bei Notker bezeugt ist, ohne quellenbedingt zu sein: *Unz mir sâldâ folgetôn* (8, 15); *dâr sâligheit folgêt* (41, 19); *Unde io gûotên sâldâ . ubelên unsâldâ folgên* (247, 1 f.); *sumelichên folgên ubele sâldâ* (318, 26 f.), hauptsächlich in Verbindung mit *fortuna* der Quelle.

Die folgende große Schlacht bei Arbela endet mit einer allgemeinen Flucht der Perser, wobei Darius als erster das Schlachtfeld verläßt: *Darius der blôde man . . . verlorn heter daz heil* (3384, 89); Darius hat sein „persönliches Heil“, die dem König anhaftende und von ihm ausstrahlende Heilskraft, verwirkt – so interpretiert man im Sinne SALZERS. Aber es gibt noch eine andere, einfachere Erklärung: 2070 sagt Alexander: *wir haben gût heil* – er meint damit den siegreichen Ausgang der bevorstehenden Schlacht; dasselbe drückt sich vor Arbela in 3189 aus: *ze heile mûz iz û irgân*. 6497 ff. heißt es, als Alexander zu den Amazonen gekommen ist: *gibit uns abir got daz heil, / daz wir daz bezzere teil / gewinnen inne den strit . . .*; 3516 ebenso, als Alexander einen Frieden mit Darius ablehnt, ihm vielmehr nur im Kampf gegenüberzutreten will: *gwinnet er danne daz heil . . .*; ähnlich 4632 f. bei dem Einzelkampf zwischen Alexander und Porus: *swer daz heil gewinne / und mit gnâden comet hinne . . .*, wobei das *hinne comen* gleichzeitig Leben und Sieg bedeutet (vgl. *swer daz heil gwinnet, / daz er hin entrinnet . . .*, 4578 f.). Wenn also *daz heil gewinnen* so viel bedeutet wie den Sieg und damit das Leben, für den König auch seine Macht behaupten, so scheint es mir nicht abwegig, für den Ausdruck *daz heil verliesen* die entgegengesetzte Bedeutung anzunehmen, zumal da *heil* im Straßburger Alexander auch sonst recht konkret gebraucht wird.

3916 schwört Alexander *bî sîner mûter heile* (vgl. B 2838, 2855), womit – durchaus christlich – irdisches und himmlisches Wohlergehen gemeint sein dürfte; vgl. 3823 ff., wo er ähnlich sein eigenes Leben und Seelenheil aufs Spiel setzt. Die Formel *an ein heil setzen, lâzen*, die sich 4239 ff., 6660 und 6805 findet, wird in anderem Zusammenhang besprochen. 4672 stöhnen die Leute des Porus *von unheile*, als sie im Zweikampf Alexander im Vorteil sehen, und dieser kann seinen dadurch abgelenkten Gegner tödlich treffen. Auch in 5992 f.: *in ir kemenâte* (der Candacis) / *was gnâde unde heil*, ist es konkret „Errettung des Lebens durch eine Zufluchtsstätte“ (SALZER S. 113); ähnlich 3435: *alsime sîn heil vore gât* „wenn er Glück und Erfolg hat“ (vgl.

En. 7298); umgekehrt 5623, wo Candaulus die Entführung seiner geliebten Frau *ze unheile comen* ist. So viel über das Wort *heil*, das außer in den genannten Stellen nur noch mehrmals in altertümlichen Grußformeln auftaucht (398, vgl. V 341 und 345; 6523 f.).

Darius beklagt sein Mißgeschick. Er, König über manche tausend Länder, die ihm gehorchten, ohne mehr als nur seinen Namen zu kennen, er ist nur mit Mühe einem griechischen Mann entronnen:

3413 ff. von mînen sunden daz leider quam
und durh mînen ubirmût.
Ungelucke, waz ir mir leides tût!
Fortuna di ist sô getân:
ir schîbe lâzet si umbegân.
si hilfît den armen, sô si wile,
den rîchen hât si ze spile;
umbeloufet ir rat,
dicke vellet, der dâ vaste saz.

Wir unterscheiden zunächst einmal drei Abschnitte: das Bekenntnis des Darius, alles durch seine Sünden und seine Hybris selber verursacht zu haben (3413 f.); die an das *ungelucke* gerichtete Klage über sein Mißgeschick (3415); dessen Erklärung aus dem Wesen der Fortuna (3416 ff.). Inwieweit diese Abschnitte miteinander verflochten sind und in welcher Beziehung das *ungelucke* zu Fortuna steht, sei vorerst dahingestellt.

SALZER (S. 6 f.) geht es in seiner Interpretation dieser berühmten Stelle zunächst darum, da Fortuna ja keine Sünden in christlichem Sinne bestrafen könne, den Begriff der Sündhaftigkeit von dem der Hybris zu trennen; ja daß die Sünden überhaupt angeführt sind, bedeutet wieder einen „Bruch im schicksalhaften Denken des Werkes“. Sollte man sich nicht besser an das halten, was im Text steht? Die beiden Begriffe *sunden* und *ubirmût* sind eindeutig parallelisiert; Darius sieht selbst ein, daß sein hybrides Streben sündhaft war. Der Sinn ist durchaus christlich. Damit ergibt sich für das folgende *ungelucke*, das zur Strafe für Sünden und Hybris das gegenwärtige Mißgeschick über ihn verhängt, daß es ebenfalls christlich und nur so zu verstehen ist. Um enger am Text zu bleiben: Das *leit* 3415 bezeichnet den gegenwärtigen Zustand des Darius, für den als Ursachen seine *sunden* (3413) und sein *ubirmût* (3414) angegeben sind; sein Mißgeschick stellt also die Strafe für seine sündhafte Hybris dar. Dieses *leit* als *poena peccati* wird aber vom *ungelucke* verhängt (Vers 3415). Da uns dieses nun als angeredete, transzendente, sündenstrafende Macht entgegentritt, bleibt nach allem nur möglich, es mit dem christlichen Providenzbegriff zu identifizieren, der Darius aus der Sicht des Bestraften eben nicht als *gelucke*, sondern als *ungelucke* erscheinen muß.

Nun zur Fortuna, die nach SALZER für Darius, da sie ihn zu vernichten strebt, eben das *ungelucke* sein soll; diese Identifizierung beider läßt sich jedoch durch nichts belegen, sofern man nicht lediglich die äußere Stellung in zwei aufeinander folgenden Versen als solchen Beweis nehmen will. Der Dichter hat sich an dieser Stelle nur wenig an die ihm vorliegende lat. Historia de preliis Alexandri Magni des neapolitanischen Erzpriesters Leo angelehnt (nach KINZEL: *in puncto enim unius diei venit, quod homines usque ad nubes exaltat fortuna et sublimes usque ad tenebras demergit in profundum*); vor allem ist die nicht quellenbedingte Erwähnung von *schibe* und *rat* wichtig, aber beide sind in diesem frühesten Beleg der Glücksradvorstellung innerhalb der mhd. Literatur noch eindeutig auf Fortuna selbst bezogen. Eine Beziehung zu unserem *ungelucke* (und damit zu dem später sinn gleichen *gelücke* überhaupt) besteht noch nicht, kann nicht bestehen, weil das Wort hier viel zu eng mit der Vorstellung des Sündenstrafens verknüpft ist; denn darin, daß Fortuna keine Sünden in christlichem Sinn bestraft, hat SALZER durchaus recht, weil dies eine Anerkennung des Tugend-Lohn-Gedankens voraussetzen würde, der dem Wesen der Fortuna völlig widerspricht. Deren Verhaltensweise allein (vgl. *Fortuna di ist sô getân*), nicht die des *ungelucke*, dient in den Versen 3416 ff. als Erklärung für die beklagenswerte gegenwärtige Lage des Darius und zwar in einem Bild, das in damaliger Zeit gerade modern wird.

In der Fortunavorstellung wird auch keine Diskrepanz sichtbar, jedenfalls an unserer Stelle nicht; SALZER hätte sich besser über die mittelalterlichen Anschauungen von der antiken Glücksgöttin informieren sollen²⁴, ehe er uns tiefere Aufschlüsse über deren Wesen zu geben versuchte. Es gelingt ihm nicht, den Vanitas-Gedanken, der in dem Sündenbekenntnis des Darius wieder aufklingt, mit dem Wesen der Fortuna in Einklang zu bringen, die einmal nach eigener Willkür handele, zum andern aber die menschliche Hybris bestrafe. Die Lösung bietet ihm der Satz: „Der Fortunabegriff wird jedoch durch den seit jeher zu ihm gehörenden Begriff der Hybris dem Vanitas-Gedanken angenähert“ (S. 6). Vanitas und Fortuna stehen in der Realität mittelalterlichen Welterlebens enger zusammen, als SALZER denkt. Er hält Fortuna in seiner ganzen Arbeit noch für die antike, heidnische Göttin und übersieht, daß diese längst zu einer durchaus christlichen Macht geworden ist, zur mittelalterlichen Fortuna mit dem Rad, wie sie uns hier auch ausdrücklich entgegentritt; aber sie ist dies eben nicht mehr als die heidnische *Fortuna rotae*, sondern als heilpädagogisches Werkzeug in der Hand Gottes: In der Willkür, wie sie ihre Gunst verschenkt oder entzieht, und in der Unbeständigkeit ihrer Gaben offenbart sich im letzten die Nichtigkeit alles irdischen

²⁴) Ich finde keine Arbeiten zu diesem Problem, nicht einmal die grundlegenden von DOREN oder PATCH, im Literaturverzeichnis angegeben.

Strebens. Damit sind wir wieder beim Vanitas-Gedanken, der am Anfang der Alexanderdichtung leitmotivisch anklingt; denn gerade „wo das *vanitas, vanitatum vanitas* der salomonischen Weisheit an das Ohr klang“, ist das Wirkfeld der Fortuna²⁵.

Der hervorstechendste Zug der Fortuna ist ihre Unbeständigkeit; in völliger Willkür läßt sie *ir schibe umbegân, ir rat umbeloufen* und tut, *sô si wile*. Wie aber verhält sich die Fortuna gegenüber der Hybris? SALZER gelangt zu einem Kompromiß: Fortuna sei zwar prinzipiell nicht beeinflussbar, aber sie reagiere auf menschliches Verhalten, indem sie den stürzt, der der Hybris verfiel . . . Aus der Literatur und darstellenden Kunst der Folgezeit ist uns das Bild des Glücksrades geläufig, wie es mit vier Menschen besetzt ist, die in der exemplarischen Gestalt von Königen gesehen werden²⁶. Es ist verständlich, daß vor allem hochgestellte Persönlichkeiten, Könige und Herrscher, mit dem Wirken der Fortuna in Zusammenhang gebracht wurden, weil gerade deren Sturz umso wirkungsvoller und für die Umwelt besonders beeindruckend war. Daß speziell Darius dem Mittelalter in diesem Sinne als exemplarische Figur galt, geht aus den Carmina Burana²⁷ hervor, wo er (zusammen mit Pompeius) in seiner herrscherlichen Stellung und dem schließlichen Tod durchs Schwert als Beispiel für den Wankelmut der Fortuna mit dem Rad dient. Und hier kommen wir den Beziehungen der Fortuna zum Hybris-Gedanken auf die Spur: Es gehört zu ihrem Wesen, die Menschen hoch und immer höher emporzuheben, damit anschließend deren Sturz umso tiefer ist. Gerade wem sich in seinem irdischen Glücksstreben, denn nur dieses steht in der Macht der Fortuna, keine Grenzen mehr zu bieten scheinen, eben *swer sih verhebet*, ist dem tiefsten Fall besonders nahe.

So steht hier die Fortuna, sinnvoll dem Grundgedanken des ganzen Werkes zugeordnet, als mahnendes Symbol, ebenso wie Darius an dieser Stelle, nachdem er das Gesetz der Fortuna (vgl. die Lesart von B: *Fortuna nun an mir tut / ir recht, als sy je pflag*, B 2571 f.) an sich hat erfahren müssen, als warnendes Paradigma vor Alexander steht, der ebenfalls in der Gefahr des *sich verhebens* schwebt. Wie SCHARMANN zu der Meinung gelangt, „daß wir es hier trotz des Radattributes mit der *Fortuna respiciens* zu tun haben, die dem treu bleibt, der *ze rehte* zu dienen weiß“²⁸, ist mir unerklärlich; wir

²⁵) So stehen neben ihrer Darstellung im Hortus deliciarum die Worte: *Fortuna ponitur pro cupiditate humana vel vana gloria vel felicitate*; vgl. DOREN S. 90

²⁶) Es ist das älteste und gebräuchlichste Bild; vgl. PATCH S. 164 und WEINHOLD S. 10

²⁷) HILKA-SCHUMANN Nr. 14, Str. 3: *Quid Dario regnasse profuit?* . . . Vgl. E. LOMMATZSCH, Beiträge zur älteren ital. Volksdichtung II, S.76, wo er Darius bei den „allgemein bekannten Schicksalsparadigmen“ einreihet.

²⁸) Davon ist in der als Beleg angegebenen Stelle 6176 ff. weder formulierungsgemäß noch dem Sinn nach etwas zu finden; *rehte*, nicht *ze rehte* erscheint nur in der

haben hier die typische Ausprägung der mittelalterlichen Fortuna mit dem Rad vor uns, wie sie charakteristischer gar nicht geschildert werden könnte.

Darius, der König Porus von Indien um Hilfe gebeten hat, wird auf der Flucht von zweien seiner Hofleute ermordet; als Alexander davon erfährt, beklagt er ihn:

3781 ff. wî wârestu verlâzen
 sus eine in diseme palas.
 ein michil ungelucke iz was,
 daz dîn nieman ne plach.

Alexander spricht von einem *freislichen mort* (3790); vor allem ist er – gemäß der lateinischen Quelle²⁹ – betroffen, daß jemand es gewagt hat, Hand an den König zu legen: *kuningis name ist an dir gescant* (3777)³⁰. Dadurch gewinnt die Klage, daß er ganz allein im Palast gewesen sei, daß sich keiner um ihn, den König, gekümmert habe (dieser konkrete Zustand drückt sich in *ungelucke* aus) etwas mehr Gewicht. Aus dem Text durch nichts zu belegen ist SALZERS Ansicht: „Die Ursache dazu kann nach allem bisherigen nur Fortuna sein, die sich an Darius rächt“ (S. 8). Die Formulierung „ein Unglück sein“ ist im übrigen zu geläufig und allgemein als daß man ihr sehr viel entnehmen könnte.

Darius mahnt Alexander noch ausdrücklich, darauf bedacht zu sein, daß ihm nicht ein gleiches Schicksal widerfahre (3846 ff.), wie er es auch schon vorher getan hat: *nit ne verhebe du des dih, / daz du hâs verwunnen mih* (3438 f.), und stirbt; Alexander läßt seine Mörder hinrichten. Darauf zieht er nach Indien, weil König Porus gegen ihn rüstet. Die Schlacht zwischen beiden wird, wie so oft in mhd. Dichtungen, durch einen Einzelkampf der beiden Heerführer entschieden, in dem Alexander siegt. Nach mannigfachen weiteren Abenteuern kommt er dann zur Burg der Königin Candacis, die ihn ebenfalls vor dem *sich verheben* warnt (6176 ff.). Charakter jedoch, ihr Sohn und Schwiegersohn des Porus, will dessen Tod an Alexander rächen; aber Candaulus, sein Bruder, tritt dazwischen:

dichterischen Einleitungsfloskel (*nû mahtu rehte wol verstân . . .*), die sinngemäß mit dem weiteren Text nichts zu tun hat. Aber auch dort ist nur davon die Rede, daß die *sâlden* sich gegen den wenden, der sich *ze hô verhebet*; der von SCHARMANN (S. 29) postulierte umgekehrte Zug wird nicht ausgesprochen und kann auch nicht ausgesprochen werden, weil er dem Wesen der Fortuna völlig widersprechen würde.

²⁹⁾ Nach KINZEL: . . . *quod nemo imperatorum debet gaudere in tristicis imperatoris, dum ab eo fortuna leticie recesserit*; das *fortuna* der Quelle hat nicht den geringsten sinngemäßen Bezug zum *ungelucke* unserer Stelle.

³⁰⁾ Vgl. auch B, wo gerade diese Stelle sehr lückenhaft und korrupt ist: *es ist do har ungehort / von sinen mannen küniges mort!* (B 2774 f.).

6290 ff. ih wil ime hûte sînen lib
 gesunt al hie behalden
 sol is gelucke walden.

Hier begegnet uns erstmals die Formel vom Walten des Glücks. Candaulus, der Alexander verpflichtet ist, will ihm das Leben erhalten – wenn das *gelucke* es so will. Aber was ist hier *gelucke* und welche Funktion hat es? Vielleicht erweist es sich als nützlich, die Lesart von B heranzuziehen, die lautet: *mag ich, ich frist im hie sin lib* (B 3924); Vers 6292 steht deutlich an der Stelle des *mag ich* von B, ist also ebenfalls einschränkend. Prinzipiell kann diese Einschränkung, die Candaulus von sich aus macht, zweierlei Ursachen haben: eine natürliche insofern, als er seinem Bruder körperlich oder in der Handhabung der Waffen unterlegen sein könnte, aber davon steht nichts im Text; also bleibt die zweite Möglichkeit, die von vornherein größere Wahrscheinlichkeit besaß, daß *gelucke* übernatürliche Kräfte meint, die den Ausgang der von Candaulus verfochtenen Sache so oder so beeinflussen können. *Gelucke*, hier wiederum ursächlich stehend, müßte demnach eine transzendente Macht sein – vielleicht mit SALZER (S. 5) doch die Fortuna? Das hieße, Candaulus wollte Willkür und Zufall über das Leben dessen entscheiden lassen, für den er, sich und seiner Tapferkeit voll vertrauend, mit dem eigenen Leben eintritt. Damit bleibt für *gelucke*, dem hier die letzte Entscheidung anheimgestellt wird, nur die providentielle Bedeutung offen³¹; diese Auffassung wird sich bei der Behandlung der weiteren Belege für die Formel vom Walten des Glücks erhärten lassen.

Als Alexander praktisch die ganze Welt durchzogen hat und beherrscht, wendet er sich gegen das Paradies (Iter ad Paradisum 6597–7010). Hier bedarf es einer gründlichen Darstellung, wie das *sich verheben* Alexanders, zu dem es nun kommt, gesehen wird. Schon der Entschluß zur Paradiesfahrt wird getadelt:

6613 ff. des ne dûhte ime allis niht genûc.
 sîn hôhmût in dar zû trûc,
 daz er sih hîz wîsen
 gegen den paradîse.
 6620 f. hî muget ir tumpheit hôren,
 wî er des begunde.

³¹) Für die gebräuchlichste Formel desselben Sinnes, die immer wieder an für uns oft überraschenden Stellen erscheint – wir meinen das ebenfalls aus dem Wissen um die Begrenztheit alles menschlichen Wollens heraus einschränkende *ob got wil, wil got* –, tritt übrigens bei Wolfram, dem auch die Formel vom Walten des Glücks geläufig ist, einmal *wil glücke* (Parz. 322, 19) ein, wodurch zumindest die Möglichkeit dieser Anwendung erwiesen ist.

Daß er eine Dummheit begeht, müssen wir noch öfter hören: daß er auf *di tumben jungelinge* (6641) hört, daß ihm *der tumber lûte rât* (6668) gut dünkt, die ihn zur Paradiesfahrt antreiben, *daz was ein michil tumpheit* (6669); dagegen raten ihm seine Fürsten, sich besser zu bedenken und daß er *wider gote niht ne strebete, / sô têter wisliche* (6638 f.). 6843 heißt es von ihnen *di vile tumben, 6703 di tumpliche herevert*, von der 6909 noch einmal gesagt wird: *er was ubile bedâht*, als er sie unternahm, ebenso rückblickend: *ir wâret unwise, / daz ir daz paradîse / wândet irvehten* (7185 ff.). 6614 ist sein *hohmût* für sein frevelhaftes Tun verantwortlich gemacht worden; ähnlich wird er 6697 *stolzmûte* genannt, und sein Tun, das 6915 als *unmâze* gewertet wird, geschieht *durh sîne giricheit* (6683). Jedenfalls wird immer wieder das Unrechte, ja Sündhafte dieser Paradiesfahrt Alexanders hervorgehoben, der in diesem Zusammenhang seine schärfste Verurteilung als *der tobende wûterich / der was der hellen gelich . . .* (6671 f.) findet³².

Auf der Fahrt sind große Schwierigkeiten zu überwinden, so daß Alexander die Paradiesfahrer über die gegenwärtige Mühsal mit der Hoffnung auf Sieg und zukünftige Ehre hinwegtrösten muß:

6790 ff. geschê uns daz gelucke,
 daz wir mit siheiner wîs
 bedwungen daz paradîs
 und di dâ wonent inne,
 sô solde wir mit sinne
 und ouh mit grôzen êren
 heim ze lande kêren
 und leben frôliche.

Dies ist wohl die Hauptstelle für SALZERS These, daß nicht Gott, sondern Fortuna das Geschehen bestimme. Wäre *gelucke* hier der Providenz gleichzusetzen, argumentiert er, so könnte sie unmöglich Alexander bei einem Unternehmen behilflich sein, das eitel und sogar sündhaft genannt wird, weil es sich gegen Gott selbst richtet. Das klingt einleuchtend, berücksichtigt aber nicht den Grundgedanken des Werkes, der hier seine letzte Steigerung erreicht: Alexander steht nicht mehr in der Gefahr des *sich verhebens*, vor der er immer wieder in Wort und Beispiel gewarnt worden ist, sondern auf der Paradiesfahrt „verhebt“ er sich realiter. Für den der Hybris Verfallenen, der in Wirklichkeit ein *tumber* ist, ein Verblendeter, ist es aber nicht unmöglich, selbst von der Macht Hilfe zu erwarten, gegen die er sich wendet (vgl. Turnus in der Eneide). Indem also Alexander von Gott Hilfe für sein gegen Gott gerichtetes Unternehmen erwartet, steht er auf dem Gipfel seiner Hybris, christlich der Superbia, des *sich verhebens*. Wenn diese Interpretation das

³²) Vgl. E. SITTE, S. 109 ff.

Richtige trifft, kann es für ihn jetzt nur noch zwei Möglichkeiten geben: entweder Sturz wie Darius, bei dem dieser Fall paradigmatisch bis zum Äußersten durchgeführt ist, oder Bekehrung und Buße.

Zur Formulierung ist zu sagen, daß *gelucke* hier „geschieht“ wie auch ebenso *saelde* und *heil* oft „geschehen“; es handelt sich um eine geläufige Formel, in der *geschehen* in der mhd. gebräuchlichen Bedeutung „zuteil werden, sich durch höhere Schickung ereignen“ steht, die auch für sich allein schicksalhaften Charakter haben kann. In *gelucke*, das hier wieder nicht ursächlich, sondern als Wirkung einer höheren Fügung erscheint, kann sich kein willkürlicher oder glücklicher Zufall aussprechen, weil es um das angestrebte Ziel des ganzen Unternehmens geht; man könnte es eher mit „Erfolg, glücklicher Ausgang“ übersetzen, und zwar ein solcher, der Alexander durch höhere Fügung, wahrscheinlich sogar durch Gottes Hilfe zuteil werden soll. Denn Alexander schließt 6805: *sint lâz ihz alliz an daz heil!* (vgl. auch 6660). Für diese Formel, die nach allgemeiner Auffassung alles dem Zufall anheimstellt, werden wir an Stellen, wo sie sich in größeren Zusammenhängen stehend einer näheren Deutung nicht verschließt, eine durchaus christliche Sinngebung wahrscheinlich machen können; vergessen wir nicht, daß wir es trotz des antiken Stoffes mit einem ganz auf christlichem Boden stehenden Werk zu tun haben. Wenn aber Alexander hier, verblendet wie er ist, auch in seinem Schlußwort Gott die letzte Entscheidung über den Erfolg seines vermessenen Tuns überließe, so fände sich hier für 6790 eine eindrucksvolle Parallele.

Endlich gelangt Alexander an die das Paradies umgebende Mauer und schickt Boten aus, die für ihn Zins fordern sollen. Ist die Zinsforderung schon an und für sich „eine der ausgeprägtesten Formen der alten Beleidigung und Ehrverletzung“³³, so muß sie Gott und seinen Engeln gegenüber als Gipfelpunkt menschlicher Hybris und Superbia erscheinen. Wieder fällt die Motivparallelisierung zu Darius auf: War jedoch bei diesem die Zinsforderung erster Anlaß seines späteren Sturzes, so erscheint hier nur ein alter Mann, der den Boten eine sehr aufschlußreiche Ermahnung an Alexander mit auf den Weg gibt:

6917 ff. wil her den lîb behalden,
 sô vare hine balde;
 und ob er wille genesen,
 sô sal er ôtmûte wesen.
 er weiz daz wol âne wân,
 er hât vil ubelis getân.
 wider got ist er sculdih
 und got is vil geduldich.
 claget er ime sîne sculde,
 got gibet ime sîne hulde.

³³) So als häufig vorkommendes Motiv in den alten Epen; vgl. MAURER, Leid S. 72

Daß Alexander dem *sich verheben* verfallen ist, wird klar ausgesprochen: er hat viel Böses getan und ist vor Gott schuldig geworden (6922 f.). Sein Sturz – wie bei Darius – ist nur zu vermeiden und damit sein Leben zu retten (6917.19), indem er die frevlerische Fahrt gegen das Paradies beendet, zu der ihn seine Hybris getrieben hat, indem er also wieder *ôtmûte* (6920) wird. Daß ihn die Strafe Gottes noch nicht gleich getroffen hat, verdankt er nur der Geduld Gottes (6924), der ihm sogar wieder seine Gnade schenken wird, wenn er seine Schuld einsieht und büßt (6925 f.). Hier steht Alexander also am Wendepunkt, und wieder tauchen seine Ratgeber auf (wie 6634 ff. vor Antritt der Fahrt): die *wîsen* (6959), die ihm zur Rückfahrt raten, *di stolzen jungelinge* (6967), die das Paradies erstürmen wollen. Aber Alexander ist bekehrt; in Worten, wie sie christlicher nicht sein könnten (vgl. 6997 ff.), begründet er seinen Entschluß zur Umkehr.

Der alte Mann vor dem Paradies hat Alexander einen wunderkräftigen Stein gegeben, dessen Deutung durch einen weisen Juden zugleich die Sinn- deutung der ganzen Dichtung ist, wie schon daraus hervorgeht, daß der geistlich ermahrende Epilog (7279 ff.) fast seine gesamten Gedanken diesem Abschnitt entnimmt (wie überhaupt im letzten Teil des Werkes die Bezüge gedanklicher Art wie auch wörtliche Übernahmen äußerst häufig sind). Wir geben einen kurzen Auszug, in dem sich noch einmal der Grundgedanke der Alexanderdichtung ausspricht:

- 7154 ff. wollent irz rehte verstân,
 sô hîz got machen
 sus wunderlîche sachen
 dem kuninge ze lêren:
 er irhûb sih grôzer êren.
 ouh sît ir algemeine
 gemanet mit dem steine,
 daz ir ûh nihtis ne verhebet
 al di wîle di ir lebet.
 bewaret ûh von der giricheit . . .
- 7208 ff. ir sult von uheren sunden
 ûh schiere bekêren
 unde sult êren
 in allen uheren herzen got
 unde leistet gerne sîn gebot.

Vers 7163 entspricht im Epilog: *lâzet alle giricheit* (7285), für 7208 f. steht: *bûzet uher sunden* (7291), um die wichtigsten Übereinstimmungen anzugeben. Im Mittelpunkt des Werkes steht demnach der Gedanke des *sich verhebens*

(7161), der seinen substantivischen Ausdruck vor allem in der *giricheit* (7163, 7285) findet, der unersättlichen Gier nach Größerem und Mehr (vgl. 6671 ff. und 6613: *des ne dūhte ime allis niht genūc*), und diese Haltung und das aus ihr entspringende Handeln sind sündhaft (7208, 7291). Aufgrund dieser christlichen Grundkonzeption des Werkes fühlen wir uns berechtigt, auch für die in ihm verwendete Schicksalsterminologie denselben christlichen Sinn anzunehmen³⁴.

Rückblickend müssen wir uns jetzt noch einmal SALZER zuwenden, der sich sehr verwundert, daß seine Fortuna Alexander auf der Paradiesfahrt trotz seiner maßlosen Hybris nicht vernichtet (S. 8). Seine Erklärung, daß die beabsichtigte Eroberung des Paradieses weniger „Sünde im Sinne der christlichen Heilslehre“ als „Maßlosigkeit der Hybris“ sei, dürfte sich von selbst erledigt haben, da die Hybris (besser Superbia) als solche vor Gott Sünde ist. Seine weitere Argumentation, daß die „heidnische Fortuna“ nicht gut das Paradies verteidigen könne und daß Alexander dem Mittelalter viel zu lieb gewesen sei, als daß es seinen Sturz gewollt habe, ist wieder psychologisch und damit unzulässig. Das Mittelalter dachte theologisch: Einzig und allein Gott will den Sturz Alexanders nicht, und der Grund liegt in seiner Geduld (6924) und der Möglichkeit, daß Alexander die Belehrungen, die Gott ihm zukommen läßt (*dem kuninge ze lēren*, 7157; vgl. auch 7188 ff.), annimmt und sich bekehrt.

Nach SALZER verläuft „der gesamte Schlußteil“ (man weiß nur nicht, wo er diesen beginnen läßt) „gegen die Idee des hier konzipierten Schicksals“ und mündet „in ganz und gar christliche Bahnen“ ein. Alexander nimmt sich *dise wīslīche wort* (7247) des alten Juden zu Herzen, die ganz besonders an ihn gerichtet sind (7235 f.); er läßt ab von Kriegführen und *giricheit* und tut allen Gutes. Nach 12 Jahren friedlicher Regierung stirbt er, und man wird sagen können, daß Alexander in seiner Todesstunde, ganz christlich, nach Buße und Vergebung seiner Sünden wieder Gottes Huld besitzt.

³⁴) Es geht meines Erachtens nicht an, die Schicksalsausdrücke, die schließlich organisch in das Gesamtwerk eingebettet sind, aus diesem Gefüge herauszulösen, wie SALZER es tut. Äußerungen providentieller Art ohne *gelücke*, *heil* und *saelde* gibt er zu (S. 4), aber er zieht nicht die erforderlichen Konsequenzen. Im übrigen entspricht es genau dem üblichen mhd. Sprachgebrauch, wenn die Schicksalswörter nicht in jedem Falle und sogar in der Mehrzahl nicht ausdrücklich oder sinngemäß von Gott abhängig gemacht werden (wie es im Str. Al. nur einmal und zwar 6497 der Fall ist). Daraus für den Rest der Belege ein unchristliches Schicksal herleiten zu wollen, geht nicht an. Denn auch in hochhöfischer Zeit, für die SALZER als schicksalsbestimmende Macht einzig die christl. Providenz gelten läßt, ist das nicht anders.

Ergebnisse

Was ist resümierend über das Schicksal im Straßburger Alexander zu sagen? Die meisten Belege finden wir für Heil (17), dem wir in der Regel konkrete Bedeutung beilegen können (3435, 5993 *heil*; 4672, 5623 *unheil*), ebenso in der Formel *daz heil gewinnen*, die sich immer auf den Ausgang des Kampfes bezieht (2070, 3189, 3516, 4578, 4632, vgl. 3389); christlichen Sinn mit Beziehung auf Gott sehen wir in dem *heil* der Stellen 6497 und 3916 (Schwur); die bekannte Formel *an daz heil lâzen, setzen* findet sich dreimal (4239 ff., 6660, 6805); ferner begegnet das Wort als Gruß (398, 6523). *Saelde* kommt, wenn man von dem in einem Wunsch auftauchenden Adv. *sêlicliche* (407) absieht, nur zweimal vor, beide Male in der gleichen Formulierung *di sâlde volget* (2439, 6179 pluralisch); zumindest im zweiten Beleg wird eine enge Beziehung zur Fortunavorstellung sichtbar.

Für Glück selbst verfügen wir über vier Belege, die sich in je zweimal *gelucke* und *ungelucke* aufteilen. Für beide Gruppen gilt, daß das Wort dabei je einmal in ursächlicher (*gelucke* 6292; *ungelucke* 3415) und einmal in konkreter Bedeutung (*gelucke* 6790; *ungelucke* 3783) erscheint. Wir weisen nur darauf hin, daß die Belege für *ungelucke* früher begegnen als die für *gelucke*; rund 3000 Verse liegen zwischen ihnen. Die Bedeutung der ursächlichen Belege ist relativ einfach festzustellen; *gelucke* 6292 in der Formel vom Walten des Glücks kann inhaltlich nur den christlichen Providenzbegriff wiedergeben, ebenso wie auch *ungelucke* 3415, das objektiv in seiner sündenstrafenden Funktion *gelucke* ist, aus der Perspektive des Bestraften jedoch als *ungelucke* erscheint.

Schwieriger ist es, wenn *gelucke* und *ungelucke* in konkreten Bedeutungen auftreten; die Allgemeingültigkeit und Farblosigkeit des Ausdrucks führt dann oft dazu, daß die Bedeutung sich ins Ungewisse verliert und nicht mit Sicherheit greifen läßt. Für *gelucke* 6790 haben wir die Bedeutung „Erfolg, glücklichen Ausgang“ angenommen, wobei gleich hinzugefügt werden muß, daß dieser Erfolg nicht von natürlichen Voraussetzungen abhängt, etwa von der klugen Führung Alexanders, dem zähen Durchhalten seines Heeres, ihrer Tapferkeit und dergleichen, sondern allein von der Hilfe durch höhere Gewalt, die wir mit dem Willen Gottes identifizieren zu dürfen glaubten. Das *ungelucke* 3783 drückt eine konkrete äußere Situation aus, nicht einmal die unglückliche Lage des besiegten, entmachteten, sterbenden Darius, sondern nur den Umstand, daß sich keiner um den König gekümmert und ihn beschützt hat, wodurch der Mord erst möglich wurde. Die genaue Bedeutung läßt sich kaum fassen; es ist nicht einmal klar, ob nicht auch dieses *ungelucke* der Providenz zum Vorwurf gemacht wird, die es einfach nicht hätte zulassen dürfen, daß ein König (vgl. 3777) in die Lage kommt, ermordet zu werden – ein unserer Mentalität kaum noch nachvollziehbarer Gedanke. Begnügen wir

uns mit der Übersetzung „Mißgeschick“, die offen läßt, ob nur ein unglückseliger Umstand oder eine unheilvolle Schickung gemeint ist.

Wir halten fest, daß *gelucke* wie *ungelucke* einmal als transzendente Schicksalsmacht, in unserem Falle als die christliche *providentia Dei*, zum andern in der mehr oder weniger schicksalhaften Bedeutung „Erfolg, glücklicher Ausgang“ oder „Mißgeschick“ erscheinen können. Im vorliegenden Werk halten sich diese beiden Bedeutungsgruppen (ebenso wie auch *gelucke* und *ungelucke* selbst) in der Zahl ihrer Belege die Waage, so daß es nicht möglich ist, Schlüsse über die Priorität der Vorstellungen oder ihre Entwicklungsrichtung zu ziehen.

Der Straßburger Alexander ist Bearbeitung eines antiken Stoffes, der Alexandersage, die in heidnischer Zeit spielt. Aber von Paganismus ist in dem Werk bis auf einige wenige Bemerkungen und Episoden³⁵ nicht viel zu spüren; Gehalt der Dichtung und Haltung des Dichters sind christlich, so christlich, daß man einen Geistlichen als Schöpfer der Fassung S vermuten darf³⁶. Die Terminologie im Schicksalsbereich entspricht dem, was wir auch sonst in der zeitgenössischen Literatur finden; sie ist absolut christlich in Ausdruck und Gehalt. Sogar die bekannte Fortunastelle ordnet sich bruchlos in die christliche Grundkonzeption des Werkes ein; jedenfalls ist durch nichts beweisbar, daß ihre Auffassung von der üblichen Fortunavorstellung des Hochmittelalters abweicht und daß Fortuna hier die antike, heidnische Glücksgöttin vertritt. Ein Zusammenhang zwischen ihr und dem *geluckee*, der von vornherein nur an einer einzigen Stelle und zwar im Nebeneinander beider 3415 f. erwägenswert schien, ist selbst dort nicht gegeben. Höchstens an den beiden Stellen, wo die *sâlde* genannt wird, ist ein Einfluß der Fortuna möglich und sogar wahrscheinlich.

Nach alledem geht es nicht an, für den Straßburger Alexander eine Schicksalskonzeption anzunehmen, die in der heidnischen Fortuna die treibende Kraft des ganzen Werkes sieht und, was noch schlimmer ist, sämtliche Schicksalsausdrücke, soweit sie als ursächliche, transzendente Macht erscheinen, mit ihr identifiziert, soweit sie in konkreter Bedeutung auftreten, als von ihr verursacht und bewirkt ansieht. SALZER hat das Gewicht des antiken Stoffes für den mittelalterlichen Dichter überschätzt; dieser denkt gar nicht daran, sich in die damaligen Zeiten und Zustände hineinzuzusetzen und dementsprechend auch seinem Publikum die heidnischen Götter, heidnische

³⁵) Vgl. *wande Alexander was ein heiden* (82), *mine gote* (2892), die Vergottung seines Vaters Philippus (2984 ff.) und das Götterkonzil mit der Weissagungsepisode (6400 ff.).

³⁶) Dagegen ist der Schreiber von B toleranter gegen das Heidentum (z. B. Gebet an *Jupiter*, 4382 ff.) und verrät „eine gewisse Abneigung gegen biblisch-theologische Dinge“; vgl. DENECKE S. 23 f.

Menschen und auch heidnisches Schicksal zu bieten, sondern er schreibt das Alexanderepos aus seiner, d. h. aus mittelalterlicher und christlicher Sicht. Wir werden sehen, daß das auch bei Heinrich von Veldeke nicht anders ist.

Für das Wort Glück haben wir damit einen neuen Ansatzpunkt gewonnen, der zunächst negativ bleibt: *gelucke* ist nicht Fortuna. Dieser Satz wird auch bestehen, wenn der Straßburger Alexander chronologisch nach Veldeke einzuordnen sein sollte; denn in jedem Falle ist der zeitliche Abstand zwischen beiden Werken nicht so groß, daß in ihnen grundverschiedene Anschauungen über ein und dasselbe Wort herrschen könnten, das zudem noch erstmalig bei ihnen in der schriftlichen Überlieferung erscheint. Ob die Spuren, die uns bezüglich seiner Bedeutung auf den christlichen Providenzbegriff führten, sich bestätigen, wird die Untersuchung weiterer Belege des Wortes aus dem Kreise der zeitlich und räumlich zugehörigen frühhöfischen Dichtung ergeben.

2. Graf Rudolf, Trierer Bruchstücke und früher Minnesang

Zur frühhöfischen Dichtungsgruppe rechnet die Literaturgeschichte außer dem Straßburger Alexander und Eilharts Tristrant noch den Graf Rudolf und den Trierer Floyris, die uns in Bruchstücken überliefert sind; in beiden findet sich, wenn auch nur je einmal, das Wort *gelucke*. Dasselbe gilt für die Ägidiuslegende, die zusammen mit dem Floyris in einer Trierer Handschrift steht. Im Minnesang der frühen Zeit wird das Wort vom sog. Spervogel, Veldeke, Hausen und Gutenberg gebraucht.

Graf Rudolf

Wenn SALZER meint, daß der Gehalt von *gelücke* in dem einen Beleg des Graf Rudolf nicht feststellbar sei, zumal da sich nicht einmal der genaue Handlungsverlauf in den Fragmenten erkennen lasse (S. 19), so sind die schon von WILH. GRIMM und neuerdings D. HAACKE^{36a} gegebenen Aufschlüsse über den vermutlichen Gang der Dinge nicht berücksichtigt.

Graf Rudolf wird für tot gehalten; GRIMM vermutet (Einl. S. 38), daß er, der sich auf die Seite des Heidenkönigs Halap gestellt hatte, durch Überfall, Verrat oder ähnliches wieder in die Hand des ihm feindlich gesinnten Königs von Jerusalem gefallen sei. Die mittlerweile getaufte Tochter des Halap, jetzt Irmengart, betet für ihn: *do bat die vrowe gûte / mit inneclichem mûte / unsen herren got daz her sie gewerte, / ob der arme greve lebete, / daz her ir den wider sente* (Gb 15 ff.). Aber der Graf ist gar nicht tot: *der greve die da solde tot / sin, des her nicht enwas; / von aventure her genas* (Gb 32 ff.). Er liegt

^{36a}) Weltfeindliche Strömungen und die Heidenfrage in der dt. Literatur von 1170–1230, Diss. (Masch.) FU Berlin 1951; zum Graf Rudolf S. 90 ff.

– GRIMM meint, als Verbrecher behandelt, gebunden und geschlagen – in einem Gefängnis, aus dem er mit Hilfe eines aus den Mänteln zweier Knechte gefertigten Seiles entflieht. Des Dichters Sympathien sind eindeutig auf seiner Seite: *nu sule wir danken alle / unseme herren gote daz her ie genas. / gût vrûme was iz daz der helt lebende was* (Gb 42 ff.). In einem Dornbusch versteckt, verspricht er Gott Buße für seine Sünden (Gb 48 f.) und bittet ihn, da er tiefe Wunden hat, um Rettung seines Lebens (H. 8 f.). Da kommt ein Abt mit einem Junker vorübergeritten, der sein Brot wegwirft: von diesem und dem Tau nährt der Graf sich. Später wird ihn ein Wallfahrer, der ihn erst für tot hält, mit Wein stärken und der Hilfe Gottes anempfehlen (Hb 32 ff.). Dazwischen steht die Stelle:

H 52 ff. ja was ime die rucke
unde die buch so geslagen
daz ez u niman kan gesagen.
daz her den lip ie behielt,
groz g e l u c k e des gewielt.³⁷

Wir haben die Vorgeschichte deshalb so ausführlich dargelegt, weil sich dort mehrfach Bezüge auf unsere Stelle zeigen; vor allem wird durch die vielen Gottesanrufungen klar, daß es sich hier bei *gelucke* nur um eine christliche Schicksalsmacht handeln kann. Es geht um das Leben, wie zumeist, wenn das Glück waltet; aber ein grundlegender Unterschied zu Str. Al. 6292 ist festzustellen: Hier wird nicht die Entscheidung über ein in der Zukunft liegendes Geschehen dem *gelucke* anheimgestellt, sondern hier hat es bereits entschieden, gehandelt, gewaltet. Außer Gott und *gelucke* werden noch zwei weitere Kräfte genannt, die ihm das Leben retteten: *aventure* (Gb 34) und *gût vrûme* (Gb 44). Während dieses jedoch nur konkret seine von Gott ausgehende glückliche Rettung bezeichnet, als er einen gefährlichen Sturz getan hat, ist *aventure* ebenfalls wirkende Macht; trotz der Vielschichtigkeit des Begriffs können wir sagen, daß *aventure* in seiner Frühzeit als „weltlicher Arm Gottes“ erscheint und oft mit der göttlichen Providenz gleichgesetzt wird³⁸. Gott ist es auch, der um das Leben des Grafen gebeten (Gb 15 ff.), er auch, dem für die Rettung gedankt wird (Gb 42 f.).

Am deutlichsten und aufschlußreichsten ist die Stelle: *vil dicke her unsen herren ane rief, / daz her ime den lip generte. / wol her in des gewerte* (H 8 ff.);

³⁷) Zitiert nach der soeben erschienenen Ausgabe von P. F. GANZ; bekanntlich hat C. VON KRAUS ebenso wie vorher W. GRIMM durchlaufende Zeilen.

Eine von den Ausgaben abweichende geläufige Schreibweise (Auflösung der Abbriviaturen und Interpunktion zum besseren Textverständnis) bieten wir so nur bei den Trierer Bruchstücken, dem Anengenge und Herbort von Fritslar.

³⁸) Wir verweisen hier auf die spätere ausführliche Erörterung des *Aventure*-Begriffs und die sich mit diesem besonders auseinandersetzen Arbeit von E. KÖHLER, *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik*, Beihefte zur ZfPh 97, Tübingen 1956

vergleichen wir damit unsere Stelle, so ergibt sich – neben einer auffallenden formalen Übereinstimmung im Satzbau – gedanklich eine vollständige Kongruenz, nur daß einmal Gott, das andermal *gelucke* die Rettung bringt. Das heißt: Graf Rudolf wird auf seine Bitte von Gott die Erhaltung seines Lebens gewährt, und dieses Gewähren vollzieht sich im Walten des *gelucke*. Damit ist in Wort und Formel die christliche Providenzvorstellung eindeutig erwiesen.

Trierer Floyris

Die Geschichte von Floyris und Blancheflur schildert die Kinderminne des heidnischen Königssohns zur christlichen Sklaventochter, die sich allen Widerständen zum Trotz schließlich im Haremsturm des „Admirals“ zusammenfinden. Als sie dort entdeckt werden, schwebt beider Leben vor dem Heidenfürsten in höchster Gefahr:

239 ff. her greip sin swert sciere
 ende toch it ut der sceide,
 dat her die kinde beide
 te tode irslüge.
 dat was freise genüge.
 grot gelucke des gewielt,
 dat her sic dannoch inthielt . . .

Dieser Stelle ist wenig und dem Zusammenhang gar nichts zu entnehmen. Wieder geht es um Tod und Leben der beiden Hauptpersonen, und wieder bringt das Walten des *gelucke* die Rettung. Der als *freise* bezeichneten Absicht des Heidenfürsten, die beiden Kinder zu erschlagen, tritt es als helfende, rettende Macht entgegen, die im Grunde dieselbe Funktion ausübt wie im Graf Rudolf (ebenso stimmen beide Stellen in der Formulierung buchstäblich überein). Über das genaue Wesen dieser Macht lassen sich keine Angaben machen; man kann nur aufgrund der Ausdrucks- und Funktionsgleichheit der Formel im Vergleich zum Graf Rudolf vermuten, daß auch hier der Dichter aus christlichem Empfinden heraus geschrieben hat.

Trierer Ägidius

Die *gelucke* betreffende Stelle in der Legende von Ägidius, dem frommen Einsiedler, ist uns leider nur sehr bruchstückhaft überliefert. Es geht um den Tod des Königs Flavius, dem der Heilige zum Himmel verhilft:

890 ff. do her langir leben nesolde,
 ime geuie der gotis holde,
 der gûte sente Egidie,
 daz her da ce hiemile
 eine stat uil herlich gewan . . .

896 ff. da ime daz gelucke geschach,
 daz . . .
 nũ hat her hine uure gewonnen
 die grozen mandunge
 ce gote da in hiemele:
 des gehalf ime sente Egidie.

Wie immer auch die Stelle gelautet haben mag³⁹, so viel steht auf jeden Fall fest, daß *gelucke* hier nur ein christlicher Begriff im Sinne der Vorsehung und ihres Wirkens sein kann. Flavius erhält durch die Hilfe des hl. Ägidius einen Platz im Himmel; darum geht es vor und nach der korrupten Stelle. Von etwas wesentlich anderem können auch die bruchstückhaften Verse um *gelucke* nicht gehandelt haben.

Der frühe Minnesang

Im frühen donauländischen Minnesang (Kürenberger, Meinloh von Sevelingen, den Regensburger und Rietenburger, Dietmar von Eist) tritt das Wort *gelücke* noch nicht auf, ebensowenig bei Heinrich von Morungen. Die ältesten Belege finden wir unter dem Namen des Spervogel (2), in Veldekes Minnelyrik (2) und in der sog. Rheinischen Schule (Friedrich von Hausen, Ulrich von Gutenberg).

Bevor wir diese für uns wichtigen Stellen besprechen, sei ein kurzer Blick auf Vorkommen und Stellung des Glücks im gesamten Minnesang geworfen. Hartmann, um zunächst die zu nennen, von denen wir aufgrund ihrer epischen Werke wissen, daß sie das Wort kennen, verwendet es in seinen Liedern insgesamt fünfmal, aber bis auf eine Ausnahme immer in der Form *ungelücke*: *Der mit gelücke trûric ist, / der wirt mit ungelücke selten gemellichen vrô* (MF 211, 27 f.); *ungelücke* bezeichnet hier wie auch an den restlichen Stellen (MF 205, 13; 212, 8; 214, 23) einen Zustand äußeren Mißgeschicks oder Leids (Abschied, Nichterhöhung usw.). In Wolframs Liedern kommt *gelücke* nicht vor⁴⁰; von Gottfried kennen wir den bekannten Spruch vom *glesîne gelücke* schon.

Reinmar von Hagenau geht noch recht sparsam mit *gelücke* und *ungelücke* um (je einmal); MF 170, 38 wird *ungelücke* mit dem vorausgehenden *leit* parallelisiert, und MF 197, 24 bringt die häufige Verbindung *guot gelücke*, über die noch zu sprechen sein wird. Dagegen ist das Wort bei Walther von der Vogelweide recht oft belegt (dreimal *gelücke*, fünfmal *ungelücke*); den Grund werden wir gleich sehen. Bei ihm

³⁹) K. BARTSCH in seiner Ägidiusausgabe, Germ. 26 (1881) S. 1 ff. vervollständigt: *da ime daz gelucke geschach, / daz her den heiligen man sac* (902 f.); aber mehr als eine Möglichkeit ist das natürlich nicht.

⁴⁰) Das ist insofern verwunderlich, als es vor allem in seinem Parzival ausgesprochen häufig auftritt. Mag Wolfram das Wort in seiner einmalig hohen Bedeutungssphäre, die es bei ihm erreicht, nicht der Tageliedsituation angemessen erschienen sein?

findet sich erstmals die pleonastische Häufung aller ihm geläufigen Glücksbegriffe zum optativen Ausdruck des höchsten Wohlergehens⁴¹: *sô möbt ime gelücke heil und saelde und êre ûf rîsen* (29, 31). Religiös-christliche Züge hat das *ungelücke* im Eingang des Spruches 31, 33 f. (vgl. auch 60, 38 und 124, 12). In den weiteren Belegen deutet sich ein Zug an, der im späteren Minnesang und Spruchdichten immer deutlicher wird, die Tendenz zur Verbildlichung, zur Allegorese. Bei Walther klingt dieser Zug erst an; *ungelücke verkêret* ihm, was er vorhat (92, 5) oder es *gêt zuo* (118, 17), worin sich nach BENECKE ein Wortspiel versteckt: es kann ebensogut „widerfährt“ bedeuten wie „begegnet in leibhaftiger Gestalt“⁴². Einmal wird Glück sogar, wie öfter die *Saelde* (43,1; 43,5; 55,35), deutlich personifiziert: *’sê, gelücke, sêP / gelücke daz enhoeret niht . . .* (90, 18 f.).

Im späteren Minnesang, soweit C. VON KRAUS ihn von den Liederdichtern des 13. und 14. Jahrhunderts zusammengestellt hat, bleibt *gelücke* relativ selten, wenn man vergleichsweise das immer stärkere Vordringen des Wortes in der Nachblüte der erzählenden Dichtung danebenhält. Es lohnt nicht, die einzelnen Stellen durchzugehen (19mal *gelücke*, dreimal *ungelücke*); besonders fällt die Beliebtheit der Glücksradvorstellung auf. Dies trifft auch für Neidhart von Reuenthal zu, der allerdings meist (*gelückes rat* nur 77, 30; sonst lediglich *schîbe*) nicht ausdrücklich vom Glücksrad spricht; im übrigen ist das Wort bei ihm recht häufig (achtmal *gelücke*, zweimal *ungelücke*). Wir können bei Neidhart eine wichtige Beobachtung machen: Er hat, wie es scheint, das Wort für seine Lieder zu gewinnen versucht; wenn er es aber nicht nur allgemein, sondern direkt innerhalb des Minnegeschehens verwenden wollte, so war er gezwungen, bedeutungsmäßig Anleihen bei *saelde* und *heil* in den speziellen Minnesangsbedeutungen zu machen (vgl. Neidh. 70,10; 70,36; 78,27 und mehr). Als Beispiel eine für die synonymische Häufung und Begriffsvermischung exemplarische Stelle: *wê, war umbe lieze ich nû den langen dienest mîn? / ich wil vûrebaz mîn gelücke noch versuochen, / ob dâ vrouwe Saelde mînes heiles welle ruochen* (99, 38 ff.); *gelücke* dürfte hier nicht nur formulierungsmäßig (vgl. *heil versuochen*), sondern auch inhaltlich gleichbedeutend mit *heil* stehen, denn wenn die hier personifizierte *Saelde* ihm *heil*, die Erhörung seiner Dame, gewährt, so ist dies gleichzeitig sein *gelücke*, das er versucht hat. Jedenfalls stellen wir wie in der epischen Dichtung dieser Zeit einen starken Synkretismus fest; ein nennenswerter Stimmungsgehalt wird jedoch auch in diesen Fällen bei *gelücke* nicht spürbar.

Die beiden Synonymbegriffe *heil* und *saelde* hatten im Minnesang eine spezielle Bedeutung gewonnen, *heil* als Erhörung durch die Dame und *saelde* als Minneglück, das sowohl echtes Gefühl wie auch Steigerung der gesellschaftlichen Stellung beinhaltet⁴³; im *gelücke* der frühen und meist auch noch späteren Zeit ist von einer solchen Entwicklung nichts zu bemerken. Wenn es

⁴¹) Vgl. STRÜMPFEL, S. 29. Ähnliche Zusammenstellungen der Synonyme bei Gottfried von Neifen (LD 15, XVI, 3, 4) und Günther von dem Vorste (LD 17, V, 22, 6 f.); vgl. auch Lanz. 1789

⁴²) Vgl. v. KRAUS, Waltheruntersuchungen S. 427

⁴³) Vgl. SALZER, S. 121 ff. und S. 254 ff.

in der reinen Lyrik selten bleibt⁴⁴, so dürfte dies seinen Grund darin haben, daß sich im Wort Glück – entgegen seinem heutigen Gebrauch – zunächst kaum ein Empfindungsgehalt ausdrückte. Erst durch Assimilierung an *saelde* und endgültig durch die Verdrängung dieses Wortes und Übernahme seines gesamten Bedeutungskomplexes ist Glück zu einem stimmungstragenden Begriff geworden.

Wenden wir uns nun der Frage zu, welche Vorstellung, welche Bedeutung, welchen Stimmungswert *gelücke* im frühen Minnesang beinhaltet. Zweimal ist uns das Wort unter dem Namen des Spervogel überliefert, beidemale in der Form *ungelücke* und beidemale im ersten Ton, der Spervogel selbst und nicht dem älteren Herger zugeschrieben wird. Wir gehen im übrigen nach der Anordnung in Minnesangs Frühling vor; chronologisch gesehen, müßte Spervogel hier möglicherweise ganz ausscheiden.

MF 20, 25 ff. Ez zimt wol helden daz si frô nâch leide sîn.
kein u ngel,ü cke wart nie sô grôz, da enwaere bî
ein heil: des suln wir uns versehen.
uns mac wol frum nâch schaden geschehen.⁴⁵

Die Strophe wird allgemein als Situationsgedicht angesehen, das sich in keine Liedreihe und keinen Themenkreis einordnen läßt; vielleicht ist es ein Trostspruch nach verlorener Schlacht, aus dem ein „ritterlicher Heldengeist“⁴⁶ spricht. Drei Gegensatzpaare fallen uns auf: *frô nâch leide* (stimmungsmäßig), *frum nâch schaden* (konkret) und in der Formulierung nicht so eindeutig *heil* und *ungelücke* (schicksalhaft); nicht so eindeutig insofern, als ebenso das Frohsein auf das Leid wie der Nutzen auf den Schaden folgt, während das Heil partikulär aus dem Unglück ausgeklammert ist. Der konkrete *schade* besteht in einem äußeren Verlust, wie sich aus dem folgenden ergibt: *wir haben verlorn ein veigez guot* (21, 1); das Adj. *veige* deutet darauf hin, daß der Verlust so bestimmt, Ergebnis einer höheren Fügung war, die wir vielleicht in *ungelücke* erkennen können. Andererseits wird auch der kommende *frum* noch einmal umschrieben: *ez wirt noch baz versuochet* (21, 2); ein Vergleich mit der Formel *daz heil versuochen* drängt sich zumal in dieser Strophe auf, die an *helden* gerichtet ist und sie mahnt, nicht zu verzagen. Ich würde demgemäß *frum* und *schade* nicht ohne weiteres als Parallelbegriffe („Er-

⁴⁴) So auch STRÜMPELL (S. 98), die *heil* und *gelücke* als ziemlich äußerlich betrachtet und einen wesentlichen Unterschied gegenüber *saelde* in dem verschiedenen Stimmungswert sieht; vgl. S. 96 f.

⁴⁵) Auf eine sinngemäße Parallele weist hin J. MEIER, PBB 15 (1891) S. 315: *Ich hân geboeret jehen, I daz schade nâch gelücke kumet* (Bit. 2923 f.); vgl. *Nâch grözem vrum kumt dicke schade* (Krone 25210).

⁴⁶) G. EHRISMANN, Beiträge zur Erklärung der Spervogelsprüche, Festschrift für M. H. JELLINEK, Wien und Leipzig 1928, S. 7 ff.; zur Stelle vgl. S. 8 und 17 f.

läuterung“) zu *heil* und *ungelücke* ansehen, wie SALZER es tut (S. 139 Anm.), sondern im Verhältnis von konkretem Geschehnis zu schicksalhafterm Verhängnis.

Wie SALZER diese und auch die Strophe 23, 13 dem Herger zuschreiben kann, ist mir bei der Einmütigkeit der Forschung in dieser Frage nicht erklärlich. Str. 23, 13 ist schon von SCHERER als Nachahmung von Hergers Str. 29, 13 bezeichnet worden; C. VON KRAUS nimmt ebenfalls an, daß sie unecht ist und damit aus späterer Zeit stammt⁴⁷.

MF 23, 13 Daz is ungelücke hân daz tuot mir wê.

Der Dichter muß durstig von einem See weggehen, aus dem ein kühler Quell fließt; viele werden dort erquickt, nur er, der Dichter, nicht, sooft er auch seinen Becher hinreichte. Daß SALZER hier wieder das alte germanische Schicksal bemüht, „das im letzten Moment noch alles zunichte machen kann“⁴⁸, ist geradezu absurd; und gleich wird auch wieder auf die „große Unsicherheit und Unklarheit“ hingewiesen, die sich im Wechsel der Bezeichnungen zwischen dieser und der zweiten von ihm in diesem Sinne interpretierten Stelle dokumentiere: *daz kom von unheile* (MF 29, 17). Hier hungert ihn, und er geht in einen Obstgarten; aber so sehr er auch an einem Ast rüttelt, ihm *wart des obezes nie niht ze teile* (29, 19), das *unheil* wird ursächlich dafür verantwortlich gemacht. Was diese beiden Stellen verbindet, ist nicht eine im Hintergrund stehende germanische Schicksalsvorstellung, sondern die Art der dichterischen Gestaltung, die sich daraus erklärt, daß 23, 13 Nachahmung ist. Der Zustand allgemeinen Mißerfolgs wird in einem schlichten Bild (Hunger und Durst, die man trotz reicher Möglichkeit nicht stillen kann) exemplifiziert; *ungelücke* bezeichnet nun genau diesen Zustand, ja die ganze Strophe stellt praktisch nur eine ins Bild gefaßte Ausführung ihres ersten Verses dar. Die zweite Stelle, Hergers älteres Vorbild, nennt nun weniger den Zustand als die Ursache, die dafür verantwortlich ist; das *ze teile werden* deutet auf eine schicksalhafte Fügung, die in *unheil* ihren sprachlichen Ausdruck gefunden hat und zwar in dem älteren und selteneren *von unheile* (gegenüber dem späteren *ze unheile*). Das jüngere *ungelücke hân* bezeichnet hier wahrscheinlich einen Zustand allgemeinen Mißerfolgs⁴⁹; im übrigen zeigt sich wieder einmal, daß der Begriff des *ungelücke* wesentlich schwieriger zu fassen ist als *gelücke* selbst.

Da die in Veldekes Minnelyrik stehenden Belege im Zusammenhang mit seiner epischen Dichtung behandelt werden, kommen wir gleich zur rheinischen Schule, die ihre Blüte in den 80er Jahren des 12. Jahrhunderts hatte.

⁴⁷) Vgl. v. KRAUS, MF S. 19, MFU S. 55 f.; S. SUDHOFF im Verf. lex. V, 1053

⁴⁸) SALZER S. 141 f. und S. 142 Anm.; vgl. auch Einl. S. II

⁴⁹) In diesem Sinne findet sich in der Jenaer Liederhandschrift die Lesart: *Daz ich ungeluckich bin.*

Ihr Mittelpunkt ist Friedrich von Hausen, der auch das Wort Glück kennt:

MF 44, 4 des hât gelücke getân an mir wunder.

Der Dichter sagt vorher, daß vielen die *huote* Not bereite; er jedoch möchte sie bis zum Tode erleiden, weil er keine große Freude ohne Kummer haben will. Aber ausgerechnet er gerät nicht in Mißgunst: das Glück hat wunderbarlich an ihm getan. *Gelücke* erscheint hier als ursächlich-transzendente Macht, die handelt. Aber dieses Handeln erfolgt nicht nach dem Willen des betroffenen Menschen, sondern genau umgekehrt, womit eine Deutung „günstiges Geschick“ (Glück) ausscheidet. Objektiv hingegen wirkt sie dennoch zu seinem Besten, wie sich aus der Sache, aus den Wünschen der anderen ergibt. *Gelücke* tut *wunder*; für diese eigenwillige Prägung findet sich keine Parallele, sofern man nicht auf den Gott der vorhöfischen Dichtung zurückgreifen will, der uns oft als *wunderaere* erscheint⁵⁰. Trotzdem, was kann eine transzendente, dem Willen des Menschen sich entziehende, aber objektiv zu seinem Besten handelnde Schicksalsmacht zu dieser Zeit anders sein als die göttliche Vorsehung?

Ulrich von Gutenberg ist, wenn auch wahrscheinlich Elsässer seiner Herkunft nach, Angehöriger der rheinischen Kunstrichtung und Schüler Hausens; in seinem Leich steht ein Beleg für das Wort Glück:

MF 77, 20 ff. Ich weiz wol, solte ez sîn
 an dem gelücke mîn,
 ir güete diust sô manicvalt,
 si taete mich noch fröiden balt.

Die Formulierung klingt an Veldekes *dat stêt an den gelucke* (En. 9897) an, und man könnte sogar eine Beeinflussung vermuten, weil gleich vorher, wohl der Eneide entstammend, von Turnus und Lavinia die Rede ist (77, 12 ff.); allerdings sagt Gutenberg ähnlich auch: *waer ez an mîme heile* (74, 20)⁵¹. Es geht um die Huld seiner Herrin, deren Gewähren von seinem Glück abhängt. Wie das folgende *swiez mir ergê* (77,28) zeigt, verbirgt sich in *gelücke* eine Macht, die für ihn gut oder schlecht entscheiden kann, wenn auch menschliches Wünschen und Hoffen es von vornherein nach der günstigen Seite tendieren läßt. Aus dem Text ist nicht zu ersehen, welche Macht *gelücke* bezeichnen könnte; aber bei einem Mann, der seine Herrin, der er so manches Jahr treu gedient hat, in seiner Verehrung ausdrücklich *nâch gote* (77, 30) hinstellt, dürfen wir wohl annehmen, daß ein christliches Geschick, wahrscheinlich die Vorsehung selbst gemeint ist.

⁵⁰) Vgl. SCHWARZ, Gottesbild, Einl. S. 3 und 5 f.; Dt. Myth. II, 861. Daß die Vorstellung auch später noch bekannt und gebraucht ist, zeigt z. B. Trist. 10009 (*got herre wunderaere*).

⁵¹) Weitere Belege für diesen Sprachgebrauch bei STRÜMPPELL, S. 10 (*heil*) und S. 23 (*gelücke*).

Damit kommen wir insgesamt zu der Feststellung, daß *gelücke*, wo es im frühen Minnesang erscheint, durchgängig (wir schließen hier vorgehend bereits Veldeke ein) in der Nähe des christlichen Providenzbegriffes steht. Die drei Stellen im Graf Rudolf und den Trierer Bruchstücken konnten mehr oder weniger eindeutig ebenfalls in diesem Sinne geklärt werden. *Ungelücke* dagegen (in zwei Spervogelstellen) sperrte sich einer genaueren Deutung.

3. Eilhart von Oberg

Zwei einleitende Fragen stellen sich uns bei der Behandlung Eilharts, die sich auf die Untersuchung des Schicksalswirkens in seinem Tristrantepos beziehen. Erstens: Warum hat A. SALZER, obwohl Eilhart doch literarhistorisch vom Straßburger Alexander und Veldekes Eneide nicht zu trennen ist, diesen ohne die geringste Angabe eines Grundes übergangen? Und zweitens, mit Beziehung auf K. WAGNERS⁵² Aufsatz über das Schicksal bei Eilhart: Kommt die Idee eines fatalistischen Geschicks, das über Tristrant und Isalde walten soll, auch in der Schicksalsterminologie, vor allem in *gelucke* und *ungelucke* zum Ausdruck?

Was SALZER angeht, so können wir nur Vermutungen anstellen, da er selbst kein Wort der Begründung für Eilharts Ignorierung findet. Daß uns sein Tristrant nur aus späteren Handschriften bekannt ist, kann nicht der Grund sein; denn auch mit der Überlieferung der von SALZER herangezogenen anderen frühen Werke, mit Ausnahme einzig der Eneide, steht es nicht besser. Ein Vergleich mit den alten Stargarder Fragmenten hat Abweichungen der späteren Bearbeitung von Eilharts Urfassung ergeben⁵³, aber wir finden *gelucke* bei Eilhart in der Mehrzahl der Fälle in Formulierungen, die durchaus den Anschein der Altertümlichkeit erwecken. Daß *gelucke* und *ungelucke* ausgerechnet an allen zehn Stellen in Umformulierungen oder Erweiterungen des Textes stehen sollten, ist kaum anzunehmen. Somit darf man, den Einzelbelegen mit der notwendigen kritischen Einstellung begegnend, das Wort Glück als solches mit Sicherheit Eilhart selbst zuschreiben.

⁵²) Wirklichkeit und Schicksal im Epos des Eilhart von Oberg, HERRIGS Archiv 170 (1936) S. 161 ff.

⁵³) Anders nur SCHARMANN S. 12; dagegen erklärt J. GOMBERT (Eilhart v. O. und Gottfried v. Str., Rotterdam 1927) die LICHTENSTEINSche Eilhartrekonstruktion aus den Handschriften D und H für unzulänglich (S. 154 f.) und auch H. STOLTE (Eilhart u. Gottfried, Halle 1941) stellt Veränderungen in Sprachform und Reim fest, während der Aufbau im Ganzen unverändert sei (S. 21). Dazu, daß die Stargarder Fragmente der Urfassung Eilharts recht nahe kommen, vgl. J. VAN DAM, der ihnen eine sorgfältige Behandlung des Eilharttextes durch den (ripuarischen) Abschreiber bescheinigt (Neoph. 8, S. 20 ff.).

Welchen anderen Grund könnte SALZER gehabt haben? Wir müssen fast vermuten, daß ihm Eilharts Schicksalsdenken, daß sich in wesentlichen Punkten durch das Wort *gelucke* ausdrückt, nicht in die für Alexanderdichtung und Eneide aufgestellte Konzeption eines machtvoll in den Gang des Geschehens eingreifenden *gelücke* als Äquivalent der Fortuna fügte; denn daß er den Erweis der Identität von *gelücke* und Fortuna anstrebt, kommt immer wieder zum Ausdruck. Der geistige Zusammenhang zwischen dem Tristrant und den anderen frühhöfischen Werken und denen Veldekes ist aber nicht zu bestreiten, und da auch die Abhängigkeit voneinander, in welcher Richtung sie auch immer wirksam sein mag, eine von allem Streit um die Chronologie unberührte und unbestrittene Tatsache bleibt, muß ein neu aufkommendes Wort wie *gelucke* notwendigerweise, bei aller Berücksichtigung der dichterischen Individualität und der verschiedenen Grade des Könnens, doch bei allen diesen Dichtern ein und dasselbe sein. Nur der Stoff ist beim Straßburger Alexander und der Eneide einerseits, bei Eilhart und den kleineren Werken (Graf Rudolf, Trierer Floyris) andererseits verschieden; und hier dürfte eben für SALZER die Schwierigkeit gelegen haben, da in den Dichtungen nicht antiken Stoffes *gelucke* auf einmal nicht mehr Fortuna ist. Sollte er dieser Schwierigkeit, die sich gerade im Tristrant mit seinen relativ vielen Belegen stellte, auf dem simplen Wege der Nichtbeachtung ausgewichen sein?

KURT WAGNER sieht in seinem genannten Aufsatz, mit dem wir uns hier ausführlich auseinanderzusetzen haben werden, über Tristrant und Isalde ein zwanghaftes Schicksal walten, dem er den Namen des Fatums beilegt. Nach seinen Untersuchungen nimmt diese Idee, der „Glauben an ein allwaltendes Schicksal“, sogar Einfluß auf die Komposition des Werkes, indem sie die beiden Partien, das alte Märchenmotiv der Verkettung Tristrants und Isaldes durch den Liebestrank und die spätere – wahrscheinlich durch die französische Quelle Eilharts erfolgte – Anreihung weiterer Tristanabenteuer, zu einer künstlerischen Einheit zusammenschließt und sozusagen als Brücke von einer älteren Tristandichtung zu ihrer Fortsetzung dient⁵⁴. Während das Schicksal des ersten Teils fast unmerklich dem vorbestimmten Ziel zulenkt, wirkt es später klarer konzipiert: „Sieht man nämlich die Einzelhandlungen des zweiten Teils durch, so begegnet immer wieder, gerade in Kleinigkeiten, der durchgehende Zug, daß der Dichter die Handlung als *z w a n g s l ä u f i g* auf das tragische Ende hinlaufend darstellen will“ (S. 177). So gelangt WAGNER zu der Feststellung: „Der Gedanke eines beherrschenden Schicksals durchzieht das Epos“ (S. 178), und weiter: Bei Eilhart „liegen die letzten Entscheidungen eigentlich jenseits des menschlichen Bereichs; *w e l c h e s* Mittels sich das Fatum bedient, um die Handlung weiterzustoßen, ist dann beinahe unwesentlich“ (S. 179).

⁵⁴) Vgl. dazu WAGNERS Aufsatz, vor allem auf S. 180

Es wäre wünschenswert gewesen, wenn bei einer Untersuchung, die sich mit der Gestaltung der Schicksalsidee eines Werkes befaßt, auch die darin zu findende Schicksalsterminologie mit in die Deutung einbezogen worden wäre; aber darauf verzichtet WAGNER, wie er auch Gott als Lenker der Geschehnisse in einer kurzen Anmerkung abtut. Hier beginnen die Schwierigkeiten, und es wird nötig sein, sich nun mit gleicher Unvoreingenommenheit zu fragen, ob das bei Eilhart herrschende Schicksal wirklich einer Fatumvorstellung entspricht, wie wir nachher bei Veldeke prüfen müssen, ob *gelücke* tatsächlich gleich *Fortuna* ist.

„Die Erwähnung Gottes als des Lenkers der Geschehnisse nur ganz selten und formelhaft“, erklärt WAGNER in lapidarer Kürze und fügt drei Belegstellen an⁵⁵). Wer Eilharts Werk durchgeht, sieht sich einem etwas anderen Bild gegenüber, und hier sollen nun alle Äußerungen der christlichen Haltung des Dichters aufgeführt werden, ohne bei jeder Stelle zu prüfen, inwieweit hier Gott schicksalhaft tätig ist oder nicht: Man bittet und handelt im Tristrant *dorch got, gotis lîbe, willin* (1060, 2767, 2915, 4714, 4858, 4861); man beteuert und bekräftigt in Gottes Namen (2140, 2244, 2924, 4768, 5652, 7328, 7824, 9478); man fügt seinen Reden ein *als got wil* oder *ob des got gerûchit* an, um zu zeigen, daß alles menschliche Wollen von Gott abhängig ist (1188, 1452, 3181, 3814, 5853); man bittet Gott um Hilfe (464, 488 f., 5808, 6934) und Schutz (781 f., 785 f., 3516); man bittet ihn auch, andere zum Dank zu belohnen: *daz mûze dir got vorgelten, nû lône im got der rîche . . .* (1243 ff., 1460, 1641, 4798, 4931, 5658, 6727 f., 7316, 7512, 7972, 8078, 8159, 8714); ebenso wie man Gott sein Leid klagt (444 f., 2398, 2439, 2987, 4966, 9228), so lobt man ihn und dankt ihm im umgekehrten Falle (1324 f., 2062, 3032 ff., 3274 f., 6768, 7368); schließlich wird Gottes Name auch für Verwünschungen herangezogen: *daz in got hône! got mûze sie ummir vellin! nû mûze mich got vorwâzin! . . .* (2225, 2637, 2984, 3488, 4932, 5422, 6190, 7597, 7974, 8992); in dieser Funktion trifft er sich im übrigen mit seinem Gegenbild, dem Teufel, der ebenfalls oft Erwähnung findet (2995, 3162, 3401, 3419, 3481, 3624, 4112, 4717, 8994). An weiteren Stellen steht Gott in wechselnden Zusammenhängen (572 ff., 1604, 1940, 2992 f., 3113, 3126 f., 3610, 3901, 4024, 4158, 4847, 5424, 9524), darunter finden sich mehrmals dogmatisch-theologische Formulierungen, die sonst in der Ritterdichtung selten sind: *got, der die nacht und den tag! geschûf* (488 f.), . . . *und alles des genûgl daz got zu spîse î geschûf* (5257 f.). Auch in seinem Exkurs über die Nachstellungen, denen der gute Mensch auf Erden ausgesetzt ist, steht Eilhart durchaus auf dem Boden dessen, was die damalige Moralphilosophie lehrt: *swer got von herzin minnet! und nâch den êrin ringet, dem volgit selden unheil. I ouch mag her wol sîn teill gewinnen, al des er bedarf* (3113 ff.). Wir erkennen die zeitübliche Stufung: Gottesliebe als höchste Verpflichtung, ein Leben in Ehre und Streben nach irdischem Gut, das im übrigen dem, der die beiden ersten Bedingungen erfüllt hat, nicht fehlen kann⁵⁶.

Aufgrund dieser Vielzahl von Belegen, die sich über das gesamte Werk

⁵⁵) In einer Anmerkung auf S. 178

⁵⁶) Vgl. DE BOOR, Lit.gesch. II, 34 f.

erstreckt, meine ich sagen zu dürfen, daß an der christlichen Grundhaltung des Dichters zunächst einmal kein Zweifel bestehen kann⁵⁷. Da aber die fatalistische Haltung, die WAGNER betont, als Glaube an eine außerhalb Gottes stehende absolute Macht unchristlich wäre, müssen wir sehen, wie christliche Einstellung des Dichters und Zwanghaftigkeit des Geschehens sich zueinander verhalten.

Textinterpretation

Der Moroltkampf, durch das beliebte Motiv der Zinsforderung ausgelöst, bildet das Movens der Erzählung. Der gefürchtete Morolt, der von König Marke Zins fordert, ist stark wie vier Männer und normalerweise kann ihn niemand, geschweige denn Tristrant, der noch ein Jüngling ist und nicht einen einzigen Kampf bestanden hat, bezwingen. Aber Tristrant ist, wie wir es schon bei Alexander sahen, der auserwählte Held, der von Geburt an geradezu vorbestimmt ist, Morolt, den Unüberwindlichen, zu schlagen⁵⁸; man könnte es auch eine Art David-Goliath-Motiv nennen. Auch hier wird (wie bei Gottfried an der entsprechenden Stelle) Sieg und Niederlage im Zweikampf als Gottesurteil angesehen; Gottesurteil insofern, als es hier um Recht und Unrecht geht: Denn Zinsforderung ist nach alter Auffassung Beleidigung, Ehrverletzung (ebenso wie hier als Motiv im Vorauer und Straßburger Alexander, König Rother, Nibelungenlied und Tristan)⁵⁹. Die Edlen König Markes sind mit Tristrant trotz seiner Jugend und Unerfahrenheit als Kämpfer einverstanden: *sie gedächtin, daz sie den sege / woldin an daz heil lân* (590 f.); dieselbe Formulierung wird auch von Tristrant, und zwar unter ausdrücklichem Bezug auf Gott, gebraucht (568 ff.). Noch deutlicher wird der Gedanke des Gottesurteils in seinen Worten, mit denen er dem treuen Kurneval seinen Entschluß, gegen Morolt zu kämpfen, mitteilt: *is daz in nîman bestât, / sô wil ich mit im vechtin. / got helfe mir ze dem rechtin* (462 ff.). Hier schließen sich die Wünsche Kurnevals an, der ihn ebenso der Hilfe Gottes empfiehlt (488 ff.) wie später auch König Marke (781 ff.) und alle anderen: *sie bâtin alle unseren trechtin / daz he sîn hulfêre solde sîn* (785 f.). Gott kann einfach nicht anders, als dem jungen, auserwählten Helden zu helfen, der überdies im Recht ist; das liegt auch im Wesen des David-Goliath-Motivs. So gelingt es Tristrant nach hartem Kampf, Morolt durch den Helm eine tiefe Wunde zu schlagen, daß er ihm tot zu Füßen fällt.

⁵⁷) So auch B. SCHWARZ, Gottesbild S. 8: „Gott ist für Eilhard die höchste Macht“.

⁵⁸) WAGNER (S. 166 und 178) denkt hier allerdings an einen verkappten Prädestinationsglauben, wie sich auf S. 181 f. zeigt, wo er einen solchen nicht gerade überzeugend für das hohe Mittelalter nachzuweisen sucht.

⁵⁹) Vgl. MAURER, Leid S. 72

918 ff. (sint ich ûch rechte sagin mûz)
 und im beleib ein stucke
 zu grôzem ungelucke
 des swertes in der wundin,
 daz sint an im wart vundin,
 daz von dem slage abe brach.

Es zeigt sich, daß *ungelucke* hier eine vorweisende, fast motorische Funktion hat. Denn ohne dieses *zu grôzem ungelucke* könnte der Kampf gegen Morolt als abgeschlossene Erzählung gelten, die das Motiv des David-Goliath-Kampfes an einem besonderen Fall darlegt; durch Einfügung des in die Zukunftweisenden Verses 920 wird der Tristrant-Morolt-Abschnitt jedoch zur Episode. Diese wichtige Rolle des *ungelucke* bestätigt sich, wenn man die Frage anknüpft, was es an dieser Stelle bedeutet. Es ist jedenfalls nicht das augenblickliche Mißgeschick gemeint, denn für Tristrant erweist es sich im Augenblick als ganz unerheblich, daß sein Schwert eine Scharte bekommen hat. Erst dadurch, daß der Dichter durch eine Präfiguration, im Vorgriff auf das zukünftige Geschehen, die unheilvollen Folgen dieser an sich geringfügigen Sache andeutet, ist die weitere Handlung des Tristrant in Gang gebracht und es „entwickelt sich ein Stück seines Lebens aus dem anderen“, wie WAGNER sagt (S. 178). Insofern gewinnt *ungelucke* an dieser Stelle⁶⁰ eine sehr viel umfassendere Bedeutung, als wir sie durch dt. „Mißgeschick“ oder ähnliche Worte wiedergeben können; praktisch steht Tristrants ganzes Leben vom Moroltkampf an unter einem Unstern, unter einem Schicksal, das ihn allen seinen Vorzügen zum Trotz stetig durch Mühsal und Not bis zum tragischen Ende treibt. Gottfried prägte später für diesen Zwiespalt das Wort *arbeitsaelec*.

Der zweite Faktor, der entscheidend zu Tristrants fernerm Unglück beiträgt, liegt in dem lakonischen Satz: *gewunt wart dô Tristrant / mit eime geluppeten spîze* (868 f.). Die Konsequenzen dieser Verwundung sind aus der Sicht des Dichters folgende (vgl. 1018 ff.): Niemand kann etwas gegen das Gift Morolts ausrichten außer allein Isalde, dessen Schwester, die Tristrant aber gerade nichts mehr als den Tod wünschen kann. So steht der Held also in Eilharts Augen nach der Besiegung Morolts zwischen der Scylla eines langsamen, untätigen Dahinsiehens durch Wirkung des Giftes und einer

⁶⁰) Die praktischen Konsequenzen des zurückgebliebenen Schwertsplitters sind, wie sich später zeigt, als Isalde Tristrant an der Scharte in seinem Schwert identifiziert, relativ harmlos: Sie will ihn zwar im ersten Affekt töten, aber auf seine Einwendungen hin und auf den Rat Brangenes verzeiht sie ihm und erwirkt ihm sogar auch die Verzeihung ihres Vaters. Es ist also einzig der Stellenwert, der *ungelucke* hier zu seiner Bedeutung gelangen läßt. Man beachte die syntaktische Hervorhebung, die in dem einleitenden *sint ich ûch rechte sagin mûz* liegt, und das zweimalige in die Zukunftweisende *sint* (918, 922).

nicht minder tödlichen Charybdis in Gestalt Isaldes, falls sie in ihm den Mörder ihres Bruders erkennt. Auf diese Begegnung ist aber die ganze Handlung angelegt, und daß es auch zu dem erwähnten Erkennen kommen muß, zeigt der kleine Zug von der Schwertscharte und dem Splitter, der hineinpaßt. *Ungelucke* bezeichnet also hier, ganz allgemein gehalten, aber umfassend, Tristrants ferneres Lebensschicksal, und wir können vorerst nicht mehr dazu sagen, als daß es gefahrdrohend und unheilvoll sein wird.

Wie gelangt Tristrant nun zu Isalde? Wir würden es heute einen Zufall nennen, der sogar recht unglaublich wirkt. Als der Held immer mehr von dem Gift dahinsieht und niemand ihm zu helfen vermag, läßt er sich schließlich in ein Schiffchen legen, um allein auf dem Meer zu sterben (1096 ff.). Es treibt hierhin und dorthin *âne stûre, wâ he mochte* (1153), bis ihn auf einmal ein kräftiger Wind faßt und nach Irland trägt, just vor Isaldes Burg (1156 ff.), die ihn, den unbekanntnen Spielmann, als der er sich ausgibt, dann auch heilt. WAGNER hat diese „Fahrt *nâch wâne*“⁶¹ als Märchenmotiv erklärt (S. 167), das später bei Gottfried eine sehr realistische Umgestaltung erfahren hat, und diese Erklärung dürfte auch zutreffen. Wenn wir allerdings den Dichter selbst befragen, so läßt er Tristrant 1188 f. sagen: *ez geit mir nû als got wil. / der wint hât mich getrebin bere*. Hier stellt der Held sein Schicksal deutlich Gott anheim, in dessen Hand stehend auch der Wind, der ihn hergetrieben hat, erscheint; aber wir vermögen ihm nicht recht zu glauben, zumal da auch wenig später wieder ein unzweifelhafter Märchenzug auftritt: Tristrant hat den getreuen Kurneval gebeten, ein Jahr auf ihn zu warten, und am Tage genau nach diesem Jahr trifft er wieder am Strande von Tintanjol ein (1297 ff.).

Mir scheint hier ein Phänomen vorzuliegen, dem vielleicht eine allgemeine und grundsätzliche Bedeutung innerhalb der mhd. Literatur zukommt: daß nämlich ein vorliegender Stoff, und wir wissen, daß man damals fast ausschließlich nach Vorlagen dichtete, mit einer oft alten und andersartigen Grundanschauung von der späteren, in der Regel christlichen Weltauffassung überlagert wird, ohne daß es in jedem Falle zu einem organischen Ausgleich des Alten und des Neuen kommt, geschweige denn das Alte vom Neuen völlig durchdrungen werden kann⁶². In unserem Fall wäre zu sagen, daß sich der Tristanstoff⁶³, zumindest in seiner ersten Partie einschließlich des Wald-

⁶¹) Zu den beiden so bezeichneten Fahrten Tristrants vgl. J. GOMBERT S. 41 f. und 149 f.

⁶²) Ähnliches war schon beim Nibelungenlied festzustellen. Wir halten bewußt den Begriff der Mehrschichtigkeit fern, der auf die verschiedenen Anteile des Dichters und des oder der Bearbeiter zielt; hier geht es nur um die objektiv im Stoff gegebene Schicksalsauffassung und deren subjektive Umformung, wie sie, unabhängig von der Zahl derer, die dabei mitgewirkt haben, vorgenommen worden ist.

lebens der Liebenden, aus alten Motiven zusammensetzt, die größtenteils märchenhaften Charakter haben⁶⁴. Demgemäß ist die Weltauffassung unwirklich, rational nicht faßbar, und der Ablauf des Geschehens oft zwanghaft, „fatalistisch“, wie WAGNER es ausdrückt. Vieles hat Eilhart (richtiger wohl seine französische Quelle, die wir nicht kennen) in der ihm vorliegenden Form übernommen, anderes sucht er seinen christlichen Anschauungen gemäß umzudeuten. So scheint der merkwürdige Zwiespalt zwischen „fatalistischen Zügen“ und der wenigstens an der Oberfläche sichtbar werdenden christlichen Tendenz, an sich unvereinbare Gegensätze, seine Erklärung zu finden.

Des quellenbedingten Märchenhaften im Tristrantepos ist noch mehr. Als König Marke von den Edlen des Landes zur Heirat gedrängt wird, sind es zwei Schwalben, die ihm ein Frauenhaar zutragen, und ausgerechnet die Frau, der es gehört, will er zur Königin machen. Tristrant geht alsbald auf die Suche, und obwohl er ausdrücklich befohlen hat, Irland zu meiden, wirft ein heftiger Sturm das Schiff an derselben Stelle auf den Strand, wo Tristrant auch bei seiner ersten Fahrt *nâch wâne* gelandet ist (1494 ff.). Wir wissen, daß er in Isalde an ihrem Haar die Frau erkennen wird, die er sucht, so daß ihn also das „Fatum“ jetzt sogar gegen seinen Willen richtig geführt hat. Übersehen wir aber wiederum nicht die andere Stelle, wo Tristrant vor Antritt der Fahrt verspricht: *ich wil ez dorch ûwern willen tûn / und wil si wîte sûchin, / ab got des wil gerûchin, / daz ich sie vinde eteswâ* (1450 ff.). Dies ist einer der wenigen Fälle, wo auch WAGNER Gott als den „Lenker der Geschehnisse“ gelten läßt.

Nach seinem siegreichen Drachenkampf, den er wiederum mit Gottes Hilfe besteht, erhält Tristrant das Recht der Werbung um Isalde, und nach Zustimmung des Königs bringt er sie auf sein Schiff, um sie Marke zuzuführen. Aber unterwegs wird der von Isaldes Mutter mitgegebene Minnetrank aus Versehen von Tristrant und Isalde als Wein getrunken, und beide verfallen der magischen Kraft dieses Tranks. Im Gegensatz zu Gottfried, bei dem der Minnetrank nur mehr dichterisches Symbol für die Dämonie der Minne ist, stellt er hier noch die „wirkende Ursache“ dar, die „den Helden von aller Schuld

⁶³) Zur Entwicklung der Tristansage vgl. WOLFG. GOLTHER, Die Sage von Tristan und Isolde, Studie über ihre Entstehung und Entwicklung im Mittelalter, München 1887; ders., Tristan und Isolde in den Dichtungen des Mittelalters und der neuen Zeit, Leipzig 1907; FR. RANKE, Tristan und Isolde, Bücher des Mittelalters, München 1925; B. MERGELL, Tristan und Isolde (Ursprung und Entwicklung der Tristansage im Mittelalter), Mainz 1949.

⁶⁴) Vgl. A. WITTE, Der Aufbau der ältesten Tristandichtungen, ZfdA 70 (1933) S. 161 ff.: „Die älteste Tristandichtung, die man durch Motivvergleichung erschließen konnte, steht dem Märchen sehr nahe, oder darf gar selber ein Märchen genannt werden“ (S. 162).

entlasten kann“⁶⁵. Diese starke zwanghafte Wirkung des Trankes, die jeden freien Willensentschluß in fatalistischer Weise unmöglich macht (vgl. 2279 ff.), wird durch Bezeichnungen wie *unsêliger trang* (2844, 9489) und der sich aus ihm ergebenden Handlungen Tristrants als *unrecht*, *tumheit* und *unmâze* (4719, 3909, 3918; vgl. auch 2346, 2637) deutlich als böse charakterisiert. Immer wieder wird die magische Kraft des Zaubertrankes betont, die allerdings auf vier Jahre begrenzt ist (2283, 4729 ff.), und mit der größten Eindringlichkeit nimmt Eilhart wiederholt alle Verantwortung und damit Schuld von den Liebenden, so noch einmal rückblickend im Epilog: *zewâre man im sagete, / daz hête gemachit ein trang, / daz sie sich âne iren dang / minnetin alsô sêre* (9470 ff.; vgl. ebenso 2368, 2843 ff., 3914 ff. und 9520 f.).

Auf den berühmten Minnemonolog und die vielfältigen Probleme, die sich gerade mit ihm verbinden, einzugehen, ergibt sich hier keine Veranlassung⁶⁶. Auch an der Episode von der Verstoßung Brangenes und ihrer Errettung durch die Gutmütigkeit der beiden Ritter, die sie töten sollen, ist für uns nur die Haltung Isaldes von einiger Wichtigkeit, die nach ihrer grausamen Tat ein eminent christliches Gebaren an den Tag legt in ihren Selbstanklagen (2984 ff.) und der Sicht Gottes als Retter und Richter (3031 ff.). Wieder divergieren also äußeres Geschehen und innere Haltung der beteiligten Personen, die hier wie in allen Werken dieser Zeit christlich ist.

Wir haben gesehen, wie nach mittelalterlicher Vorstellung gerade das schlimmste Unglück als vom Teufel ausgehend betrachtet wird. Auch bei Eilhart begegnen wir dieser Anschauung⁶⁷; denn hinter Tristrants Feinden, dem bösen Antret und seinen Gesellen, vor allem aber dem gestirnkundigen, zauberischen *getwerg* (3390 ff.) steht letztlich der Teufel, dessen Handeln analog dem Gottes dargestellt wird, nur daß es bei ihm die Bösen sind, besonders *sîn geselle*, der Zwerg, denen er hilft (3400 ff., 3418 f., 3480 ff., 3624 f.). Nach mehreren mißlungenen Anschlägen raten sie dem König, Tristrant, dem sie Liebesbeziehungen zur Königin vorwerfen, auf eine Probe zu stellen, und es ist aufschlußreich zu sehen, wie selbst diese Probe, die doch nichts anderes ist als eine List, eine Falle oder wie man es sonst nennen will, sich in der

⁶⁵) Für Gottfried vgl. B. MERGELL, Tristan und Isolde S. 165 f. und G. WEBER, Gottfrieds Tristan in der Krise des Weltbildes um 1200, ZfdA 82 (1948/50) S. 354 und 357 f.; für Eilhart WAGNER S. 168, wo er auch darauf hinweist, daß es Liebes-trank und Liebeszauber zu allen Zeiten als stehendes Motiv gegeben hat.

⁶⁶) Ein Beleg für *saelde* findet sich hier: *nû bistû mit unsâldin* (2692). Isalde hat Tristrant mit dem Titel *hêre* begrüßt, und er deutet diese ehrenvolle Anrede dahin, daß er ihr nicht lieb sei (2697 f.); dies legt er als eigene *unsâlde* aus. Diese Anschauung, die eine erfolglose Bemühung um die Dame der persönlichen *unsaelde* zuschreibt, finden wir im Minnesang oft; vgl. SCHARMANN S. 12. Eine zweite Stelle bietet uns die bekannte Formel *êre unde sâligheit* (6115); über diese mit reichem Vergleichsmaterial SCHARMANN S. 4 f. Sonst ist *saelde* nicht belegt.

⁶⁷) Die aber gar nichts mit Fatalismus zu tun hat, wie WAGNER S. 181 annimmt.

Form eines Gottesurteils vollziehen soll oder zumindest so aufgefaßt wird. König Marke sagt nämlich dem Zwerg, der ihm zu der List geraten hat: . . . *iz wirt abir vorsûchit, / und ab des got gerûchit, / daz he unschuldig ist, / geselle getwerg, dû wirdist / vorbrant in deme vûre* (3813 ff.). Tristrant, der in der Frühe des nächsten Morgens eine Botenreise antreten soll, die ihn für längere Zeit von Isalde trennen wird, will den Vorbereitungen seiner Gegner zum Trotz nicht darauf verzichten, von ihr Abschied zu nehmen – eine große Dummheit des sonst so klugen Mannes, die mit der Übermacht des Minnetrankes entschuldigt wird (3909 ff.). Jedenfalls entdeckt man Tristrant, und Antret und seine Gesellen nehmen ihn auf Befehl des Königs fest:

3950 ff. sie tâtin als her in gebôt
 und vîngen Tristranden.
 sie bundin in mit bandin,
 die hende zû rucke
 (daz was sîn grôz ungelucke)
 recht als eime dîbe.

Vers 3954, in dem *ungelucke* steht, läßt sich nicht anders als parenthetisch in das Satzgefüge einbauen. Ist es eine Flickformel, die sich aus Reimgründen anbot? Dies ist bei einem Wort, dessen Reimmöglichkeiten (hauptsächlich *stucke*, *rucke* und *brucke*) beschränkt sind, nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen. Oder ist es Einschub einer späteren Überarbeitung, um vielleicht einen nicht reinen Reim zu ersetzen?

Wenn wir uns dennoch fragen, was das Wort hier bedeutet und welcher Stellenwert im Rahmen des Werkes ihm zukommt, so scheint es wieder, als bezeichne *ungelucke* nicht das konkrete Ereignis, mit dem es sich verbindet, jedenfalls nicht nur; denn daß Tristrant die Hände auf den Rücken gebunden werden, kann man nicht sein großes Unglück nennen, selbst wenn man berücksichtigt, daß er „wie ein Dieb“ und gegen alle Regeln ritterlichen Umgangs behandelt wird. *Ungelucke* drückt hier umfassender den Zustand der tiefsten Erniedrigung und Not des Helden mit Bezug auf alle drei Bereiche des mittelalterlichen Wertsystems aus: Im Hinblick auf das *utile* schließt es die Verurteilung zum Tode ein, die König Marke aussprechen wird; die Beziehung zum *honestum* wird in der Wendung *recht als eime dîbe* deutlich; und was das *summum bonum* betrifft, so ist Tristrants Tun, das ungeachtet der immer wieder entschuldigend angeführten Zauberkraft des Minnetrankes Ehebruch darstellt, doch *unrecht* und *sunde* gegenüber Gott, die ihm jenseitige Verdammung einbringen (4110 ff., 4714 ff.)⁶⁸ – kurz: die Gesamtsituation Tristrants in diesem Augenblick der Entdeckung und Ergreifung, die gleich-

⁶⁸) Es ist hier auf Hartmanns *armen sundaere* Gregorius hinzuweisen, der auch ohne sein Wissen und Wollen sündigt und doch eines langen Bûßerlebens und der Gnade Gottes bedarf, um von seiner Schuld frei zu werden.

zeitig Aufdeckung seiner bisher latenten Schuld und Sündhaftigkeit vor Gott ist. Darüber hinaus können wir noch eine Aussage über den Urheber dieses *ungelucke* machen: es ist letztlich der Teufel mit seinen Werkzeugen, Antret, dem Zwerg und ihren Genossen, die lange auf Tristrants Sturz hingewirkt haben.

Tristrant und Isalde sollen beide sterben; aber ihm gelingt es, sich durch eine List wieder die Freiheit zu verschaffen, und während alles nach ihm sucht, befreit er auch Isalde. Sie fliehen zusammen, und es beginnt die Zeit ihres Waldlebens. Als die Frist von vier Jahren verstrichen ist und die Kraft des Minnetranks schwindet, kehrt Isalde zu König Marke zurück, während Tristrant, den jener außer Landes gewiesen hat, nach Britannien reitet. Damit ist der erste, ältere Teil der Tristansage zu Ende; nun beginnt der zweite Teil mit den Wiederkehrabenteuern Tristrants, in denen die fatalistische Hinführung zum tragischen Ende nach WAGNER vom Dichter zum Kompositionsprinzip erhoben worden ist.

Nach einem ersten Wiedersehen mit Isalde in Tintanjol und anderen Abenteuern gelangt Tristrant zu der hart bedrängten Stadt Karahas, deren Feinde er in Schlacht und Einzelkampf besiegt. Um ihn zu halten, macht ihm Kehenis, der Sohn des Königs, den Vorschlag, seine Schwester zu heiraten. Tristrant antwortet ihm (mit *he* ist im folgenden der König gemeint):

6120 ff. „daz tête ich gerne“ sprach der degen,
 „wuste ich, daz he daz wolde tû,
 slûge denne ungelucke zû
 daz he des nicht entête
 dar umme ich in bête,
 sô vorlore ich mînen dînist“.

Ungelucke steht hier in ursächlichem Sinn, als Schicksalsmacht; formulierungsmäßig sehen wir die größte Entsprechung in der zeitüblichen Formel *der gotes slac* als Bezeichnung für jede Art von Unglück, und von dorthier würden wir im *ungelucke* dieser Stelle zumindest eine Schicksalsmacht christlichen Charakters sehen⁶⁹. *Slûge denne ungelucke zû* ist eine sehr starke Formulierung und bedarf daher noch einer kurzen interpretatorischen Erklärung; denn es ist nicht ohne weiteres einsichtig, warum den potentiellen Auswirkungen des *ungelucke*, dem Abschlagen einer Werbung und dem Verlust des Dienstverhältnisses, ein solches Gewicht beigelegt wird. Der Grund ist darin zu sehen, daß es hier um die zweite Isalde geht, und dieser Namensgleichheit kommt doch mehr Bedeutung zu als nur einem Spiel des Zufalls, wie sich aus Tristrants eigenen Worten ergibt: *he dâchte „ich habe Isaldin vlorn: / Isaldin*

⁶⁹) Man vgl. das später zu En. 2213 Gesagte; dort auch zahlreiche bedeutungsähnliche Formulierungen aus der mhd. Literatur.

*habe ich wedir vunden*⁶ (5690 f.). WAGNER sieht in dieser Stelle ein Anzeichen, „daß Eilhart oder vielmehr seine Quelle den Helden selbst an die Führung durch das Schicksal glauben läßt“ (S. 178). Durch die Bezogenheit der zweiten Isalde auf die verlorene erste wird natürlich auch die Werbung um sie zu einer Lebensfrage für Tristrant. Und wenn es hier das „Fatum“ sein sollte, das zuschlagen könnte, so ist es jedenfalls, wie sich aus der Formulierung zu ergeben scheint, ein recht christliches Fatum.

Tristrant heiratet Isalde, aber dennoch zieht es ihn wieder zu seiner alten Geliebten, diesmal als Pilgrim verkleidet. Er läßt sich von einem Ritter, der ihn erkennt, *dorch der koninginne willen* (7791) dazu überreden, an einem im Lager – König Marke weit mit seinem ganzen Hof auf Jagd im Blankenland – stattfindenden Wettkampf teilzunehmen. Natürlich ist er in Schuß, Sprung und Wurf der beste; aber er hat das Pech, daß ihm beim Sprung die graue Hose und beim Wurf der Rock zerreißt:

7822 ff. von ungelucke ez dô quam,
daz im der grâwe rock zureiz,
dar dorch man abir, got wol weiz,
sach scharlachin glîzzin.

Er schleicht sich weg.

7830 ff. dô quam ez als ez solde
daz sich nîman vorsan
umme den starken man
eir he verre enweg was:
von gelucke he abir genas.

Diese beiden Stellen sind ganz offensichtlich zusammenzunehmen, da das abschließende *von gelucke* sich deutlich auf das anfängliche *von ungelucke* zurückbezieht, ja wahrscheinlich eine Verkürzung der gleichen Formulierung darstellt⁷⁰. Wie sich in der Gegenüberstellung zeigt, kann auf jener ältesten Stufe der Überlieferung Glück bereits Günstiges sein; aber *gelucke* bezeichnet hier nur die positive, *ungelucke* die negative Seite derselben Macht, die sich in dem ursprünglich indifferenten Wort *gelucke* ausdrückte.

Wir können das hier beweisen: V. 7830 stimmt frappant zu 7822, wobei *als ez solde* formulierungsmäßig an die Stelle des *von ungelucke* tritt. Das *ungelucke* führt die unheilvollen Voraussetzungen herauf, die zu Entdeckung und Tod Tristrants hätten führen können, wenn nicht das *gelucke* eingegriffen hätte. Nun erkennen wir, daß 7830 sich inhaltlich gar nicht auf *ungelucke* be-

⁷⁰) Man pflegt adverbiale Zusammensetzungen wie die vorliegenden mit „(un-)glücklicherweise“, wenn nicht sogar mit „zufällig“ zu übersetzen; aber man wird dem Wortsinn, zumal in dieser altertümlichen, ausspinnenden Formulierung *von (un)gelucke ez dô quam* mit dieser blassen, wenn nicht sinnverfälschenden Wiedergabe kaum gerecht.

zieht, sondern genau wie *gelucke* die Begründung dafür liefert, daß Tristrant doch noch gerettet wird. Das hieße in fast mathematisch anmutender Beweisführung: V. 7830 entspricht in der sprachlichen Fügung V. 7822; anderseits geht V. 7834 aus einer Verkürzung derselben Formulierung hervor, wie wir annehmen dürfen; inhaltlich gesehen bezieht sich V. 7830 jedoch eindeutig auf V. 7834. Aus diesen drei Voraussetzungen ergibt sich der Schluß, daß *gelucke* in V. 7834 genau dem *als ez solde* in V. 7830 entspricht. Damit wird *gelucke* zu einer Art „Bestimmung“, die über Tristrant waltet und die, trotz der Antithese von *ungelucke* und ihrer hier helfend eingreifenden Funktion, nicht einmal den günstigen Einschlag der heutigen Wortbedeutung aufzuweisen braucht: Es war Tristrant eben bestimmt, daß er trotz der großen Gefahr, in der er schwebte, entkommen sollte. Christliche Bezüge sind nicht festzustellen, denn die Bekräftigungsfloskel *got wol weiz* (7824) hat nicht den geringsten Einfluß auf den Inhalt der Stelle; V. 7830 ist sogar eine ausgesprochen „fatalistische“ Formulierung (vgl. *dô quam ez alse ez solde sîn*, 5320).

Es folgt die Vorbereitung des Minneabenteuers zwischen Kehenis und Gariole, die von ihrem eifersüchtigen Gatten Nampetenis bei seinen Ausritten dreifach in der Burg eingeschlossen wird. Tristrant rät Kehenis, dem Gariole ihre Huld versprochen hat, wenn er dennoch zu ihr in die Burg kommen sollte, heimlich die Torschlüssel in Wachs abbilden und danach sich selbst Schlüssel anfertigen zu lassen, und er beschließt seinen Rat mit den Worten:

8046 f. saltu denne gelucke habin,
sô kumestu zû ir denne wol.

„Glück haben“ ist eine so allgemeine und verbreitete Formel, daß sie auch in diesem frühen Beleg kaum eine andere Nuance hat als nach dem heutigen Sprachgebrauch, jedenfalls keine für uns erkennbare. Durch die Anfertigung der Zweitschlüssel wären alle konkreten Voraussetzungen gegeben, die zum Gelingen des Minneabenteuers führen müßten. Als zunächst kein Schmied im ganzen Land die Schlüssel nach den Abdrücken herzustellen vermag, wird dies *ein michel unheil* (8096) genannt; ohne die beiden Stellen ausdrücklich in Beziehung setzen zu wollen, kann gesagt werden, daß hier *unheil* ein Teil dessen ist, was das „Glück haben“ verhindert (Teil deshalb, weil noch mehr Dinge dieser Art auftreten könnten, die insgesamt von *gelucke* ausgeschlossen werden). Damit ist trotz allem auch hier *gelucke* als das umfassendere und bedeutungsvollere Wort erwiesen.

Nach der nächsten heimlichen Begegnung mit Isalde werden Tristrant und Kurneval, als Knappen verkleidet und ohne Waffen, von Antret verfolgt. Glücklicherweise finden sie am Ufer ein Boot, allerdings ohne Ruder, in das sie hineinspringen und damit gerettet sind. Antret schleudert zwar noch einen Speer gegen sie, aber dieser zerbricht an der Bootswand:

8304 ff. Tristrant dô mit liste
 begreif des schaftes ein stucke.
 daz was ouch sîn gelucke,
 wen he schôb sich dâ mit obir den vlîz:
 sie hâten rûdir noch sprîz . . .

Ich wage zu behaupten, daß V. 8306 in dieser Form nicht ursprünglich sein kann; tatsächlich weisen die beiden Haupthandschriften H und D andere Formulierungen auf: in H fehlt das *ouch*, das eine wesentliche Verschiebung zum heutigen Sprachgebrauch hin bringt; nach D würde der Vers lauten: *daz quam im zu grôzem gelucke*⁷¹. Haben wir es in V. 8306 wiederum mit einer Flickformel zu tun, die bei dem schwierigen Reim auf *stucke* eingesetzt wird (vgl. 920, 3954)? Vom Inhaltlichen her besteht das *gelucke* zwar darin, daß Tristrant und Kurneval ihr Leben retten können, aber die Geschehnisse, die dazu führen, sind alle so natürlich erklärbar, daß es hier ein recht äußerlicher „Glücksfall“ bleibt. Für seine allgemeine Bedeutung an dieser Stelle spricht ebenfalls die spätere Gleichsetzung mit *heil*: Isalde überredet, um Tristrant und Kurneval vor ihren Verfolgern zu retten, zwei fahrende Knappen dazu, sich als jene von Antret Verfolgten auszugeben, und schildert ihnen alles, was sich zugetragen hat. An der entsprechenden Stelle des Speerwurfs sagt sie: *daz dûchte ûch ein michel heil, / dô ûch des schaftes ward ein teil* (8451 f.).

Das Gesamtgeschick, das über Tristrants Leben waltet, sieht anders aus; wir begegnen ihm an einer Stelle, wo der Held sich gegenüber seinem Neffen auf die eben geschilderten Gefahren zurückbezieht und seine Rettung eindeutig dem *gelucke* als Schicksalsmacht zuschreibt:

8674 ff. . . . dô ich sie nêchst sach,
 dô hâte man ez vornomen,
 und enwêre nimmer dannen komen,
 wen daz es gelucke wîlt:
 ein mîn frûnd mich behîlt
 und brâchte mich dannen.

Hier treffen wir wieder auf die charakteristische Formel vom Walten des Glücks; auch hier geht es um Leben oder Tod, und die Formel steht – aus der Rückschau des Erzählers – in perfektiver Aktionsart wie im Graf Rudolf und Trierer Floyris. *Gelucke* ist hier das waltende Schicksal, sei es nun ein christliches oder eine Art Fatum (worüber sich hier nichts aussagen läßt), das Tristrant auch durch solche Zufälligkeiten unterstützt wie das Finden des rettenden Bootes, das Zerbrechen des Speeres an der Bootswand, die Benutzung

⁷¹) In LICHTENSTEINS Lesarten: *Daz quā jm zcu groszē gelucke*. Ich halte den Text von H für die beste Lesung des Verses. In D stört mich folgendes: Man sollte auf dieser frühen Stufe eher das bekannte *von gelucke quam . . .* erwarten; *zu grôzem gelucke* dürfte eine spätere Angleichung an die Formel *zu heile komen* (vgl. 4593) darstellen.

eines Stückes von ihm an Stelle der fehlenden Ruder im vorigen Beleg und hier durch den Freund Tinas, der ihn auf seiner Burg versteckt hält, bis König Marke die Verfolgung aufgegeben hat.

Bei seinem nächsten Abenteuer kommt Tristrant als Narr verkleidet nach Tintanjol, und hier versucht ausgerechnet jener Antret seine Späße mit ihm zu machen:

8777 ff. dô wolde he in habin irslagin:
 daz muste ich lichte vorclagin,
 ab her in irsprungen hête:
 sîne valschen untrûwin rête
 die er ûf in dicke tete
 die wêren vergolten an der stete
 und sîne bôsen tucke.
 dô half im daz gelucke
 daz he kûme von im quam,
 daz he im den lîp nicht en nam⁷².

Was kann das für eine Macht sein, die jenem falschen, bösen Menschen (8480, 8772 und öfter) hilft, ja ihm das Leben rettet (8786)? Ein Zufall kann es nicht sein, da Antret sich ja durch die Flucht vor Tristrant rettet, also durch seine Schnelligkeit, einer persönlichen Fähigkeit, in der Tristrant, der große Held, ihn normalerweise ohne weiteres übertroffen hätte, so daß jener ohne Hilfe des *gelucke* nicht entkommen wäre. Der Formulierung nach könnte man in ihm ein christliches, providentielles Schicksal sehen (vgl. aber 3624 f.: *dô half im abir Satanâs, I daz daz getwerg von im quam*), und als solches erweist es sich auch wohl, wenn man die eigens aus diesem Grunde mitangeführten Verse 8777–83 genauer betrachtet. Im Mittelpunkt steht der Gedanke der Vergeltung Antrets früherer böser Taten (8780–83); aber Vergeltung ist nicht christlich, widerspricht der Kardinaltugend der *clementia*, und so verhilft das *gelucke* Antret zur Flucht. Die ersten Verse bestätigen, daß Eilharts Gedankengang tatsächlich in dieser Richtung zu verlaufen scheint: er hätte es beklagen müssen, schreibt er, wenn Antret erschlagen worden wäre.

Tristrant und Kehenis dringen dann eines Tages mit ihren Nachschlüsseln in die Burg des Nampetenis ein, wo Kehenis und Gariole sich keineswegs nur mit den Gepflogenheiten hoher Minne zufrieden geben. Der später zurückkehrende Ehemann erfährt alles und macht sich zornschnaubend auf die Verfolgung. Tristrant und Kehenis hätten an sich längst in Sicherheit sein müssen, aber eine Rehhetze hält sie auf dem Rückweg auf:

⁷²) Vgl. *wand daz im glûke halff von dan, I daz er von der not endran* (Al. B. 3884 f.).

9116 ff. do enwolden sie des nicht lâzen,
 sie gevingen daz rêlîn.
 von ungelucke ez muste geschîn,
 daz sie ez nicht enmochtin vân.

Wir kennen den Ausgang des Epos, der praktisch in diesen Versen begründet liegt: Nampetenis erhält so Gelegenheit, die unvorsichtigen Jäger mit seinen Leuten einzuholen. Kehenis wird im Kampf getötet. Tristrant erhält wieder eine vergiftete Wunde, die nur von Isalde geheilt werden kann; im Grunde handelt es sich um eine Wiederholung des Anfangsmotivs, nur mit umgekehrten Vorzeichen: Damals mußte er annehmen, daß Isalde ihn lieber mit eigener Hand umbringen als heilen werde, und doch ging alles gut aus – jetzt ist er ihrer Liebe gewiß, aber gerade seine große und scheinbar enttäuschte Liebe führt durch die bekannte Verwechslung des weißen mit dem schwarzen Segel zu Tristrants Tod. Daß sich dann Isalde neben ihn auf die Bahre legt und auf der Stelle stirbt, so daß also endlich der Tod die beiden im Leben voneinander geschiedenen Liebenden vereint, ist wieder einer der vielen märchenhaften Züge.

Jedenfalls hat an dieser Stelle (9118) wieder eine unheilvolle Macht ihre Hand im Spiel, ebenso wie unlängst bei dem sportlichen Dreikampf in Markes Lager, wo das *ungelucke* beinahe zu Entdeckung und Tod geführt hätte (vgl. 7822 auch in der Formulierung). Stutzig werden wir, wenn wir sehen, daß WAGNER (S. 178) beide Stellen zu den kleinen Begebenheiten rechnet, die Tristrant unter einem „fatalistischen“ Geschick stehend zeigen, das ihn zwangsläufig zum tragischen Ende führt. In *ungelucke* kann es zu sprachlichem Ausdruck gelangen.

Ergebnisse

Im Tristrantepos Eilharts von Oberg ist von den Hauptschicksalsbegriffen Glück der bei weitem wichtigste; *saelde* spielt demgegenüber keine Rolle (zwei Belege), *heil* keine sehr bedeutende. Wir finden nur besonders häufig die Formel *an daz heil lân* (568, 591, 2596, 2663, 7964), deren durchaus christlichen Bezug wir an einer für uns besonders relevanten Stelle nachweisen konnten; sonst beziehen sich *heil* und *unheil* meist auf konkrete Ereignisse. Neben diesen Hauptbegriffen stehen noch andere, sehr blasse wie *gûd*, *segen*, *nuz*, *obele*, *not*, *ungemach* usw., wobei Eilhart eine Vorliebe für Doppelformeln wie *lîp adir leit*, *wol adir wê* und vor allem *vromen adir schaden* zeigt; ihnen allen kommt jedoch keine schicksalshafte Bedeutung zu.

Für Glück finden wir insgesamt zehn Belege im Tristrant; dabei fällt auf, daß sie sich im letzten Drittel des Werkes geradezu drängen: Gegenüber nur zweimal *ungelucke* im ersten Teil bis zum Waldleben finden wir im letzten Drittel genau acht Belege, und zwar sowohl *gelucke* wie *ungelucke*, das ins-

gesamt mit sechs Stellen gegenüber viermal *gelucke* dominiert. Daß wir aus der Zunahme der Belege gegen Ende des Buches (vgl. Straßburger Alexander), an dem Eilhart gewiß über einen längeren Zeitraum hin gearbeitet hat, auf ein weiteres Bekanntwerden und eine größere Verbreitung des Wortes schließen dürfen, scheint mir sicher. Ob auch der weitere Schluß gerechtfertigt ist, daß *ungelucke* zunächst gebräuchlicher oder zumindest ebenso gebräuchlich wie *gelucke* ist, bleibe dahingestellt; wir weisen aber jedenfalls darauf hin, daß erst V. 7834, also im letzten Fünftel des Werkes, *gelucke* zum erstenmal auftaucht(vor ihm viermal *ungelucke*) und auch dort noch in deutlicher Beziehung auf das vorausgehende *ungelucke* (7822).

Gelucke und *ungelucke* stehen je dreimal in ursächlichem Sinn, was wir als Beweis dafür werten können, daß in dem Wort ursprünglich die Schicksalsmacht dominiert. *Ungelucke* (6122, 7822, 9118) bezeichnet dabei die über Tristrant waltende unheilvolle Lebensbestimmung; in *gelucke* (7834, 8677, 8784) sahen wir eine teils indifferente, teils diesem *ungelucke* widerstrebende Macht, die bedeutungsmäßig und funktional der christlichen Providenz nahe kommen konnte. Wo das Wort in konkreter Bedeutung erschien (*gelucke* 8046; 8306; *ungelucke* 920, 3954), konnten wir ebenfalls eine umfassende, meist noch nicht abgeblaßte Bedeutung erweisen, wenn auch zwei gerade dieser Belege (3954, 8306) möglicherweise in Flickversen stehen.

Kommen wir damit auf die zu Anfang gestellten Fragen zurück. Wir haben festgestellt, daß die christlichen Bezüge im Werk Eilharts stärker sind, als WAGNER zugeben wollte, ohne daß wir selbst in dem Dichter nach seinen Äußerungen, die meist nicht über die allgemein üblichen Formeln hinausgehen, mehr als einen Alltagschristen sehen; jedenfalls ist sein Gottesglaube nicht so „massiv“, wie EHRISMANN es für seinen Teufelsglauben angenommen hat. An seiner christlichen Grundhaltung ist jedoch auf keinen Fall zu zweifeln, und gerade im Schicksalsbereich mag diese wahrscheinlich Eilhart eigene Schicht vielfach den stoffgegebenen Gang der Dinge überlagert haben. Denn daß die zwanghafte Verknüpfung alles Geschehens im Stoff vorgegeben gewesen sein muß, geht schon daraus hervor, daß sie sich in Gottfrieds Tristan ebenso findet: „Tristans Lob der Isolde vor Marke wäre unmöglich ohne seine vorausgehende Fahrt nach Irland, d. h. ohne seine Verwundung, d. h. ohne den Moroldkampf, d. h. ohne seine ungewöhnliche Tapferkeit und so weiter . . . Alles ist zwangsläufig so geworden; ja letztlich liegt alles in der Art des Helden begründet“⁷³. Wie aber hat jenes alte, zwanghafte Schicksal ausgesehen? Mit der antiken oder mittelalterlichen Fortuna hat es nichts gemein, und auch WAGNER ist der Ansicht (S. 182 Anm.), daß germanische Vorstellungen für die Erklärung der Quelle Eilharts zu fern liegen. Wir müssen es also

⁷³) MAURER, Leid S. 262

mit einer anderen Schicksalsidee von fatalistischer Konsistenz zu tun haben, deren bewußte Verchristlichung bei Eilhart nicht bezweckt oder auch nicht immer gelungen ist.

Wir haben gesehen, wie *gelucke* und mehr noch *ungelucke* gerade an Kernpunkten der Handlung oft zu einer Wendung des Geschehens ins Gute oder Schlimme führten; und wir werden merkwürdig berührt, wenn wir bei WAGNER lesen: „Was beim Vergleich des 1. und 2. Teils von Eilharts Epos auffällt, ist das, daß die fatalistischen Züge im Teil, der nach dem Waldleben liegt, stärker hervortreten; sie sind dort betont“ (S. 180). Die Häufung unserer Glücksbelege geht also Hand in Hand mit einem stärkeren Hervortreten „fatalistischer Züge“, und oft fallen Ereignisse, für die *gelucke* oder *ungelucke* verantwortlich ist, mit solchen Stellen zusammen, die WAGNER für seine Deutung herangezogen hat. Wenn wir damit doch zum Begriff des Fatums gelangen, so ist dieser in mehrfacher Beziehung einzuschränken: In Punkten fatalistischer Bestimmung treffen wir nur *ungelucke* an, nie *gelucke*, das mehrfach als helfende (8784), das Fatum durchbrechende (7834) Macht auftritt, ohne daß es deshalb schon einseitig in Richtung auf unseren heutigen Glücksbegriff festgelegt wäre. Der später übliche günstige Sinn deutet sich nur an, einmal durch das Verb „helfen“, das andermal durch Antithese zu *ungelucke*. *Gelucke* ist im Grunde eine indifferente Macht (8677), die bei Eilhart wenigstens zum Providenzbegriff hin tendiert, sowohl der Funktion nach, daß sie hilft und das Unglück bricht, wie auch in den Formulierungen.

Das *ungelucke* ist in Wirklichkeit die Unheilsmacht, die über Tristrant waltet, die an wesentlichen Punkten der Handlung bestimmend eingreift. Ursächlich erscheint es wie *gelucke* als im Grunde indifferente Macht, der nur die Neigung, Tristrant zu verderben, mit Sicherheit nachgesagt werden kann, was im übrigen ähnlich für das Wort gilt, wo es in konkreter Bedeutung steht. In diesem Sinne ist es am ehesten Tristrants „Bestimmung zum Unglück“, die in den verschiedensten Situationen wirksam oder sichtbar wird. *Ungelucke* ist in merkwürdigem Widerstreit bald von Gott (6122), bald vom Teufel (3954) abhängig gemacht, bald erscheint es völlig selbständig als Fatum, oder es läßt sich über die Urheberchaft nichts aussagen.

Gelucke und *ungelucke* scheinen hier auseinanderzufallen; schon an dieser Stelle in einem Vorgriff die Lösung zu bieten, die beide Wörter wieder harmonisch zusammenfügt und alle Schwierigkeiten beseitigt, ist nicht möglich, da sie sich bei Eilhart zwar schon andeutet, aber noch nicht in strengem Sinne beweisbar ist.

4. Heinrich von Veldeke

„Wie der antike Stoff es nicht anders erwarten läßt, herrscht wie im Alexander auch hier die antike Schicksalsmacht Fortuna“, so beginnt ALOIS SALZER seine Ausführungen über Veldekes Eneide (S. 9), und auf ähnliche Feststellungen stoßen wir alle Augenblicke im weiteren Text. Anders als im Straßburger Alexander, wo sich verbotenerweise christliche Gedanken einmischen, fehlt nach SALZER in der Eneide „innerhalb des Fortunabegriffes jegliche Brechung“ (mit mehreren Ausnahmen, wie sich nur ungern zugegeben im weiteren ergibt). Fortuna, das hier unumschränkt waltende Schicksal, erscheint aber nicht als willkürlich handelnde Macht, soweit man unter Willkür „Launenhaftigkeit, Schwanken, Frontenwechsel versteht: Es steuert vielmehr zielbewußt nach einem ganz bestimmten Plan einens Ziel zu, das es nie aus den Augen läßt“ (S. 10). Die Handlungen der Fortuna sind „objektiv sinnvoll“, wenn dies auch den Menschen, die ihnen unwissend und hilflos gegenüberstehen, nicht einsichtig ist (S. IV). Wir haben dieses Fortunabild bereits korrigiert: Die mittelalterliche Fortuna ist christliches Symbol der Unbeständigkeit alles irdischen Glücks, und ihr Sinn liegt, überspitzt ausgedrückt, in der Sinnlosigkeit ihres Tuns. Insofern ist es von vornherein unhaltbar, sie in der Eneide für die Macht zu halten, die als „der eigentliche Motor des ganzen Geschehens“ auftritt (S. 3). Diese Auffassung ist im übrigen mittlerweile auch bereits von anderer Seite (DITTRICH) widerlegt.

Eine gefährliche Unterstützung findet SALZERS Anschauung in zwei neueren Aufsätzen von HUGH SACKER⁷⁴ und F. P. PICKERING⁷⁵.

SACKER sieht als bestimmende Macht in Veldekes Werk „the will of the gods as a poetic symbol for his own conception of Christian Providence“ (S. 210). Wir konstatieren eine Verschiebung des handlungsbestimmenden Gewichts von der Fortuna zu den *goden* der Eneide; aber vor allem muß uns interessieren, wie SACKER *gelucke* in diesen Rahmen einordnet: „Otherwise the phrase ‘the gods’ only varies occasionally with *fortuna* (or *gelucke*), which represents in Vergil, in Veldeke and in the medieval Christian epic in general the unpredictable aspect of destiny as viewed by man“ (S. 211). Es kann kein Zweifel bestehen, daß SACKER von einer Identität der beiden Begriffe *fortuna* und *gelucke* ausgeht, ohne sich jedoch der Problematik dieser Gleichsetzung bewußt gewesen zu sein. Für ihn geben beide „the unpredictable aspect of destiny“ wieder, d. h. wir kommen dem von SALZER postulierten

⁷⁴) Heinrich von Veldeke's Conception of the Aeneid, GLL X (1956/57) S. 210 ff.

⁷⁵) On coming to terms with CURTIUS, GLL XI (1957/58) S. 335 ff.; S. 339 ff. kommt er auf Boethius und die mittelalterliche Fortunaauffassung zu sprechen; S. 341 referiert er kurz über SACKERS Aufsatz.

„Unsicherheitsfaktor“ *gelücke*, dem der Mensch vieles anheimstellen muß, bedenklich nahe.

Wie SACKER hauptsächlich, so bezieht sich PICKERING in seiner Besprechung ganz auf Fortuna, wobei er sich auf seine zuvor über Boethius gemachten Ausführungen beruft. Er akzeptiert, daß die Lenkung des Geschehens in der Eneide von den *goden* ausgehe, die hinwieder die Providenz repräsentierten, und schreibt weiter: „They clearly have the function of directing the hero's Fortune . . . Fortune (as chance or as personal fortune) is governed by Providence“ (S. 341). Würden wir diese Feststellung auf *gelucke* ausdehnen, so hieße das mit SALZERS Worten: *gelucke* einmal als transzendente Schicksalsmacht Fortuna, zum anderen als Wirkung, die von dieser verursacht wird; beide sind hier allerdings der christlichen Providenz unterstellt, was SALZERS Auffassung von einer „lateinischen“ (S. IV) und „heidnischen“ (S. 8) Fortuna nicht mehr entspricht. Wir wollen uns hier nicht in Wortfechtereien verlieren, denn genauen Aufschluß über das Verhältnis der Fortuna zu *gelucke* werden wir sowieso erst aus der Textinterpretation gewinnen können; aber der soeben für die Schicksalskonzeption der Eneide gewonnene christliche Aspekt ist nicht aus dem Auge zu lassen.

Noch einen weiteren Punkt aus SACKERS Ausführungen wollen wir herausgreifen: daß in der Eneide *fortuna* oder *gelucke* stellenweise für die *gode* eintreten können. SALZER formuliert das noch schärfer: „Hier und auch noch an einigen anderen Stellen werden 'die Götter' als schicksalsbestimmende Macht genannt. Diese treten als einzelne nicht hervor, sie sind schicksalsbestimmend in ihrer Gesamtheit. Diese Gesamtheit der Götter . . . wird – je nachdem ob sich ihre Handlungen gegen menschliches Wollen und Wünschen richten oder mit diesem konform gehen – *ungelücke* oder *gelücke* genannt, die ebenfalls mit Fortuna identisch sind“ (S. 12). Hier sind wir allerdings in der Lage, SALZER nicht nur Ungenauigkeit, sondern völlige Unrichtigkeit seiner Ansichten nachzuweisen.

MARIE-LUISE DITTRICH⁷⁶ hat in ihrem Aufsatz über *gote* und *got* in der Eneide deren Wesen und Stellung im Rahmen des Werkes zu einer Klärung zu bringen versucht; sie gelangt zu dem Ergebnis, daß Veldeke seinen Stoff nach Möglichkeit entmythologisiert habe. Neben einem ganz geringen Rest mythologischer Vorstellungen läßt er nur die Liebesgottheiten Venus, Cupido und Amor, die direkten Verwandten des Eneas, in ihrer Rolle. Für Juppiter und das Fatum, die höchsten Mächte der Antike und auch Haupttriebkkräfte der vergilischen Aeneis, tritt der zusammenfassende Begriff der *gode* ein, die

⁷⁶) *gote* und *got* in Heinrichs von Veldeke Eneide, ZfdA 90 (1960/61) S. 85 ff., 198 ff. und 274 ff.; dort wird allerdings nach der ETTMÜLLERSCHEN Veldekeausgabe zitiert, während wir den Eneidetext von BEHAGHEL zugrunde legen. Über den Wert beider und die bald erscheinende FRINGS-SCHIEBSCHEN Eneideausgabe vgl. G. SCHIEB, Auf den Spuren der maasländ. Eneide, S. 236 f.

aber – und das ist ein wichtiges Ergebnis der DITTRICHschen Arbeit – „in Analogie zum *summum ens Christianum* verstanden“ werden. Uns bleibt nun die Frage, wie Fortuna, auf deren Wirken in der Eneide DITTRICH nicht eingeht, und *gelucke* sich in dieses Bild einordnen. Methodisch sehen wir zwei Möglichkeiten, das Wesen des Wortes *gelucke* bei Veldeke zu bestimmen: die eine ist ein genauer Vergleich der Eneide mit ihren Quellen, für die wir neben dem Roman d'Eneas auch Vergils Aeneis halten; die zweite eine Untersuchung des Wortes in Veldekes übrigen Werken.

Daß Heinrich von Veldeke Vergils Aeneis gekannt hat, und sei es auch nur von der Schule her⁷⁷, wird heute von der Literaturwissenschaft allgemein angenommen⁷⁸; die beherrschende Schicksalsidee dieses Werkes, von der die göttliche Mission des Helden Aeneas ausgeht und durchgeführt wird, ist das Fatum⁷⁹. Die afrz. und mhd. Nachdichtungen verwandeln zwar Vergils von Homer vorgebildete Szenenkunst in eine stofflich nacherzählende Geschehensabfolge, aber so bleibt das Handlungsgerüst erhalten und ebenso „das vergilische Grundgesetz der göttlichen Lenkung“⁸⁰. Der anonyme Dichter des Roman d'Eneas steht dabei dem antiken Stoff wesentlich unkritischer und dem darin enthaltenen Heidentum religiös indifferenter gegenüber als Veldeke. Bei ihm bestimmen *Jupiter* und andere Gottheiten, allgemein *li deu*, daneben auch *fortune* und *destinee* über das Schicksal des Helden, während sich in der Eneide das Fatum konsequent in den *goden* manifestiert. Wie erklärt sich aber nun der festgestellte Sachverhalt, daß *gelucke* mehrfach an die Stelle dieser *gode* tritt, *gelucke* sich also sinngemäß mit dem Fatum decken würde? Und welche Rolle spielt die Fortuna dann? Diesen Fragen werden wir in einem Vergleich der Eneidestellen mit dem entsprechenden Text von Vergils Aeneis und des altfranzösischen Eneasromans nachzugehen haben.

Veldeke hat aber nicht nur die Eneide geschrieben, sondern auch Minnelie-

⁷⁷) So H. SCHNEIDER, Heldendichtung . . . S. 266; FR. VOGT, Lit.gesch. S. 179

⁷⁸) Vgl. BEHAGHEL, Einl. S. CLXXVI; DENECKE S. 90; DITTRICH S. 85 und S. 287; MINIS in Leuv. Bijdr. 38, S. 96 f. und *Studia Litteraria Rheno-Traiectina* 5, S. 80; O. G. DI LEESTHAL in *Studi Medievali* 5, S. 385 f., um nur einige Stimmen zu nennen; vgl. auch DOMENICO COMPARETTI, *Virgilio nel medio evo*, zu Veldeke II, S. 9 f.

⁷⁹) Vgl. K. BÜCHNER, *Der Schicksalsgedanke bei Vergil*, Freiburg 1945; ders. in PAULY-WISSOWAS Realenzykl. 2. Reihe XVI, Sp. 1337 ff. zur Aeneis Vergils; wir zitieren im folgenden nach einem Sonderdruck dieses Artikels: P. Vergilius Maro, Stuttgart 1957, Sp. 315 ff.; vgl. allgemein auch V. PÖSCHL, *Die Dichtkunst Vergils (Bild und Symbol in der Aeneis)*, Wiesbaden 1950.

Zur Sache vgl. man auch Livius (Op. I, 1, 4), der ebenfalls sagt, daß Aeneas *ducentibus fatis* nach Italien gekommen sei.

⁸⁰) H. KUHN in BURGERS *Annalen*, S. 110; vgl. auch E. WÖRNER, *Virgil und Heinrich von Veldeke*, *ZfdPh* 3 (1871) S. 106 ff., hier S. 110.

der und eine Legende über seinen Maastrichter Lokalheiligen Servatius verfaßt, und in beiden kommt *gelucke* (*ungelucke*) mehrmals vor. Wenn das Wort nun, das Veldeke nach SALZER „zur Bezeichnung Fortunae benutzte“ (S. IV), das von ihm ausgeht und dann von anderen übernommen werden kann (S. V), wirklich von vornherein zur Wiedergabe des Fortunabegriffs diente, so müssen wir voraussetzen, daß diese Konzeption nicht nur für das höfisch-ritterliche Eneasepos Geltung hat, sondern sich notwendigerweise auch auf die übrigen Werke desselben Dichters erstrecken muß. Insofern wird also über den Glücksbegriff in der Eneide bereits eine Art Vorentscheidung fallen, bevor das Werk überhaupt behandelt ist, und zwar aufgrund des Untersuchungsergebnisses von Veldekes Liedern und seiner Servatiuslegende⁸¹.

Veldekes Lyrik

Entgegen dem sonst nur vereinzelt auftretenden Wortes *gelucke* im echten Minnesang kommt es bei Heinrich von Veldeke gleich zweimal in seinen Liedern⁸² vor; wir dürfen annehmen, daß es die ältesten Belege innerhalb der Lieddichtung sind. C. VON KRAUS stellt dazu fest, daß es sich hier nicht um den heutigen verblaßten Glücksbegriff handele, sondern um den ungebrochenen Schicksalsausdruck⁸³. Da beide Stellen sich sinngemäß entsprechen, stellen wir sie hintereinander.

In dem Gedicht 57, 10 „*Ich bin blide*“ spricht die Dame die Worte:

MF 57, 14 ff. des segge ich mînen gelucke danc
 dat ich ein sulic herte drage
 dat ich dore negeinen bôsen cranc
 ane mîner blîtscap nîne verzâge.

62, 25 „*In den aprilten*“ bringt einen langen Natureingang, an den der Dichter mit den Worten anschließt:

MF 63, 6 ff. . . . mîn mût steit ouch alsô
 dat ich wille wesen vrô.
 recht is dat ich mîn gelucke prîse.

⁸¹) Vgl. H. THOMAS (s. die folgende Anm.), der Lieder und Sprüche Veldekes in ein enges Verhältnis zu seiner Eneide stellt, „so daß seine Lyrik und seine Epik sich in entscheidenden Zügen gegenseitig deuten“ (S. 263 f.).

⁸²) Allgemein hierzu FRINGS-SCHIEB, Heinrich von Veldeke, Die Entwicklung eines Lyrikers, Festschrift für P. KLUCKHOHN und H. SCHNEIDER 1948, S. 101 ff.; H. THOMAS, Zu den Liedern und Sprüchen Heinrichs von Veldeke, PBB Halle 78 (1956) S. 158 ff.

⁸³) Vgl. v. KRAUS, MFU S. 174 Anm. 1; ebenso FRINGS-SCHIEB, H. v. V. Die Lieder, PBB 69, S. 108. Es ist also nicht so, wie SALZER in einer Anmerkung auf S. 18 schreibt: „Völlig zweifelhaft bleibt, ob V. . . ein ursächlich wohlwollendes Schicksal preist o. ein angenehmes Geschick als Zustand und Geschehen“.

Die Übereinstimmungen liegen auf der Hand: in beiden Gedichten ein Natureingang (die schönere Jahreszeit kommt), dort kurz, hier länger; bei beiden die darauf zurückzuführende gehobene Gemütsstimmung: *ich bin blide* (*blitscap*) – *ich wille wesen vrô*; und das wiederum bei beiden als Grund, dort dem *gelucke* zu danken, hier es zu preisen. Glücklicher Zufall, äußerer Erfolg und ähnliche Bedeutungen scheiden von vornherein aus, da *gelucke* hier umfassender verwendet ist; man könnte eher an den gegenwärtigen glücklichen Zustand denken. Aber abgesehen davon, daß man sich prinzipiell nur für diesen, nicht bei ihm bedanken könnte, ist der inhaltliche Bezug im ersten Lied auch völlig anders; ebenso wenig kann im zweiten, zumal da dem Wort anfänglich jeder emotionale Gehalt fehlt, in *gelucke* das *vrô wesen* gepriesen werden, weil dieses noch inchoativ gebraucht ist (*ich wille*), während das Preisen ein perfektives Geschehen voraussetzt. In beiden Fällen ist also das Personalpronomen *mîn* nicht Kennzeichnung des habituellen Charakters von *gelucke*, sondern Anrede.

Mîn gelucke dürfte demnach die über der Dame und dem Dichter selber waltende Schicksalsmacht sein. Welche? Geht man die mhd. Literatur durch, so wird man finden, daß bei jedem glücklichen Ereignis, bei jedem Erfolg und jeder Freude, die einem Menschen zuteil werden, eigentlich immer nur Gott gedankt (vgl. bei Veldeke selbst: *gode mach her's weten danc*, MF 59, 29) und er auch gepriesen wird. Hinzu kommt noch, daß im ersten Lied *gelucke* als Ursache einer charakterlichen Veranlagung (57, 15) erscheint, für die in jener Zeit auch nur immer wieder Gott verantwortlich gemacht wird (*got hât an in geleit* . . . äußere und innere Vorzüge). Die zweite Stelle geht vom Aufblühen der Natur nach dem langen Winter aus (Blumen knospen, Bäume grünen, Vögel singen usw.), wofür das *gelucke* wohl als Urheber gepriesen wird; letztlich steht also auch hier Gott als Lenker des Naturgeschehens im Hintergrund. So werden wir das Wort *gelucke* innerhalb Veldekes Minnelyrik nur als Ausdruck für die christliche Providenz ansehen können.

St. Servatius

Die Servatiuslegende⁸⁴ gliedert sich in zwei Teile, die eigentliche Lebensbeschreibung des Heiligen (1–3254) und den Bericht über spätere Wunder und Verehrung (3255–6226), kurz in Vita und Miracula. Alle drei Belege für Glück (*gelucke* 4611, *ungelucke* 4844, handschriftliches *onghelucke* 4968) finden sich im zweiten Teil. Über das Vorkommen der anderen Schicksalsaus-

⁸⁴) Vgl. dazu B. H. M. VLEKKE, St. Servatius, De eerste Nederlandse Bisschop in Historie en Legende, Diss. Nijmegen, Maastricht 1935; über Veldekes Servatius S. 132 ff.

drücke gibt das der FRINGS-SCHIEBSchen Servatiusausgabe angehängte Wörterverzeichnis gute Auskunft⁸⁵.

Zur genauen Interpretation des *gelucke* Serv. 4611 erweist es sich als notwendig, weiter auszuholen. Aus recht anschaulichen Schilderungen der Maastrichter Lokalverhältnisse, der Beschreibung der Stadt selbst (vgl. 971 ff.)⁸⁶, aufgrund der Epiloge des Servatius und aus urkundlichen Angaben pflegt man⁸⁷ auf eine engere Verbindung Veldekes mit dieser Stadt zu schließen. In der Servatiuslegende äußert sich diese gefühlsmäßige Bindung des Dichters in einer ausschließlichen Inanspruchnahme des hl. Servatius für Maastricht; er ist der Lokalheilige, der dort auch sein Grab hat: *te Tricht hevet'er hus ende ere* (6072). Umgekehrt tritt nun Servatius immer wieder helfend und schützend vor die Stadt, so beim Dänen- und Hunneneinfall, die das ganze Land verwüsten und nichts unverbrannt lassen: *ane Tricht, da sente Servas / der heilege man begraven was, / dat beschirmede unse here Jesus* (3423 ff.); ebenso wird durch Gottes Willen das Bistum von Tongern, dessen Einwohner den hl. Servatius böswillig vertrieben hatten, dorthin verlegt: *te Tricht da sente Servas / ter erden bestadet was / dat da dat bischdume ware* (3697 ff.) . . . *ende Tricht hadde di werdecheit* (3706). Alles dies ist wichtig als Voraussetzung, die das Weitere erst recht verständlich macht.

Es erfolgt nämlich die Translatio der Gebeine des hl. Servatius in die ihm zu Ehren gestiftete sächsische Abtei Quedlinburg: *du wart der gude sente Servas / van Tricht gevuret also* (4482f.). Während die Sachsen froh darüber sind, denn *he was here salde ende here heil* (4485), übt also auch dort seine schützende, helfende und wundertätige Funktion aus, herrscht in Maastricht große Trauer (4488 ff., 4540 ff.). Man schickt von dort ausgewählte Leute nach Sachsen, die die Reliquie zurückholen sollen; alles ist genau vorbedacht, und die Gelegenheit ergibt sich nach einem drei Tage dauernden Fest der Sachsen:

4610 ff. het was in der middernacht
 du hen gelucke gaf di stade.
 du rou si here scade,
 here leven satten si ane ein heil.

⁸⁵) Hier so viel, daß *salde* und *salecheit* sehr häufig vorkommt (insgesamt 17 Belege); jedoch weist das Wort ebenso wie *heil* (4) und *unheil* (2) meist, dem Legendenstil gemäß, geistliche Bedeutung auf. Vgl. TH. FRINGS über *salde/salecheit* bei Veldeke in PBB Halle 78, S. 120 ff. An unwichtigeren, aber stellenweise mit der Schicksalsterminologie korrespondierenden Wörtern sind hauptsächlich *stade*, *gemac*, *ovel*, *scade*, *ungerec* und *ungemac* zu nennen.

⁸⁶) Vgl. FRINGS-SCHIEB, H. v. V. Die neuen Münchener Servatiusbruchstücke, Halle 1952, wo G. SCHIEB im Anhang: Die Stadtbeschreibungen der Veldekeüberlieferung S. 46 ff. auf Maastricht zu sprechen kommt; ebenso in PBB 74 (1952) S. 44 ff.; dazu C. Minis, Leuv. Bijdr. 42, S. 48 ff.

⁸⁷) So BEHAGHEL, Einl. S. CLVIII f.; vgl. EHRISMANN, Lit.gesch. II, 2, 1 S. 84

Gelucke tritt hier als transzendente, helfende Macht auf, die den Maastrichtern die *stade*, die günstige Gelegenheit zur Ausführung ihres Planes bietet⁸⁸. Ist *gelucke* hier nicht doch Fortuna, die Göttin des glücklichen Zufalls, die Hilfe bringt? Eine Entscheidung wird sich erst aus dem weiteren Zusammenhang heraus geben lassen, und hier zeigt es sich, daß immer wieder Gott als auf der Seite der Maastrichter stehend geschildert wird. Bei der Planung ihres gefährlichen Vorhabens heißt es in Formulierungen, die stark an unsere Stelle anklingen: sie würden St. Servatius zurückbringen, *wolde's hen got gehengen, / dat here scade gelage. / si satten in di wage / beide lif ende gut* (4558 ff.). Der Unterschied beider Stellen liegt nur in der verschiedenen Zeitform; hier geht es um Planung zukünftiger Dinge, dort ist es handelnde Gegenwart; hier wollen sie Leben und Besitz *in di wage* setzen, dort wird das Leben *ane ein heil* gesetzt; hier wird die Erwartung ausgesprochen, daß *here scade* beendet sein möge; dort *rou si here scade* in dem Augenblick, da sie praktisch für ihn Abhilfe schaffen; und das Wichtigste: hier wird Gott der Erfolg des ganzen Vorhabens anheimgestellt, dort tritt aktiv helfend das *gelucke* für sie ein. Dürfen wir aus dieser Parallelität der Gedankenführung und dem kompositionellen und funktionalen Nebeneinander von *got* und *gelucke* den Schluß ziehen, daß *gelucke* hier dem christlichen Providenzbegriff entspricht?

Diese Annahme wird durch die weiteren Ereignisse und Bemerkungen des Dichters erhärtet. Die Maastrichter nehmen den Reliquienschrein und machen sich in Ängsten und Sorgen davon, um außer Landes zu kommen. Wieder rufen sie, diesmal vor Antritt ihres Rückweges in die Heimat, Gott an: *si ripen »got wille uns borgen«* (4624), und tatsächlich gelingt ihnen mit seiner Hilfe (*bit der godes cracht*, 4740) die fast unmögliche Flucht aus dem Sachsenlande: *si hadden helpe grote, / di hen der gude got berit* (4776 f.), *got hadde se in sine hude genomen / ende in sin geleide* (4656 f.). Die Sachsen verfolgen sie zwar mit einer großen bewaffneten Schar, aber Gott sendet eine Nebelwolke, in der die Verfolger vom Weg abkommen (4748 ff.); sonst hätten die Verfolgten nicht entrinnen können: *dat wolde der gude sente Servas / ende got de's wale geweldech was* (4651 f.). Die Rückführung der Gebeine des hl. Servatius nach Maastricht (*in sin eigen hus te Tricht*, 4715) erfolgt also in seinem eigenen Sinne und mit Willen Gottes: *Du der gude sente Servas / te Tricht weder komen was / dare'n got gesande* (4789 ff.), da schließt sich der Kreis der Erzählung wieder mit der großen Freude der vorher so sehr trauernden Maastrichter: *du waren si's blide ende vro / dat se got wolde trosten so* (4663 f., vgl. auch 4792 f.).

⁸⁸) Der lat. Quelle ist nichts über das Wesen dieser Schicksalsmacht zu entnehmen, da es dort nur *oblata opportunitate* heißt, wo *opportunitas* eindeutig mit *stade* korrespondiert.

Wir sehen, daß hier alles für *gelucke* im Sinne der *providentia Dei* spricht; daß es sich um eine christliche Schicksalsmacht handeln muß, machen schon Heiligenvita und Legendenstil wahrscheinlich, noch mehr aber die ausschließliche Sympathie sowohl des Dichters wie auch des hl. Servatius selbst und Gottes für die Maastrichtsche Sache, die das *gelucke* unterstützt. Für den Providenzbegriff spricht weiterhin die mehrfache Parallelisierung mit Gott und Gottes Willen, sowie die Überordnung über einen Schicksalsbegriff minderen Ranges (*stade*). Providentiell schließlich ist auch seine helfende Funktion, in der sich bereits die Tendenz zu der späteren Einengung des Glücksbegriffes zur günstigen Seite hin andeutet.

Wesentlich einfacher erklärt sich eine zweite Stelle des Servatius, wo *ungelucke* auftritt. Die Herren von Koblenz rauben die Moselgüter des Heiligen, und man trägt zu ihrer Bestrafung dessen Reliquien hin:

4837 ff. Du sente Servas dare was komen,
 di heme sin gut hadden genomen,
 si verloren vele mere,
 beide lif ende ere.
 da si in hogen saten,
 druncken ende aten
 ende wale bit vreden wanden sin,
 da wart here ungelucke schin.
 der bose geist dare quam,
 de somen lif ende sele nam
 ende vurde se in di helle . . .

Einige von ihnen, *den got di genade wolde geven / dat si behilden here leven* (4849 f.), tun Buße und erwerben wieder die Huld des hl. Servatius. Wir stehen, was das Geschehen angeht, ebenso deutlich in der Legende wie bezüglich der Geisteshaltung auf dem Boden geistlicher Dichtung: die Räuber werden als *bose lude* (4820) und *unrechte heren* (4822) moralisch abgewertet, ihr Raub ist *grot unrecht* (4826) und *sculde* (4855). Der *bose geist*, der *satanas* der Quelle, ist gemäß den Anschauungen der mittelalterlichen Theologie als Werkzeug Gottes betrachtet; denn er darf nur die in die Hölle führen, denen Gott nicht gnädig das Leben schenkt⁸⁹.

Das *ungelucke* geht also von Gott aus, dessen vollziehendes Organ der Teufel ist, und bezeichnet hier den Zustand absoluter Verdammung vor Gott und Menschen: 4838 ff. wird gesagt, daß jene Räuber mehr verlieren als nur *gut*, sondern auch *lif ende ere*; der Begriff *lif* ist 4846 weiter in seine physische

⁸⁹) Daß gemäß der Gliederung *somen . . . some* nicht allen das gleiche Schicksal widerfährt, hat für die grundsätzliche Frage nach dem Wesen ihres *ungelucke* nichts zu besagen, da die Rettung der zweiten Gruppe ein reiner Gnadenakt Gottes ist.

und metaphysische Sphäre aufgegliedert: *lif ende sele*. Im mittelalterlichen Denken entsprechen die Begriffe *gut* und *lif* dem *utile*, in dem die *bona fortunae* und *bona corporis* enthalten sind (*lip und guot* ist mhd. Formel); *ere* ist das *honestum*, und *lif ende sele* steht hier in deutlicher Beziehung zum *sum-mum bonum*, indem der ganze Mensch – in seinem natürlichen Dasein zum Tode, in seinem übernatürlichen zur Hölle – von Gott verdammt wird⁹⁰. Ein Verlust aller drei Wertgebiete bedeutet physische, moralische und metaphysische Vernichtung, und genau in diesem Sinne bezeichnet *ungelucke* den Zustand absoluter Verdammung vor Gott und Menschen.

In ähnlich strafender Funktion erscheint der hl. Servatius noch einmal und zwar in Gestalt eines alten Mannes den Bauernkindern, die seinen Weinberg in Golse plündern. Wieder heißt es: *het is quat dat ir dut* (4932); aber gleich wird eingelenkt: *ne waret ir also kint nit, / het solde uch te quade ergan* (4934f.). Die Strafe ist dementsprechend milder, die Kinder vermögen sich nur auf einmal *alse Lotes wif* (4976) nicht mehr zu bewegen. Gegen Abend des zweiten Tages erst finden die „Väter und Mütter, Schwestern und Brüder“ (4973 f.) sie im Weinberg:

4966 ff. . . . Quamen sij daer sijse vonden
Clemmende aen die stucke
Te haren groten onghelucke
Sij en hoerden noch sij en saghen.

Die Stelle erweckt keinen sehr klaren Eindruck; die Beziehung von *onghelucke* bleibt unsicher, das Wort selbst erscheint recht blaß in seiner Bedeutung. Schon mehrmals mißtrauten wir dem *gelucke*, wenn es wie hier im Reim auf *stucke* oder *rucke* erschien (vgl. Eilh. 920; 3954, 8306) – ist der Vers als Flickformel aufzufassen? Die ganze Stelle ist übrigens von FRINGS-SCHIEB, aus welchen Gründen auch immer, aus dem Text ausgeschieden und unter „Handschriftliches“ eingeordnet worden, worunter Einschübe späterer Schreiber zu verstehen sind.

Wenden wir uns trotz dieser Kritik dem Text zu: Entweder haften die Kinder „zu ihrem großen Unglück“ an den Weinstöcken fest, oder sie können „zu ihrem großen Unglück“ nicht hören und nicht sprechen. Wahrscheinlicher ist die erste Möglichkeit, da das völlige Starrsein das schlimmere Übel ist, das die Unfähigkeit zum Gebrauch der Sinnesorgane impliziert. Worin besteht das *onghelucke*? Man könnte annehmen, in ihrem jämmerlichen Zustand; ferner darin, daß sie bereits zwei Tage in dieser Lage sind, daß sie in

⁹⁰) Erschließt sich die Beziehung auf die drei Wertgebiete in unserer Stelle nur bei genauerer Interpretation, so finden wir bei anderen mhd. Dichtern deutliche Dreierformeln: *diu zwei sint ère und varnde guot . . . daz dritte ist gotes hulde* (Walth. 8, 14. 16), *frum unde gotes hulde und weltlich ère* (Walth. 83, 33) usw.; vgl. G. EHRSMANN, Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems, ZfdA 56, S. 137 ff.

einem fremden Weinberg gefunden werden, daß also ihre Missetat entdeckt ist usw. – alles in allem recht äußerliche Dinge. Über die Ursache des *onghelucke* können wir nur sagen, daß es aus einem Wunder des hl. Servatius resultiert, daß also letztlich doch wieder Gottes Urheberschaft feststeht, ohne dessen Hilfe auch ein Heiliger keine Wunder zu wirken vermag. Jedenfalls bitten die Verwandten *gode ende sente Servacion* (4987) um die Gnade, daß *got* (4988) und *sente Servas* (4990) die Kinder lösen möchten, wie es dann auch geschieht (5004 ff.).

Stoff und Stil der geistlichen Legende entsprechend, konnten wir in Veldekes Servatius bei allen drei Belegen des Wortes Glück deutliche christliche Bezüge feststellen. *Gelucke* (4611) erschien als transzendente Macht, deren Identität mit der Providenz wir wahrscheinlich machen konnten; *ungelucke* (4844) bezeichnete den Zustand göttlicher Verdammung und das in einem Einschub begegnende *onghelucke* (4968) eine konkrete unheilvolle Situation, die als Wunder letztlich ebenfalls auf Gott zurückging. Von irgendeiner Verbindung des Wortes mit Fortunavorstellungen kann auch im Servatius nicht die Rede sein.

Die Eneide

Heinrich von Veldeke beruft sich in seiner Eneide außerordentlich oft auf *Virgilius*, der *ût Lâtîn . . . dâ vane skreif* (13508. 11), und das *boec*, das er *ût der walske kêrde* (13431); bei aller Reserviertheit gegenüber solchen, für die mhd. Dichter obligaten und traditionellen Quellenberufungen dürften doch Vergils Aeneis und der Roman d'Eneas als Vorbild und Vorlage der mhd. Eneasdichtung feststehen. Allerdings hat C. MINIS⁹¹ darauf hingewiesen, daß neben der Aeneis, die uns für Veldeke selbst mit als Quelle gilt, in dieser Beziehung auch mit dem Verfasser des Roman d'Eneas, seinen Abschreibern sowie den Abschreibern der Eneide gerechnet werden muß, die alle ihren Vergil kannten. Primäre und direkte Quelle bleibt natürlich der afzr. Eneasroman, den Veldeke stellenweise fast wörtlich übersetzt hat; aber Vergils Aeneis muß uns auch insofern wichtig sein, als SCHARMANN schreibt: „Veldeke zeichnet als Vertreter höfischer Epik das Bild der Fortuna so nach, wie er es bei Vergil vorgefunden hat, ohne irgendeinen moralischen Vorbehalt zu machen“ (S. 30). In strittigen Fragen werden wir also Aeneis – Roman d'Eneas – Eneide vergleichend befragen müssen.

Im Eingang der Eneide wird kurz vom Kampf um Troja und dessen Eroberung durch die Griechen berichtet, um dann gleich auf den Helden Eneas

⁹¹) Studia Litt. Rheno-Traiectina 5, S. 42 f. und Leuv. Bijdr. 38, S. 97 f.

zu kommen, der sich dem Gebot der *gode* folgend (54 f., 75 f., 1217 f.) mit den Seinen dem Kampf entzieht. Schon hier wird Italien als das gottverheißene Land genannt (59), im Gegensatz zu Vergil, wo sie *incerti quo fata ferant* (III, 7) die Fahrt antreten und erst allmählich durch mehrere Orakel über ihr Ziel und den Fatumwillen Klarheit gewinnen⁹². Aber die Trojaner sind der Göttin Juno verhaßt, und diese läßt sie 7 Jahre auf dem Meere umherirren (177 ff.). Sie ist es auch in Aeneis wie Roman d'Eneas und Eneide, die ihnen einen fürchterlichen Sturm schickt; am vierten Tage erst läßt dieser nach, und es sind nur noch 7 Schiffe übriggeblieben, als Eneas rettendes Land sieht:

230 f. des was sîn herte vele frô,
dat hen fortûnâ lôste.

Die Lesart von *h frowe fortune* beweist ebensowenig, daß hier die antike Göttin gemeint ist, wie das *glucke* in G, daß beide hier identisch seien; denn unbestritten ihres sonstigen Wertes stammen beide Handschriften aus dem 15. Jahrhundert, und auch das zweite Fortuna der Eneide (11684) ist in G mechanisch durch *glucke* ersetzt. Bei Vergil beendet ein Machtwort Neptuns (*Quos ego!* I, 135), der sich auf dem Grunde des Meeres in seiner göttlichen Ruhe gestört fühlt, den Sturm; *fortuna* ist nicht im Spiel. Im afrz. Roman heißt es nur in einer von SALVERDA DE GRAVE nicht in den Text genommenen Stelle: *de grant peril furent estors*⁹³. Vielleicht hat allerdings das vorherige *fortune* (RE 230) angeregt, dann wäre jedoch die Akzentverschiebung von der dort angeklagten⁹⁴ zur hier rettenden Macht interessant: Im Zusammenhang betrachtet, ergäbe sich das zeitübliche Bild der Fortuna, die nach Gefallen ihre Gunst entzieht und wieder zuwendet.

Eneas steht hier noch im Streit der Götter; weder greifen in der Aeneis Jupiter und das Fatum zu seinen Gunsten ein noch im Eneasroman eine entsprechende Macht oder bei Veldeke die *gode*, ja Dido macht diesen später geradezu einen Vorwurf daraus: . . . *die û luttel êren dâden, / doe ir end ûwer here / fûret swevende op den mere, / doe si ûch doe quelen lieten* (2128 ff.; vgl. RE 1843 ff.). Man mag das Ausfallen der göttlichen Lenkung des Eneas an dieser Stelle „den dem göttlichen Walten widerstrebenden Kräften“ zuschreiben oder den Sturm als eine ihm auferlegte Prüfung betrachten, die Eneas insofern besteht, als er sich nicht wie der Held des frz. Romans dagegen auflehnt

⁹²) Vgl. BÜCHNER, Schicksalsgedanke S. 9; WÖRNER, ZfdPh 3, S. 110.

⁹³) Nach C. MINIS, Textkritische Studien über den Roman d'Eneas und die Eneide von Henric van Veldeke, Studia Litt. Rheno-Traiectina 5, S. 19.

⁹⁴) RE 230: *si com fortune me demeine* (wie RE 338); *demenner* ist hier „mener par ci par là“ (vgl. SALVERDA DE GRAVE, Wörterverzeichnis des RE), wie sich im Vergleich mit RE 186 ergibt, wo – auf die siebenjährige Irrfahrt bezogen – von Juno gesagt wird: *par plusors mers le demena*.

(RE 220 ff.)⁹⁵; jedenfalls hat Fortuna an dieser (wie auch der späteren) Stelle die Funktion zu zeigen, daß hier die *gode*, das Fatum, gerade nicht wirksam sind. Demgegenüber wird sich ergeben, daß das *gelucke* sozusagen Hand in Hand mit den *goden* wirkt.

Eneas und die Seinen werden von Dido, der Herrin Karthagos, freundlich aufgenommen, und Venus tut ein übriges, indem sie eine tiefe Liebe zu Eneas in Didos Herz senkt⁹⁶. Auf einer Jagd kommt es zur Liebesvereinigung zwischen beiden, und Eneas ist nun praktisch Herr von Karthago. Aber da greifen die *gode* ein, die ihn, seiner göttlichen Mission gemahnend, zur Abfahrt drängen. Es kommt zu einer Auseinandersetzung zwischen Eneas und Dido, die klagt:

2208 ff. dat hât ir mir gekêret
 te grôten missewenden.
 ich enmach an û niet finden
 genâden nehein deil.
 dat es ein mekel onheil
 end grôtes ongeluckes skult.

Mit *onheil* ist hier „die konkrete Situation des Scheidens und Leidens, der Schande und der Erniedrigung“ Didos gemeint; im weiteren geht SALZERS Interpretation (S. 10) jedoch völlig am Grundgedanken der Götterbestimmung, des Fatums, vorbei: „Die ‘Schuld’ daran trägt Fortuna = *ungelücke*. Sie bestimmt das Geschick des Eneas und der Trojaner, und auf ihren Befehl muß Eneas Dido verlassen, ob er will oder nicht“.

Es ist leicht zu belegen, daß in diesem Punkt einzig und allein die *gode* bestimmend sind: *doe ontboden hem die gode / ein vele starke mâre, / dat he des seker wâre, / he moeste varen dannen / met den sînen mannen* (1958 ff.). Im Roman d’Eneas heißt es ähnlich: *de par les deus vint uns mesage* (RE 1616), *ce n’est sa terre ne ses feus, / altre est la porveance (providence A) as deus* (RE 1623 f.). Bei Vergil schickt Juppiter seinen Boten Merkur, der Aeneas an die ihm vom Fatum übertragene Mission erinnern soll, die er im Augenblick

⁹⁵) Vgl. DITTRICH S. 98. Für das Auftreten der Fortuna, das später bis auf 11684 vermieden ist, bietet sich vielleicht auch noch eine andere, mehr äußerliche Erklärung darin, daß Veldeke möglicherweise am Anfang seines Werkes dem Antik-Mythologischen noch mehr Platz eingeräumt hat; so kommt auch Juno, in den ersten 500 Versen sechsmal genannt, im weiteren nicht ein einziges Mal mehr vor, obwohl sie ihre feindliche Rolle in Aeneis und Roman d’Eneas noch durchaus weiterspielt.

⁹⁶) Man vgl. zur Didoepisode und ihrem Verhältnis zur zweiten Minnehandlung um Lavinia: A. PAUPHLET, *Eneas et Enée*, Romania LV (1929) S. 195 ff.; R. ZITZMANN, *Die Dido-handlung in der frühhöf. Eneasdichtung*, Euph. 46 (1952) S. 261 ff.; L. WOLFF, *Die mythologischen Motive in der Liebesdarstellung des höf. Romans*, ZfdA 84 (1952/53) S. 47 ff.; W. SCHRÖDER, *Dido und Lavine*, ZfdA 88 (1957/58) S. 161 ff.

vergessen hat: *fatisque datas non respicit urbes* (IV, 225; vgl. 267). Eneas erwidert auf die Vorwürfe Didos: *die gode enlân mich hie niet sîn* (2031); ähnlich im Roman: *C'est par les deus, ki m'ont mandé, / ki ont sorti et destiné, / en Lombardie dei aler, / iluec dei Troie restorer. / Ainsi l'ont dit et destiné* (RE 1759 ff.); und in der Aeneis: *... fata obstant* (IV, 440; vgl. 361). Während Dido klagt, fleht, schimpft und selbst das Göttergebot geringschätzt: *ir segget mir van ûwern goden . . .* (vgl. 2124 ff.; RE 1843 ff.), steht für Eneas außer Zweifel, daß er Dido verlassen muß, getreu seiner göttlichen Sendung (vgl. 1619 ff.), wie anders seine persönlichen Wünsche auch sind: *stonde et an den willen mîn, / ich enquâme niemer binne* (2168 f.), *mocht ich den goden weder stân, / ich hedde et gerne gedân* (2155 f.), und als sein letztes Wort: *die nôt dwinget mich dar toe* (2174). Diese unausweichliche Notwendigkeit, die Eneas zum Scheiden zwingt, sind also bei Vergil Juppiter und das Fatum, im Eneasroman *les deus, la providence* und *la destinee*, veldekisch das Gebot der *gode*⁹⁷.

Wenden wir diese Erkenntnis auf unsere Stelle an: *onheil* bezeichnet das Scheiden mit allen seinen Konsequenzen; es steht als Wirkung, die vom *ungelucke* ausgeht⁹⁸. Andererseits wissen wir, daß vom Inhaltlichen her der Grund des Scheidens in dem an Eneas ergangenen Gebot der *gode* liegt, mit dem wir *gelucke* hier ohne weiteres gleichsetzen können; die negierte Form *ongelucke* erklärt sich aus Didos subjektiver Einstellung. Damit wird gleich im ersten Beleg die Identität von *gelucke* mit den *goden* Veldekes evident oder genauer mit ihrem Gebot; wenn wir das Wort also zu einer der antiken Schicksalsmächte in Beziehung setzen wollten, käme nicht die Fortuna, sondern nur das Fatum in Betracht, das aufgrund seiner gleichartigen Funktion in der Aeneis und seiner Grundbedeutung „Götterspruch“ im Sinne von göttlicher Bestimmung und göttlichem Gebot an gleicher Stelle steht⁹⁹.

⁹⁷) Man vgl. Aen. VI, 461 ff., wo Aeneas bei der Begegnung mit Dido in der Unterwelt rückblickend sagt: *sed me iussa deum . . . imperiis egere suis*.

⁹⁸) Das *onheil* wird hier auf die Schuld des *ongelucke* zurückgeführt, wie in der schon zitierten Parzivalstelle 371, 5 ff. das *ungevelle* dem *ungelückes schûr* entspricht; vgl. in der Weltchronik Rudolfs von Ems: *ungeluckis not* (22214) *des ungeluckeis ungemah / und das leit* (30057 f.); *mit gutis geluckis gabe* (28835), *durh des geluckes hobes heil* (17293), *doch wolt er sins gluckes teil / bas ervarn und och sin heil, / ob Got im helfen wolte / das im gelingen solte* (18370 ff.). Es dürfte außer Zweifel stehen, daß in diesen Stellen mit *gelucke* und *ungelucke* die christliche Providenz und zwar jeweils in ihrer positiven oder negativen Einwirkung auf den Menschen gemeint ist. Weitere Stellen: *ungelückes gruoze* bei Hartmann (MF 214, 23), *ungelückes val* (Lanz. 7658), *ungelückes kranc* (Lanz. 8760), *ungelückes winde* bei Burkart von Hohenvels (LD 6, V, 3, 4); oft bei Heinrich von dem Türlin (vgl. Krone 1233, 1280, 1956, 16841, 21260, 23751).

⁹⁹) Vgl. H. SCHNEIDER, Heldendichtung . . . S. 267: „Sogar die wohlbegründete schicksalhafte Stimmung des römischen Gedichts bleibt bestehen. Das 'Fatum' entlastet den Helden von dem Vorwurf der Treulosigkeit gegen Dido.“

Als Eneas mit seiner Flotte davonfährt, nimmt Dido sich auf Betreiben des Teufels (2534) das Leben. Unterwegs erscheint dem Eneas sein Vater Anchises im Traum, der ihn auffordert, wiederum auf Gebot der *gode* in die Unterwelt hinabzusteigen, wo er seine letztgültige Bestimmung (*te tua fata docebo*, sagt Vergil; VI, 759, vgl. 683) erfahren soll. Eneas zögert wieder keinen Augenblick, dem Befehl der Götter nachzukommen und den schweren Gang in die Unterwelt, die nach Art der christlichen Hölle stilisiert ist, anzutreten. Aber damit hat der Held auch seine letzte Prüfung bestanden, wie Anchises ihm eröffnet: *dat sal dir vele wale ergân / beide t'êren end te fromen, / dat du here bist komen / van onser meester gebode . . . du hâs dâ mede gewonnen / here alre hulde* (3596 ff.; vgl. auch 2641 ff.). SACKER schreibt in diesem Sinne: „This is the turning point in the story. Eneas, who has been seeking Italy in vain for nearly 4000 lines, reaches it in a further six. His journey is significantly guided by *gelucke* . . . demonstrating that, now he has successfully proved himself in the eyes of the gods, he can find the promised land without difficulty“ (S. 213).

An diesem Punkt beginnt der zweite Teil der Eneide, der auch äußerlich deutlich abgehoben ist, wie auch Vergil durch einen zweiten Musenanruf (VII, 37–44) neu einsetzt, und er beginnt folgendermaßen:

3741 ff. Der hêre ende sîn here
fûren doe over mere,
dar sî gelucke sande.
si quâmen dâ te lande,
da die Tîver in dat mere gêt,
dâ noch Montalbâne stêt.

STRÜMPPELL (S. 21) versteht hier *gelucke* „fast im Sinne von ‘Zufall, Fügung, Schickung’“ (wobei wenigstens auf die logische Ungenauigkeit dieser Deutung hingewiesen sei, da der Begriff des Zufalls die beiden anderen ausschließt); SACKER scheint in der oben angeführten Stelle an die Fortuna zu denken; daß nach SALZER hier nur diese in Frage kommen kann, bedarf nicht besonderer Erwähnung. Aber es ist bei ihm eine Fortuna ganz eigener Art: Dieser „Beleg zeigt besonders deutlich, daß es sich nicht um willkürliche helfende Eingriffe handelt, sondern um einen festen Plan. Die Trojaner haben eine Sendung des Schicksals zu erfüllen“ (S. 12). Es stimmt jedes Wort, nur daß nicht die Fortuna, sondern das Fatum, veldekisch die *gode*, Träger dieser Sendung sind.

Stellen wir kurz diejenigen Textstellen zusammen, wo davon die Rede ist, daß die *gode* in gleichem Sinne tätig sind wie oben das *gelucke*: *die gode hân hen gesant / toe Itâljen in dat lant* (479 f.); . . . *toe Itâljen in dat lant, / dar dich die gode hân gesant* (2583 f.); *nu wir here komen sîn / an onse recht er-velant, / dar ons die gode hân gesant* (5914 ff.); . . . *want he met heren gebode*

(der gode) / *in dit lant komen es* (9634 f.); *te êren er oppert sînen goden, / die hem die vart dare geboden* (13125 f.); *doe hade der hère Ênêas / van den goden vernomen, / dat he dannen solde komen . . . end over mere solde varen / toe Itâljen in dat lant* (54 ff.); daran anknüpfend 75 f.: . . . *wat hem was ontboden / end gewissaget van den goden* (vgl. 3959 f., 4307 f., 4325 f.); ohne ausdrückliche Nennung der gode: . . . *dar ombe he was gesant / toe Itâljen in dat lant* (1627 f.); ohne Nennung des Zieles: *doe ontboden hem die gode . . . he moeste varen dannen* (1958. 61; vgl. auch 2641 ff.); nicht direkt, aber sinngemäß in Zusammenhang stehend: *doe wolde ich mînen lijf neren, / wand et was mir geboden / van mînen mâgen den goden . . . end wolde toe Itâljen varen / over dat mere breide* (1216 ff. 26 f.); vgl. dieselbe Gedankenverknüpfung: *do hieten mich mînen lijf neren / mîne mâge die gode. / alsus bin ich met heren gebode / komen met arbeide / her over dat mere breide / an mîn rechte erve* (11698 ff.).

Die Übereinstimmungen gehen bis in subtilste Formulierungen; mehrfach begegnen uns *varen*, die *vart*, das *over mere*, das *senden*, das *lant* usw. Dessen vielgenannter Name *Itâljen* findet in unserer Stelle allerdings eine breitere Umschreibung, die aber auch wieder motiviert ist: Wäre hier der Name Italien gefallen, so hätte das von Anchises prophezeite Zeichen des Aufessens ihrer *skoteln* seine ganze Bedeutung als göttlicher Wink, daß das Ziel der Fahrt erreicht sei, verloren. Veldeke vermeidet hier einen Kunstfehler des Romandichters, der RE 3025 ff. ausdrücklich Fahrt und Ankunft *en Lombardie* beschreibt und deshalb anschließend zu der Bemerkung gezwungen ist: *mais ne saveient / encor, en quel pais esteient* (RE 3031 f.). Erst als die Weissagung erfüllt ist, kann Eneas feststellen: *wir sîn in dat lant komen, / des wir lange hân gegert. / die gode hân ons des gewert, / des wir sî lange bâden* (3810 ff.), und anschließend heißt es in einer Art, die wie eine Wiederaufnahme unserer Stelle unter Nachholen des dort Versäumten klingt: *Doe der hère Ênêas / alsô dare komen was / toe Itâljen in dat lant . . .* (3845 ff.). Eines jedoch, um in dem eben unterbrochenen Gedankengang fortzufahren, fehlt in unserer Stelle, und das sind die gode selber und der Begriff ihres Gebotes; wir werden kaum fehlgehen, wenn wir beides verknüpft im Sinne einer „göttlichen Bestimmung“ in *gelucke* vermuten.

Allerdings wird auch von dem trojanischen Ahnherrn Dardanus gesagt:
 11684 f. *doe hen Fortûnâ sande*
hene te Troien in dat lant . . .

Dardanus¹⁰⁰ war Herrscher in Italien, bis er unter Führung Fortunas nach

¹⁰⁰ Auch in den Quellen ist Dardanus häufiger erwähnt, jedoch nie in Zusammenhang mit Fortuna; so heißt es z. B. Aen. VII, 206 f. von ihm: *bis ortus ut agris / Dardanus Idaeas Phrygiae penetrarit ad urbes*; ähnlich im Roman: *dont Dardanus vint en la terre, / ki fonda de Troie les murs* (RE 40 f.; vgl. RE 1189, 3204, 9351 ff.).

Troja kam, das nach seinem Enkel Tros benannt ist. Die Stadt hatte große Macht, bis sie von den Griechen zerstört wurde. Darauf ist Eneas *met heren gebode* (11700), nämlich der *gode*, über das Meer „zurück“ gekommen (vgl. *revenisse en Lombardie*, RE 4714). Der Kreis schließt sich also wieder, indem Italien mit dem trojanischen Ahnherrn Dardanus verbunden wird: ... *toe Itäljen in dat lant, / – dat wiste wale der wīgant – / dannen Dardanus geboren was* (59 ff.); so kann Eneas Ansprüche auf sein *recht ervelant* (5915), *rechte erve* (11703) stellen.

Aber warum einmal Fortuna, das andermal die *gode*? Nach der antiken Sagengeschichte¹ gilt Dardanus als Zugewanderter aus Arkadien, Kreta und Samothrake, der zunächst Dardania am Fuße des Ida gründete, nicht Troja selbst; erst Vergil läßt ihn aus Latium stammen. Überspitzt ausgedrückt: Dardanus hätte ebensogut irgendwo in Griechenland, Kreta oder Thrakien bleiben oder sonstwo damit beginnen können, seine neue Stadt zu gründen. Das Ziel des Eneas dagegen liegt von vornherein fest, und die *gode* haben ihn zu der Fahrt angetrieben, sie gelenkt und bis zum Ziel geleitet. Kurzum, die Sendung der Fortuna ist eine willkürliche und rein zufällige, die der *gode* und des *gelucke* hingegen feststehend und zielbewußt (vgl. Aen. V, 2 *certus iter* . . .). Wie schon festgestellt, bieten die Quellen keine Entsprechung; aber es ist immerhin möglich, daß das zweimalige *si com fortune me (nos) demeine* (RE 230, 338; vgl. auch 1283)², das auch ein ziel- und planloses Führen der Fortuna ausdrückt, als Anregung gewirkt hat.

Der Fortunagedanke fügt sich auch noch in anderer Weise sinnvoll an dieser Stelle ein: Wenn Eneas sagt, daß Troja, die Gründung des Dardanus, über viele Jahre *vele gróten gewalt* (11691) hatte, bis die Griechen sie zerstörten, so klingt darin unausgesprochen mit, daß die Stadt in ihrer Macht und ihrem jähen Sturz ein Exempel für das Wirken der Fortuna ist, der sie ja ihre Gründung und ihr Aufblühen verdankt, aber darin – dem Wesen der wandelbaren Glücksgöttin gemäß – implizit auch schon die Möglichkeit des kommenden

¹) Vgl. PAULY-WISSOWA, Realenzykl. IV, 2 Sp. 2163 ff.

²) Es fällt auf, daß an diesen Stellen des Romans wie auch an beiden der Eneide (231, 11684) Fortuna in Verbindung mit der Seefahrt auftritt. Das könnte mit der antiken Vorstellung des Lebensweges als Schifffahrt zusammenhängen, bei der das Schicksal gleichsam als Fahrwind dient, so auch in der Aeneis (vgl. PÖSCHL S. 82); eine Auffassung übrigens, die sich in Renaissance und Barock wiederfindet, wo die „Schifffahrt mit oder ohne Fortunasegel als Lebenssymbol“ bis zum Überdruß abgewandelt wird (vgl. NEWALD, Lit.gesch. V, S. 18). Weiterhin sei daran erinnert, daß in der Antike die Fortuna mit Steuerruder oder Prora Göttin der Seefahrt war, wie das Wort auch später in den romanischen Sprachen durchgehend die Bedeutung „Sturm, Wind“ aufweist; so schreibt FRAPPIER S. 275: „Pourtant le domaine capricieux de la mer est à Fortune: pour beaucoup d’auteurs du Moyen Age elle commande aux vents et tient le gouvernail des navires“ (vgl. auch PATCHS Abschnitt „Fortune of the Sea“, S. 101 ff.). Erweist sich diese Verbindung der Fortuna zur Seefahrt und Wind als wichtig im Hinblick auf die Interpretation unserer Stellen?

Falls. Daß Troja in diesem Sinne dem Mittelalter als Exempel für die Wandelbarkeit der Fortuna galt, geht wiederum aus den Carmina Burana hervor: *Subsidio / Fortune labilis / cur prelio / Troia tunc nobilis / nunc flebilis / ruit incendio*³⁾

Jedenfalls ist aus nichts zu schließen, daß V. 3743 mit *gelucke* die Fortuna gemeint sein könnte, auch aus Veldekes Vorlagen⁴ nicht. Bei Vergil ruft Aeneas aus: *salve fatis mihi debita tellus* (VII, 120)⁵; im Roman d'Eneas taucht in diesem Zusammenhang *Jupiter* auf: *ce est la terre et le pais, / que Jupiter lor a promis* (RE 3027 f.)⁶ – sonst sind es auch dort nur *li deu*, die Eneas das Land versprochen und hingeleitet haben (vgl. RE 3053 f., 3071 f., 3075, 3105 f.). Wir sehen wieder: *Fatum* bzw. *fata* im Lateinischen, *Jupiter* und *li deu* im afrz. Roman, die *gode* und das *gelucke* bei Veldeke.

Die Formel, daß *got* und *gode* „senden“, begegnet uns auch sonst außerordentlich oft bei dem Dichter. Eurialus und Nisus sagen: *wele ons got dare senden* (6614); Anchises erscheint seinem Sohn im Traum: *die gode hân mich here gesant, / die nedersten end die hôsten* (2554 f.); die *gode* lassen Eneas den Zweig finden, der ihm den Zugang zur Unterwelt erschließt: *dich solen die gode senden / an die stat, dâ et es* (2812 f.), *doe sanden sî hen an die stat / rechte, dâ er et vant* (2830 f.); sie haben ihn auch zur Unterwelt gesandt: *die dich dâ here sanden, / onse meister die gode* (2762 f.), . . . *Anchises, / toe deme he here komen es / met geleide end met gebode / onser overesten gode / ende der bie nedere* (3123 ff.). Auch Dido sieht Eneas als von einer höheren Macht zu ihr gesandt an: *nu hen got here hât gesant* (545), *ich wele es danken den goden, / die hen here sanden* (554 f.); ebenso ihre Schwester Anna: *die gode hân hen here gesant / dorch ûre goet in dit lant* (1551 f.); in der Vorlage heißt

³⁾ HILKA-SCHUMANN Nr. 14, Str. 4, 1 ff.

⁴⁾ Selbst dort können wir die von uns getroffene Unterscheidung zwischen zielloser, willkürlicher Fortunaleitung und der planvollen Fatumlenkung des Aeneas feststellen. Im Götterkonzil des X. Buches sagt Venus, der es darum geht, Mitleid für ihren Sohn zu erwecken: *Aeneas sane ignotis iactetur in undis / et quacumque viam dederit Fortuna sequatur* (X, 48 f.); demgegenüber stellt Juno den Tatsachen entsprechend fest: *Italiam petiit fatis auctoribus* (X, 67). Dieselbe wesensmäßige Scheidung auch im afrz. Roman in den Worten der Dido: *Celui ki a sofert tant mals, / ce est li Troiens vasals, / que fortune a a essil mis / et ki vint ier en cest pais* (RE 1281 ff.). Fortuna ist es, die Verschlagung in die Fremde und damit auch *tant mals* bringt; nach Karthago aber haben den Eneas *deus* und *destinee*, nach Italien *li deu* geführt.

⁵⁾ Vgl. auch Livius Op. I, 1, 4; dort heißt es ebenfalls, daß Aeneas *ducentibus fatis* nach Italien gekommen sei.

⁶⁾ DENECKE (S. 91) setzt dieses *Jupiter* mit *gelucke* 3743 gleich; sie stehen zwar an gleicher Stelle, aber der Sinn ist verschieden: *Jupiter* „hat versprochen“, das *gelucke* dagegen „sendet“. Sinngemäß ist *gode* 3812 zu vergleichen (RE 3054); ebenso steht *gode* 2810 für das zweite *Jupiter* RE 2319.

es entsprechend: *Por vostre bien, ge vos plevis, / l'amena deus en cest pais* (RE 1369 f.) und kurz vorher: *... fors seul cestui, que destinee / a amené en ma contree* (RE 1299 f.); vgl. Aen. IV, 45 f. Diese frz. Formulierungen entsprechen haargenau vielen der oben angeführten Veldekes; auch hier das Nebeneinander zweier Begriffe, dem Gottes (oder der Götter, wie man aufgrund des Gesamtaspektes sagen darf) und dem auch im Altfranzösischen noch unsicheren der *destinee*, der zwischen Fatum und providentieller Bestimmung schwankt⁷. Flechten wir ein, daß unser „Gott sendet“ eine Lieblingsformel Veldekes ist, die ähnlich gerade im Servatius außerordentlich oft begegnet (vgl. Serv. 277, 317, 393 f., 452 f., 497, 503, 548, 559, 564, 579, 600 f., 630, 653, 982, 1687, 1904, 2074, 2078 f., 2904, 3694, 4447, 4791) und damit als christlich erwiesen ist. Auch bei anderen mhd. Dichtern ist die Formel vielbelegt, ebenso „sendet“ dort *gelücke* selbst⁸. Insofern ist es erlaubt, parallel zu den Ergebnissen DITTRICHs, die in der Eneide ein Übergehen des Begriffs der *gode* in den christlichen Gottesbegriff feststellen konnte (S. 103), ebenso auch für *gelucke* – in Berücksichtigung seines Wortgehaltes in Lyrik und Servatiuslegende – ein Gleiten vom Begriff des Fatums zur christlichen Providenz hin anzunehmen, wie es genauso im Roman d'Eneas das Wort *destinee* zeigt. Daß bei Dido freilich keine göttliche Fügung vorliegt, ja daß diese geradezu gegen sie agiert, hat für die Wortbedeutung nichts zu besagen. Dido, die *fati nescia* (Aen. I, 299), wird – wenn auch erst später – selbst erkennen, daß ihr Schicksal kein *gelucke*, sondern *ongelucke* (2213) ist.

Nach der glücklichen Landung in Italien schickt Eneas seine Boten zur Stadt Laurente, wo König Latinus residiert. Diesem ist es schon seit langem geboden / *end gewissaget van den goden* (3959 f.; vgl. 4307 f.), daß Eneas kommen werde und daß er diesem seine Tochter und sein Reich geben müsse, *ich wolde ofte enwolde* (3966). Derselbe Sachverhalt wird außer in dieser Hauptstelle (3948–67) noch öfter ausgesprochen: *si moet hebben der Troiân, / ûr hêre, deme sî was beskert* (3978 f.), *deme es sî endeil gedân* (3991), *... deme sî beskert was, / ê sî worde geboren* (4006 f.), *dem sî die gode hân gegeven, / deme wel ich sî lâten* (4314 f.; vgl. 3967)⁹; demgegenüber hat Turnus, dem die Tochter (und damit das Reich) versprochen ist, kein Recht mehr vor dem

⁷) Vgl. DITTRICH S. 207, vor allem die Anmerkung.

⁸) *mir hât gelücke dich / gesendet, herzen freude mîn* (Parz. 801, 6 f.), *sol mirz gelücke senden . . .* (Parz 543, 20); *die hete ir ungelücke von Portigâl gesant* (Kudr. 1008, 2); vgl. *ze gelucke senden* bei Rud. v. Ems (Weltidr. 27855 ff.). Das *gelücke* der Parzivalstellen entspricht der christlichen Providenz.

⁹) Vgl. die Quellen: *mais sorti est et destiné / et tuit li deu l'ont esguardé, / que uns estranges oem l'avra* (RE 3239 ff.); *li deu vuelent, ce m'est avis, / qu'il ait la femme et le pais* (RE 3245 f.); vgl. auch RE 3247 f., 3340 ff., 3345 ff. Die entsprechenden Stellen in der Aeneis stehen VII, 96 ff., 254 ff., 259 f., 267 ff.

Göttergebot: *Turnus moet her ave stân* (3992), *Turnus hâts iemer verloren* (4008). Aber Turnus, der mit Unterstützung der Königin auf sein menschliches Recht pocht (*mîn lant end mîn wif*, 4451 und 4468), beugt sich dem Gebot der *gode* nicht; er wird damit, wie vorher Dido, zum „Antityp“, wie DITTRICH es ausdrückt, „als Kontrastfigur zu dem zum Heil auserkorenen, den Göttern (und Gott) gehorsamen Helden Eneas“ (S. 203).

In der Inkommensurabilität der Ausgangspunkte – göttliches Recht auf seiten des Eneas, menschliches bei Turnus, auf das sich beide als „ihr Recht“ berufen – und in der verschiedenen Haltung der beiden Helden – Eneas in völliger Unterordnung unter den göttlichen Willen, Turnus sich dagegen auflehnd¹⁰ – liegt letztlich das ganze weitere Geschehen begründet; von hierher erklären sich auch die verschiedenen Beurteilungen: Eneas ist der *sâlige Troiân* (6535), der *minnesâlege* (10023), der *lovesâlege* (12221), er ist *segesâlich* (9622), *want der sege es hem geslacht* (8479); demgegenüber beklagt sich Turnus, *der helet vermeten* (9595), als *ongeluckich man* (7671), Lavinia nennt ihn den *godeleiden* (12243), und auch er selbst sieht ein, daß sein Tun *den goden leit es* (7692); dies geht allein schon daraus hervor, daß er zwanzigmal mehr Verluste hat als die Trojaner: *want dat onrecht was sîn: / dat wart hem decke wale skên* (7243 f.; vgl. 9632 ff.)¹¹. Dies sind die Voraussetzungen, die zum Verständnis des folgenden Kampfes zwischen Eneas und Turnus nötig waren bis zur schließlichen Entscheidung im Zweikampf der beiden, dessen Ausgang nach allem aber schon hier feststeht.

Die Auffassung des Zweikampfes als Ordalium ist mittelalterlich; ein Vergleich mit den Quellen lohnt, und vor allem ist es nötig, die an diesem Punkt wirksamen göttlichen und schicksalhaften Kräfte in Aeneis, Roman d'Eneas und bei Veldeke in ihrem Wechselspiel zu verfolgen.

Im Götterkonzil des X. Buches der Aeneis wagt Juppiter es nicht, bei dem Kampf der beiden feindlichen Heere, der sich aber mehr und mehr auf einen Zweikampf der beiden Haupthelden Turnus und Aeneas hin zuspitzt, der Entscheidung des Fatums vorzugreifen; er läßt zunächst der *fortuna*, die über die Wechselfälle des Krieges Macht hat, ihren Lauf: *quae cuique est fortuna hodie, quam quisque secat spem, / Tros Rutulusque fuat, nullo discrimine*

¹⁰) Turnus ist auch schon bei Vergil gegenüber dem *pious* Aeneas der Typ des *superbus* und *impious*, ist von tragischer Verblendung getroffen, die „Personifizierung des *Furor impius*“, wie PÖSCHL es ausdrückt (S. 158 und 184), „der sich über das Göttliche, wofern es ihm selbst widrig ist, hinwegsetzt“, so BÜCHNER (Realenzykl. Sp. 385). Ja, Turnus setzt den *fata deum* seine eigenen *fata* entgegen: *sunt et mea contra / fata mihi* (IX, 136 f.).

¹¹) Bei Vergil spricht Latinus die Rechtlosigkeit des Turnus aus: *te, Turne, nefas, te triste manebit / supplicium, votisque deos venerabere seris* (VII, 596 f.; vgl. 583 f.). Er selbst wird sich X, 673 (*nefas*) seiner Schuld bewußt und sieht, daß er sich gegen die Götter gerichtet hat: *di me terrent et Juppiter hostis* (XII, 895).

habebo (X, 107 f.); dieselbe Versicherung seiner Neutralität auch X, 112: *rex Juppiter omnibus idem*. Im folgenden ist jedoch das Fatum eindeutig als die Macht genannt, welche die letzte Entscheidung fällen wird, wobei deren Art noch in der Schwebe bleibt: *fata viam invenient* (X, 113). Aber immer klarer zeichnet sich ab, daß Turnus, der *superbus* und *impius*, es ist, der dem Fatumwillen weichen muß: Als er sich nach der Tötung des Pallas hybride rühmt, heißt es vordeutend: *nescia mens hominum fati sortisque futurae* (X, 501); Juno kann ihn noch einmal vor den *instantibus fatis* (X, 624) retten; als Aeneas sich schon anschickt, die Stadt zu erobern, sieht Turnus selbst ein: *iam iam fata, soror, superant, absiste morari; / quo deus et quo dura vocat Fortuna sequamur* (XII, 676 f.). Er stellt sich dem Zweikampf: *fors et virtus miscentur in unum* (XII, 714). In diesem entscheidenden Augenblick, „wo *virtus* und *fors* zur Einheit verschmelzen“, wägt Juppiter die *fata* beider Helden auf der Waage: *Juppiter ipse duas aequato examine lances / sustinet et fata imponit diversa duorum, / quem damnet labor et quo vergat pondere letum* (XII, 725 ff.). Es gibt hier keine Fortuna mehr; hier wird letztlich die *virtus* gewogen und zwar *virtus* nicht im Sinne kämpferischer Tüchtigkeit, sondern als Qualität der Gesamtpersönlichkeit in menschlicher, ethischer und religiöser Sicht. „*Fors* und *virtus*, zusammen die *fata*, sind zwar der Wesensordnung nach festbestimmt, aber erfüllen sich immer wieder in der Zeit“, d. h. sie wollen durch den Menschen erfüllt sein¹². Aufgrund dieser Begriffsbestimmung der vergilischen *fata* ist auch hier der Sieg des Aeneas gewiß¹³ und insofern vom Fatum bestimmt, als Aeneas durch seine *virtus*, die *pietas* gegenüber Menschen und Göttern, seine *fata* zu den stärkeren und, um beim Bild der Waage zu bleiben, schwerwiegenderen gemacht hat. Für unsere Problemstellung ist wichtig, daß an dieser Stelle bei Vergil für ein willkürliches Eingreifen der Fortuna kein Raum ist; das Fatum bestimmt.

Dieselbe Feststellung können wir, wenn auch mit Einschränkungen, die sich aus der unkomplizierteren, ja unklarerer und in der Haltung unproblematischen Darstellung ergeben, für den afrz. Romandichter treffen. Im Kampfgeschehen begegnet ebenfalls die Fortuna; sie war dem Turnus, wie er im Rückblick ausspricht, früher günstig gesinnt: *tant com fortune m'otreia* (RE 9653), aber nun steht sie gegen ihn: *car tot apertement veeit / que del tot li mesavenit / et fortune li est contraire* (RE 9607 ff.). Es ist ganz offensichtlich das auch sonst im Roman d'Eneas sichtbar werdende Bild der mittelalterlichen

¹²) Vgl. insgesamt BÜCHNER, Realenzykl. Sp. 388, 394 f., 401 und 438 f.

¹³) V. PÖSCHL hat die kunstvolle Präfiguration des Kampfausgangs beobachtet, die Vergil derart gibt, daß er in zwei Vergleichen den Kampfeintritt beider Helden (Turnus XII, 684 ff.; Aeneas XII, 700 ff.) in dunklen und hellen Tönen schildert: „in diesen gegensätzlichen Symbolen ist nicht nur der Kontrast zwischen Turnus und Aeneas ausgedrückt, sondern auch zwischen Niederlage und Sieg, zwischen dämonischen und göttlichen Gewalten“ (S. 216).

Fortuna (mit dem Rad, vgl. RE 688), die nach Laune ihre Gunst schenkt und wieder entzieht. Entscheidend sind aber auch hier letztlich die Götter, wie Turnus selbst einsieht: *Li deu ne vuelent, ce m'est vis, / qu'âie la terre et la pais, / as Troiens l'ont tot doné* (RE 9657 ff.). Der Zweikampf stellt kein Gottesurteil dar, Turnus sagt lediglich: *A Eneas me combatrai, / en aventure me metrai* (RE 9665 f.)¹⁴. In der entscheidenden Phase des Zweikampfes klingt die vergilische Formel *fors et virtus* auf: *A l'escremir sont revenu, / combat sei fortune o vertu* (RE 9727 f.); eine tiefere Auseinandersetzung mit dem Gedanken der Fatumbestimmung fehlt wie überhaupt, so auch in diesem Entscheidungskampf.

In der Eneide tritt in diesem Zusammenhang stets die Formel vom Walten des Glücks auf. Formulierungsmäßig sind somit keine Unterschiede festzustellen; dem Gehalt nach bildet die Abfolge der Belege, so wie wir sie hier zusammenstellen, eine Klimax, die in dem Gottesurteil des Zweikampfes zwischen Turnus und Eneas ihren Höhepunkt hat.

Latinus erkennt, daß die kriegerische Auseinandersetzung unausweichlich ist; er selbst will sich ihr fernhalten, wenn seine Sympathien auch auf seiten des Eneas sind:

4014 ff. hie wert hem mekel ère,
sal es gelucke walden,
dat he't lant moet behalden.

„Wenn das Schicksal ihm das Land zuerkennen sollte“, paraphrasiert SALZER (S. 14). Aber Turnus will sich Lavinia und das Reich, die ihm beide nach menschlichem Recht fest zugesprochen sind, nicht von Eneas nehmen lassen:

4465 ff. he moet mir rûmen dat lant,
oft he lâtet mir ein pant:
sînn alre lievesten lîf.
ich wele mîn lant end mîn wîf
wale vor hem behalden,
sal es gelucke walden.

Diese Worte des Turnus erscheinen recht selbstbewußt. Später, als allen aufgrund der großen Verluste, die er trotz seiner Übermacht erleidet, klar wird, daß Eneas göttliche Unterstützung genießt (9632 f.), versucht Latinus ihn noch einmal göttlich zum Verzicht auf Lavinia und sein Land zu bewegen (vgl. RE 7794 ff.); aber Turnus beharrt zornig auf seinem Standpunkt:

¹⁴) Vgl. *en aventure ont mis lor vie* (209); *De sa vie n'ot guaires cure, / quant se mist en tel aventure / et en abandon de morir* (961 ff.); *molt me metrai en abandon / o de la mort o de la vie* (9054 f.); *ne nos meton en tel mesure / sor un seul home en aventure* (9423 f.); die Formeln entsprechen in ihrer Funktion etwa mhd. *an ein heil, en âventiure, en wâge lâzen, setzen* usw.

9694 ff. ich wele et âne skande
verliesen oft behalden.
des sal gelucke walden.

Kampfloser Verzicht bedeutet für Turnus Schande, aber schon ist er vorsichtiger in seiner Sprache geworden: Er vertraut nicht mehr so zuversichtlich darauf, mit Hilfe des Schicksals Eneas aus dem Land zu vertreiben oder ihm das Leben zu nehmen wie oben. SALZERS Interpretation dieser Stelle (S. 14 f.) ist falsch; von einem heroischen, „echt germanischen“ Sichentgegenstellen gegen das Schicksal kann jedenfalls nach dem vorliegenden Text keine Rede sein: Turnus ist verblendet. Nur so läßt es sich erklären, daß er dem *gelucke* sogar die letzte Entscheidung darüber einräumt, ob er das *lant* (9693, worauf sich das *et* des ersten Verses bezieht) verliert oder behält. Die Entscheidung soll in einem Zweikampf fallen, der zwischen ihm und Eneas abgemacht wird. Bevor es zu diesem kommt, hält Eneas eine Rede (11680 ff.), in der er noch einmal darlegt, daß er auf Gebot der Götter in sein rechtmäßiges Erbe gekommen sei und daß Turnus ihm das von Latinus versprochene Reich und seine Tochter gewaltsam abstreiten wolle:

11714 ff. nu moete wir't verenden
onser ein met den lîve.
es dat ich levende blîve
ende sal es glucke walden,
sô wele ich't gerne behalden.

Diese vier Stellen verbindet die gleiche Formulierung vom Walten des Glücks, die sich in anderem Zusammenhang 5985 noch einmal findet, und das gleiche sachliche Anliegen, nämlich der Streit um Tochter und Land des Latinus. Da die veldekische Formel *sal es gelucke walden* nur in der gleichzeitigen (und späteren) deutschen Dichtung Entsprechungen hat, sind die Quellen in diesem Fall unergiebig. Nach SALZER drückt sich in der Formel ein „totales Anheimstellen des eigenen Geschicks an die waltende Macht“ aus (S. 14); daß diese für ihn Fortuna darstellt, ist bekannt. Ebenso schreibt auch W. SCHRÖDER¹⁵: „Veldekes Gestalten leben in einer zwar kampferfüllten und keineswegs unwirklichen, aber heiteren Diesseitigkeit, über der die goldene Fortuna thront und im Rollen ihres Rades den Sterblichen das Ihre zumißt. Es ist kein Zufall, daß die Formel *sal es gelucke walden* als Anruf der Helden an sie in entscheidenden Situationen immer wiederkehrt. Sie enthält das im ganzen optimistische Bekenntnis des Dichters zu einer trotz allem als heil und intakt erfahrenen und bejahten Welt“ (S. 180 f.). Wo, fragen wir, zeigt sich in der Eneide außer an den zwei Stellen, wo sie namentlich genannt wird, die Fortuna, wo gar die Fortuna mit dem Rad? Veldeke läßt keiner Zufälligkeit Raum, und gerade, wo das Glück walten soll, wenden sich die Helden in ih-

¹⁵) Dido und Lavine, *ZfdA* 88 (1957/58) S. 161 ff.

rem Anruf nicht an Fortuna, die Verkörperung von Zufälligkeit und Willkür, sondern eben an „die waltende Macht“, und diese manifestiert sich in der Eneide, dem vergilischen Fatum entsprechend, in dem Begriff der *gode*¹⁶.

Bemerkenswert ist, daß sowohl Latinus wie Turnus (zweimal) und Eneas sich an die gleiche Schicksalsmacht wenden. Die Anrufungen des Latinus und Eneas verbinden sich insofern gegenüber denen des Turnus, als sie ihr Geschick dem Fatum, dem Willen der *gode*, anheimstellen, deren Walten sie sich bewußt sind. Problematisch scheinen dagegen die Berufungen des Turnus auf dasselbe Schicksal, das ihm – vorausgesetzt, daß *gelucke* mit dem Götterwillen identisch ist – eingestandenermaßen nicht wohl will. Aber dieses Phänomen hat seine genaue Entsprechung in den mehrfachen Gottesanrufungen des Turnus, die ebenso problematisch sind (vgl. 4972, 7718 f., 7724, 9600 und 9684). DITTRICH gelangt bezüglich dieser Haltung zu dem Schluß: „Turnus ignoriert den Willen jener höchsten Autorität der *gote*, und in einem verhängnisvollen Selbstbetrug nährt er in sich immer wieder die Hoffnung auf *got*, den er doch nur zur Durchsetzung seines menschlich-irdischen Ziels in unfrommer, Gott beleidigender Weise mißbraucht“ (S. 219). Auf das waltende *gelucke* bezogen heißt dies: Turnus ist nicht blind, aber so von seiner Verblendung befangen, daß er von *got* und *gelucke*, Mächten, die ihm seiner Haltung nach gar nicht helfen können, Hilfe erbittet und sogar erwartet.

Die Zweischichtigkeit des Gottesbildes der Eneide (*got* und *gode*) läßt auch *gelucke* zwischen dem Begriff des antiken Fatums und dem der christlichen Providenz schillern; diese Zweischichtigkeit zeigt sich auch in den formalen Parallelen, wo *got* und *gode* „walten“: die Trojaner bitten die *gode*, *dat si's moesten gewalden* (3825); Latinus von den *goden*: *die wele ichs lâten walden* (3961); *die gode moeten's walden* (10332); aber Pallas vor seinem ersten Kampf: *he liet es got walden* (7346) und im Schlußgebet des Werkes von Gott: *sin gnâde moete es walden* (13424). Die Formel vom Walten Gottes ist durch die Servatiuslegende (vgl. Serv. 26, 1486, 2423, 2439, 4139) als christlich erwiesen¹⁷. Inhaltlichen Aufschluß über die Art, wie das *gelucke* waltet, werden wir erst in dem entscheidenden Gottesurteil beim Zweikampf zwischen Eneas und Turnus gewinnen, dem wir hier nicht vorgreifen wollen.

Es schließt sich in der episch-nacheinandergliedernden Abfolge des Stoffes bei Veldeke das Jagdabenteurer des Askanius an, der unglücklicherweise einen zahmen Hirsch tötet, worauf es zum Kampf mit den erzürnten Eingessenen kommt. Latinus nimmt anschließend Eneas gegenüber den Vorwürfen des Turnus und seiner Genossen in Schutz:

¹⁶) Bei der Besprechung unserer Formel in Str. Al. 6292, Graf Rud. H 56, wahrscheinlich auch Tr. Fl. 244 (vgl. Eilh. 8677) kamen wir ähnlich zu dem Ergebnis, daß sich unmöglich Fortuna, dagegen wahrscheinlich die christliche Providenz in *gelucke* ausdrückte.

¹⁷) Vgl. DITTRICH, S. 111

4906 ff. wand ich hân dat wale vernomen,
 dat der hêre Ênêas
 selve dâ niet enwas,
 dâ dat ovel wart gedân,
 end weit dat wale âne wân,
 dat et van ongelucke quam.

Nicht „für die Abwesenheit des Eneas“¹⁸ wird das *ongelucke* verantwortlich gemacht, sondern für das *et*, das sich ganz klar auf *ovel* rückbezieht. Dieses *ovel* besteht in dem Zwischenfall mit den Landbewohnern, den Eneas selbst gerne vermieden hätte, weil sie seine künftigen Untertanen sein werden; er bestraft die Schuldigen und bietet Schadensersatz. Auch Latinus versucht ihn von der Schuld zu entlasten, indem er diese auf das *ongelucke* schiebt. Es gibt prinzipiell zwei Möglichkeiten seiner Deutung: Man kann mit SALZER (S. 17 f.) eine Verdünnung des Gehaltes annehmen, so daß es hier zu einem mehr oder weniger blassen, nicht näher zu definierenden „Mißgeschick“ würde; aber dagegen spricht, daß bei entsprechenden Formulierungen, deren es in der Eneide und im Servatius viele gibt¹⁹, das mit *van* verbundene Substantiv stets die Urheberschaft für etwas Vorhergehendes oder Folgendes übernimmt, wie auch hier *ovel* indirekt von *ongelucke* abhängig ist. Damit bleibt nur die zweite Möglichkeit, daß *ongelucke* das ist, was es der Wortform nach zunächst immer bleiben wird, nämlich negiertes *gelucke*. In diesem Sinne könnte es eine der gegen Eneas wirksamen göttlichen Kräfte²⁰ sein, wenn diese auch – wie etwa Juno – an dieser Stelle der Eneide ihre Rolle längst ausgespielt haben; wahrscheinlicher ist, daß Latinus in *ongelucke* das zeitweilige Ausfallen der göttlichen Unterstützung für Eneas sieht. *Ongelucke* käme dann, christlich gesehen, dem Zustand der Gottesferne nahe.

Turnus ist nun entschlossen (*ich wele, of mir's got gan, 4972*), die Trojaner aus dem Land zu jagen, und sammelt ein großes Heer. Venus, des Eneas göttliche Mutter, verschafft diesem eine herrliche, von Vulkan selber geschmiedete Rüstung und rät ihm außerdem, sich von dem benachbarten König Euander Hilfe zu holen. Bevor Eneas zu dieser Fahrt aufbricht, richtet er an die auf

¹⁸) So SALZER S. 18, dessen sonstige Interpretation dieser Stelle bis auf einige kleinere Korrekturen mitverwertet ist.

¹⁹) Vgl. auch dieselbe oder ähnliche Formulierungen Eilh. 7822, 7834 und 9118.

²⁰) In der Aeneis ist es die Furie Allecto, die, nachdem sie die Königin Amata in Raserei und den Turnus in Kriegswut gebracht hat, die Hunde des Ascanius tollwütig macht (VII, 475 ff.). Allecto handelt auf Betreiben der Juno, die zwar weiß, daß sie die *fata* nicht mehr verhindern kann, sie aber wenigstens noch aufschieben und stören will (VII, 313 ff.). Im Roman d'Eneas findet sich gar nichts Entsprechendes; Latinus erhält nur Nachricht von dem Geschehenen, das als *aventure* bezeichnet wird: *Li reis demande que il ont, / et il li dient l'aventure . . .* (RE 3798 f.).

Montalbane, ihrer neuerrichteten Burg (*die ons got hie hât beskert*, 5965), zurückbleibenden Trojaner eine Rede:

5978 ff. ir solt des alle wesen gewes,
 dat ich gerne weder kome,
 sô dat ich û gefrome
 end die borch erlôse.
 ontrôst es bôse.
 hebbet alle goeden trôst!
 ir werdet vele wale erlôst,
 sal es gelucke walden.

Eneas will in wenigen Tagen zurücksein; in der Burg sind genug Speisen, Waffen und alles, was nötig ist. Vor der äußeren Bedrohung, Belagerung und Sturm des feindlichen Heeres, will Eneas sie dann retten. Sie können also gute Zuversicht haben, alles ist aufs beste geregelt. Einzig das *gelucke*, die Unterstützung durch die *gode*, läßt sich mit menschlichen Kräften nicht „regeln“; sein Walten bleibt also die aus menschlicher Sicht einzige Unbekannte.

Mit Absicht ist diese Formulierung gewählt, die stark an SALZERS „Unsicherheitsfaktor x“ anklingt, um gleich jede Fehlinterpretation zurückweisen zu können. Es ist nicht so (gegen SALZER, S. 14), daß diese Formel ein „völliges Ausgeliefertsein des Menschen an diese Macht“ dokumentiere und er prinzipiell keine Möglichkeit habe, „es zu beeinflussen, weder durch sittliches Handeln noch durch Gebet und Anruf“. Gerade in Eneas zeigt sich der schlagende Gegenbeweis. Durch seine *pietas*, die sein sittliches Handeln gegenüber der Mitwelt und seine Frömmigkeitshaltung gegenüber den *goden* einschließt, die sich auch in Gebeten und Anrufen äußert, hat er sich die Hilfe Gottes und der Götter erworben und erhalten; auch an der vorliegenden Stelle klingt das aus diesem Bewußtsein gespeiste Vertrauen zum *gelucke*, dem Götter- und Gotteswillen, deutlich durch. SALZER baut seine Argumentation ausschließlich auf die Turnus betreffenden Stellen auf; diesem gegenüber muß das *gelucke* freilich als „unbeeinflußbar“ erscheinen, da seine Bitten und Gebete nicht erhört werden. Turnus ist ihm auch „ausgeliefert“, wie sein Tod beweist; aber alles dies ist durch seine *impietas* und *superbia*, seine Auflehnung gegen die *gode*, selbstverschuldet.

Turnus rückt mit einem Heer vor Montalbane, und es kommt zu wechselvollen Kämpfen, ohne daß er die Burg jedoch zu erobern vermag. Dann kehrt Eneas in Begleitung von Pallas, dem jungen Sohn König Euanders, mit einem starken Heer zurück. Pallas wird im Kampf von Turnus erschlagen, der dem Toten einen ihm von Eneas geschenkten Ring abnimmt. Als Eneas vom Tode des Pallas hört, schwört er – wie im Roman d'Eneas – Rache (8032)²¹; das

²¹) In der Aeneis fordert Euander Rache (XI, 177 ff.); im Roman heißt es: *encore en prendrai la vengeance* (RE 6153).

erste und einzige Mal macht Eneas hier den *goden* Vorwürfe (8034 ff.; vgl. RE 6157). Währenddessen ist Turnus längst dem Zugriff des Eneas entzogen: Er ist bei der Verfolgung eines hinterlistigen Pfeilschützen am Strand auf eines der Schiffe gesprungen und während er drinnen jenen erschlägt, hat sich das Ankerseil gelöst, und das Schiff treibt aufs Meer hinaus. Die dies verursachende Kraft – in der Aeneis ist es Juno, die ihn durch ein Trugbild des Aeneas auf das Schiff lockt und dadurch den *instantibus fatis* (X, 624) entzieht – wird nicht genannt, es heißt nur: *dat was ein mekel wonder / ende grôt onheil* (7656 f.). Turnus, der Meer und Winde, also sekundäre Kräfte, verantwortlich macht (7706 ff.; vgl. RE 5791 f.), klagt:

7671 ff. ouwê, ongeluckich man,²²
 dat ich dat leven ie gewan!
 nu bin ich sere missestrôst.
 doch hât mich got decke erlôst
 ût meneger grôter nôt.

Turnus weiß nicht, um mit dem letzten zu beginnen, daß dieses „Wunder“ seine Rettung bedeutet: *hed en dat skep dannen niet gedragen, / Ênêas hedde en erslagen* (7745 f.). Da Gott ihn auch vorher schon einmal gerettet hat (*selve er nâ erslagen was, / Turnus der mâre . . . he bede verloren sîn leven, / wan dat hem got wolde geven . . .*, 7200 f. 05 f.), ruft er auch jetzt wieder zu Gott um Hilfe: *wâre mir dat heil beskert, / dat mich got sô êrde . . .* (7718 f.), *des wele ich got manen, / dat he mich weder brenge / met gnâdelike dinge* (7724 ff.). Hier (7718 ff.) von einem „fast christlichen Gebet“ zu sprechen (SALZER S. 16), ist grobe Verkennung der wirklichen Haltung des Turnus: er will ja nur gerettet werden, um den Trojanern *te banen* zu kommen (vgl. auch denselben Gedankengang gegenüber Eneas 8848 ff. und Latinus 9684 ff.). Es ist also, wie schon festgestellt, Mißbrauch, was Turnus mit Gottes Namen treibt.

Aber übersehen wir nicht aufgrund einiger weniger hoffnungsvoll klingender Worte die verzweifelte Situation, in der Turnus realiter steckt; nicht umsonst ist vorher von *grôt onheil* gesprochen worden, nicht ohne Grund wird er auch beklagen, jemals geboren worden zu sein. Was bedeutet in diesem Zusammenhang *ongeluckich*²³? Die weiteren Klagen des Turnus, die sich in drei Punkte gliedern, scheinen darüber Aufschluß zu geben. Erstens: *nu es et leider*

²² Im Roman beginnt Turnus seine Klage: *Ha las, fait il, quel la ferai?* (RE 5805); im weiteren finden sich mehrere Selbstbezeichnungen wie *chaitis*, *dolenz* (RE 5808), die jedoch nicht den Sinn von *ongeluckich* treffen. In der Aeneis fängt der Held folgendermaßen an: *omnipotens genitor, tanton me crimine dignum / duxisti et talis voluisti expendere poenas?* (X, 668 f.); hier finden wir also deutlich den Gedanken der Gottesstrafe und des Gotteshasses, auf den wir gleich kommen werden.

²³ Es ist übrigens der erste und für lange Zeit auch einzige Beleg einer Adjektivbildung zu *gelucke*, die möglicherweise Veldeke selbst zugeschrieben werden muß.

al verloren (7683) – er erkennt, daß Lavinia ihm *te grôten onheile* (7685) geboren ist, indem sie dadurch, daß sie von den *goden* dem Eneas bestimmt ist und er sich gegen dieses Göttergebot auflehnt, zum eigentlichen Grund seines Untergangs wird. Zugleich spricht sich in dem *verloren* aber auch der substantielle Verlust Lavinias und des Reiches aus, der ihm in seiner gegenwärtigen Lage droht. Zweitens: *wâr ich met êren bleven dôt* (7676) – man wird sagen, er habe den Mut verloren und sei geflohen; seine Ehre ist verloren. Drittens: *et es mir wale worden skîn / ende bin es wale gewes, / dat et den goden leit es, / dat ich sô vele hân gedân / weder heren mâch den Troiân. / des ontgelde ich nu sêre* (7690 ff.) – ihm wird klar, daß er sich in seinem Kampf gegen Eneas gleichzeitig gegen die *gode* richtet, die ihm nun ihre Strafe und Verdammung schicken²⁴. Natürlich sind diese Gedanken mannigfaltig miteinander verflochten, aber in der Zergliederung erkennen wir ihre Bezogenheit auf die Wertgebiete des *utile*, *honestum* und *sumum bonum*. Wieder erkennen wir in *ongelucke*, dessen Zustand sich im Adjektiv *ongeluckich* ausdrückt, die absolute Verdammung vor Gott und Menschen.

Am zweiten Tag schlägt endlich der Wind um, und Turnus wird zur Küste getrieben. Als er wieder gewaffnet mit seinen Mannen ausreitet, erblickt er unter ihnen einen, der den Schild des Drances führt (mit dem Turnus verfeindet ist und dem er Feigheit nachsagt):

8774 ff. he sprac: „nu walde es half recht,
 beide glucke ende frome,
 dat dirre skilt weder kome
 gans ende âne wonde!
 hûde gewinnen ovele stonde
 die armen dôde lûde.
 si erarnen et noch hûde:
 der sal Drances sô vele erslân,
 of hem dat swert mach bestân
 nâ sînen willen“²⁵.

SALZER, der allerdings nur die ersten Verse zitiert, schreibt in völliger Verneinung des wirklichen Sinns: „Der Optimismus des ritterlichen Schicksalsdenkens durchbricht die hier konzipierte Schicksalsidee“ (S. 15); er übersieht, daß diese ganze Rede des Turnus von Spott und beißender Ironie geradezu

²⁴) Letztlich ist es der Zustand des Gotteshasses, wie sich aus dem Vergleich mit 8470 ff. ergibt: *er* (Eneas) *es ein wale geboren man / van der gode geslechte. / ir solt dat merken rechte: / sî haten den, de'm leide doet*. Vgl. auch die frz. Quelle zu En. 7690 ff., wo dieser Sachverhalt klar ausgesprochen ist: *Li deu me heent, bien le sai* (RE 5810).

²⁵) RE 6865 ff. richtet Turnus seine Hohnworte an Drances selbst, der auch antwortet; die entscheidende Stelle des Anfangs hat keine Entsprechung.

trief. Dem Walten des *gelucke* mußten alle (Eneas, Turnus, Latinus) den Erfolg ihres Tuns anheimstellen; dem eigenen *frome* jedoch, der persönlichen Tüchtigkeit, vertrauten sie zuversichtlich und selbstbewußt, d. h. sie wird unausgesprochen als selbstverständlich vorausgesetzt. Hier ist aber gegenüber dem „Feigling“ Drances gerade der Begriff des *frome* in Frage gestellt, wie sich aus den im gleichen Sinne einschränkenden Schlußversen ergibt. Wir haben es hier also mit einer ironisierenden Abwandlung der Formel vom Walten des Glücks zu tun, des Sinnes, daß bei Drances selbst eine Unterstützung durch das Schicksal nur zur Hälfte entscheidend sein kann, weil es ihm an der anderen Voraussetzung jedes Erfolgs, der eigenen Tüchtigkeit, nach Meinung des Turnus fehlt.

Die sich zwischen Eneas und Lavinia anspinnende Minne mit ihren vielfältigen Monologen, Dialogen und Begegnungen ist bei unserer Themenstellung unerheblich; nur zweimal fällt hier das Wort Glück, ohne über die Stelle hinaus größere Bedeutung für das Gesamtgeschehen zu erlangen. Lavinia wird von ihrer Mutter über das Wesen der Minne mit ihrem Wechsel von *lief* und *leit*, von *rowwe* und *ongemac*, von *arebeit* und *wonne end froude* (vgl. 9870 ff.) aufgeklärt; aber Lavinia ist in dieser Hinsicht pessimistisch: *die quâle es ê grôt dâ bevoren* (9892), *die arbeit es ê vele lanc* (9896) sagt sie, worauf ihr die Mutter antwortet:

9897 dat stêt an den gelucke.²⁶

Wenn man von der Minne lange Zeit Qual, Mühsal und Ungemach empfangen habe (vgl. 9898 ff.), *end danne froude end gemac / met den heile dar nâ komet* (9902 f.), dann seien Herz und Sinn schnell getröstet und damit das Minneleid vergessen. *Heil* ist hier dem Wortgebrauch des Minnesangs entsprechend das Glück der Erhörung, das von *gelucke* abhängig ist; denn bei diesem steht die Entscheidung über Dauer und Ende des Minneleids²⁷.

Die Königin spricht das Wort aus, sie ist ebenso wie Dido und Turnus „An-

²⁶) Vgl. RE 8004 ff., wo sich keine Entsprechung findet. Da die Minnehandlung um Lavinia charakteristische Zufügung der mittelalterlichen Eneasdichtungen ist, das eigentliche Moderne damaliger Zeit neben der Einkleidung in ein ritterliches Gewand, können wir in der Aeneis, wo Lavinia kaum eine Rolle spielt, keine Hinweise erwarten.

²⁷) „Leid und Freude, beide vom Schicksal zugeteilt“, schreibt FR. MAURER mit Bezug auf unseren Vers; Leid S. 100, vgl. insgesamt das VI. Kap. Das Leid bei Heinrich von Veldeke, S. 98 ff.; ders., 'Rechte' Minne bei H. v. V., HERRIGS Archiv 187 (1950) S. 1 ff. Vgl. SALZER (S. 18), der hier gleichfalls vorsichtig von „Schicksal“ spricht; was sollte Fortuna auch an einer Stelle zu suchen haben, wo in der allgemeinsten Weise über Minneglück und Minneleid theoretisiert wird? Auch MAURER denkt – allgemein auf das Leid im Minnegeschehen bezogen – eher an stoische Gedankengänge „vom *fatum*, das hier im Schicksal der Liebenden deutlich wird“ (Leid S. 98).

tityp“. Wie diese lehnt sie sich gegen den Willen des Fatums, der *gode*, auf und zerbricht auch ebenso daran; ihre zahlreichen Berufungen auf Gott sind in gleicher Weise zu verstehen wie die des Turnus. So hätte auch *gelucke* hier, wieder zwischen Gottes- und Götterwillen schwankend, als Fatum wie als christlicher Providenzbegriff seine Berechtigung, auch wenn es aus dem Munde der religio-losen Königin kommt. Formulierungsmäßig erscheint *gelucke* als eine Kraft, die Entscheidungsgewalt und Macht hat; vgl. Veldekes Gebrauch: *stonde et an den willen mîn* (2168), *Doe der hère Ênéas / vele geweldich dâ was . . . do et allet stont te sînn gebode* (1953 f. 57). In derselben Funktion tritt bei anderen mhd. Dichtern Gott auf: *ez stêt gar an der hoehsten hant* (Wh. 124, 29), *sît ez nu got gevüegeet hât, / an dem daz dinc allez stât* (Wig. 1000 f.), *daz stât an gote* (Lanz. 1848); vgl. *an gelücke stên* (Krone 3718, 26284). Außerdem stellt Lavinia das oben von *gelucke* abhängige *heil* auch selbst später in Beziehung zu Gott: *et sal mir noch al werden goet, / swanne mir got gevet dat heil* (10356 f.). *Gelucke* hat hier im wesentlichen also keine andere Funktion und Bedeutung als innerhalb der Formel vom Walten des Glücks und steht deutlich in christlichem Bezug.

Vom Pfeil der Venus getroffen (10036 f.), geschieht Lavinia nun doch ausgerechnet das, was ihre Mutter, die für ihre Verbindung mit Turnus kämpft, verhindern wollte: sie verfällt in eine tiefe Liebe zu Eneas.

10144 ff. ich engedar es a verniet gien.
 van dû bin ich des gewes,
 dat et mîn ongelucke es
 oft betalle mîn dôt.
 want den man, den sî mir verbôt,
 den minne ich t'onmâten.²⁸

Es ist zu fragen, was Veldeke hier mit diesem starken Ausdruck meint; denn Lavinias *ongelucke* wird immerhin annähernd mit dem Begriff *dôt* gleichgesetzt. Lavinia befindet sich im Zustand der Minnequal; sie hat vorher über die Wunde von Amors Pfeil und das brennende Feuer der Venus geklagt (10110 ff.) und gesagt: *ich enmach niet langer leven sus* (10116, vgl. 10069). Nach der Minnelehre ihrer Mutter kann ihr nur das *heil*, die Erhörung durch Eneas, Erlösung von ihrem Leiden bringen; aber gerade das wird die Mutter, wenn sie davon erfährt, mit allen Mitteln zu verhindern suchen, und damit drohen Lavinia ewige Minnequal und vielleicht sogar der Tod.

Das *ongelucke* weist auch hier über die konkrete Situation hinaus in die religiöse Sphäre – wir meinen die späteren blasphemischen Verwünschungen und Verfluchungen der Königin, ihr Herabrufen der göttlichen Verdammung auf die eigene Tochter: *dat du hem ie worde sô holt, / dat sî den hôsten gode geklaget* (10672 f.); *des moetestu onsâlich sîn* (10632, 13086); *dat dich got*

²⁸⁾ Wieder keine Entsprechung in den Quellen; vgl. RE 8178 ff.

gehône (10692); *des moete dich got verwâten* (10688). *Ongelucke* ist auch hier wieder ein Leben, Glück und Seligkeit zugleich bedrohendes Verhängnis im Sinne von Verhängtem. Fragen wir nach dem potentiellen Urheber, so bleibt nur Gott: Er wird von der Königin angerufen, um das konkrete *ongelucke*, Versagung des Geliebten und Zwang zu weiterer Minnequal, in eine metaphysische Verdammung Lavinias zu verwandeln; er allein kann aber, wie wir vorher gesehen haben, und wird auch das *heil*, die Beendigung des Leids durch ihre schließliche Verbindung mit Eneas, schenken.

Kommen wir damit zu der für die Schicksalskonzeption der gesamten Eneide grundlegend wichtigen Gestaltung des Zweikampfes zwischen Eneas und Turnus, den Veldeke in fester mittelalterlicher Tradition stehend²⁹ als ein Gottesurteil ansieht: Es „bedeutet ein Bekenntnis zu Gott als *summus iudex*, der in den Ordalien angerufen wird, insofern er die gerechte Sache protektiert“ (DITTRICH S. 294). Gewiß, auch bei Vergil ist der Ausgang des Kampfes insoweit vorbestimmt, als sich auch dort das *Fatum* nur für die *pietas* und *virtus* des Aeneas gegenüber der *impietas* und *superbia* des Turnus entscheiden wird; ebenso kann bei Veldeke der Sieger nur Eneas heißen, denn Gott soll in seinem Urteil ja das Recht bezeugen (8614), und dies, jedenfalls das höhere, göttliche Recht ist eindeutig auf seiten des *sigesâlegen*, nach der *gode* Gebot handelnden und von ihnen unterstützten Eneas gegenüber dem *godeleiden* Turnus, der sich hybride gegen den Götterwillen auflehnt³⁰. Aber die Motivation ist bei Veldeke doch eine wesentlich andere, tiefer gehende und nur aus christlicher Sicht zu verstehende: DITTRICH schreibt bei ihrer Behandlung des Zweikampfes (S. 293), daß in diesem Konflikt „Gott das letzte Wort zukommt, welchen von den Kampfpartnern er mit der *êre* des Sieges beschenken will – einer Ehre, die heilsgeschichtlich verstanden zugleich die Ehre Gottes ist“. Für sie bleibt Eneas jederzeit Heide (S. 301); aber ich

²⁹) Ebenso wird in seiner unmittelbaren literarischen Umgebung der Zweikampf Tristrants gegen Morolt bei Eilhart (ebenso bei Gottfried), Alexanders Kampf gegen Porus im Straßburger Alexander, der des Eraclius gegen den Heidenkönig Cosdroas bei Otte usw. als Gottesurteil aufgefaßt; sogar in der Eneide bei dem ersten Kampf des Pallas (in dem er gegen Turnus fällt) scheint diese Auffassung vorzuliegen: *he liet es got walden* (7346), *wan dat et alsô moeste wesen, / dat du ensoldes niet genesen / toe den ordeile* (8067 ff.); zur Sinndeutung vgl. DITTRICH, S. 112: Nach mittelalterlicher Todesauffassung kann es eine besondere Gnade sein, „in der Reinheit und Unberührtheit seiner Jugend von Gott hinweggenommen“ zu werden.

³⁰) Hier liegt wohl der am schwersten wiegende Irrtum SALZERS in seiner Auffassung der Eneide, wenn er als Kernsatz feststellt: „Macht ist Recht“, denn Fortuna helfe einseitig „nur dem landfremden Eindringling Eneas gegen den eingessenen Fürsten Turnus“ und bestimme „dadurch auch noch das Recht“, wie sich aus 7240 ff. ergebe; vgl. auch die Charakterisierung der Fortuna (die im übrigen der an anderen Stellen gegebenen Schilderung als „sinnvoll planender Macht“ zu widersprechen scheint): „willkürlich nach eigenen Plänen handelnd, gegen alles, was menschliche Vernunft und Einsicht als gerecht ansieht“ (S. 90 f.).

meine, daß wir gerade in dieser eminent christlichen, von Veldeke selbständig, ja in bewußtem Gegensatz zu den Quellen aus seinem Empfinden heraus gestalteten Szene des Gottesurteils getrost einen Schritt weiter tun dürfen. Erkennen wir die Bezüge zwischen antik-heidnischer Vergangenheit und mittelalterlich-christlicher Gegenwart, die Veldeke hergestellt hat, sehen wir auf der Grundlage typologischen Verständnisses die Sendung des Eneas nicht als „exemplarische und genealogische“³¹, sondern als heilsgeschichtliche Mission, erkennen wir ferner hinter den Göttern der Antike und dem Fatum die Gestalt des Christengottes und seiner Providenz, so müßte es auch möglich sein, gerade an dieser Stelle in Eneas den christlichen Helden, ja Glaubenskämpfer zu sehen, der gegen Turnus als Verkörperung des widergöttlichen Prinzips, den im Gotteshaß lebenden, also den Heiden kämpft. Diese Analogie ergibt das zeitübliche, in der Tradition der Kreuzdichtung stehende Bild, und hier wird auch erst klar, warum der Sieg des Eneas zugleich Ehre Gottes ist.

Welche Rolle spielt das *gelucke* nun in diesem Gottesurteil?

Wir haben gesehen, wie in immer neuen Steigerungen auf den entscheidenden Zweikampf hingelenkt wird: Latinus hat Eneas große Ehre versprochen, wenn er – mit Hilfe des *gelucke* – das Land behalten kann (4014 ff.). Turnus traut sich zu, Eneas entweder zu vertreiben oder zu töten und dadurch Land und Braut zu behalten – wenn das *gelucke* es so will (4465 ff.); dann derselbe Turnus schon unsicherer, er wolle seine Ansprüche in ehrlichem Kampfe verlieren oder behalten – wie das *gelucke* es entscheidet (9694 ff.). Eneas schließlich will schon kurz vor Austrag des Zweikampfes, wenn er siegt und das *gelucke* mit ihm ist, sein rechtmäßiges Erbe gern behalten (11714 ff.). Wir schließen hier noch eine weitere Stelle an, die dasselbe aussagt und durch ihre Formulierung neue Möglichkeiten der Ausdeutung eröffnet: Hier ist es Turnus wieder, der auf sein Recht pocht und sich den Sieg im Gottesurteil zutraut – wenn die Entscheidung Gottes, so dürfen wir hier vorgegreifend *gelucke* wiedergeben, gut d. h. für ihn günstig ist.

8730 ff. ich enwele mich lâten
 levende niet onterven.
 ich wolde ê selve sterven.
 iedoch getrouwe ich wale genesen,
 sal dat gelucke goet wesen.

Wir können hier ersehen, daß *gelucke* grundsätzlich sowohl im günstigen als auch in ungünstigem Sinn gebraucht werden kann, daß es also *goet* und *ovel* sein kann (vgl. 8474 f., wo von den *goden* gesagt wird: *die ons ovel ende goet / beide wale mogen doen*). Im praktischen Wortgebrauch wird für die ungünstige Seite die negierte Form *ungelucke* eintreten; doch ist damit nichts gegen die prinzipiellen Möglichkeiten des einfachen *gelucke* gesagt, das

³¹) So SCHARMANN, S. 45

wir als eine ursprünglich indifferente Macht ansehen müssen. Bedeutungsmäßig erweist sich in unmittelbarem Zusammenhang mit der Idee des Gottesurteils, daß hier nur die Bestimmung, Entscheidung, eben das Urteil Gottes gemeint sein kann. Diese fünfmalige Berufung auf die Entscheidung des *gelucke* vor dem Gottesurteil führt uns in gerader Linie auf das *ongelucke* (12481) im entscheidenden Augenblick des Kampfes, als das Schwert des Turnus zerbricht; es ist, wie wir sehen werden, die Verurteilung Gottes.

Der uns schon bekannte Drances ist es, der zum Gottesurteil rät: *sô råde ich, dat sî vechten, / sî twêne alders eine, / end got dat recht beskeine. / swem got der êren gonne, / dat he den sege gewinne, / der hebbe 't rike end die maget, / dâ her ieweder op klaget* (8612 ff.)³². Anklänge an diese wie auch unsere fünf Glücksstellen, nur mit dem Unterschied, daß man sich immer auf *got* und *gode* beruft, finden wir mehrfach. Schon gleich nach ihrer Landung in Italien bitten die Trojaner die *gode*, *dat sî's moesten gewalden / end hen hulpen behalden / dat lant, dâ sî wâren ane* (3825 ff.); auch Latinus sagt, auf Reich und Tochter bezogen, von den *goden*: *die wele ichs lâten walden* (3961); Turnus stellt den Ausgang des bevorstehenden Kampfes, wie mehrfach dem *gelucke*, so auch Gott anheim: *wele es got geroeken, / dat ich behalde minen lif, / he lâtet mir lant ende wîf* (9600 ff.); *genert mir got min leven / end mach ich den sege gewinnen . . .* (9684 f.); Lavinia bittet die *gode* für Eneas: *sweder here dâ geseget, / de sal mich behalden. / die gode moeten's walden, / dat Ênêas der hère / gestâdege sîn êre / end behalde sînen lif* (10330 ff.).

Die Leute des Turnus sind gegen die Entscheidung durch den Zweikampf:

11774 ff. wir mogen ons bôslîke skamen,
dat wir ons lâten an dat heil
end an dat onrechte ordeil
end an Turnum den einen man,
de nie gelucke gewan
weder Ênêam den Troiân.
wert dat onheil sô gedân,
dat Ênêas geseget . . .³³

so haben sie den Schaden und die Unehre davon, denn sie werden damit verknechtet. Die Leute des Turnus sind in gewissem Sinne hellsichtiger als er selbst in seiner Verblendung; denn sie sehen, daß Turnus gegen Eneas immer der Unterlegene gewesen ist, nicht in physischer Hinsicht (vgl. die *Laudatio*

³²) Vgl. Aen. XI, 370, 373 ff.; RE 6687 ff. und 6699 ff. (Drances), 6819 ff. (Festsetzung durch Latinus), 7738 ff. (Einverständnis des Turnus).

³³) Die wichtigsten Stellen des afrz. Textes: *Molt par a ci malvais esguart; / sor un home nos somes mis; . . . A honte somes revertu, / se veincuz i est hui Turnus / et Eneas alt al desus; . . . ne nos meton en tel mesure / sor un seul home en aventure* (RE 9412 f. 16 ff. 23 f.). Bei Vergil wiegelt Juturna in der Gestalt des Camertus die Rutuler auf, ihre Rede XII, 229 ff.

nach seinem Tode 12614 ff.), sondern was die Hilfe der *gode* betrifft. Insofern ist es nicht *heil* (11775), was sie erwarten können, sondern *onheil* (11780), und das Gottesurteil ist in ihren Augen *onrecht* (11776), weil Eneas als Sieger von vornherein feststeht.

SALZER paraphrasiert V. 11778 folgendermaßen: „Turnus hat Fortuna (*gelucke*) im Kampf nie auf seine Seite gewinnen können“ (S. 64). Wir haben im Straßburger Alexander für den Ausdruck *heil gewinnen* die konkrete Bedeutung „Erfolg haben, siegen“ festgestellt³⁴; sie ist ebenso in der Eneide belegt: *doe gewan Turnus dat heil, / dat he der Troiâre ein deil / kêrde te flochte* (7449 ff.), vgl. *den sege gewinnen* 8616 und 9685, beidemale abhängig von Gott. Sachlich stützt sich die Aussage von 11778 f. auf die Beobachtung, daß Turnus trotz seiner dreißigfachen Übermacht mehr Verluste hatte als Eneas: *dar ane wart dat wale skîn, / dat hem hulpen die gode* (9632 f.). Wenn wir daher hier für *gelucke* in Entsprechung zu *heil* die Bedeutung äußeren Erfolges annehmen, so ist dabei stillschweigend zu ergänzen, daß dieser von *got* oder den *goden* ausgeht.

Endlich kommt es zu dem vereinbarten Zweikampf, der *omb dat koninc-rike / end omb die êre end ombe ein wîf / end her ieweder omb den lif* (12406 ff.) geht. Turnus ist zunächst der stärkere; aber als Eneas in der Ferne Lavinia am Fenster sieht, gewinnt er einen hohen Kampfesmut und schlägt mit einem gewaltigen Hieb Turnus eine Handbreit vom Helm und den halben Schild aus der Hand: *doe nâde sîn onheil* (12444), vgl. wenig später: *want hem nâde der dôt* (12532). Turnus antwortet mit einem ebenso mächtigen Schlag auf den Kopf des Eneas, und nur Vulkans Helm rettet diesem das Leben; außerdem zerspringt des Turnus Schwert.

12480 ff. do ervorchte sich der wîgant.
Dat was sîn ongelucke.
doe viel dat grôter stukke
des swerdes neder an dat gras.

Der folgende Tod des Turnus entspringt nicht einer „Laune des Zufalls“, womit SCHARMANN (S. 45) auf die Ringepisode anspielt, sondern ist tiefer motiviert³⁵; man muß hier zwischen Anlaß und Grund unterscheiden: Äußerer Anlaß für den Tod des Turnus ist unzweifelhaft das *onsâlich vingerlîn* (12574), das jener dem toten Pallas abgenommen hat und dessen Erkennen Eneas eine Schonung des Gegners unmöglich macht. Als tiefere Gründe für das *ongelucke*, dessen letzte Konsequenz der Tod ist, werden dagegen genannt:

³⁴) Ähnlich bedeutet *êre*, *schaden gewinnen* für den Kreuzritter „im Heidenkampf siegen oder unterliegen“ (vor allem im Rolandslied); vgl. MAURER, Leid S. 256 und 269.

³⁵) Über die verschiedene Haltung Veldekes gegenüber seinen Quellen vgl. DITTRICH, S. 221 ff. und SALZER, S. 214; jedenfalls ist die Ringepisode aus rein christlichen Gedankengängen zu erklären.

Erstens die Rüstung Vulkans, die undurchschlagbar ist (12383 ff.) und Eneas das Leben rettet (12474 ff.): *des verlôs Turnus sîn leven* (12395)³⁰; zweitens, weil es so durch höhere Gewalt bestimmt war: *wan dat barmelike onheil, / dat he des dages veige was, / end dat der hêre Ênêas / sînn lif solde danen dragen, / Turnus hedd Ênêam erslagen* (12630 ff.); Turnus hätte den verhängnisvollen Schlag des Eneas gern vergolten: *wan dat et was gesproken, / dat et niet solde wesen sô* (12464 f.). Veldeke hüllt sich zwar in unbestimmte Formulierungen, aber daß hier Bestimmung der *gode*, ein Gottesurteil, vorliegt, geht aus den Worten des Eneas nach dem Kampf hervor: *die gode hân wale te mir gedân* (12702).

Wie wir schon andeuteten, stellt das *ongelucke* dieser Stelle eine Antwort dar auf die vielen vorherigen Berufungen an das *gelucke*: nun hat es entschieden und zwar in Form eines Urteils, das eine Verurteilung ist. Die Verdammung durch *got* und *gode*, durch das *summum bonum*, fällt wieder zusammen mit dem Verlust der oben angeführten Güter aus den Wertbereichen des *utile* und *honestum*, um die der Kampf geht; und wieder wird der Zustand der Gottesferne und des Gotteshasses im Augenblick der Verdammung transparent (wie Serv. 4844; vgl. Eilh. 3954).

Ergebnisse

Neben verbalen Wendungen schicksalhaften Gehalts (wie *beskert, endeil gedân* sein) kennt Heinrich von Veldeke eine ganze Reihe von Wörtern, die Glück oder Unglück bezeichnen können, ohne daß ihnen schicksalhafte Bedeutung zukommt: *goet, gemac, stade, frome, ovel, leit, onstade, arbeit*, vor allem *skade, ongemac* und *missewende*; er liebt ihre Anwendung in Doppelformeln, die parallel (*leit end ongemac*) oder antithetisch (*ovel ende goet*) gebaut sein können.

Von den Hauptschicksalsbegriffen ist Heil am meisten belegt; dabei weisen *heil* (7298, 7449, 7718, 9903, 10357, 11592, 12252, 13341) wie *onheil* (528, 2212, 2382, 3396, 5820, 6718, 7657, 8070, 11239, 12444, 12630, 13035, 13062) meist konkrete Bedeutungen auf wie „Erfolg, Sieg, Erhöhung in der Minne“ usw. und stehen oft im Sinne einer Wirkung, die von *got* und *goden* sowie *gelucke* oder *ungelucke* ausgehen kann. Allerdings ist es nicht ratsam, diese Beobachtung in solcher Ausschließlichkeit zum Prinzip der dichterischen Auffassung zu erheben und als so konsequent durchgeführt zu betrachten, wie SALZER es tut: „Ebenso weiß Veldeke zwischen Ursache und Wirkung sehr genau zu unterscheiden: Für die erstere, also für die Fortuna als aktive Macht, erscheint immer nur *gelücke/ungelücke*, für das,

³⁰ Im Gegensatz dazu wird im Roman an anderer Stelle der Ring des Pallas als direkter Grund für seinen Tod angegeben: *car par l'anel l'estut morir* (RE 5774).

was sie bewirkt, also für den konkreten Lauf des Geschehens, immer nur *heil/unheil*“ (S. 10, ähnlich S. 113). Es ist immer mißlich, wenn man nachher einer derartigen Behauptung zuliebe dem Dichter „versehentliche Ausnahmen“ (S. 115) und „ungenau Terminologie“ vorwerfen muß³⁷. Weiterhin scheint mir die Rolle, die das persönliche Heil in der Eneide spielen soll, übertrieben zu sein; der aus germanischem Denken stammende Begriff des Personenheils ist in den mhd. Texten meiner Meinung nach nur noch an wenigen Stellen deutlich greifbar. An Formeln sind zu erwähnen *an ein heil lâten* (2840, 3309, 6764, 11775) und *onheiles, te onheile* geboren sein³⁸ (2443, 7684 f., 8167, 10214, 11428 f.).

Saelde tritt als Substantiv nur dreimal auf, dagegen adjektivisch und adverbial äußerst oft: Neben *sâlich* (1511, 6535, 11234, 11322, 11326), *onsâlich* (4182, 9342, 10180, 10632, 10655, 11383, 11526, 12574, 13086, besonders in Verwünschungen) und dem Adverb *sâllike* (1550, 9786, 13173) kennt Veldeke eigentümliche Zusammensetzungen: *segesâlich* (9622), *minnesâlich* (10023), *lovesâlich* (12221). Für das Substantiv *sâlde*, das nur im Sinne einer Wirkung vorkommt, erwägt SALZER (S. 277), daß „als Ursache höchstwahrscheinlich Fortuna angenommen werden“ müßte; allerdings könnte es „ebenso gut sein, daß Veldecke trotz aller Sauberkeit und Gradlinigkeit in der Durchführung seiner Schicksalsidee eine halb providentielle Äußerung zwischen die Zeilen kommt“. Eine Replik erübrigt sich; darin stimmen wir jedoch mit SALZER überein, daß *heil* und *sâlde* – nicht nur an der von ihm behandelten Stelle, sondern überhaupt in der Eneide – bedeutungsmäßig identisch sind: Neben *dat was sin onsâlicheit* (4611; wohlgermerkt ganz konkret auf das freie Umherlaufen des zahmen Hirsches bezogen, das ihm zum Verhängnis wird) steht das oft belegte formelhafte *dat es ein mekel onheil*; V. 1135 *van sege end van sâlden* erinnert in dieser Verbindung an die Adjektivbildung *segesâlich* (auch Serv. 4449) und ferner an die engen Beziehungen von *heil* und *sege*, die wir aufgewiesen haben; *es mir die sâlde beskert* (8848) hat seine genaue Entsprechung, ebenfalls im Munde des Turnus, in *wâre mir dat heil beskert* (7718), wo im folgenden Vers die Urhebererschaft Gottes ausgesprochen ist. Aufgrund dieser relativ blassen Bedeutungen, die noch nichts von dem Gehalt des Wortes in hochhöfischer Zeit verraten, und des geringen Vorkommens zu schließen, daß Heinrich von Veldeke der Gebrauch des Wortes ur-

³⁷) SALZER S. 17: „Zweimal ist die Terminologie ungenau: Statt *onheil* müßte es in 13062 und 13035 *ongelücke* heißen“; dies sind die beiden Ausnahmen, von denen SALZER entschuldigend sagt, daß beide am Schluß stehen, „also in dem Teil, den Veldecke erst nach 11jähriger Unterbrechung geschrieben hat“ (S. 113). Über persönliches und konkretes Heil vgl. S. 61 ff. und 113 ff.

³⁸) Eine Auseinandersetzung mit SALZER, der auch diese Stellen für seine verfehlte Schicksalsauffassung gewinnen will (S. 116 ff.), ist hier nicht möglich, weil ein Eingehen auf die christliche Prädestinationslehre in diesem vom Thema her doch etwas abgelegenen Punkt zu weit führen würde.

sprünglich fremd und erst durch seine Beziehungen zum Mittelhochdeutschen vermittelt worden sei³⁹, erscheint mir gewagt; die Häufigkeit des Adjektivs und vor allem die reiche Verwendung des Substantivs selbst im Servatius sprechen dagegen.

Kommen wir zu *gelucke*, das zusammen mit *ongelucke* und dem Adjektiv *ongeluckich* (7671) insgesamt 15mal vertreten ist; davon entfallen zehn Belege auf *gelucke* selbst, vier (mit *ongeluckich* fünf) auf *ongelucke*. Achtmal (3743, 4015, 4470, 5985, 8775, 9696, 9897, 11717) erscheint *gelucke* eindeutig als transzendente Schicksalsmacht (darunter allein fünfmal die Formel vom Walten des Glücks), die jedoch völlig indifferent ist; daher deckt sich das zweimalige *ongelucke* (2213, 4911) völlig mit ihr, nur daß sie hier subjektiv aus menschlicher Sicht beurteilt wird (Dido, Latinus). Die beiden restlichen Belege für *gelucke* zeigen dieses in konkreten Bedeutungen, als Erfolg, der aber von *got* und *goden* abhängig und gefügt ist (11778), und als die Entscheidung der *gode*, die in der Formel vom Walten des Glücks immer wieder angerufen und in dem schließlichen Gottesurteil des Zweikampfes gefällt wird (8734). Ganz konsequent stellt nun – in der Sicht auf Turnus – das *ongelucke* in V. 12481 diese Entscheidung dar, die für ihn, den *godeleiden*, menschlicher Vernichtung und göttlicher Verdammung gleich ist; eine zumindest in die gleiche Richtung weisende Bedeutung konnten wir auch für das zweite konkrete *ongelucke* (10146) wahrscheinlich machen (ebenso für *ongeluckich*). Darüber hinaus stellten wir für ursächliches *gelucke* (und *ongelucke*) eine inhaltliche und formale Gleichstellung mit *got* und *goden* der Eneide fest, und darauf gründend, daß diese von Veldeke sowohl dem antiken Stoff gemäß zur Bezeichnung Jupiters und des Fatums, als auch aufgrund mittelalterlich-typologischen Verständnisses für den Begriff des *summum ens Christianum* verwendet werden (nach DITTRICH), dürfen wir auch für *gelucke* ein Aufgehen des antiken Fatums, an dessen Stelle es uns äußerlich begegnet, in den christlichen Providenzbegriff annehmen, in welchem Sinne wir das Wort ja auch aus Veldekes Lyrik und Servatius kennen.

Werfen wir aus der Rückschau noch einen Blick auf Veldekes Quellen.

In Vergils Aeneis⁴⁰ sehen wir eine wohlgeordnete Götterhierarchie, an deren Spitze Jupiter steht und die über die anderen olympischen Götter (Juno, Venus, Neptun, Vulcan usw.), Götter niederen Ranges (Aeolus, Tiberinus usw.) und göttlichen Wesen (Nymphen, Furien usw.) bis zu symbolischen

³⁹ So STRÜMPPELL, S. 98 und 42, wo ihr allerdings in der Begründung mehrere Irrtümer unterlaufen sind: *onsällichkeit* En. 4611 ist ihr entgangen; daß das Wort im Servatius nicht vorkomme, stimmt nicht (vgl. das Wörterverzeichnis, Serv. Anhang S. 266); dazu TH. FRINGS, PBB Halle 78, S. 120 ff.

⁴⁰ Vgl. zum folgenden K. BÜCHNER, Der Schicksalsgedanke (passim); Realenzykl. Sp. 433 ff.

Verkörperungen (Fama, Somnus usw.) reicht. Die Antagonie Juno-Venus beruht auf persönlichen Gründen; aber es zeigt sich gerade hier, daß die Götter nicht handlungsbestimmend sind, sondern nur fördernd oder hemmend eingreifen können. Die Lenkung der Geschehnisse obliegt eindeutig Juppiter und dem Fatum (oder *fata*, wie Vergil meist sagt), wobei Juppiter eine Doppelrolle einnimmt, indem er teils als der omnipotente Göttervater selbst in das Geschehen eingreift, teils aber auch als Verwalter der *fata* auftritt. Andererseits begegnet das Fatum aber auch als eigene, Juppiter nicht untergeordnete Macht, deren Bestimmung auch die Götter unterworfen sind; ihre Macht findet vor ihm eine Grenze. Das Fatum stellt das höchste Symbol der Aeneis dar, einen allmächtigen, unerschütterlichen göttlichen Willen, der dennoch nicht von vornherein festgelegt, sondern sich in der Zeit erfüllende Bestimmung ist, die auf den Menschen angewiesen bleibt; denn seine Haltung gegenüber dem Fatum ist entscheidend für den Schicksalsablauf. Der vergilischen Fortuna kann, ja soll der Mensch kraft seiner *virtus* entgegentreten (vgl. Aen. V, 710; VI, 95 f.)⁴¹; dem Willen des Fatums hingegen soll er sich gehorsam unterordnen und folgen, denn eine Auflehnung dagegen bedeutet die Vernichtung (Dido, Turnus, Amata). Wir stellen noch einmal fest: Nicht Fortuna, sondern Juppiter und das Fatum sind die höchsten, die Geschehnisse lenkenden Mächte der Aeneis.

Der anonyme Dichter des afrz. Roman d'Eneas⁴² hat dieser gewaltigen Schicksalskonzeption Vergils in seinem Werk nicht entsprechenden Ausdruck zu geben vermocht; er steht in mittelalterlich-christlicher Tradition und baut den Götterapparat Vergils ab, wo sich die Grenzen seines Verständnisses zeigen. Die Götter der Antike sind ihm „epische Gegebenheit“; er übernimmt Juppiter und andere Einzelgötter bis hinunter zu allegorischen Verkörperungen wie Fama, Fortuna; neben dem Kollektivbegriff *li deu* (die veldeckischen *gode* haben in der Vorlage häufiger eine Entsprechung, als DITTRICH wahrhaben will) sind noch weitere Schicksalsmächte – *aventure*, *fortune*, *destinee* – im Roman wirksam. Der französische Dichter schaltet nach Belieben und nicht immer frei von Inkonssequenzen mit all diesen Göttern und Begriffen. Eine Auseinandersetzung mit dem vergilischen Fatum fehlt; dagegen räumt er der Fortuna wesentlich mehr Raum ein: Sie ist es, die Eneas in die Fremde verschlagen hat, wo er so viel Leid erdulden mußte (RE 1283); sie hat ihn auf dem Meer in großer Mühsal und Not umhergetrieben (RE 230, 338); beim Tod des Pallas (RE 6157) und der Camille (RE 7370) wird das harte Geschick beklagt; Fortunas Wandelbarkeit zeigt sich auch an Turnus,

⁴¹) Hierzu PÖSCHL: „In dem Überwinden der Fortuna, in dem Weitergehen über die von ihr gesteckten Grenzen drückt sich ein stoischer Gedanke aus, der dem Motivkreis des Kampfes gegen die Fortuna angehört, den Seneca in immer neuen Bildern als die Aufgabe des menschlichen Lebens umschreibt“ (S. 92 f. Anm. 1).

⁴²) Vgl. zum folgenden DITTRICH, S. 86, 207 f., 286 f., 289.

den sie lange begünstigt hat (RE 9653) und dann verläßt (RE 9609); ja diese Launenhaftigkeit und Willkür nimmt der Romandichter zum Anlaß, um in einem langen Exkurs (RE 674–692) über das wandelbare Wesen der Glücksgöttin mit dem Rade in Klagen auszubrechen, wie sie dann in der afzr. Literatur sehr zahlreich sind. Es ist das uns schon bekannte Bild der Fortuna, das ganz in mittelalterlicher Tradition steht: Wer im Unglück ist, braucht nicht zu verzweifeln, ebenso wie man sich umgekehrt seines Glücks nicht zu sehr freuen soll; beides hat keine Dauer. Denn Fortuna ist wandelbar, wie sie gerade ihr Rad dreht; den einen erhebt sie, den anderen verstößt sie, und wer zur höchsten Höhe emporgestiegen ist, der erlebt den tiefsten Sturz. Keine dieser Fortunastellen hat bei Veldeke eine Entsprechung.

Heinrich von Veldeke hat die in seiner Vorlage sich bereits anbahnende Entmythologisierung des antiken Stoffes konsequent und wohlbedacht durchgeführt: Juppiter und die anderen Götter verschwinden, sofern ihnen nicht eine besondere Funktion im Handlungsgefüge zukommt (wie etwa den Minnegöttern); für sie und den Begriff des Fatums treten in der Eneide *got* und *gode* als Sammelbegriff ein. Fortuna erscheint an zwei Stellen untergeordneter Bedeutung, wo ihr Erscheinen überdies nach dem mittelalterlichen Fortunabild motiviert und gerechtfertigt ist; falls man sie nicht völlig unbegründet mit *gelucke* zu identifizieren sucht, hat sie gar nichts mit der schicksalhaften Sendung des Eneas zu tun. Wenn SALZER Fortuna in der Eneide als „die vom Anfang bis zum Ende die Handlung vorantreibende Schicksalsmacht, die nach eigener Willkür die Menschen bis zu dem von ihr festgesetzten Ziel leitet“ (S. 113), bezeichnet, so liegt hier sein großer Irrtum: er verwechselt Fortuna mit dem Fatum, das seit den Tagen Vergils unverändert auch im Roman d'Eneas und in der Eneide über dem Helden Eneas waltet. Wo glaubt er bei *gelucke* „die eigene Willkür“ des Schicksals feststellen zu können? Er sieht sie in dessen Wirkung gegen Turnus, der selbst das unbedingte Vertrauen habe, „daß das Schicksal sich auf die Seite desjenigen stellen werde, der objektiv im Recht ist – eine völlige Verkennung des innersten Wesens dieser Schicksalsmacht“ (S. 13). Auch sonst spricht SALZER bezüglich Turnus von seinem „Standpunkt des objektiven Rechts“ (S. 13), von „der Rechtmäßigkeit seines Anspruchs“ (S. 114), und hier liegt wieder ein grundlegender Irrtum: Turnus vertritt in seiner Auflehnung gegen das Fatum, gegen die *gode* und ihr Gebot, den Standpunkt eines angemessenen, menschlichen Rechts gegenüber dem göttlichen und damit besseren Recht des Eneas⁴³; Turnus ist objektiv im Unrecht, wie auch ganz klar im Text zum Ausdruck kommt (7243). Auf diesen Irrtum nun baut SALZER seine Begründung auf, daß das in der Eneide waltende Schicksal nichts mit der Vorsehung zu tun haben könne: „Die Vorsehung tut für jeden Menschen das, was für ihn das

⁴³) Vgl. BÜCHNER, Schicksalsgedanke S. 16.

beste ist, sie ist eine *creatio continua*; Fortuna dagegen tut das, was nur für einen Teil das beste ist, für den anderen jedoch höchst verderblich“ (S. 13). Was eben als „innerstes Wesen“ der Fortuna bezeichnet wurde, besteht allerdings weniger darin, daß sie dem einen hilft, dem anderen schadet, als vielmehr darin, daß sie an ein und derselben Person ihre Unbeständigkeit und Launenhaftigkeit demonstriert, indem sie ihn nach eigener Willkür fördert und erhebt, ihn aber ebenso auch wieder stürzen kann. Abermals scheint in SALZERS Definition deutlich der Begriff des Fatums durch und damit verbunden der christliche Vorsehungsgedanke; denn wir müssen immer wieder darauf hinweisen, daß die Sendung des Eneas, wie DITTRICH gezeigt hat, als typologisch verstandener Heilsweg des Helden zu sehen ist, der mit einem Ausblick auf die Geburt Christi, auf die „Weltheilsgeschichte“, schließt.

Andererseits hat sich der Begriff des Fatums im Mittelalter nie recht durchzusetzen vermocht⁴⁴, und so dürfte es unwahrscheinlich sein, daß Veldeke das Wort *gelucke* zu seiner direkten Wiedergabe benutzt hat, zumal da hierfür nach seiner Konzeption der Sammelbegriff *gode* zur Verfügung stand. Wollen wir weiter nach einem Muster suchen, so dürfte die Wahrscheinlichkeit, es zu finden, am größten im Roman d'Eneas sein, seiner primären Quelle und direkten Vorlage. Aber wir werden zunächst enttäuscht. Veldeke ist rigoros im Abbau selbst des Mythologischen, das der französische Dichter noch übernommen hat: Juppiter verschwindet ganz; Juno wird nur am Anfang mehrmals erwähnt; er übergeht antike Allegorien wie Fama, Fortuna⁴⁵ usw. Wenn SALZER sich die Mühe gemacht hätte, die Eneide mit ihrer Vorlage zu vergleichen, so hätte er hier stutzig werden müssen: Spielte die Fortuna bei Veldeke wirklich die Rolle, die er ihr zuweisen möchte, so hätte der Dichter sich mit Eifer auf die mehrfachen (9) Erwähnungen der *fortune* im Roman stürzen müssen, aber nicht einmal greift er das Wort auf (lediglich *fortûnâ* 231 könnte durch RE 230 angeregt sein). Sogar den langen, sich über 19 Verse erstreckenden Exkurs über die Wandelbarkeit der Fortuna, ein dazu noch „modernes“ Thema, wie die Behandlung im Straßburger Alexander zeigt, übergeht er achtlos – eine merkwürdige Unterlassungssünde, die der Dichter sich bestimmt nicht hätte zuschulden kommen lassen, wenn ihm Fortuna als treibende Schicksalsmacht seines Werkes wichtig gewesen wäre. Außerdem widerspricht die mittelalterliche Auffassung als launische, wandelbare Fortuna mit dem Rad, die wir entsprechend der Vorlage auch ähnlich bei Veldeke zu erwarten hätten (und die sich in seinen beiden Fortunastellen ja auch in dieser Weise zumindest andeutet), völlig dem Wesen des *gelucke*, wie es sich in unseren und auch SALZERS Untersuchungen zeigte.

⁴⁴) Vgl. VON BEZOLD, S. 79.

⁴⁵) O. G. DI LEESTHAL, *Studi Medievali* 5, S. 387: „Veldeke elimina le allegorie, Fortuna, Fama“; vgl. auch DENECKE S. 91; BEHAGHEL, Einl. S. CXLIV.

Aber auch der Begriff der *destinee*, der einerseits geeignet scheint, das antike Fatum zu bezeichnen, wie er andererseits auch seinem Wesen nach als Vorlage für *gelucke* gelten könnte, wird an entsprechender Stelle niemals durch *gelucke* wiedergegeben. Wir müssen hier die Entdeckung machen, daß Veldeke, und dies gilt nicht nur für ihn (ein Vergleich etwa von Hartmanns Iwein mit Chrestiens Yvain, an den er sich doch sonst recht eng anschließt, bestätigt dies), gerade im Bereich der Schicksalsausdrücke sehr frei gegenüber seiner Quelle vorgeht: Sie werden ausgelassen, anders wiedergegeben oder verschoben. DITTRICH hat ebensolche Divergenzen der Gottesberufungen festgestellt, die in Eneide und Roman d'Eneas an völlig verschiedenen Stellen auftauchen. Das ist zwar menschlich verständlich, weil gerade in der Sphäre des Glaubens und Schicksals die persönliche innere Haltung zum Durchbruch kommt; uns aber erschwert es die Identifizierung der Begriffe, wenn es sie nicht gar unmöglich macht.

Destinee kommt dreimal substantivisch und mehrmals verbal vor, genauer als Partizip *destiné*⁴⁶. In der Eneide treten an entsprechender Stelle meistens die *gode* auf; nur bei dem Bericht, daß Juno Karthago – an Stelle Roms, das dazu durch das Fatum bestimmt ist – zur Hauptstadt der Welt machen will, heißt es: *et enmochte sô niet ergân* (426), also eine fatalistische Wendung, für das *mais onkes n'i pot metre fin, / tot autrement est destiné* (RE 524 f.) der Quelle. *Destinee* ist das Wort, das französisch den Begriff des Fatums wiedergibt; es könnte also durchaus für den Roman d'Eneas, in dem *li deu* nicht so konsequent die Führung an sich gerissen haben wie die veldekischen *gode*, das passende Wort für Vergils lenkende, bestimmende Schicksalsmacht sein. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, daß *destiner* und seine Ableitungen Neubildungen des 12. Jahrhunderts sind, daß *destinee* überhaupt erstmals zur Zeit des Eneasromans auftritt; so erklärt sich vielleicht auch die etwas undeutliche Vorstellung des Begriffes, die DITTRICH feststellen zu können glaubt. Erscheint *destinee* zweimal (RE 3361, 7369) als nicht genauer zu fassendes unheilvolles Geschick, so meint es RE 1299 „eher eine providentielle Bestimmung“, eine Auffassung, die der sinngemäße Zusammenhang mit dem Wort *porveance, providence* (RE 1624) erhärtet. Ebenso steht das Partizip *porveu* (ähnlich wie *mandé, commandé*) in fast synonymem Gebrauch mit *destiné* (RE 525, 1084, 3348); dieses kommt außerdem in den festen Verbindungen *sorti et destiné* (RE 1760, 3239) und *dit et destiné* (RE 1763) vor, die ich mit der mehrfach bei Veldeke begegnenden Wendung *geboden end gewissaget* (ebenso von den *goden* gesagt wie dort von den *deu*) zu vergleichen geneigt bin, auch wenn sie an verschiedenen Stellen stehen. Denn das besagt nicht viel: Veldeke hat zwar seine Vorlage genau gekannt, aber das heißt noch lange nicht, daß er ihr sklavisch folgt; er kürzt, erweitert, stellt um, wie es

⁴⁶) Vgl. zum folgenden auch DITTRICHs Anmerkung auf S. 207 f.

ihm gerade richtig erscheint. Außerdem dürfen wir nicht vergessen, daß er einen ausgeprägten „Formelstil“⁴⁷ geschrieben hat; wir stoßen bei ihm auf viele Verse, die uns aus Straßburger Alexander, Eilhart usw., aber auch aus seinem eigenen Servatius geläufig sind, und ebenso wiederholt er sich auch innerhalb der Eneide oft. Der Stellenwert ist somit von untergeordneter Bedeutung.

Kommen wir damit zum entscheidenden Punkt: *dar sî gelucke sande . . . dâ te lande* (3743f.) klingt stark nach frz.: *que destinee / a amené en ma contree* (RE 1299 f.); dies hat bei Veldeke keine eigene Entsprechung, sondern geht zusammen mit dem folgenden: *l'amena deus en cest pais* (RE 1370) auf in Veldekes häufig vorkommendes, formelhaftes: *die gode hân hen here gesant . . . in dit lant* (1551f.). Hier wie dort das Nebeneinander *deus – destinee* und *gode – gelucke*, dasselbe Schillern auch in der Bedeutung zwischen Fatum und christlicher Providenz. Dieses *destinee* RE 1299 steht, wenn nicht für die Vorsehung, so doch jedenfalls für eine transzendente Macht, die von Dido als glückbringend aufgefaßt wird; dies entspricht genau der Vorstellung, mit der man dem *gelucke* in ursächlicher Bedeutung gegenübertritt. Andererseits beklagt Turnus RE 7369 in *destinee* ein konkretes Unglück, nämlich den Tod der Camille (vgl. RE 3361); es stellt ein Verhängnis im Sinne von Verhängtem dar, ist also Wirkung, nicht Ursache. Hier würde bei Veldeke *ongelucke* in konkreter Bedeutung entsprechen. Im Vergleich sehen wir ferner, daß dasselbe Wort die Möglichkeit besitzt, die positive wie auch negative Seite des Geschicks auszudrücken; es ist also im Grunde indifferent wie *gelucke*.

Natürlich können und wollen wir hier nicht beweisen, daß *gelucke* ursprünglich gleich *destinee* ist oder daß Veldeke *gelucke* und *ongelucke* zu seiner Wiedergabe benutzt hat; aber auf jeden Fall glauben wir hier eine Spur gefunden zu haben, deren weitere Verfolgung sich vielleicht lohnt.

5. Die thüringischen Epigonen

Heinrich von Veldeke hat seine Eneide in Thüringen umgearbeitet und vollendet. Pfalzgraf Hermann von der Neuenburg, dessen Bruder Heinrich ebenfalls, wenn auch auf nicht so rühmensehenswerte Weise sein literarisches Interesse bekundet hatte, indem er auf der Klever Hochzeit das noch unfertige Manuskript der Eneide stahl, regte *dorch sîn gebot end dorch sîn bede* (En.

⁴⁷) Vgl. J. VAN DAM, Zur Vorgeschichte des höf. Epos, S. 81 ff. BEHAGHEL stellt in seiner Eneideausg. (Einl. S. CXXXV ff.) eine Reihe solcher Formeln zusammen, deren er ungefähr 80 für den Servatius und etwa 110 für die Eneide annimmt; eine Auswahl bietet auch J. VAN DAM, Tijdschr. 47, S. 240 ff.

13481) die Fertigstellung des Werkes an. Im Jahre 1190 Landgraf von Thüringen geworden, ist Hermann es auch, der in der Nachfolge Veldekes ebenso Herbort von Fritzlar dazu bestimmt, sein *liet von Troje* zu dichten, wie Albrecht von Halberstadt, die Metamorphosen Ovids zu übersetzen. Beide Werke sind zeitlich nebeneinander entstanden, aber ihre Datierung schwankt aufgrund einer mehrdeutigen Jahresangabe des späteren Metamorphosenbearbeiters Jörg Wickram zwischen 1190 und 1210⁴⁸. So viel steht fest, daß Herborts Werk nach 1190 entstanden sein muß, denn V. 93 wird Hermann bereits als *lantgraue* bezeichnet; anderseits dürfte sich ein allzu später Ansatz dadurch verbieten, daß nach der Jahrhundertwende Dichter vom Range eines Wolfram von Eschenbach, Walther von der Vogelweide und andere am thüringischen Hofe weilten⁴⁹ und so die kleineren Geister wohl kaum noch mit einem Erfolg ihrer Werke hätten rechnen können. Als weitere Epigonen Veldekes im thüringischen Raum gelten noch Otte mit seinem Eraclius und der Verfasser des bruchstückhaft überlieferten Gedichts von Athis und Prophilias, beide etwa um 1210 entstanden, zu einer Zeit also, da im übrigen Deutschland schon die hochhöfische Dichtung in ihrer größten Blüte steht.

Wir werden die Belege dieser Dichtungen nicht im einzelnen besprechen, sondern nur die charakteristischen Züge dieser thüringischen Gruppe festzustellen suchen, in der Absicht, unsere These zu verifizieren, daß das Wort Glück mit Veldeke nach Thüringen gelangt zu sein scheint. Schon das Vorkommen in allen diesen Werken, selbst in denen, die uns nur sehr fragmentarisch überliefert sind, kann als Argument dafür gelten. So finden wir in den Bruchstücken von Athis und Prophilias die Verse: *Sich sol in sinin notin / Der helit wol uirsinnin: / In glucke und in gwinin / Dunkint alle lute wis* (C 150 ff.).

⁴⁸) In der älteren Forschung stehen sich vor allem G. BAESECKES (1190) und E. SCHRÖDERS (1210) Ansichten unvereinbar gegenüber; man vgl. deren Aufsätze: G. BAESECKE, Herbort von Fritzlar, Albrecht von Halberstadt und Heinrich von Veldeke, *ZfdA* 50 (1908) S. 366 ff.; ergänzend *ZfdPh* 42 (1910) S. 453 ff.; Die Datierung Albrechts von Halberstadt, *ZfdA*. 51 (1909) S. 163 ff.; E. SCHRÖDER, Zur Überlieferung des Herbort von Fritzlar, *GGN* 1909, S. 92 ff.; Der deutsche Ovid von 1210, *ZfdA* 51 (1909) S. 174 ff.; Zur Datierung des Herbort von Fritzlar, *ZfdA* 52 (1910) S. 360 ff. Neuerdings hat sich H. DE BOOR in seiner *Lit.gesch.* II, 49 ff. für den früheren Ansatz entschieden; dagegen für 1210 G. EHRISMANN II, 2, 1 S. 95 ff. und 106 ff.; H. MENHARDT zu Herbort im *Verf.lex.* II, 409 ff. (*Literaturnachträge* V, 371); ebenso F. NORMAN zu Albrecht, *Verf.lex.* II, 152 ff.; vgl. ferner die wichtigen Beiträge von K. HELM, Heinrich von Morungen und Albrecht von Halberstadt, *PBB* 50 (1926) S. 143 ff. und D. KRÁLIK, Der Prolog zur Ovidverdeutschung Albrechts von Halberstadt (s. u.). Man kann also fast von einer *communis opinio* zugunsten des späteren Ansatzes sprechen.

⁴⁹) Über die Geschichte des thüringischen Hofes und die dort wirkenden Dichter vgl. den Aufsatz von J. MENDELS und L. SPULER, Landgraf Hermann von Thüringen und seine Dichterschule, *DVJ* 33 (1959) S. 361 ff.

Albrechts Metamorphosen sind uns zwar ganz überliefert, aber nur in einer späteren Bearbeitung des Elsässer Literaten Jörg Wickram. Eine Untersuchung des Textes lohnt nicht, weil Wickrams Eingriffe – mit Ausnahme des nur wenig umgestalteten Prologs⁵⁰ – doch recht erheblich sind und letztlich kaum mehr Albrechts Schicksalskonzeption, weder in ihrer Auffassung noch in der alten Sprachgestalt, ans Tageslicht käme; aber es ist aufschlußreich, daß in den ganz geringen alten Bruchstücken einer Oldenburger Handschrift *ungelucke* einmal vorkommt⁵¹. Dies beweist uns, daß auch Albrecht das Wort Glück gekannt hat.

Die vier Belege bei Otte ergeben ein zwiespältiges Bild über den Gebrauch von Glück. *Gelücke* in der Verbindung mit *heil* (*ir glücke unde ir heil*, Eracl. 2058) und *ungelucke* (in der Klage: *ô wê dir ungelucke*, Eracl. 3686) in seiner undurchsichtigen Bedeutung scheinen in die Richtung Herborts zu deuten, wie wir noch sehen werden; im Kreuzzugsteil des Eraclius dagegen stehen *gelücke* (Eracl. 4618) als Providenzbegriff und *ungelücke* (Eracl. 4500) als irdische und göttliche Verdammung⁵² in rein christlichen Bezügen. Auch darin, daß Otte *gelücke* an Stelle von *heil* in die Formel *an das heil lân* einsetzt und daß er das *heil* walten läßt, schließt er sich Herbortschem Gebrauch und vielleicht überhaupt thüringischer Tradition an; wir werden darauf noch zu sprechen kommen.

Herbort allein ist schon Beweis genug für unsere These: Wie ließe sich die große Zahl der Belege (18) anders erklären zu einer Zeit, da das Wort Glück sonst immer erst mehr oder weniger sporadisch auftaucht? Wie auch seine merkwürdig ungewisse Bedeutung, die sich vor allem darin zeigt, daß Herbort es ziemlich wahllos, aber konsequent mit seinen Synonymen *heil* und *saelde* sowie noch blasseren Wörtern verbindet? Der Grund kann nur die Neuheit des Wortes sein, dem Herbort mit einem gewissen Unverständnis

⁵⁰) Vgl. dessen Wiederherstellung in seiner alten Gestalt bei D. KRALIK, Der Prolog zur Ovidverdeutschung Albrechts von Halberstadt, in Festschrift für JELLINEK, Wien und Leipzig 1928, S. 22 ff.

⁵¹) Die erstmals von W. LEVERKUS (ZfdA 11) und A. LÜBBEN (Germ. 10) herausgegebenen Oldenburger Bruchstücke hat JOH. BOLTE in seiner Ausgabe der Werke Jörg Wickrams, Bd. 7 und 8: Bearbeitung der Metamorphosenübersetzung Albrechts von Halberstadt, Bibl.Lit.Ver. Bd. 237 und 241, Stuttgart 1905/06, dem Text beigefügt; dort in unergiebigem Zusammenhang: *Zuo sinem ungelucke* (Bd. 7, S. 282, V. 131).

⁵²) Wir können hier nur andeuten: Das *ungelücke* der Heiden im Kampf gegen Eraclius besteht darin, daß sie mit Gottes Hilfe (vgl. Eracl. 4556 ff.) besiegt werden; nehmen wir Ottos Feststellung hinzu, daß sie dadurch *schaden unde laster* (Eracl. 4554) gewonnen hätten, so erscheint hier *ungelücke* wieder – *schaden* ist Verlust und äußerer Schaden, die Niederlage (*utile*), *laster* bedeutet die damit verbundene Schmach und Unehre (*honestum*), und Gott (*summum bonum*) tritt als ihr Feind auf – die sich im Verlust aller drei Wertgebiete dokumentierende absolute Verdammung.

begegnet; deshalb fast immer die Verbindung mit Begriffen, die ihm geläufig sind, und weiterhin die inhaltliche Assimilierung des neuen Wortes an diese alten Begriffe. Die Frage, warum er denn ein ihm unverständliches Wort und auch noch in solcher Häufigkeit verwende, bringt uns wieder auf Veldeke: Dieser ist Herborts großes Vorbild; in seiner Nachfolge schafft er dichterisch und stoffmäßig, denn sein Trojaepos stellt praktisch die Vorgeschichte zur Eneide dar (dieser Auffassung verdankt es ja auch seine Überlieferung in der Heidelberger Handschrift H). Wir dürfen daher annehmen, daß Herbort – bei der begeisterten Aufnahme, welche die Eneide fand – das Wort Glück als ein veldekisches Modewort aufgenommen hat, ohne davon mehr zu wissen, als daß es ein Schicksalsausdruck war.

Die synonymische Vermischung von *heil* und *gelücke*

Herbort von Fritzlar⁵³ hat sein Trojaepos fast um die Hälfte gegenüber seiner Quelle, dem afrz. Roman de Troie des Benoit de St. Maure, gekürzt (18458 : 30316 Verse); trotz dieser Auslassungen ist der Gang des Geschehens im allgemeinen streng beibehalten. Abweichungen zeigen sich nur im Detail, wobei Herbort stilistisch ähnlich wie Veldeke vorgeht. Bei so starker Kürzung sind natürlich die meist kleineren Zusätze von besonderer Wichtigkeit; Herbort benutzt sie⁵⁴, um seine christlichen Vorstellungen in den antiken Stoff hineinzutragen. Diese Verchristlichung geht so weit, daß SCHADE zu dem Schluß gelangt, Herbort sei „mit ziemlicher Sicherheit Geistlicher gewesen“; denn immer wieder zeigt er sich als ein theologisch gebildeter Mann, und sein Werk steht nach Anlage und Geisteshaltung klar in der Lehrmeinung der Kirche. Dies erweist sich bezüglich seines Verhältnisses zum Schicksal als wichtig: Den Grund für die „Auswechselbarkeit der Begriffe“ und das „Fehlen einer festen Terminologie“ sieht SALZER⁵⁵ darin, daß es Herbort an einer klar konzipierten Schicksalsidee mangle; „trotz des antiken Stoffes“ sei weder die Fortuna am Werk noch auch das germanische Schicksal. Da aber *gelucke*, *heil* und *salde* vornehmlich, ja fast ausschließlich in konkretem

⁵³) G. SCHADE, Christentum und Antike in den deutschen Troja-Epen des Mittelalters, Diss. FU Berlin 1954, hat in jüngster Zeit Herborts Haltung gegenüber Christentum und Antike sowie auch das Verhältnis zu seiner Quelle ausführlich dargestellt; dort ist auch die ältere Herbortliteratur verzeichnet. Die sich mit dem gleichen Thema befassende maschinenschriftliche Dissertation von ST. SCHNELL, Mhd. Trojanerkriege, Studien zur Rezeption der Antike bei Herbort von Fritzlar und Konrad von Würzburg, Freiburg 1953, ist mir zu spät bekannt geworden. Hier ist weiter berücksichtigt H. MENHARDT, Herbortstudien I-VII, ZfdA 65 (1928) S. 225 ff.; 66 (1929) S. 173 ff. und 77 (1940) S. 256 ff.

⁵⁴) Vgl. SCHADE, S. 7 f., 11 f.; zum folgenden S. 43 ff. und 73 f.

⁵⁵) S. VII f. Anm., wo er auf das synonymische Nebeneinander von *gelucke*, *heil* und *salde* bei Herbort hinweist.

Sinn gebraucht sind, also als Wirkungen, die eine Ursache welcher Art auch immer postulieren, da weiterhin in der Tat kaum einmal eine wirkliche Schicksalsmacht greifbar wird, muß hier eine Abhängigkeit anderer Art bestehen, und dies ist, wie SCHADE (S. 22) feststellt, die direkte „Inbeziehungsetzung zu Gott“.

Besonders häufig bei Herbort ist die synonymische Verbindung von *gelucke* und *heil* (achtmal); es ist zu fragen, welche Funktion dieser Doppelung zukommt. Die Möglichkeit des Hendiadyoins als Stilfigur scheidet wohl aus, da Herbort sonst keine große Neigung zu poetischer Variation zeigt. Gehen wir jedoch von der Annahme aus, daß *gelucke* neu aufkommendes Wort war, so bieten sich uns zwei Erklärungen: daß der Dichter ein fremdes Vorbild auf dem Wege der Lehnübersetzung nur durch einen Doppelausdruck adäquat wiederzugeben imstande ist oder daß er ein nicht geläufiges Wort durch Beifügung eines anderen, allgemein bekannten verständlich zu machen sich bemüht. Die zweite Möglichkeit ist die wahrscheinlichere, da wir Herbort bestrebt sehen, die Begriffe *destinee* und *fortune*, die wohl als einzige der Quelle als Muster für *gelucke* in Frage kämen, zu umgehen. Das führt uns wieder auf unsere These, daß Herbort das veldekische Modewort übernommen hat, allerdings nicht in seiner Funktion als waltende Schicksalsmacht, sondern in konkretem, meist sogar recht blassem Gebrauch; in Formulierung wie Bedeutung ist ein deutlicher Synkretismus mit *salde* und *heil*, vor allem diesem letzteren, spürbar.

So stehen Herb. 7357 ff. *unselickeit*, *ungelucke*, *leit* und *unheil* ohne größere begriffliche Differenzierung nebeneinander, ebenso Herb. 12 508 f. *ungelucke*, *unheil* und *ungerete*. Mit *salde* wird *gelucke* einmal parallelisiert (Herb. 6770 f.); meist jedoch erscheinen (*un*)*gelucke* und (*un*)*heil* als Begriffspaar (Herb. 2154, 3238, 11 003, 12 334, 13 332 f., 15 427), ebenso einmal *glücke* und *heil* bei Otte (Eracl. 2058). Aber auch wo *gelucke* und *ungelucke* allein auftreten, sind sie – inhaltlich und formal – kaum von *heil* oder *unheil* zu differenzieren; sie bezeichnen meist konkrete und oft recht unbedeutende positive oder negative Ereignisse.

Troilus hat im Kampf mit Diomedes diesem das Pferd erschlagen: *Sulich gelucke im geschach* (Herb. 6378). Auch *heil* „geschieht“ mehrmals (12 993, 14 454), es ist eine formelhafte Wendung.

Als die siegreich vordringenden Trojaner schon die griechischen Schiffe verbrennen, eilen Boten zu Achill, der sich zürnend vom Kampf zurückgezogen hat, mit der Bitte: *Du enwolltes den ein dar zu sehen, / Uns enkan gluckes niht geschen* (Herb. 11 925 f.). Sein späteres Eingreifen wird als *heil* bezeichnet und klingt fast wie eine Antwort auf unsere Stelle: *Ein heil geschach in under des* (12 993). Glück und Heil erweisen sich also auch hier identisch und kennzeichnen die Wendung zum Guten, zum Sieg.

In einer eingeschobenen *captatio benevolentiae* sagt der Dichter, wenn er alles über die Trojaner, ihr Geschlecht, ihre Stadt, ihren Kampf und ihre späteren Schicksale erzählen wolle: *So muz ich gut gelucke han* (Herb. 1653). An dieser Stelle und V. 15 809 (*Sie wolde baz ir gelucke sehen*) deutet sich die alte Indifferenz des Glücks-

begriffes an, aber auch hier können wir formal wieder das Vorbild bei *heil* suchen: *So dir gebe got gut heil* (8024), *Biz uns bezzer heil entstat* (7206). Von wem das *gut gelucke* ausgeht, ist nicht gesagt und auch nicht zu erschließen.

Als Achill groß in Kampfwut ist, trifft Paris auf ihn; das bedeutet seinen Tod: *Durch sin ungelucke / Quam zu strite Paris* (Herb. 13 282 f.) Inhaltlich ist wieder Identität mit *unheil* zu verzeichnen, denn genauso heißt es bei Hectors Tod: *Durch Hectoris unheil* (10 475). Ungewöhnlich scheint aber die Formulierung, die normalerweise und so auch oft bei Herbort zu *heile, unheile kumen* (2169, 8219, 10 290, vgl. 7612, 15 032) lautet. SCHADE hat festgestellt (S. 7), daß Herbort mit besonderer Vorliebe (neben *sam mir got*) die Formel *durch got* verwendet, die Übersetzung von afrz. *par Deu* ist. Dürfen wir annehmen, daß auch bei unserer Formulierung zwar nicht Übersetzung, aber immerhin Fügung nach französischem Vorbild vorliegt? *Par aventure, par fortune, par destinee* usw. sind geläufige afrz. Formulierungen.

Hector eröffnet den belagerten Trojanern: Wir müssen zwar sterben; aber wenn das Schicksal (*ungelucke*) nicht gegen uns ist, wollen wir den Griechen harten Widerstand leisten: *Ez ensi dan ungelucke, / Wollen wir halden in hart* (Herb. 5714 f.). Hier kommt *ungelucke* in die Nähe des echten Schicksalsbegriffes, nur welcher Art er ist, können wir nicht sagen⁵⁶. Am Schluß von Hectors Rede heißt es allerdings: Jeder wisse, daß er sterben müsse, und verteidige Land und Ehre um so mehr; *Uch hilfet got deste baz* (5721). Es mag gewagt sein, hier eine Erklärung des *ungelucke* im Fehlen der Hilfe Gottes zu sehen; aber der parallele Gedankenbau innerhalb der Rede Hectors ist nicht abzustreiten.

Jedenfalls glauben wir gerade dann, wenn *gelucke* als Schicksalsbegriff schärfere Konturen annimmt, ein deutliches Inbeziehungsetzen zu Gott erkennen zu können; in seiner konkreten, blassen Form dagegen ist es bedeutungsmäßig in nichts von *heil* zu unterscheiden, mit dem zusammen Herbort es oft in synonymischer Doppelung verwendet.

Symptomatisch für die Auswechselbarkeit von *gelucke* und *heil* im Denken Herborts ist die Formel vom Walten des Glücks, die er als solche nicht kennt; dafür aber läßt er zweimal *heil walden*. Hier stützen wir: Veldekes *sal es gelucke walden* muß Herbort gekannt haben; wenn er trotzdem in beiden Fällen seinem Meister zwar in der Formulierung, nicht aber im Gebrauch des Wortes *gelucke* folgt, so sollte dies einen besonderen Grund haben. Wertete Herbort die transzendente Schicksalsmacht *gelucke* in vollem Bewußtsein und mit Konsequenz zu einem blassen Begriff ab? Bei beiden Belegen: *Sie lizzen es heil walden* (7543), *Der lazze es heil walden* (16711) soll das Heil den Schlachtausgang bestimmen⁵⁷; aber *heil* gewinnt hier nicht die Züge einer Schicksalsmacht, vielmehr glauben wir in Herborts Formulierung die Kontamination zweier uns geläufiger Formeln zu erkennen, des bekannten *an daz*

⁵⁶) Vgl. SALZER, S. 27.

⁵⁷) „Der lasse das glück im kampf es entscheiden“, übersetzt FROMMANN, Anm. z. St.

heil lazzen und *Veldekes sal es gelucke walden*. Damit wäre auch hier wieder indirekt das Nebeneinander beider Begriffe erwiesen. Lieber läßt Herbort im übrigen *got walden* (9623, 10344, 11685, 17683) und – ihm eigentümlich – auch den Teufel als Gegenpol Gottes, jedesmal im Sinne eines Fluches⁵⁸.

Auch in diesem Punkte läßt sich Otte, der sich nach Stoff und Erzählweise deutlich dem thüringischen Kreise einordnet, mit Herbort vergleichen: Als Eraclius für Kaiser Focas das beste Pferd auswählen soll, spricht er: *mîn trehtîn waltes hiute* (Eracl. 1288); aber vorher, als es um das Herausfinden des schönsten Edelsteines ging, hat er sich an Gott und Heil gewandt: *got walte sîn unt guot heil* (Eracl. 832). Nicht das *gelucke* waltet hier also, sondern – wie bei Herbort – das *heil*. Hierin nur aufgrund des Epithetons *guot* das Personenheil sehen zu wollen, wie SALZER es tut (S. 70), scheint mir nicht angängig; Gott und Heil können nicht als konträre Mächte aufgefaßt werden, vielmehr ist in *guot heil* eine ebenfalls von Gott abhängige gute Fügung zu sehen.

Einzelinterpretationen

Genauere Interpretation erfordert eine Herbortstelle, wo *gelucke* in die Nähe des afrz. *destinee* zu treten scheint:

Herb. 15807 ff. Ecuba was unfro,
Wen in so was geschen.
Sie wolde baz ir gelucke sehen.

Die Trojaner wollen vor ihrem Heiligtum, dem Palladium, der Göttin ein Opfer darbringen; dieses will jedoch nicht brennen, was von vielen als schlimmes Vorzeichen angesehen wird: *Des betten sie in leide gesehen* (15767). Sie versuchen es noch einmal, diesmal unter Anrufung Apollos; aber ein Engel oder Teufel in der Gestalt eines Engels (vgl. 15779 ff.) kommt und entführt das Opfer zu den Griechen, für die Kalchas dies als Zeichen ihres baldigen Sieges auslegt: *Daz geschach ouch also* (15806). Hecuba jedoch läßt ein neues Opfer bereiten, und dieses verbrennt nun ordnungsgemäß, worauf die Trojaner alle glauben, *Daz ez wol solde gan* (15839). Wir stehen hier im Bereich der Opferung und Weissagung. *Gelucke* ist das zukünftige Geschick, dessen Beschaffenheit nach dem Gelingen des Opfers beurteilt wird; dies aber ist, wie aus dem mehrfachen Mißlingen, vor allem aus dem Eingreifen eines Engels oder Teufels hervorgeht, vom Willen der Gottheit abhängig. Damit sind wir in nächster Nähe des veldekischen *gewissaget end geboden* und ebenfalls in der Nähe des Begriffs *destinee*, der auch „Vorzeichen, Vorbedeu-

⁵⁸) Herb. 1960, 9747, 14 523, 16 981, 18 331; über Flüche, Verwünschungen und Schimpfreden bei Herbort vgl. FROMMANN, Germ. 2 (1857) S. 60f.; SCHADE S. 35; Dt. Myth. II, 847.

tung, künftiges Geschick“ sein kann; allerdings besteht hier kein Bezug auf die französische Quelle.

Ein weiteres Mal tritt *gelucke* offen in Beziehung zu Gott:

11680 ff. Eya nu unselickeit,
 Wie ist uns nu sus geschen!
 Wil unser got niet sehen?
 Waz haben wir wider got getan,
 Daz wir gluckes niht enhan?
 Nu walde es got, ob ich gesige
 Oder tot hie belige.
 Got wolle, daz ez wol erge!

Paris steht vor seinem Bruder Deiphobus, der eine tödliche Verwundung davongetragen hat; in dieser besteht also konkret die *unselickeit*, die den Trojanern geschehen ist. Ihr Grund wird im Fehlen von *glucke* gesehen, und dieser Mangel muß ihrer Meinung nach auf eine Schuld vor Gott zurückgehen, der sie sich allerdings nicht bewußt sind. Wenn das Fehlen von *glucke* als Strafe, als Wegsehen Gottes aufgefaßt wird, muß *glucke* selbst Hilfe und Unterstützung Gottes sein, also der Wirkung seiner Vorsehung entsprechen. Vielleicht Zufall, aber jedenfalls erwähnenswert ist, daß unmittelbar auf *glucke* die Formel *nu walde es got* folgt. Paris will für den Tod des Deiphobus an Palimedes Rache nehmen, auch dieser Kampf stellt also ein Gottesurteil dar; für die Formel vom Walten des Glücks ist bemerkenswert, daß hier einmal die Alternative Sieg oder Tod, deren Entscheidung bei Gott oder *gelucke* steht, ausgesprochen wird. Der abschließende Wunsch, daß Gott es gut ausgehen lassen möge, weist auf die spätere Entwicklung unserer Formel hin, wo *gelücke* einseitig als helfendes, günstiges Prinzip angesehen wird; die psychologische Grundlage dieser Tendenz erkennen wir – neben dem immer stärkeren Gegensatz zu *ungelücke* – im menschlichen Wunschdenken.

Die letzten beiden Stellen, die noch zu behandeln bleiben, beziehen sich auf Fortuna und Glücksrad, die hier beide erstmals offen mit *gelucke* in Berührung treten. Priamus beklagt sein Schicksal:

15465 ff. Eya glucke eia heil,
 Nu hast du mir daz swarze teil
 Allenthalben zu gekart.
 Mir sint die wizen wege verspart,
 Da ich wilan ane ginc.
 Nu stant leider mine dinc
 Harte ungewisse;
 Mich blendet finsternisse,
 Die truben zit ich meine.
 Nu bin ich leider eine;

Do ich hette der salden schin,
Do was alle die werlt min.

An dieser Stelle ist Herbort von seiner Vorlage angeregt worden, aber er hat nicht übersetzt. Bei Benoit heißt es: *Hai! Fortune dolorose, / Come estes pesme e tenebrose!* (Troie 24215 f.); dann folgt das zeitübliche Bild der Fortuna mit ihrem Rad, das Priamus nun niedergeworfen hat. Davon finden wir bei Herbort jedoch nichts; er hat nur das *tenebrose* aufgegriffen und selbständig ausgestaltet und zwar nach dem Bild des Mondes, der in seinem ständigen Wechsel ebenfalls ein Symbol der Unbeständigkeit war. Vielleicht hat Herbort diese Vorstellung aus der lateinischen Vagantendichtung seiner Zeit (er bezeichnet sich ja selbst als *gelarter schulere*), wo dieser Vergleich sich schon wegen des beliebten Reims *fortuna: luna*⁵⁹ anbot. Die Reflexion Benoits über Fortuna und ihr Rad hat Herbort jedenfalls nicht übernommen; dies ist umso auffälliger, als ihm die *schibe des gluckes* durchaus bekannt ist. Wir wüßten nicht einmal, daß hier von Fortuna die Rede ist, wenn es nicht aus dem Vergleich mit der Quelle hervorginge. Auch SALZER formuliert sehr vorsichtig: „Als *gelucke, heil* und *saelde* wird . . . anscheinend Fortuna angedredet“⁶⁰. Die Identität aller drei Begriffe ist eindeutig, nur daß *salde* als positive (*der salden schin*) und in der Anrede *glucke* und *heil* als negative (*daz swarze teil*) Seite desselben Symbols der Unbeständigkeit erscheinen, das hier für Fortuna steht; selbst hier herrscht also weitgehender Begriffssynkretismus. Priamus hat vorher seine Klage mit Worten eingeleitet, die unsere ganze Stelle in ein christliches Licht rücken: *Eya, sprach Priamus, / Wie hat min got vergezzen sus* (15451 f.).

Einmal erwähnt Herbort, völlig selbständig gegenüber seiner Quelle, die *schibe des gluckes*, also das Glücksrad. Es ist in einer Schlachtschilderung, und der Dichter sagt von den auf ihren Pferden sitzenden Kämpfern:

13163 ff. Die dar uffe sazzen,
Die hetten sich gelazzen
Zu tode und zu libe
Dar nach, daz di schibe
Des gluckes leuffet un get
Un uber vert und enstet
Nach glucke un nach heile.

⁵⁹) So z. B. Carmina Burana Nr. 17, 1, 1 f.; vgl. HILKA-SCHUMANNs Kommentar zur Stelle. Auch in Benoits Trojaroman findet sich der Reim *lune : Fortune* (Troie 3281 f.); ebenso mhd. *Fortüne : Lüne* (Krone 299 f.; Troj. 2357 f.) In einer Berliner Tristanhandschrift führt Fortuna den Spruch: *Est rota fortune variabilis ut rota lune*; ähnlich in einem alten Spruch: *Cursus Fortune variatur in more lune* (vgl. WEINHOLD S. 19; DOREN S. 106 Anm. 77). Vgl. *diu Lünâ der unstaete pfligt, / dar an daz groeste wandel ligt* (Georg 4497 f.) und mehr.

⁶⁰) SALZER, S. VII f. Anm.; vgl. auch FROMMANNs ausführliche Anmerkung z. St., S. 321 f.

Wie mir scheint, haben wir es hier mit einer Umsetzung der bekannten Formel *an daz heil lazzen* ins Bildhafte zu tun: V. 13164 ist ein buchstäblicher Anklang an diese Formulierung, auch die Alternative Tod oder Leben (13165) ist gestellt, und es handelt sich um die übliche Kampfsituation; nur erscheint *heil* durch die *schibe des gluckes* ersetzt. Entscheidend ist nach Herborts Anschauung nicht das Laufen und Drehen des Rades, sondern der Moment seines Stehenbleibens: Wenn es dann *nach glucke un nach heile* steht, bedeutet das glücklichen Ausgang und Sieg. Wieder ist diese Auffassung durchaus eigen; Benoits Stelle, an die man auch hier als Anregung denken könnte, hat ein völlig anderes Gepräge. DENECKE geht so weit zu sagen, „daß Herbort die antike Göttin Fortuna nicht gekannt zu haben scheint“ (S. 151); aber das ist auch unwahrscheinlich. Jedenfalls muß Herbort aus heimischen Quellen geschöpft haben, darauf läßt auch der Ausdruck *schibe* gegenüber dem später gebräuchlicheren *rat* schließen. Wie sich im Vergleich mit V. 15465 und V. 13169 ergibt, dürfte die Verbindung *schibe des gluckes* hier einigermaßen zufällig und willkürlich sein; wahrscheinlich hätte Herbort am liebsten geschrieben: *schibe des gluckes und heiles*⁶¹. Damit soll hier keineswegs der Versuch gemacht werden, jeden Beleg, der *gelucke* in irgendeine Beziehung zu Fortuna bringen könnte, zu entkräften und abzuwerten; aber die vorliegenden Stellen zeigen ein so eigenartiges und eigenwilliges Gepräge, daß sie sich nicht ohne weiteres in die uns bekannte Fortunatradition einordnen lassen.

Herborts Verhältnis zu seiner Quelle

Im Roman de Troie, Herborts Vorlage, sind Gottesanrufungen seltener; dafür spielt das Schicksal in Gestalt von *fortune* und *destinee*, seltener auch *aventure* eine große Rolle⁶². Wie verhält sich Herbort in solchen Fällen gegenüber seiner Quelle? Achtmal übergeht er Fortuna, nur in der einen besprochenen Stelle läßt er sich von ihr anregen, um dann ein völlig eigenständiges Bild auszumalen; für *destinee* dagegen ist trotz der großen Belegzahl überhaupt kein Anklang, keine Übersetzung bei Herbort zu finden. Entweder läßt er diese Stellen ganz aus (vgl. Troie 16842 f., 17545, 18717 und mehr) oder er formt sie in charakteristischer Weise um: Die Verfluchung des Schicksals (*destinee*, Troie 10444), das durch Helena zu Trojas Untergang geführt hat, wird von Herbort stark abgeschwächt: *Ez was ein unselic tag, / Do Helena in daz lant quam* (6176 f.). Andromache, die im Traum das künftige Geschick Trojas (*destinee*, Troie 15239, 15295) gesehen hat, klagt Hector

⁶¹) Diese Verbindung ist mir nur ein einziges Mal begegnet: *Du heiles unt gelückes rat* als Bezeichnung für Maria; vdH. MS II, 268 a.

⁶²) Hier können wir auf die Ergebnisse der Arbeit SCHADES zurückgreifen; vgl. S. 15 ff.

ihr Leid; sie beginnt mit dem Satz: *Nu muz es got walden* (9623). Die Entdeckung, daß Hector und Ajax verwandt sind, verknüpft Benoit sehr stark mit dem Schicksalsgedanken (Troie 10123 *Destinee*, 10175 *Fortune*, 10180 *Aventure*); Herbort, obwohl hier breiter als die Quelle, hat nur *Owe unselicheit* (9583) in recht untergeordneter Stellung. Benoit sieht die Mächte, die den Zweikampf zwischen Achill und Hector entscheiden, in *Aventure* und *Destinee* (Troie 16231, 16233); bei Herbort berufen sich beide Kämpfer auf Gott, Achill: *Got der muz es walden* (10344) und Hector: *Ich sol harte wol genesen, / Wil mir got gnedic sin* (10350f.). Wir stellen also wieder die Gewichtsverlagerung vom Schicksal zu Gott fest, die für Herborts Denken typisch ist.

Man nimmt an, daß Herbort in Frankreich gewesen ist, wahrscheinlich sogar in Paris studiert hat⁶³. Er muß also Wortgehalt und Vorstellungssphäre von *fortune* und *destinee* gekannt haben; zumal die Fortuna müßte ihm ein Begriff sein, da sein mutmaßlicher Lehrer Alanus de Insulis in seinem Anticlaudian ausführlich über diese gehandelt hat. Da Herbort jedoch beide Ausdrücke dennoch nicht wiedergibt, muß man darin eine tiefere Absicht des Dichters vermuten, und diese zielt auf die bewußte Zurückdrängung alles Schicksalhaften, das sich in seiner afrz. Vorlage in den Begriffen *aventure*, *fortune* und vor allem *destinee* repräsentiert, zugunsten einer größeren Durchsetzung mit christlichem Gehalt⁶⁴. Konkretes *gelucke*, *heil* oder *salde* wird nicht von irgendeiner Schicksalsmacht abhängig gesehen, sondern von Herbort, wo sich überhaupt die Ursache feststellen läßt, direkt zu Gott in Beziehung gesetzt. Das ändert freilich nichts an der Grundfeststellung, daß sämtliche Schicksalsbegriffe bedeutungsarm und blaß erscheinen, daß sie meist undifferenzierbar und austauschbar sind.

Speziell für *gelucke* gilt, daß es meist jede Art von positivem Geschehen bezeichnet; nur noch in Spuren klingt die ältere indifferente Bedeutung durch. Dieser Gebrauch und die auffällige Doppelung mit *heil* lassen uns annehmen, daß Herbort das neue Wort zwar – als veldekisches Modewort – viel verwendet hat, daß er seinen wirklichen Gehalt jedoch nicht gekannt hat oder, was mir noch einleuchtender scheint, mit vollem Bewußtsein – wie *destinee* und *fortune* seiner Vorlage – entkräftet und abgeblaßt hat. Diese Absicht würde ganz zu der Gesamtkonzeption Herborts stimmen. Nehmen wir hinzu, daß auch Otte (über den Athis und Prophilius-Dichter sowie Albrecht von Halberstadt vermögen wir, bei nur je einem Beleg, nichts auszusagen) in diesen Hauptzügen und sogar in Einzelheiten mit Herbort übereinstimmt,

⁶³) Vgl. DENECKE S. 54; SCHADE S. 34 und 46.

⁶⁴) Vgl. SCHADE S. 16; zum folgenden S. 22 mit seiner Kritik an SALZERS Herbortinterpretation.

wenn er auch insofern dem ursprünglichen Gebrauch von *gelücke* noch näher steht, als er nicht wie Herbot dessen eigentlichen Gehalt absichtlich zu verändern bemüht ist, so dürfen wir feststellen, daß das Wort Glück bereits in Thüringen, in Veldekes unmittelbarer Nachfolge, seine erste Umformung erfahren hat.

6. Die Formel vom Walten des Glücks

Damit haben wir den Anschluß gewonnen an das, was im I. Kapitel dargestellt wurde. Es bleibt uns nur noch, jene typische und charakteristische Formel, die wir als ursprünglich und eigentümlich mit dem Wort Glück verbunden gesehen haben, die uns überall in der frühhöfischen Dichtung und bei Heinrich von Veldeke als der verbindende rote Faden begegnete, die in der literarischen Nachfolge Veldekes besonders bei Wolfram von Eschenbach und Ulrich von Zatzikhoven häufig ist und auch später noch vereinzelt vorkommt, in ihrem Lauf durch die Zeiten und ihren Wandlungen zu verfolgen: die Formel vom Walten des Glücks.

Das Verb ahd. *waltan*, as. *waldan*, mhd. *walten*, *walden* gehört vorzugsweise einer gehobenen sprachlichen Sphäre an; es erscheint meist als Ausdruck für das herrscherliche Regieren Gottes oder irdischer Machthaber. So ist vor allem das Partizip in adt. Zeit zum stehenden Epitheton für Gott geworden: der *waltant got* im Hildebrandslied, der *waldand drohtin* des Heliand, der *waltant krist* Otrfrids usw.⁶⁵ Dies ist jedenfalls die Grundlage, die wir sehen müssen, wenn auf einmal die Formulierung auftaucht: *sal es gelucke walden*; denn dieser Begriff des Waltens im Sinne von *dominari, regere* steckt auch im verbalen „es walten“, das wir sehr oft auf Gott bezogen finden.

Stellen wir kurz noch einmal die frühen Belege zusammen: *sol is gelucke walden* (Str.Al. 6292), *groz gelucke des gewielt* (Graf Rud. H 56), *grot gelucke des gewielt* (Tr.Fl. 244), *wen daz es gelucke wilt* (Eilh. 8677), *des sal gelucke walden* (En. 9696), *nu walde es half recht, / beide glucke ende frome* (En. 8774 f.), *sal es gelucke walden* (En. 4015, 4470, 5985, 11717). Wir erkennen die zwei verschiedenen Funktionsweisen, einmal die futurische, die dem *gelucke* die Entscheidung über das künftige Geschehen anheimstellt, zweitens die perfektive, die im Rückblick das vollzogene Walten des *gelucke* feststellt. Die Verschiedenheit der Formulierungen läßt wohl nicht auf nur literarische Vermittlung schließen, eher ist an ihren mündlichen Gebrauch in den oberen, d. h. ritterlichen und klerikalen Kreisen des Herkunftsgebietes zu denken. Vergleichbar ist möglicherweise der Herbortsche Fluch *Daz uwer der tufel*

⁶⁵) Ausführlicher und mit viel Belegmaterial GRIMMS Dt. Myth. I, S. 17.

walde!, dessen schriftliche Fixierung andere Dichter als Herbort, bei dem uns auch sonst ein oft nicht sonderlich guter Geschmack und eine Vorliebe für grelle Sprache und Bilder auffallen, vielleicht scheuten. In der Gegenüberstellung mit diesem Fluch wird der Anruf des Waltens Gottes zu einem Segenswunsch, der aber – und das dürfen wir nicht übersehen – durchaus Gottes Willen die letzte Entscheidung beläßt. Genau denselben Sinn haben wir mehr oder weniger deutlich in den oben zusammengestellten Belegen für die Formel vom Walten des Glücks greifbar machen können, wobei *gelucke* als Providenzbegriff sinngemäß neben Gott tritt.

Demgegenüber spricht SALZER (S. 14) von einem „totalen Anheimstellen des eigenen Geschicks an die waltende Macht“, die für ihn natürlich die unbeflüßbare, willkürlich handelnde Fortuna ist⁶⁶. Damit gerät *gelucke* in die Nähe des Zufalls, und die Formel *sal es gelucke walden* ist nur eine andere Version des bekannten *an daz heil lâzen*⁶⁷. Wir werden nicht umhin können, auf dieses Problem näher einzugehen, da es auch von prinzipieller Bedeutung für die Frage ist: Welche Rolle hat im mittelalterlichen Schicksalsdenken der „Zufall“ gespielt, ja ist er damals überhaupt denkbar? Kann zu einer Zeit, „wo kein Sperling vom Dache fällt ohne Gottes Wissen, wo jedes Haar des Menschen gezählt ist“⁶⁸, kann im hohen Mittelalter, das tief im christlichen Denken verwurzelt ist und nach der Lehre der Kirche an die allweise und allgütige Vorsehung Gottes glaubt, noch Platz für den blinden Zufall sein?

H. SACKER⁶⁹ sieht in „*fortuna* (or *gelucke*) . . . the unpredictable aspect of destiny as viewed by man“; aber dies ist mehr eine bestechende als stichhaltige Formulierung. Denn nicht nur das willkürliche Handeln der Fortuna ist für den Menschen undurchschaubar, sondern jedes Schicksalswirken gleich welcher Art; sogar die christliche Providenz, die doch immerhin nach festen Grundsätzen verfährt, ist im letzten dennoch unergründlich. Nach der kirchlichen Dogmatik hat ein blinder Zufall neben Gottes Vorsehung keinen Platz, wie schon gezeigt wurde. Unser Begriff Zufall selbst stellt eine jüngere Bildung dar; erst in mystischen Schriften des späten 14. Jahrhunderts findet sich erstmals *zuoval* „accidens“ belegt. Als Wort gleichen Stammes tritt im mhd. Sprachraum nur *geval*, *gevelle* auf, das Lehnbildung nach afrz. *cheance* ist und trotz seiner Herkunft vom Würfelspiel vollen schicksalhaften Gehalt aufweist, jedenfalls aber nicht das ausdrückt, was wir unter Zufall verstehen.

⁶⁶) Ebenfalls als Anruf an die Fortuna faßt unsere Formel auf W. SCHRÖDER, ZfdA 88, S. 180 f.

⁶⁷) Diese Zusammenstellung vollzieht SALZER tatsächlich: „Dort (beim Personenheil) hieß es *an daz heil lâzen*, hier heißt es *sal es gelucke walden*, wenn immer von zukünftigen Unternehmungen gesprochen wird“ (S. 14).

⁶⁸) Nach H. RHEINFELDER, Kultsprache und Profansprache S. 161 (nach Matth. 10, 29f., vgl. Luk. 12, 7), der entschieden die Möglichkeit des blinden Zufalls für die mittelalterliche Zeit abstreitet.

⁶⁹) GLL X, S. 211.

Verwandte Formeln

Die Formel *an daz (ein) heil lâzen, setzen, geben*, in der mhd. Literatur außerordentlich häufig vertreten, könnte man am ehesten mit dem Wirken des Zufalls in Verbindung bringen; denn sie bezieht sich auf gefährliche Situationen, oft die des Kampfes auf Leben und Tod, in denen sich nicht nur die persönliche Tapferkeit auswirkt, sondern entscheidend das *heil*. Aber gerade hier sieht SALZER (S. 73) in *heil* nicht eine den Zufall verkörpernde, sondern eine dem Menschen immanente Macht, das Personenheil. Dieses wirkt im Sinne einer ausstrahlenden Kraft, von deren Intensität der Erfolg des Menschen abhängt; er ist im Kampfe also dem *heil*, da es unbeeinflussbar bleibt, völlig ausgeliefert, weil es nicht von körperlichen oder geistigen Fähigkeiten abhängig ist. „Personenheil ist deshalb auch weder sinnlich wahrnehmbar noch überhaupt vorstellbar. Seine Wirkweise bleibt völlig im Dunkeln. Daß es vorhanden ist, zeigt allein die Wirkung. Es waltet“ (S. 73). Die Belege hierfür sind allerdings mehr als dürftig und auch nicht eindeutig⁷⁰; „walten“ widerspricht im übrigen schon in sich dem Begriff des Personenheils, da dieses eine Macht ist, die – wiederum nach SALZER – „nicht wollen, beschließen und planen“ kann (S. 75).

Der Formel *an daz heil lâzen* ist, wenn sie für sich steht, kaum etwas über ihren genauen Sinn zu entnehmen; man übersetzt meist „aufs Spiel setzen, wagen“. Aber es gibt andere Formeln gleicher Bedeutung und auch annähernd gleicher Formulierung, bei denen lediglich an Stelle von *heil* andere Ausdrücke eintreten; da jedoch mit dem Wort *heil*, sofern es hier wirklich prinzipiell das Personenheil wiedergibt, der ganze Sinn der Formel entfällt, werden wir vielleicht doch nach einer anderen Erklärung suchen müssen.

In einem Kampfbefehl Tristans taucht die Formulierung „sein Heil versuchen“⁷¹ auf: . . . *daz si si danne vorne an riten / und so versuochten ir heil* (Trist. 18 808 f.; vgl. Krone 15 087); klingt dies auch stark an die Macht des Personenheils an, so könnte man hier doch auch an die für *heil* in Kampfsituationen, und um solche handelt es sich hier ja fast immer, oft festgestellte Bedeutung „Erfolg, Kampfglück, Sieg“ denken und damit einen ganz konkreten Sinn der Redewendung vermuten. Im Lanzelet ist dieser erweisbar: Als mehrere Artushelden ausreiten, um den gewaltsam zurückgehaltenen Lanzelet zu befreien, heißt es von ihnen: *ir wille haetes üz brâht / uf der âventiure wân / und daz ir keiner wolte lân, / er versuochte sîn heil* (Lanz. 6284 ff.); vgl. *ich müeze ouch mîn heil besehen* (Lanz. 6413). *Heil* ist hier konkret der Erfolg ihrer Unternehmung, das Bestehen der *âventiure*; ihr Mißerfolg wird dem *ungelücke*

⁷⁰) Er. 1267 gehört gar nicht hierher, da dieses *heil* nicht waltet; die beiden Herbartstellen 7543, 16 711 halten wir für formulierungsmäßige Anlehnungen an Veldekes Walten des Glücks; und in Eracl. 832 walten Gott und *heil* zusammen, kann also nicht das Personenheil gemeint sein.

⁷¹) Vgl. hierzu STRÜMPPELL, S. 10 (*heil versuochen*), S. 23 (*gelücke versuochen*), also auch hier Synkretismus.

zugeschrieben: *die jehent, daz die recken hânt / vervâlt von ungelücke grôz* (Lanz. 6456 f.); *ein ungelücke fuocte daz*⁷², */ sus muost im misselingen* (Lanz. 6388 f.). Das entspricht unserer Auffassung des *gelücke* als einer Macht, die in der Formel vom Walten des Glücks und ähnlichen Wendungen vor allem auch über Kampfausgang, Besitz und Leben entscheidet; denn gerade in Krieg und Kampf liegt der Lebensinhalt des Ritterstandes, in dem er seine Bewährung sucht. Wir finden hier ein Argument dafür, daß *gelücke* seiner Herkunft nach ein ritterliches Wort ist.

Statt *heil* finden wir auch *âventiure*, das zunächst einmal jedes gefährliche Wagnis mit zweifelhaftem Ausgang bezeichnet: *si liez in âventiure / ir minne, ir lant unde ir lîp* (Parz. 757, 6 f.). MARTIN schreibt zur Stelle: „gab auf gut Glück hin, vertraute dem Zufall an“. Aber gibt *âventiure* wirklich den Begriff des Zufalls wieder? Im Altfranzösischen, woher das Wort als Leitstern in ritterlicher Kampf- und Minnebewährung nach Deutschland gelangt, ist es „als weltlicher Arm Gottes“ gemeint und tritt in Analogie zum christlichen Heil⁷³; sollte sich sein Sinngehalt so schnell und so entscheidend gewandelt haben? Aufschlußreich ist die folgende Tristanstelle; im Zusammenhang mit dem Vorschlag, daß ein Mann gegen den wilden Morold kämpfen soll, bietet Tristan sich an:

Trist. 6154 ff. geruochet ir es danne
 an got gelazen unde an mich,
 deiswar, ir herren, so wil ich
 mine jugent und min leben
 durch got an aventiure geben
 und wil den kampf durch iuch bestan:
 got laze in iu ze guote ergan
 und bringe iuch wider ze rehte! (vgl. 6170 ff.)

Tristan vertraut hier Gott und seiner eigenen Tapferkeit. Die mehrfache Nennung Gottes schließt eine Deutung von *aventiure* als Zufall aus, ja der Vergleich von V. 6155 mit V. 6158 zwingt uns zu der Annahme, daß Gott selbst die Entscheidung anheimgestellt wird (vgl. *an Crist lan*, Trist. 15 544 f.), wodurch *aventiure* providentiellen Sinn erhält.

In Veldekes Servatiuslegende steht die Stelle: *si satten in di wage / beide lif ende gut* (Serv. 4560 f.; sinngleich mit 4613: *here leven satten si ane ein heil*). Diese Formulierung des gleichen Sachverhalts geht von dem Bild des gleichschwebenden Waagebalkens aus, der leicht nach der einen oder anderen Seite ausschlagen kann; von dieser ungewissen Lage her kommt man wieder zu der Bedeutung „zweifelhafter Ausgang,

⁷²) Formulierungsmäßig vgl. *die saelde got gefuogte* (Lanz. 6205), *daz fuocte ein michel saelikeit* (8566), *dem edelen wigande / fuocte sich sîn dinc ze heile* (8426 f.), *im fuocte sich ze guote / sîn dinc von allem rehte* (8764 f.), *daz fuogt sich saeleclîche* (9379), *nu gefuocte sich daz von geschih*t (3372). Normalerweise ist es Gott, der fügt; vgl. die reichen Belege Dt. Myth. III, S. 15 f.

⁷³) So H. KUHN in BURGERS Annalen, S. 124; vgl. E. KÖHLER, Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik; zum *Aventure*-Begriff S. 66 ff.; zu mehreren Stellen, wo *Des et buene aventure* (z. B. Yvain 3973, 5104 f., hg. von FOERSTER) zusammen auftreten, bemerkt er: „Gottes Fügung und *aventure* sind hier so nahe zusammengerückt, daß sie bereits in einer 'Vorsehung' aufgehen“ (S. 80).

gefährvolles Wagnis“⁷⁴. Wodurch das Ausschlagen nach einer Seite bewirkt wird, läßt sich am sprachlichen Ausdruck nicht feststellen; für unsere Stelle zumindest ist erwiesen, daß das Wagnis im festen Vertrauen auf Gottes Hilfe, die dann auch wirklich tatkräftig eingreift, unternommen wird. Christlicher Sinn, der blinde Zufälligkeit ausschließt, ist auch dann gesichert, wenn Leib und Seele „aufs Spiel gesetzt werden“: *er liez en wâge iewedern tôt / der sêle und des libes* (Wh. 3, 4 f.). Jedenfalls ist auch *en wâge geben, legen, setzen* zur festen, häufig vorkommenden Formel geworden.

Dasselbe gilt von *ze, ûf, an (ein) urteil setzen, geben*; es hat im mhd. Sprachgebrauch die prägnante Bedeutung „zum Kampf auf Leben und Tod antreten“. Als Beispiel sei Parz. 741, 23 f. angeführt: *durch minne heten si gegeben / mit kampfe ûf urteil bêde ir lebn*; es handelt sich hier um den Zweikampf zwischen Parzival und Feirefiz, der nach 744, 21 ff. ein Gottesurteil darstellt. Wir werden gleich noch weitere Beispiele anführen, wie jeder vorkommende Einzelkampf fast, sei es im Rahmen der Schlacht, sei es im abgesprochenen Duell, als Gottesurteil aufgefaßt wurde. Im Straßburger Alexander treten *heil* und *urteil* nun gemeinsam auf: *... durh daz wir setzen solden / lib und gût an ein heil / und ouh an ein urteil* (Str.Al. 4239 ff.). SALZER scheint mir den disjunktiven Wert des *und ouh* bei weitem zu überschätzen, wenn er sagt, daß *heil* und *urteil* nichts miteinander zu tun hätten (S. 60). Nach ihm ist *heil* hier das Personenheil und die transzendente Macht, die das Urteil fällt, natürlich die Fortuna. Aber ist er sich auch der Unmöglichkeit seiner These bewußt, in einem Satz, in derselben sachlichen Beziehung, trotz syntaktisch völlig paralleler Stellung beider Begriffe zwei grundsätzlich verschiedene Schicksalsmächte anzunehmen? Wir meinen, daß in *heil* die Bedeutung eines akzidentellen Erfolgs⁷⁵ liegt, auf den vertrauend man sich in den Kampf begibt, ebenso wie *urteil* die von einer höheren Macht gegebene Entscheidung des Kampfes ist. Diese Macht wird in den meisten Fällen nicht genannt; wenn es möglich ist, sie aus dem Zusammenhang zu identifizieren, erkennen wir in ihr Gott und die christliche Providenz.

Der Begriff des Personenheils ist letztlich in mhd. Zeit zu vage; aber SALZER verfährt hier wie so oft in seiner Arbeit: S. 58 schreibt er, daß das „germanische Personenheil nur noch in Spuren“ greifbar sei, um den Begriff anschließend ungeachtet dieser Feststellung überall anzuwenden. Selbstverständlich ist es aufgrund der wenigen angeführten Beispiele nicht möglich, das hier aufgeworfene Problem und schon gar nicht die Frage nach dem Zufall in mhd. Zeit zu lösen; es konnte nur angedeutet und eine Grundlage für die Interpretation der Stellen gelegt werden, an denen *gelücke* in der gleichen Formulierung und in gleicher Funktion auftritt.

Bei Otte soll ein Zweikampf zwischen Eraclius und Cosdroas über Sieg und Niederlage der beiden feindlichen Heere entscheiden, womit der Heidenkönig sich schließlich einverstanden erklärt:

⁷⁴) Vgl. SARAN-NAGEL, Das Übersetzen aus dem Mhd. S. 204.

⁷⁵) Vgl. STRÜMPELL, S. 4–16 passim und S. 96.

Eracl. 4616 ff. unde wil er morgen fruo,
ze obrest ûf der brücke
lâ wirz an ein gelücke
ich und er unt niemen mê.

Wie in der Kaiserchronik⁷⁶ ist es auch hier letztlich Gott, dem der Ausgang des Kampfes anheimgestellt wird und der ihn auch entscheidet. Als es Cosdroas gelingt, Eraclius in die größte Gefahr zu bringen, und ihn zur Ergebung auffordert, erwidert dieser: *Nune welle der heilige Krist . . . der mich ze kempfen hat erwelt . . . er kumt ze helfe, dem er wil* (4858.60.62). Und tatsächlich: *mit dem swerte, daz er truoc, / half im got daz er sluoc / Cosdroâ ein wunden* (4867 ff.) und nachdem er vergeblich von dem Heiden gefordert hat, sich taufen zu lassen, schlägt er ihm das Haupt ab. Im Grunde kann Gott auch gar nicht anders, denn wie in allen Kreuzzugsdichtungen – und eine solche ist der Eraclius in seinem zweiten Teil – steht hier auch zugleich seine Ehre, ja sein Anspruch, der einzig wahre Gott zu sein, auf dem Spiel. Aufschlußreich für den Sinn von *gelücke* ist ferner das erste Angebot des Eraclius zum Zweikampf: *daz er sich bedaechte / und einen kampf vaehte / er eine wider in einen / unt lieze an got den reinen, / sweme er gaebe dâ die kraft / daz er wurde sigehaft* (4575 ff.); vgl. *er soldez lân an sine kür* (4585, bezogen auf das *got* des vorausgehenden Verses). *Got* und *gotes kür* sind hier eindeutig mit dem obigen *gelücke* gleichgesetzt, und wenn wir die weiteren inhaltlichen Bezugnahmen auf *got* hinzunehmen, so bleibt für *gelücke* nur die Auffassung als christliche Providenz möglich; daß hier das Wort von Cosdroas gebraucht wird, besagt nichts, da Otte auch in seinen Gottesanrufungen Christen und Heiden nicht in Sprach- und Wortgebrauch trennt.

SALZER nimmt an (S. 38), daß hinter diesem *gelücke* noch „eine echte, geglaubte Macht“ stehen müßte, in deren Hand – wie sonst beim Personenheil – die Entscheidung des bevorstehenden Kampfes liege. Er räumt ein, daß „diese Macht in der Vorstellung mit der christlichen Vorsehung bereits weitgehend zusammengefallen“ sein könnte. Dann schreibt er wörtlich: „Aber auch dann wäre die Haltung diesem *gelücke* gegenüber noch wesentlich heidnisch; es widerspricht dem Begriff der Vorsehung und auch der christlichen Haltung ihr gegenüber, will man sie zur Entscheidung zwingen“. Die Ordalien sind als Brauch für das Mittelalter viel zu fest bezeugt, als daß SALZER mit dieser Meinung durchdringen könnte; wir begegnen dem Gottesurteil, der Anrufung Gottes in Kampf und Rechtsstreit als *summus iudex*, auch in der gesamten mhd. Literatur immer wieder. Gerade im Falle des Eraclius ist von vornherein gewiß, daß er mit Hilfe Gottes in dem bevor-

⁷⁶) Vgl. die Schilderung desselben Zweikampfes Kchr. 11 266ff. (SCHRÖDER); die entscheidende Stelle lautet dort: *der chunich was gerehte, / daz sin dâ werden solte, / swes got uber in verhenggen wolte. / ûf ainer brucken / da gesamenten si sich in almiten* (11 269 ff.).

stehenden Kampf siegen wird; denn Cosdroas ist Heide und vertraut auf seine Götter, die nur Abgötter sind und keine Macht haben. Otte spricht dies ganz klar aus in der Gegenüberstellung der beiden Streitenden: *des tievels kempfe Cosdroas / unt des wâren gotes wigant* (Eracl. 4812 f.). SALZER nennt es „Schicksalskampf“, der sich „aus germanischer Zeit bis tief ins Mittelalter hinein noch erhalten hat“; wir erkennen darin ein Gottesurteil und können nicht einsehen, inwiefern diese Haltung unchristlich, ja heidnisch sein soll.

Wie bei Eilhart (mit der Formel *an daz heil lân*), so nimmt auch bei Gottfried von Straßburg der Zweikampf Tristans gegen den wilden Morold den Charakter eines Gottesurteils an. Tristan rät den Edlen König Markes, den gebotenen Zins zu verweigern und stattdessen zu kämpfen:

Trist. 6111 ff. sol ich iu rat umb iuwer leben
 nach gote und nach den eren geben,
 so rate ich zware dar an,
 daz ir iu kieset einen man, . . .
 6117 ff. der ze kampf si getan
 und an gelücke welle lan,
 weder er genese oder entuo;
 und bitet den alle derzuo
 durch gotes willen allermeist,
 daz ime der heilege geist
 gelücke gebe und ere . . .

Den Versen 6117 ff. entspricht vorher: . . . *der wider einen man sin leben / an die wage welle geben, / weder er belibe oder gesige* (Trist. 6091 ff.). An der Identität von *gelücke* mit der göttlichen Vorsehung, die hier durch die Nennung des hl. Geistes repräsentiert wird, ist nicht zu zweifeln; denn das *gelücke*, das er geben soll, ist dasselbe, an das Tristan sein Leben „lassen“ will. Weitere Stellen, die den Ausgang des Kampfes eindeutig Gott zuschreiben, um nur die wichtigsten zu nennen: *si daz ez aber ze heile erge, / daz ist binamen von gotes gebote* (6170 f.), *wils danne got geruochen, / so wil ich versuochen, / ob iu got hab uf geleit / an mir dekeine saelekeit / und ob ich selbe iht saelden habe* (6237 ff.), *unser sige und unser saelekeit / diun stat an keiner ritterschaft / wan an der einen gotes craft* (6764 ff.), *der waltes unde müeze es pflegen* (6783), *der rehte und der gewaere got / und gotes waerlich gebot / die habent din unreht wol bedacht / und reht an mir ze rehte braht* (7075 ff.); vgl. auch 6194 ff., *mit gotes helfe* 6451, 6476 ff. und mehr. Man kann die Formel hier also übersetzen: „dem Willen Gottes anheimstellen in der Hoffnung, daß dieser günstig sein wird“.

Wir haben es hier mit einem Zweikampf auf Leben und Tod zu tun; Skeptiker könnten die Frage stellen, ob es sich, wenn auch die Hilfe Gottes

angerufen werde, deshalb auf jeden Fall um ein Gottesurteil handeln müsse. Tristan und Markes Leute sind objektiv im Recht, als sie Morold den erzwungenen Zins verweigern (vgl. Trist. 7075 ff.); insofern wäre es Gottes Pflicht, in dem ungleichen Kampf helfend und zu Tristans Gunsten entscheidend einzugreifen, wie es dann auch geschieht:

Trist. 6996 ff. got unde reht diu riten do in
mit rehtem urteile,
ir rotte ze heile,
ir vinden ze valle.

Klarer und anschaulicher kann der Gedanke des Gottesurteils, in dem Gott geradezu für seinen Schützling mit in den Streit zieht, nicht ausgesprochen werden. Im übrigen hat Gottfried an dieser Stelle fast alle unsere Formeln in freier Variation verwendet, ohne daß sich – auf die gleiche Situation bezogen – an ihrem Sinn etwas ändern kann: in seinem *mit rehtem urteile* (6997) findet der Gedanke des Gottesurteils Ausdruck; V. 6118 *und an gelücke welle lan* entspricht genau dem früher angeführten *durch got an aventiure geben* (6158) und *an die wage welle geben* (6092). Da Eilhart in der gleichen Situation, die auch bei ihm als Gottesurteil erwiesen ist, unsere Ausgangsformel *an daz heil lân* (Eilh. 568, 591) verwendet, dürfen wir wohl für alle diese Formeln den Sinn festlegen: „dem Schicksal anheimstellen“ (in der unausgesprochenen Hoffnung, daß es einen günstigen Entscheid fällen werde), wobei *heil*, *âventiure*, *wâge*, *urteil* und das im formalen Synkretismus der späteren Zeit gleichfalls so verwendete *gelücke* weniger eine eigenmächtige Schicksalsmacht (etwa das Personenheil) als einen Schicksalspruch darstellen, der in den von uns früher untersuchten Fällen stets letztlich von Gott ausgeht⁷⁷. So wird selbst in diesen Formeln, die man doch meist für das Spiel des Zufalls verwendet glaubt, ein christlicher Untergrund sichtbar: Sie sind vor gefährlichen Wagnissen, vor allem vor dem Kampf auf Leben und Tod, Ausdruck eines zwar unsicheren, aber nicht zufälligen Ausgangs; nicht zufällig insofern, als im Rahmen der christlichen Weltsicht des Mittelalters der Lauf der Dinge Gott anheimgestellt wird, und dennoch unsicher, weil Gottes Pläne dem Menschen verborgen sind und man also nicht weiß, wie er sich entschei-

⁷⁷ Vgl. *an Got sin gelucke lan* (Weltchr. 18 578); dieselbe Auffassung findet sich auch an vielen Stellen bei Heinrich von dem Türlin, immer in Kampfsituationen, immer Gott und *gelücke* nebeneinander: *Und setzet uf die wâge / Niht iuwern lip ze widerstrît . . . Sit iuch gelücke hât ernert. / Got hât iu daz leben beschert: / Diu gnåde von im einem vert* (Krone 3852 f. 55 ff.); *Nu müeze ir got beider pflegen! / Man siht ir beider teil wegen / Ungliche uf der wâge . . . Gelücke daz niht welle, / Daz in iht dâ velle!* (2908 ff. 25 f.); vgl. *Und hete ime Krist der milde / Niht geholfen von der nôt, / Er waere nemelichen tôt* (4626 ff.); *Daz er des slages genas, / Daz muoste komen von got* (4665 f.); es gibt keine andere Rettung im Kampf: *Ezn sî, daz der gottes segen / Iwer gnaedeclichen welle pflegen* (6006 f.), vgl. dazu: *Sô müeze min Gelücke pflegen, / Und gesegene mich vor iwern slegen* (3972 f., vgl. 2710).

den wird. Eine andere als diese christliche Grundhaltung scheint im Hochmittelalter einfach nicht denkbar zu sein.

Nehmen wir Isoldes Feuerprobe, die trotz aller Problematik ein Gottesurteil darstellt; Isolde ist sich ihrer Verfehlung Gott und seiner Rechtsordnung gegenüber bewußt, aber sie vertraut auf seine Güte⁷⁸. Ihre letzten Worte, bevor sie das glühende Eisen anfaßt, sind diese:

Trist. 15717 ff. so gehelfe mir min trehtin
und al die heilegen, die der sin,
ze saelden und ze heile
an disem urteile!

Und Gott hilft dann auch, was Gottfried zu seiner bekannten Reflexion über *den wintschaffenen Crist* veranlaßt (vgl. Trist. 15731 ff.). Parzivals Kampf gegen seinen Halbbruder Feirefiz wird gleichfalls als Streit angesehen, dessen Entscheidung in Gottes Hand liegt; vgl. Wolframs Formulierung: *ze urteil vor gote stên* (Wh. 68, 16)⁷⁹.

Parz. 744, 21 ff. ez ist noch ungescheiden,
zurteile stêtz in beiden
vor der hōhsten hende:
daz diu ir sterben wende!

Der einzige Unterschied ist hier der, daß es nicht um den Sieg des einen, Niederlage des anderen geht, sondern daß hoffentlich beide mit dem Leben davonkommen. Von dieser Stelle aus erfährt der kurz vorher ausgesprochene Wunsch des Dichters: *gelücke scheidéz âne tōt* (738, 18) insofern eine neue Deutung, als wir nun auch hier mit Sicherheit in *gelücke* die göttliche Providenz erkennen, wie wir früher nur vermuten konnten. Damit sind wir auf eine weitere Formel gestoßen, die mehrfach für den Kampfausgang angewendet wird:

Greg. 2136 ff. und ez muose dâ vür wâr
den strît under in beiden
kunst und gelücke scheiden.

Vgl. *ez muoste sterke unde heil*⁸⁰ / *under in beiden* / *an dem sige scheiden* (Er. 4385 ff.); *kunst unde gelücke* (Krone 20512); *und also ie man ze velde reit / durch gelücke und durch manheit . . .* (Trist. 8953 f.); *Gelücke unde manheit* /

⁷⁸) Vgl. *an gotes güete ergeben* (15 674), *an den genaedigen Crist lan* (15 544 f.); dazu MAURER, Leid S. 226.

⁷⁹) Vgl. *dô was diu urteil getân / ze himel, und solt ergân* (Georg 5279 f.), wo das *urteil*, die Verdammung König Balthazars, folgend in dem mehrfach von uns für *ungelücke* festgestellten Sinne einer absoluten Vernichtung geschildert ist.

⁸⁰) Hier ist *heil* nach SALZER das Personenheil (S. 66); wenig vorher steht, auf dieselbe Kampfsituation bezogen: *und gevellet in daz heil* (Er. 4343) – hier ist *heil* „die Hilfe der Vorsehung“ (S. 94). Ein Kommentar erübrigt sich.

Gâwein dâ ernerten (Krone 20237 f.); *daz gelücke was im ie bereit; / des erziuget er grôze manheit* (Wig. 1382 f.); *sîn manheit diu was harte grôz; / gelückes er dar zuo genôz* – von Gott, der 1621 genannt wird (Wig. 1617 f.); *bî manheit saelde helfen mac* (Parz. 548, 12); *daz hât mîn saelde und mîn hant / erlediget und diu gotes kraft* (Wig. 8770 f.); *ob iu got hab uf geleit / an mir dekeine saelekeit / und ob ich selbe iht saelden habe* (Trist. 6239 ff.); *dâ was kunst unde kraft, / saelde unde manheit; / diu hêt got an in geleit; / dâ mit erz allez überstreit* (Wig. 2893 ff.).

Auf der einen Seite stehen Können, Körperkraft und Tapferkeit des Menschen (*kunst, sterke, manheit*), aber diese allein reichen nicht aus, einen Kampf siegreich zu entscheiden; es müssen noch *gelücke, heil* oder *saelde* (das in diesem Fall etwas zwielichtig erscheint, weil es auch persönliche Fähigkeiten bezeichnet) hinzukommen. SALZER (S. 35 zur Gregoriusstelle) sieht prinzipiell zwei Möglichkeiten der Erklärung: „die Gunst aller der unvorhersehbaren Umstände“ oder „die Hilfe der Vorsehung“. Der erste Weg scheint mir eine Sackgasse zu sein; er weist zu sehr auf natürliche Bedingungen, die niemals etwa zur Erklärung von Tristans Sieg über den riesenstarken Morold ausreichen. Diese Interpretation würde auch völlig dem mittelalterlichen Denken widersprechen, das oft sogar die einfachsten und selbstverständlichsten Dinge mit einem einschränkenden *ob got wil* versieht; ein Kampf endlich ohne Berücksichtigung der über den Kämpfern waltenden Providenz ist vollends undenkbar. Wir werden uns daher, auch ohne die Belege des Wigalois zu überschätzen, in denen *gelücke* und *saelde* fast durchweg ausdrücklich von Gott ausgehen, für SALZERS zweite Möglichkeit, die Hilfe der Vorsehung, zu entscheiden haben.

Ein grundlegender Unterschied zur frühhöfischen Zeit fällt allerdings auf: Dort hingen Erfolg und Sieg ausschließlich vom Walten des Glücks ab (nur einmal in ironischer Rede *glucke ende frome*, En. 8775); persönliche Tüchtigkeit wurde zwar als selbstverständlich vorausgesetzt, aber ausschlaggebend war die höhere Gewalt. Die hochhöfische Zeit ist wesentlich liberaler und optimistischer; das menschliche Können tritt gleichberechtigt neben das Schicksal, dem zwar noch eine wichtige, aber doch mehr nur helfende Funktion zufällt.

Die Formel bei Wolfram von Eschenbach

SALZER betont immer wieder, daß die Formel vom Walten des Glücks, wie sie bei Wolfram erscheine, einen ganz anderen Sinn habe als bei Veldeke: „Wenn zwei dasselbe schreiben, ist es nicht dasselbe: Wenn Veldeke in der Eneide sagt: *des sal gelücke walden*, so ist das etwas ganz anderes, als wenn denselben Satz Wolfram oder irgend ein Didaktiker formuliert“⁸¹. Wolframs

⁸¹) SALZER S. 27, vgl. auch S. I, V und 39 ff. Man sieht, daß ihm diese Fest-

Beziehungen zum Vater der deutschen höfischen Epik, die sich von seiner namentlichen Nennung über Anspielungen und inhaltliche Übernahmen bis zu einzelnen Formulierungen und Worten erstrecken, sind aber zu offenkundig, als daß man jede Übereinstimmung von vornherein ableugnen könnte; jedenfalls ist eine genaue Analyse des wolframschen Gebrauchs notwendig. Wir müssen vorher feststellen, daß *gelücke* bei Wolfram ursächlich die Vorsehung selbst, als Wirkung das, was diese bringt, bezeichnet; immer tritt das Wort in irgendeinem Zusammenhang mit Gott auf⁸². Für die Formel vom Walten des Glücks, um die es hier geht, finden wir im Parzival drei Belege, einen weiteren in den Titulbruchstücken, und wir müssen uns nun fragen, ob Wolfram nur die äußere Formulierung, aber nichts von ihrer ursprünglichen Sinnhaftigkeit übernommen haben sollte.

Gawan kommt vor die belagerte Stadt Bearosche, er überlegt: Wenn er als nicht rittermäßiger Kämpfer (*kipper*) streiten soll, ist er vor Schaden (*flüste*) in der Stadt sicherer als davor:

Parz. 351, 20 ff. ine kêr mich an dehein gewin,
 wan wieh dez mîn behalde
 sô deis gelücke walde.

SALZER paraphrasiert: „Er hofft, daß alles gut gehen werde“ (S. 40). Am Ende des XIII. Buches reitet Gawan aus in den Kampf, der ihn, ohne daß beide es wissen, gegen seinen Neffen Parzival führen wird. Der Dichter knüpft den sorgenvollen Wunsch daran:

Parz. 678, 17 gelücke müezes walden!

SALZER: „Hoffentlich geht alles gut!“ – aber damit wird man dem wolframschen Text wohl kaum gerecht. Am Anfang des XIV. Buches legt der Dichter ausführlich seine Sorgen dar, die ihn vorher zu seinem Wunsch veranlaßt haben: Er fürchtet in dem bevorstehenden Kampf für Gawan; Parzival ist so kampfstark, daß er um ihn keine Angst zu haben braucht. Dennoch wäre es widersinnig, wenn Wolfram seinen Wunsch nur auf Gawan bezogen hätte, damit dieser mit Hilfe des *gelücke* womöglich sogar Parzival bezwänge. Wir erkennen hier, daß das waltende Glück durchaus nicht immer vor die Alternative gestellt ist: Sieg und Leben des einen, Niederlage und Tod des anderen Kämpfers. Zwar geht es auch hier für das *gelücke* darum, die richtige Entscheidung zu fällen; aber diese kann nur in der Rettung beider bestehen, genauso wie später beim Kampf Parzivals gegen Feirefiz (vgl. 738, 18).

stellung am Herzen gelegen haben muß; allerdings wäre bei einer sinngemäßen Gleichheit ja auch sein ganzer Entwicklungsplan des Wortes *gelücke*, der sich auf seine Identifizierung mit Fortuna stützt, die nun aber wiederum bei Wolfram keine Rolle spielt, zusammengebrochen.

⁸²) Vgl. SALZER, zusammenfassend für Parzival S. 42, 44; für Willehalm S. 46.

Gawan tritt dann zu dem mit König Gramoflanz vereinbarten Zweikampf an, er ist voller Zuversicht:

Parz. 701, 26 ff. ich getrûwe des mîm rehte,
 süles gelücke walden,
 ich müge'n prîs behalden.

Hier interpretiert SALZER richtig: „*gelücke* soll eine Entscheidung auf Grund der vernunftgemäßen objektiven Rechtslage treffen“ (S. 41); dieses Recht erhält noch tiefere Bedeutung, wenn Gawan später noch einmal von dem bevorstehenden Kampf sagt: *ich wilz morgen wâgen eine: / got ez ze rehte erscheine* (707, 25 f.). Damit ist eindeutig die Beziehung zwischen *got* und *gelücke* gegeben, und für dieses bleibt nur die Stellung der christlichen Providenz. Im zweiten Titurelfragment finden wir Glück und Minne zusammengestellt:

Tit. 169, 4 gelücke und dîn minne mîn walte.

Der sog. Titurel schildert die tragisch endende Liebesgeschichte zwischen Sigune und Schionatulander. Er hat einen fremden Jagdhund gefangen, auf dessen Halsband eine Art Liebesbotschaft steht, und während Sigune diese noch liest, reißt sich der Hund los und läuft davon. Um den Preis ihrer Minne bittet sie Schionatulander, ihn für sie wiederzuholen. Er verspricht es und macht sich auf, der angeführte Wunsch sind seine letzten Worte. Aus Andeutungen Wolframs (vgl. Tit. 170, 2) und aus der Sigunehandlung des Parzival wissen wir, daß Schionatulander im Kampf mit Orilus den Tod findet. *Gelücke* und *minne* werden angerufen, eine im ersten Augenblick befremdliche Zusammenstellung; aber es ist zu berücksichtigen, daß die Minne in hochhöfischer Zeit und zumal bei Sigune eine religiöse Überhöhung gefunden hat⁸³, die sie durchaus zur Schutzmacht werden lassen kann (vgl. Parz. 371, 1 ff.). Daß Schionatulander hier trotz Anrufung des *gelücke* den Tod findet, dürfte sich ähnlich erklären wie in der Eneide der Tod des jungen Pallas, der vorher Gottes Walten anrief.

Stellen wir zusammenfassend fest, daß es auch bei Wolfram um Kampf, Besitz und Leben geht, wenn die Formel vom Walten des Glücks auftritt; das ist neben der Formulierung eine weitere wesentliche Übereinstimmung mit dem frühhöfischen und veldekischen Gebrauch. Auch seine Funktion, die in der richterlichen und richtigen Entscheidung einer bei Ausspruch des Wunsches noch bevorstehenden Kampfsituation liegt, ist dieselbe und hier trifft sich die Formel vom Walten des Glücks mit den vorher aufgezählten Formeln, sofern man ihnen ihren vollen mittelalterlichen Sinn beläßt: In *gelücke* steckt hier ebenfalls ein Gottesurteil, wie wir bei Veldeke ja ähnlich von Gottes-

⁸³) Vgl. SALZER, S. 40; DE BOOR, Lit.gesch. II, S. 122.

Göttergebot sprachen. Wolfram kennt auch die Formel: *nu waltēs got* (Parz. 514, 21; 564, 3; 568, 1 ff.; 602, 2; Wh. 313, 29; 408, 15; 425, 24). MARTIN schreibt dazu: „Segensspruch, der den zweifelhaften Ausgang der Güte und Weisheit Gottes anheimstellt“; warum soll dieselbe Definition auf die Formel vom Walten des Glücks nicht zutreffen? Sie ist ebenso ein Wunsch vor Situationen, deren Ausgang zweifelhaft ist; daß sie sich auf Gott bezieht, konnte an vielen Stellen aus dem Zusammenhang erwiesen werden; an die Weisheit Gottes richtet sie sich insofern, als eine gerechte Entscheidung gefordert wird (z. B. Eneas – Turnus), an seine Güte, wenn wir nicht die Alternativentscheidungen sehen, sondern das Walten zum Besten beider Kämpfer (z. B. Parzival – Gawain, Freirefiz). Daß sie sich fast nur auf Kampfsituationen erstreckt, kann kein Gegengrund sein, denn auch Gott wird dazu gleicherweise in Beziehung gesetzt: *got waldes an der siges kür* (Wh. 425, 24); *got waldes, sīt ers alles pbliget. / der weiz nu wol wer dā gesigt* (Wh. 313, 29 f.); vor dem Moroldkampf, ebenfalls von Gott: *der waltēs unde mēuze es pflegen* (Trist. 6783); vgl. auch Herb. 11685 ff.

SALZER sieht in den angegebenen Stellen „bloße ins epische Geschehen eingestreute Formeln“, deren Wert er nur gering einzuschätzen scheint; *gelücke* faßt nach ihm alles zusammen, „was den Ausgang eines künftigen Geschehens möglicherweise beeinflussen und in eine andere Richtung als erwartet lenken könnte“. Das stimmt auf keinen Fall, wie wir gesehen haben. „Die Formel *sol es gelücke waltēs* hat also nur hypothetischen Wert: Sie bezeichnet die große Unbekannte x , den Unsicherheitsfaktor, der in jedem zukünftigen Geschehen die Hauptrolle spielen muß“ (S. 39). Wir können SALZER den Vorwurf nicht ersparen, daß „die große Unbekannte x “ nur eine unverbindlichere Umschreibung der Fortuna ist, die er hier nur deshalb nicht bemüht, weil der Parzival erstens ein hochhöfisches Werk ist und zweitens nicht auf die Antike zurückgreift⁸⁴.

Im gleichen Zusammenhang führt SALZER noch eine weitere Reihe von Stellen auf (Parz. 8, 10; 322, 19; 431, 15; 543, 20; dazu unseren Beleg 701, 27), in denen das *gelücke* aufgrund von Recht und Sittlichkeit entscheidet; dies veranlaßt ihn zu dem Satz: „Die alte leergewordene Formulierung Veldeckes . . . erscheint hier mit neuem dem Veldeckes gerade entgegengesetzten Gehalt gefüllt“ (S. 42). Wieder führt er seinen großen Irrtum an, daß dort das *gelucke* „unabhängig von jeder Moral“, „gegen jedes objektive Recht“ und unbeeinflußbar handelte (S. 42), daß es „immer alles anders

⁸⁴ In diesem Punkt legt er hier eine Haltung an den Tag, die man nicht anders als inkonsequent bezeichnen kann; das *ungelücke* des Heiden Feirefiz der Stelle: *al mīn ungelücke brach, / dō diu gotinne Jūnō / mīn segelweter fuogte sō . . .* (Parz. 767, 2 ff.) sieht er für durchaus christlich an, indem er „die providentielle Vorstellung aus dem zeitüblichen Analogiedenken heraus“ erklärt (S. 44). Existiert dieses „zeitübliche Analogiedenken“ erst seit Wolfram von Eschenbach?

kommen ließ, als erwartet, das anscheinend Unmögliche ermöglichte“ (S. 43). Nachdem wir die wahre Natur des *gelucke* bei Veldeke kennengelernt haben, das vom Stoff her als *Fatum* figuriert, der mittelalterlichen Konzeption nach jedoch die christliche Providenz darstellt, entfällt für uns die Notwendigkeit, einen Bruch innerhalb Wolframs Auffassung unserer Formel anzunehmen. Da *gelücke* nämlich in der zweiten Gruppe „völlig der optimistischen selbstbewußten höfischen Schicksalsauffassung und darüber hinaus dem christlichen Providenzbegriff“ entspricht, sieht SALZER sich genötigt, für die von Veldeke übernommene Formel eine bedeutungsmäßige Zweiteilung vorzunehmen, einmal in den Unsicherheitsfaktor x , zum andern in die christliche Vorsehung (S. 42). Dürfen wir das einem Dichter wie Wolfram von Eschenbach zutrauen?

Die Formel bei Ulrich von Zatzikhoven

Der Bruch mit der alten Auffassung erfolgt nicht bei Wolfram, der sich auch hier als sachgemäßer Interpret des Alten und als gelehriger Schüler Veldekes erweist; eher ist schon bei Ulrich von Zatzikhoven eine Verwässerung der Formel vom Walten des Glücks wie auch des *gelücke* selbst festzustellen. In seinem Lanzelet finden wir die Formel viermal, dazu waltet einmal das *heil* mit folgendem *gelücke*; dies erinnert uns an Herbort, mit dem er auch die synonymische Verbindung aller Schicksalsbegriffe gemein hat (vgl. *gelücke saelde unde heil, / des gebe dir got ein michel teil*, Lanz. 1789 f.). Dennoch erweisen sich die Lanzeletstellen als nicht irrelevant, sowohl für die Deutung unserer Formel im alten Sinne, wie auch für deren Weiterentwicklung.

Im ersten Beleg sind alle Voraussetzungen gegeben, die wir nach unserem Verständnis bei der Formel vom Walten des Glücks zu erwarten haben: die Kampfsituation auf Leben und Tod, die angerufene Entscheidung des *gelücke*, die günstig oder ungünstig sein kann, jedenfalls aber nach Recht und zum Besten des Helden erfolgen muß, und das Inbeziehungsetzen zu Gott. Es handelt sich um den Kampf gegen Iweret:

Lanz. 4463 ff. Diu sper si nider halten.
 gelücke muos es walten,
 swer ez dâ hin trüege.

Das *ez* der letzten Zeile dürfte sich auf den unmittelbar vorher genannten Kampfpreis rückbeziehen: *ein schoene wîp und iwer lant* (Lanz. 4461); das ist eine genaue Parallele zu den bekannten Eneidestellen, wo es um Lavinia und das Land des Latinus geht. Es läßt sich hier im übrigen noch weiter Übereinstimmung mit veldekischem Gebrauch feststellen: Lanz. 8498 ff. wird vom Schwert Iwerets gesprochen, mit dem er alle erschlug, die mit ihm in Kampf gerieten, bis auf Lanzelet: *wan daz der saelige man, / Lanzelet,*

dervor genas, / als sîn gelücke guot was (Lanz. 8502 ff.). Das *gelücke*, das hier waltet, hat also eine für Lanzelet gute Entscheidung gefällt, indem es ihm zum Siege gegen Iweret verhalf (vgl. En. 8734). Daß Gott um diese Hilfe gebeten wird (Lanz. 340, 4321), wollen wir nicht überbewerten; aufschlußreich sind allerdings zwei andere Stellen, die Gott als den in Not und Gefahr Waltenden zeigen: *got ergâben si sich dô, / daz er ir saelden wielte / und alsô si behielte / als ez sînen gnâden zaeme / und ez in rehte kaeme* (Lanz. 766 ff.); *der got, der al der welte pfliget, / der behüet iuch wol mit sîner maht* (Lanz. 840 f.).

In diesem Zusammenhang, dem Abenteuer Lanzelets bei Linier, wo er mit einem Riesen, zwei wilden Löwen und schließlich mit dem Ritter selbst auf Leben und Tod kämpfen muß, erweist sich eine etwas andere Formulierung der normalen Formel vom Walten des Glücks als gleichwertig (*pflegen* = *walten*, vgl. Lanz. 840, 2831; ferner Trist. 6783; Wh. 313, 29; Krone 2908, 3972, 6006 f. und mehr).

Lanz. 1740 ff. und wirt er danne des gewert,
daz sîn ein guot gelücke pfliget
und er den lewen an gesiget . . .

so muß er noch mit Linier selbst kämpfen. Daß hier tatsächlich ein Eingreifen des *gelücke* im alten Sinne vorliegt, wird einmal von Lanzelet selbst: *mir ist einhalb als andersît, / wan mîn tôt an der wâge lît* (Lanz. 1777 f.), zum andern von Iblis ausgesprochen: *diu maget sprach „daz stât an gote“* (Lanz. 1848). Die Beziehung zu Gott, hier schon deutlich (vgl. Lanz. 1162 f., 1789 ff., 1902 f., 1905 ff., 2004 f., 2158, 2180), steigert sich einmal bis zum ausdrücklichen Gottesurteil; allerdings erscheint hier nicht die Formel vom Walten des Glücks selbst, sondern nur *guot gelücke*.

König Falerin, der Ginover, die Gattin Königs Artus, entführen will, schlägt einen Zweikampf vor: *er muoz es imer sîn gemeit, / swer die künigîn fürstât, / ob er guot gelücke hât: / dem wirt dicke wol gesprochen* (Lanz. 5020 ff.). Dieser Kampf ist durch die Worte der Königin (*nu erschein ez got ze rehte*, Lanz 5254) als Gottesurteil gekennzeichnet; doch ist für *guot gelücke* hier nur die konkrete Bedeutung „guter Kampfausgang, Sieg“ anzunehmen (vgl. das *gelücke* Lanz. 3117), wie sich im Vergleich mit *heil* (5015, vgl. 5263) und *sige* (5012, 5350) ergibt. Nach dem später doch erfolgten Raub der Ginover setzen Erec und Walewein Leben und Ehre aufs Spiel (vgl. Lanz. 7343 ff.), um sie zu befreien:

Lanz. 7340 ff. ob man si schunde oder süte
od swie man sie hielte,
daz des gelücke wielte.

Kann man hier nur so viel sagen, daß wenigstens die äußere gefahrdrohende Situation gegeben ist, so fehlt selbst diese ein andermal:

Lanz. 8808 ff. solt es gelücke walten,
 sô funder sîn hûs bereit
 mit êren und mit saelikheit.

Hier wird das *gelücke* dafür verantwortlich gemacht, daß Lanzelets Haus wohlgerüstet ist für den Empfang der Gäste, wenn König Artus mit seiner Runde ihn aufsuchen wird. Das Wort *gelücke* wirkt an dieser Stelle recht blaß wie auch der Formel vom Walten des Glücks alle früher festgestellten Charakteristika fehlen.

Damit sind wir an dem Punkt, wo *heil* in die Formel eintritt und *gelücke* in die Nähe der Fortuna gerät. Der junge Lanzelet ist von Meerjungfrauen aufgezogen worden; als er dann von ihnen Urlaub erbittet, kann er weder reiten noch kennt er den Weg:

Lanz. 404 ff. ez enkunde der jungelinc
 den zoum niht enthalden.
 er liez es heil walden
 und habet sich an den satelbogen . . .

413 Gelücke was der wîse sîn.

Warum läßt Ulrich hier nicht das *gelücke* walten, obwohl er die Formel doch kennt? Erschien ihm die Zufälligkeit, die Lanzelet hier statt zum Zügel an den Sattelbogen greifen läßt, nicht dem Begriff des *gelücke* angemessen? Aber wie steht es dann mit dem folgenden *gelücke*, das ihm den Weg weist? Ist es nicht doch die Fortuna, wie weitere Formulierungen des Dichters vermuten lassen könnten⁸⁵? Lanz. 1996 wird der Held *der staeten Saelden holde* genannt (vgl. auch die *wîlsaelde*, Lanz. 1601); andererseits tritt aber immer wieder Gott angerufen und helfend in Erscheinung, so daß wir hier zu keiner Klarheit kommen.

Jedenfalls stellen wir im Lanzelet insgesamt eine Verwässerung der Formel vom Walten des Glücks fest. Sie äußert sich erstens in einer voraussetzungsloseren Anwendung, die sich nicht nur auf Situationen des Kampfes, der äußersten Lebensgefahr beschränkt; zweitens in einer Auffassung des *gelücke* als „Kampfglück, Sieg“ und in einem Sinn, der sogar zum Fortunabegriff hin tendieren kann; drittens in einer Vermischung der Formel vom Walten des Glücks mit der anderen, mhd. gebräuchlicheren *an daz heil lâzen*, wie wir es auch schon bei Herbort von Fritzlar sahen. Dieser müßte – man vgl. das über ihn Gesagte – an sich das nächste Glied in unserer Kette sein; er läßt nur noch das *heil walten* (Herb. 7543, 16711), weil er keine sonderliche Liebe für die Schicksalsmacht *gelucke* zeigt.

⁸⁵ Vgl. *gelücke was ir schirmschild* (Lanz. 4039), *gelücke huote sîn dar an* (7807, vgl. aber 6814: *wan daz si got behuote*). DENECKE zu *gelücke* im Lanzelet: „deutlich im Sinne der Fortuna“ (S. 122).

Ausklang

Wo die alte veldekische Formulierung später noch auftaucht, ist sie kaum mehr im alten Sinne zu verstehen. In den Prologen Rudolfs von Ems zum Alexander und Konrads von Würzburg zum Trojanerkrieg liegt unzweifelhaft literarische Entlehnung vor, wenn es dort heißt: *sol des gelücke walten / und mir den pris behalten . . .* (Al. 35 f.), *ob sin gelücke waltet, / und wil mir got ze helfe komen, / sô wirt ein wunder hie vernomen* (Troj. 280 ff.). Trotz des Nebeneinanders von *gelücke* und *got*, das ebenso auch bei Rudolf vorliegt (. . . *daz got zuo geleite / geruochte vüegen mîner kunst / saelde und edeler herzen gunst*, Al. 32 ff.), wird man – bei Konrad mehr als bei Rudolf – zögern, *gelücke* hier als Providenzbegriff zu deuten.

Im späteren Minnesang (von Stamhein, Mitte des 13. Jahrhunderts) wird die Geliebte der Fürsorge des Glücks empfohlen: *gelücke müeze ir walden* (LD 55, 9, 5). Oder in der Spruchdichtung: Wer irgend etwas Schlechtes tut, *sol es dem alles wol ergan, des muss Gelucke walten* (R. v. Zw. 305, 12 unecht; derselbe Vers Frl. 402, 14 f.). Man kann hier bei Reinmar von Zweter und Frauenlob etwa übersetzen: „da gehört Glück dazu“, und zwar Glück schon im heutigen Sinn des Wortes; denn jede providentielle Hilfe scheidet hier gegenüber dem Bösen, Schlechten aus. Ähnliches gilt für die Freidankstelle: *wâ si die behalten, / des muoz gelücke walten* (Freid. 148, 10 f.). Alle Sünden werden den Menschen in Rom erlassen, heißt es vorher, aber wo läßt man sie nur dort alle? Da muß schon das Glück Rat schaffen, das mag Gott wissen⁸⁶. Im 14. Jahrhundert und später finden sich noch ganz vereinzelt Belege, die aber zufällig sein können; so schreibt Peter Suchenwirt: *Gelukes hort mein walde, / Daz ich mit witzen spalde / Unchunst von rechter chunste*⁸⁷. Heute ist die Formel nicht mehr bekannt, wir sagen allenfalls noch: Das walte Gott!

Außer in den Werken Wolframs von Eschenbach und Ulrichs von Zatzikhoven, wo ihr Vorkommen sichtlich auf literarische Anregung Veldekes zurückzuführen ist⁸⁸, findet sich die Formel vom Walten des Glücks also nirgends in der hochhöfischen Dichtung; da sie andererseits in der frühhöfischen Epoche oft, in wechselnden Formulierungen und bei allen ihr zugerechneten Dichtern vorkommt, müssen wir für sie eine räumlich begrenzte Geltung vermuten. Denn in diesem Falle die Formelhaftigkeit als Andeutung des

⁸⁶) SALZERS Interpretation (S. 50 f.) trifft den Sinn nicht; vgl. BEZZENBERGER z. St., S. 441

⁸⁷) Suchenwirts Werke, hg. von A. PRIMISSER, Wien 1827, Nachdruck 1961, S. 48, Nr. XV, 1 ff.

⁸⁸) Parz. 701, 27 stimmt wortwörtlich überein mit En. 4015, 4470, 5985, ebenso Lanz. 8808.

beginnenden Aussterbens⁸⁹ anzusehen, wäre bei einem neu aufkommenden Wort wie *gelucke* geradezu widersinnig. Es liegt näher, an die Übernahme einer volkssprachigen, wahrscheinlich in den ritterlichen Kreisen gebräuchlichen Redewendung in die Literatur zu denken, und zwar lokal beschränkt auf das nordwestliche Gebiet Deutschlands, aus dem das Wort Glück zu stammen scheint. Da wir für die Mehrzahl der frühhöfischen, also frühesten und ursprünglichsten Belege christlich-providentielle Bedeutung nachweisen konnten, ist dies umso wahrscheinlicher, als die Vorstellung vom Walten Gottes und des Schicksals seit jeher volkstümlich war. Von hierher findet auch das spätere Verblässen und Verschwinden der Formel seine Erklärung; der vereinseitigte und der Fortuna angenäherte Glücksbegriff, der immer mehr in dem Wort gesehen wird, verbietet geradezu eine Verbindung mit dem Verb *walten*, das vornehmlich Gott vorbehalten ist.

⁸⁹) So allgemein, nicht unsere Formel betreffend, FRINGS-SCHIEB, Heinrich v. Veldeke zwischen Schelde u. Rhein, S. 46.

Drittes Kapitel

WORTGESCHICHTE

Das I. Kapitel hat die Grundlagen geschaffen, auf denen die weitere Deutung des Wortes Glück aufbauen konnte; das II. Kapitel beschränkte sich darauf, in einer genauen Interpretation der frühesten schriftlichen Quellen die äußeren Fakten darzulegen; das III. Kapitel muß nun eine Auswertung der gewonnenen Ergebnisse bringen. Der Analyse soll die Synthese folgen.

Es ist meines Erachtens eindeutig bewiesen, daß *gelücke* ursprünglich nicht dem Fortunabegriff entspricht; wenn man ein lateinisches Äquivalent suchen will, müßte dies, wie sich in Eilharts Tristrant als wahrscheinlich, in Veldekes Eneide als evident erweisen ließ, die Idee des Fatums und zwar in ihrer verchristlichten Form sein. Wahrscheinlicher erschien jedoch, daß nicht das Fatum selbst, sondern dessen begriffliches Äquivalent im Altfranzösischen, *destinee*, hinter dem *gelücke* stehen könnte. Dieser Spur müssen wir nun nachgehen.

Aber nicht nur inhaltlich liefern uns die Quellen wertvolle Hinweise, sondern auch deren äußere Betrachtung aus chronologischer und sprachgeographischer¹ Perspektive. Zumal bei *gelücke* sind, wie wir sehen werden, Zeit und Raum des ersten Auftretens besonders aufschlußreich für Herkunft und Weiterentwicklung des Wortes.

1. Die Zeit des ersten Auftretens von *gelücke*

Auf die Schwierigkeiten, die sowohl die absolute wie die relative Chronologie der frühhöfischen Werke und ihrer Dichter mit Einschluß Veldekes der literarhistorischen Forschung bietet, wurde bereits im Eingang des II. Kapitels hingewiesen; dort wurde auch die wichtigste Literatur zu diesem Problem genannt. Seit JAN VAN DAMS grundlegender Arbeit über die Vorgeschichte des höfischen Epos schien die Reihe Straßburger Alexander – Eilhart – Heinrich von Veldeke (Eneide) als gesichert festzustehen; aber J. VAN MIERLO hat in einer Reihe von Abhandlungen nachzuweisen versucht, daß sowohl Eilhart wie auch der Alexanderbearbeiter auf Veldeke fußen. Damit würden

¹) Zur Bedeutung gerade der Sprachgeographie für die Wortforschung vgl. H. KUEN in *Etymologica*, Festschrift für W. VON WARTBURG, Tübingen 1958, S. 455 ff.

alle diese Dichtungen zeitlich in die beiden letzten Jahrzehnte des 12. Jahrhunderts zusammenrücken.

Dreh- und Angelpunkt der ganzen Chronologie ist jedenfalls die Gestalt Heinrichs von Veldeke². Seine Lyrik dürfte weitgehend der Limburger Frühzeit zuzurechnen sein, also um und vor 1170. Ebenfalls zu dieser Zeit, jedenfalls aber wohl vor dem Jahre 1176, in dem die ältere Agnes von Loon, Veldekes mutmaßliche Dienstherrin, aller Wahrscheinlichkeit nach gestorben ist, dürfte der Sente Servas entstanden sein; sagen wir mit VAN MIERLO um 1171³. Anfang der 70er Jahre muß sich der Dichter dann der Arbeit an der Eneide zugewendet haben, denn als ihm das Manuskript auf der Klever Hochzeit, die vermutlich 1174 stattfand, gestohlen wird, ist das Werk bereits bis zu V. 10933 gediehen. Neun Jahre später, also 1183, erhält er von Pfalzgraf Hermann von der Neuenburg das Fragment zurück, um es in Thüringen zu Ende zu führen. Dies muß vor 1190 geschehen sein, weil in diesem Jahr der am Schluß der Eneide noch als Pfalzgraf bezeichnete Hermann nach dem Tode seines Bruders Ludwig III. Landgraf von Thüringen wird. Dies ist das feststehende und auch allgemein anerkannte Datengerüst, um das wir die anderen frühhöfischen Werke herumzuordnen haben.

Hatte vor allem J. VAN DAM wie vor ihm schon LICHTENSTEIN in seiner Eilhartausgabe (Einl. S. CLXXXVII ff.) die Priorität Eilharts von Oberg⁴ gegenüber Veldeke vertreten, so scheint sich heute die gegenteilige Meinung weitgehend durchgesetzt zu haben. Nachdem schon BEHAGHEL in seiner Eneideausgabe (Einl. S. CLXXXVIII ff.) Veldeke vor Eilhart stellte, vertreten in der neueren Forschung L. WOLFF⁵, G. EHRISMANN, C. WESLE und vor allem J. VAN MIERLO⁶ diese Reihenfolge. In jüngster Zeit stimmt C. MINIS in einer kurzen Darlegung des Verhältnisses von Veldekes Eneide zu Eilharts Tristrant

²) Vgl. die genannte Veldekeliteratur; dazu J. VAN DAM im *Verf. lex.* II, 355 ff. und im Nachtragsband C. MINIS V, 350 ff.; EHRISMANN II, 2, 1 S. 79 ff. und II, 2, 2 S. 230 f.; DE BOOR II, 41 ff. und 251 ff.; H. SCHNEIDER, *Heldendichtung, Geistlichen-dichtung, Ritterdichtung*, stellt S. 257 f. lediglich fest, daß die Zeitfolge der frühhöfischen Romane umstritten sei. Vgl. auch neuestens den sehr instruktiven Aufsatz von G. DE SMET, J. VAN MIERLO en het Veldekeprobleem, Groningen 1963.

³) *Sammelbd.* S. 144; in: *Kantaantekeningen bij vragen rondom Hendrik van Veldeke* (VMVA 1956, S. 717 ff.), die sich gegen den späten Ansatz P. C. BOERENS „nach 1176“ wenden.

⁴) Vgl. allgemein C. WESLE, *Verf. lex.* I, 520 ff., dazu *Literaturnachträge* V, 178; EHRISMANN II, 2, 1 S. 65 ff.; DE BOOR II, 33 ff.

⁵) *DLZ* 1924, Sp. 2531 ff.

⁶) Veldeke's onafhankelijkheid tegenover Eilhart von Oberg en den Straatsburgschen Alexander gehandhaafd (VMVA 1928, S. 885 ff.); deren erster Teil im *Sammelbd.* S. 7 ff.

und dem Straßburger Alexander dem zu⁷; H. EGGERS⁸ und H. DE BOOR⁹ dagegen vertreten weiterhin den alten Standpunkt, der sich das Tristrantepos um 1170 entstanden denkt. Aufgrund der Untersuchungen VAN MIERLOS, die weithin Zustimmung, zumindest aber keine ernsthafte Widerlegung gefunden haben, scheint es mir wahrscheinlicher, daß Eilhart derjenige gewesen ist, der in seinem Liebesmonolog Isaldes die veldekische Laviniahandlung benutzt hat. Das würde bedeuten, daß der Tristrant in den 80er Jahren gleichzeitig mit oder neben der Eneide, die ja nicht erst als Gesamtwerk, sondern vorher schon partienweise bekannt wurde, entstanden sein dürfte. Damit wäre auch eine größere Nähe zu dem seit 1189 urkundlich bezeugten Eilardus de Oberge gewonnen, so daß es nicht notwendig würde, einen nicht bezeugten älteren Träger des gleichen Namens vorauszusetzen.

Noch diffiziler scheinen die Verhältnisse beim Straßburger Alexander zu liegen¹⁰, in dem viele Übereinstimmungen mit der Eneide zu finden sind. Wurde VAN MIERLOS Beweisführung hinsichtlich der Priorität Veldekes gegenüber Eilhart weitgehend akzeptiert, so fand sein im gleichen Aufsatz und in einer zweiten Studie¹¹ unternommener Versuch, auch die Straßburger Alexanderdichtung nach der Eneide einzuordnen, nicht den gleichen Beifall; nur G. JUNGBLUTH¹² folgte ihm und kam zu einem Ansatz um 1187 für den Alexander. Dagegen unterstützten L. J. ROGIER¹³, E. KLAASS¹⁴, D. TEUSINK¹⁵ und E. SITTE¹⁶ die VAN DAMSche These, von der dieser selbst 1934 im Verfasserlexikon (II, 335 ff.) feststellen konnte, daß sie allgemein angenommen sei. Dieser Widerspruch veranlaßte VAN MIERLO, in seiner Abhandlung *De oplossing van het Veldeke-probleem*¹⁷ seine Meinung erweitert und vertieft noch einmal, seiner Ansicht nach überzeugend, vorzutragen; Zustimmung hat

⁷) Verf. lex. V, 358 f.

⁸) Der Liebesmonolog in Eilharts Tristrant, *Euph.* 45 (1950) S. 275 ff.; vgl. S. 304: „Immerhin möchte ich meine feste Überzeugung aussprechen, daß Eilhart die Priorität vor Veldeke gebührt.“ Die hierfür versprochene Beweisführung ist EGGERS bisher allerdings noch schuldig geblieben.

⁹) Vgl. seine ausführliche Erörterung der Chronologie und besonders des Verhältnisses Veldeke – Eilhart, *Lit.gesch.* II, 28 ff.

¹⁰) Vgl. W. KROGMANN, *Verf. lex.* III, 4 ff. unter Lambrecht, Pfaffe; EHRISMANN II, 1 S. 235 ff.; DE BOOR I, 232 ff. und II, 30 f.

¹¹) *Om het Veldeke-probleem*, VMVA 1932, S. 877 ff.

¹²) Untersuchungen zu Heinrich von Veldeke, Frankfurt/M. 1937.

¹³) *Henric van Veldeken*, Maastricht 1931.

¹⁴) In seiner Besprechung der Thesen VAN MIERLOS, *ZfdPh* 58 (1933) S. 362 ff.

¹⁵) *Das Verhältnis zwischen Veldekes Eneide und dem Alexanderlied*, Diss. Amsterdam 1945.

¹⁶) *Die Datierung von Lamprechts Alexander*, *Hermäa* XXXV, Halle 1940, S. 55 ff.

¹⁷) VMVA 1952, S. 607 ff.; auch als Buch N.V. Standaard, Antwerpen-Brüssel-Gent 1952.

er gefunden bei C. MINIS (Verf.lex. V, 358 f.). Hingegen hat sich H. DE BOOR aus stilistischen Gründen weiterhin für die alte Reihe Straßburger Alexander – Eilhart – Veldeke entschieden, der auch TH. FRINGS und G. SCHIEB, die in den letzten Jahren durch eine Reihe subtiler sprachlicher Untersuchungen dieses Problem zu lösen suchten, zuzuneigen scheinen. Jedenfalls ist hier in der Forschung noch nicht das letzte Wort gesprochen.

Für den Graf Rudolf gilt immer noch der alte Zeitansatz, den schon WILH. GRIMM in seiner Ausgabe des Werkes¹⁸ aufstellte. Aufgrund einer historischen Anspielung, die nur König Wladislaw II. von Böhmen (1158 bis 1173) betreffen kann, dürfte die Zeit kurz vor 1173 als die Entstehungszeit der Dichtung anzusprechen sein.

Für die Trierer Bruchstücke¹⁹ ergeben sich keine festen Anhaltspunkte; für die Legenden, Ägidius und Silvester, gilt allgemein, daß sie nach 1150 entstanden sind; die Floyrisfragmente werden meist nach STEINMEYER²⁰ um 1170 angesetzt. Die Bruchstücke aller drei Werke finden sich in einer Trierer Handschrift, die noch vom Ende des 12. Jahrhunderts stammt.

Damit kommen wir zu den Vertretern des frühen Minnesangs, die das Wort *gelücke* kennen; hier ist die Chronologie für uns insofern noch unsicherer, als ihre Lebensdaten nur einen ungefähren Raum abstecken, innerhalb dessen eine genaue Festlegung der uns angehenden Einzelgedichte meist nicht möglich ist. Der erste scheint hier Heinrich von Veldeke gewesen zu sein²¹; man setzt die Mehrzahl seiner Minnelieder und Sprüche in die frühe Limburger Zeit. Über die Lebensdaten Friedrichs von Hausen²² sind wir recht gut informiert; er dürfte um 1150 geboren sein, da er 1171 noch ausdrücklich als *filius* erstmals beurkundet wird und 1189 im besten Mannesalter auf Friedrich Barbarossas Kreuzzug tödlich verunglückt. Als Hausens Schüler gilt Ulrich von Gutenburg²³, bei dem die Schwierigkeit besteht, daß es zwei

¹⁸) 2. Ausg. Göttingen 1844, Einl. S. 43 f.; vgl. dazu auch gegen BEHAGHEL LICHTENSTEIN in AfdA 9 (1883) S. 28; ferner J. VAN DAM, Verf.lex. II, 78 ff.; EHRISMANN II, 2, 1 S. 58 ff.; DE BOOR II, 36 ff.

¹⁹) Vgl. zum Floyris J. VAN DAM im Verf.lex. I, 626 ff.; EHRISMANN II, 2, 1 S. 64 f.; DE BOOR II, 31 f.; zu Ägidius und Silvester STEINGER, Verf.lex. I, 17 f.; EHRISMANN II, 1 S. 152 ff.; DE BOOR I, 204 ff.

²⁰) ZfdA 21 (1877) S. 316.

²¹) Vgl. außer der schon genannten Literatur C. VON KRAUS, Anmerkungen zu MF S. 397 f.; ders. MFU S. 161 ff. (zu MF 57, 10) und S. 174 f. (zu MF 62, 25); FRINGS-SCHIEB, Heinrich von Veldeke. Die Lieder, PBB 69 (1947) S. 1 ff., auch in Buchform: Heinrich von Veldeke. Die Servatiusbruchstücke und die Lieder, Halle 1947.

²²) Vgl. K. KORN im Verf.lex. I, 682 ff., Lit.nachtr. V, 238; EHRISMANN II, 2, 2 S. 228 ff.; DE BOOR II, 254 ff.; v. KRAUS, MF Anm. S. 386 ff.; MFU S. 132 ff. (zu MF 43, 28).

²³) Vgl. A. WALLNER im Verf.lex. IV, 582 ff., Lit.nachtr. V, 1097; EHRISMANN II, 2, 2 S. 231 f.; DE BOOR II, 259 ff.; v. KRAUS, MF Anm. S. 413 f., MFU S. 193 ff. (zum Leich).

urkundlich bezeugte Träger dieses Namens gibt, einen oberelsässischen und einen pfälzischen. Während dieser schon seit 1170 in Schenkungsurkunden auftritt, scheinen die Urkunden des Elsässers aus den Jahren 1196–1202 seiner letzten Lebenszeit zu entstammen; beide könnten also um 1180 gedichtet haben. Die unter dem Namen Spervogels²⁴ überlieferten Lieder und Sprüche gehören teils diesem selber an, teils einem älteren Herger²⁵; die beiden für uns in Frage kommenden Strophen MF 20, 25 und 23, 13 sind in dem Ton verfaßt, der allgemein dem jüngeren Spervogel zugeschrieben wird, dessen Schaffenszeit allerdings umstritten ist. Während VON KRAUS VOGT zitiert, der Spervogels Strophen kaum dem 12. Jahrhundert zurechnen möchte (MF Anm. S. 343), denkt H. DE BOOR sie sich in den 90er Jahren entstanden. Str. 23, 13 ist im übrigen mit großer Wahrscheinlichkeit unecht.

Wie auch immer die Chronologie dieser frühhöfischen Epoche richtig sein mag, ob wir Heinrich von Veldeke als den einsamen Neubeginner und das große Vorbild sehen wollen, neben und nach dem die anderen frühhöfischen Dichter schaffen, oder ob wir die alte literarhistorische Reihe gelten lassen, in der Veldeke den krönenden Abschluß bildet, der dann in einzelnen Partien seiner Eneide bei den zeitgenössischen Dichtern geistige Anleihen gemacht hätte, so können wir als Ergebnis unserer Beschäftigung mit dem Wort Glück hier feststellen, daß die frühhöfische Epik mit Veldeke auf jeden Fall eine Einheit bildet, die man nicht zerreißen darf. Es kann kein Zufall sein, daß *gelucke* plötzlich zu gleicher Zeit in allen diesen Werken auftaucht; dies wird schon dadurch ausgeschlossen, daß die Formulierungen sich oft bis zu wörtlicher Entsprechung gleichen, und das sogar in eigentümlichen Prägungen wie der Formel vom Walten des Glücks. Wir haben hier den seltenen Fall, daß eine literargeschichtliche Gruppierung regelrecht durch ein sonst unbekanntes, zunächst nur dort, dort aber auch in allen Dichtungen auftretendes Wort bestätigt wird: *gelucke* oder genauer die Formel vom Walten des Glücks ist der rote Faden, der sich durch alle epischen Werke dieser frühhöfischen Zeit mit Einschluß von Veldekes Eneide zieht und sie zu einer Einheit zusammenschließt. Wollen wir umgekehrt aus der Chronologie eine Folgerung für das Wort Glück ziehen, so ergibt ein Gesamtüberblick der angeführten Daten, daß *gelucke* um 1170, jedenfalls nicht sehr viel früher, erstmals auftritt und dann in den 80er Jahren des 12. Jahrhunderts seine erste Blüte

²⁴) Vgl. A. WALLNER im Verf. lex. IV, 231 ff. und den Nachtrag von S. SUDHOF V, 1053 ff.; EHRISMANN II, 2, 2 S. 242 ff.; DE BOOR II, 395 ff.; v. KRAUS, MF Anm. S. 342 f., MFU S. 52 (zu MF 20, 25) und S. 55 f. (zu MF 23, 13).

²⁵) So nach SIMROCK, EHRISMANN, VON KRAUS und DE BOOR; andere Bezeichnungen sind Anonymus Spervogel (SCHERER) oder Kerling (WALLNER); vgl. Verf. lex. II, 788 ff.

im Raume der frühhöfischen Dichtung erlebt, ehe es in den weiteren mittelhochdeutschen Sprachbereich vordringt.

Es ist an anderer Stelle gezeigt worden, wie die zunächst noch verwendeten Schicksalsbegriffe aus vorchristlicher Zeit verblassen und meist schon vor Beginn der mhd. Periode ganz verschwinden; auch Notkers Neuansatz um die Jahrtausendwende geht in der kurz darauf auch Deutschland erfassenden Cluniazenserreform unter. In frühmhd. Zeit macht sich die Leere auf dem Gebiet des Schicksalsdenkens noch nicht bemerkbar, weil die Literatur dieser Epoche wie Ezzolied, Annolied, Memento mori usw. die Erscheinung eines Schicksals neben Gott überhaupt nicht erwähnt²⁶. Als dann im beginnenden 12. Jahrhundert die Welt nicht mehr nur als irdisches Jammertal gesehen wird, das als Durchgang zum ewigen Leben dient, sondern Welt und irdisches Leben wieder eigenen Wert gewinnen, stellt sich auch die Frage nach dem Sinn alles Geschehens und damit nach dem Schicksal neu. *Heil* und *saelde*, vorher als Seelenheil, Erlösung, Erlöstsein (*salus*) und Ewige Seligkeit, Ewiges Leben (*beatitudo*) weitgehend dem kirchlich-theologischen Sprachgebrauch vorbehalten²⁷, scheinen jetzt ihre ursprünglichen profanen Bedeutungen wiederzuerlangen; aber auch viele Neubildungen treten in die fühlbare Lücke der Schicksalsterminologie. M. VON KIENLE schreibt, daß „Worte aus dem völlig neutralen Kreis des Geschehens“ und „aus dem Sinnbezirk des Zuteilens, Zumessens“ mit dem Unterton des Schicksalhaften erfüllt wurden, „natürlich in völlig christlichem Sinne, wenn auch die Vorsehung selbst im Hintergrund bleibt“ (S. 111); außerdem erwähnt sie als nun ebenfalls eindringende Fremdwörter *âventiure* und *fortüne*. Damit hat sie die zwei prinzipiell möglichen Wege zur Auffüllung des Wortgutes im Schicksalsbereich aufgezeigt: Übernahme der schicksalhaften Bedeutung vom Verb her²⁸ oder Übernahme aus fremder Sprache, die in der Form des Lehnwortes oder der Lehnbildung, Lehnbedeutung erfolgen kann.

Für uns stellt sich somit die Frage, ob *gelücke* substantivisches Derivat des Verbs mhd. *gelücken* ist oder ob sich ein fremdes Vorbild nachweisen läßt.

2. Das Verb *gelücken*

Neben *gelücke* steht das Verb mhd. *gelücken* „glücken, gelingen“, mnd. *lücken, sich lücken* „glücken, sich zufällig ereignen“ (mnl. *lucken, gelucken*;

²⁶) Vgl. v. KIENLE, WuS XV, S. 111

²⁷) Vgl. STRÜMPPELL, S. 15 und 59

²⁸) Denn die verbalen Wendungen wie *geschehen, beskern, enteil werden* usw. verfügen bereits über schicksalstragende Bedeutung, bevor es zu substantivischen Ableitungen oder Übertragung des schicksalhaften Sinnes auf schon bestehende Substantive kommt.

von dort me. *lukken*, engl. *to luck*; aus dem Mittelniederdeutschen dän. *lyckes*, schwed. *lyckas*).

Zumal da das Verb gleichzeitig mit den frühesten Belegen für das Substantiv aufzutreten schien²⁹ (im Anegenge, einem theologischen Lehrgedicht, das um 1160/70 in Österreich entstanden sein dürfte), gab es in der Vergangenheit nicht wenige Forscher, die in *gelücke* ein Nomen postverbale sahen, um WISSMANNs Ausdruck zu gebrauchen. Glück wäre also nicht Bildung nach fremdem Vorbild (wie *geval* nach afrz. *cheance*), sondern einfache Ableitung vom präexistenten Verb (wie *geschicht* von *geschehen*). Aber diese Theorie mußte wie eine Luftblase zerspringen, als F. SCHEIDWEILER³⁰ diesem ersten und für ein ganzes Jahrhundert auch einzigen Beleg für das Verb glücken, der schon immer zwielfichtig und umstritten schien, eine Deutung gab, die mit dem Wort Glück nicht mehr das geringste zu tun hat.

Aneg. 12, 41 ff. von der gothæt was daz vor bisehen
 swaz uns solde geschehen
 oder swie wir giraten wolden,
 daz wir daz dulten solden.
 daz was michel grozer recht,
 denne daz diu gute vor besicht
 da gelukket waere.
 der gewalt het ouch die ere
 wolt erz gitan haben,
 daz er allen unsern schaden
 wol hete erwendet,
 so het er geschendet
 des weistumes vor besicht
 und het im selbe getan unrecht.

Es geht hier bei der Verdammung der „unschuldigen“, ungetauften Kinder um die Präsenz (nicht Prädestination) Gottes, die Anliegen dieses Abschnittes ist. Was uns Menschen von Gott *vorbisehen* ist, das sollen wir geduldig hinnehmen; „denn dies ist besser, als daß in der Präsenz, d. i. in der Allmacht und Allwissenheit, Gottes ein Loch (*gelukket*) wäre“³¹. *Gelukket* ist demnach Partizip zu dem mhd. Verb *lücken*, *lochen* „eine Lücke, ein Loch machen“³², nicht zu *gelücken*.

²⁹) So auch im DWb. IV, I, 5 Sp. 284 und 290

³⁰) Studien zum Anegenge, ZfdA 80 (1944) S. 11 ff.; zur Stelle vgl. S. 18

³¹) H. RUPP, Dt. religiöse Dichtungen S. 242, wo er ausdrücklich die Übersetzung von SCHEIDWEILER aufgreift; vgl. S. 241 f. Die Quelle für Aneg. 12, 36–47 bei TEUBER, Quellen des Anegenge, PBB 24 (1899) S. 281

³²) BMZ I, 1024; LEXER I, 1950, 1975

Damit aber finden wir Belege für verbal „glücken“ erst in der Nachblüte der höfischen Dichtung, als *gelücke* selbst längst bekannt und verbreitet ist. Ja aus der folgenden Stelle, die der Alexanderdichtung des Ulrich von Etzenbach entstammt, scheint hervorzugehen, daß zwischen Substantiv und Verb eine deutlich greifbare Beziehung besteht und zwar Beziehung der Art, daß sich das verbale *gelücken* von *gelücke* als Schicksalsbegriff herleitet:

Alex. 15594 ff. unser keiner mac verwîzen
dem andern niht umb ein hâr:
wir sîn gelîch gelûcket gar.

Wie soll man hier anders übersetzen als: „wir haben das gleiche *gelücke*, wir teilen das gleiche Schicksal“?

Bei Konrad von Würzburg ist uns *gelücken* erstmals belegt:

Engelh. 3195 ff. Mîn herze sol ez immer klagen
daz in sô frûeje bî den tagen
ir wunne wart enzûcket.
daz in doch niht gelûcket
ist an ir freuden einen tac,
daz ist ein dinc dâ von ich mac
sorgen unde leides pflegen.

Es geht hier um die Entdeckung Engelharts und Engeltruts nach ihrer heimlichen Liebesnacht; der Dichter beklagt, daß dem Helden von Engeltrut keine längere Freude (*freuden* ist von *gelücken* abhängiger Genitiv Plural) „zuteil geworden, geschehen“ sei. Diese Bedeutung läßt sich auch sonst noch nachweisen, z. B. in der Pilgerfahrt des träumenden Mönchs, wo auch *gevallen* mehrmals (7025, 10052) ebenso gebraucht wird: *Geyn edelre geschefte mochte dir gelucken* (Tr. Mönch 5975) – keine edlere Erschaffung konnte dem Menschen zuteil werden als die vorher geschilderte nach Gottes Ebenbild; Gott steht also als Urheber hinter diesem *gelucken*.

Gebräuchlicher und häufiger ist *gelücken* allerdings in der Bedeutung „glücken, gelingen“, die es auch heute noch hat. Ebenfalls im Träumenden Mönch steht die Einschränkungsförmel: *off mirt kunde gelucken* (9306)³³. Den äußeren Erfolg bezeichnet es im folgenden Beleg, wo von der Eroberung Persiens durch Alexander berichtet wird: *Also gelukt sich / Alle sein sach sicherlich* (Gr. Al. 2753 f.). Im Minne-Falkner 115³⁴ dient *gelücken* als Gegensatz zum vorausgegangenen *niht gelingen* (114); die synonymische Verbindung beider Begriffe *gelingen und geluckhen* findet sich in einer Quelle des

³³) Eine ähnliche Formulierung: *Glucket es uch, daß...* im spätmhd. Alsfelder Passionsspiel, hg. von C. W. M. GREIN, Cassel 1874, V. 768

³⁴) In: Hadamar von Laber, Die Jagd und andere Minnegedichte, hg. von J. A. SCHMELLER, Bibl.Lit.Ver. Bd. 20, Stuttgart 1850

14. Jahrhunderts³⁵. Damit sind die frühen Belege des Verbs *gelücken* bereits genannt, das im übrigen sowohl im Deutschen als auch im benachbarten Niederländischen bis 1500 äußerst selten und auch in der Konstruktion uneinheitlich bleibt.

Wir stellen fest, daß *gelücke* keine innerdeutsche postverbale Ableitung sein kann, weil das Verb selbst erst wesentlich später nach dem Substantiv gebildet ist; dies geht erstens aus der allgemeinen Chronologie hervor, nach der uns erst die 80er Jahre des 13. Jahrhunderts die frühesten Belege liefern, und zweitens auch daraus, daß die Bedeutung von *gelücke* zu dieser Zeit bereits weitgehend zur günstigen Seite hin eingeschränkt gewesen sein muß, wie der hauptsächliche Gebrauch von *gelücken* im Sinne des mhd. *gelingen* beweist. Die ursprüngliche indifferente Bedeutung des Substantivs zeigt sich nur noch spurenweise beim Verb, wenn es sich an mhd. *geschehen* „geschehen, widerfahren, sich durch schicksalhafte Fügung ereignen“ anzuschließen scheint. So dürfte sich auch mnd. *lücken, sich lücken* „sich zufällig ereignen“ erklären; denn daß sich verbale Bedeutungen wie „sich ereignen, widerfahren“ usw. generell gerne mit Schicksalsbegriffen verbinden, wird in anderem Zusammenhang belegt werden.

3. Der Raum des ersten Auftretens von *gelücke*

Nachdem so bei *gelücke* die Ableitung vom Verb entfällt, bleibt uns nur der zweite Weg, für *gelücke* Bedeutungsübernahme nach fremdem Vorbild anzunehmen. Als Parallele kann uns das Wort mhd. *geval, gevelle* „Schicksal, Glück“ dienen, das seine Bedeutung nach afrz. *cheance* (mlat. *cadentia*) zu *cheoir* „fallen“ aus dem Würfelspiel bezogen hat. Da es diese Bedeutung im Altdeutschen noch nicht gibt, nimmt E. ÖHMANN³⁶ wohl mit Recht an, daß die Übernahme durch Vermittlung des Mittelniederländischen seit dem 12. Jahrhundert erfolgt sei. Zur gleichen Zeit wird dasselbe afrz. Wort auch als Lehnwort nach Deutschland übernommen in der mhd. Form *schanze* (ebenso engl. *chance*) „Glückswurf, Spiel, Einsatz beim Spiel, Wechselfall“. *Geval* folgt dem Weg, den die größte und wichtigste Sprachströmung dieser Zeit nimmt: von Nordfrankreich her über die heutigen Niederlande an den Rhein. Auch *gelücke* dürfte im Falle der Entlehnung diesen Weg gegangen sein, denn sowohl Zeit wie Raum der Übernahme von *geval, gevelle* sind dieselben, mit denen sich auch das erste Auftreten des Wortes Glück verbindet.

³⁵) *Res. austriac. scriptores* 2, 306, hg. von RAUCH (nach DWb.).

³⁶) Die mhd. Lehnprägung nach afrz. Vorbild, Helsinki 1951, S. 60 f.; vgl. ferner FRINGS-SCHIEB, Heinrich von Veldeke zwischen Schelde und Rhein, S. 41; GRIMMS DWb. unter Schanz (VIII, 2162 ff.).

Die frühhöfische Epik ist, grob gesagt, an Maas und unterem Rhein beheimatet; ihr wesentliches Merkmal stellt die Übernahme der höher entwickelten Kultur aus dem benachbarten Nordfrankreich dar, wo Ritterwesen und höfische Kunst seit der Mitte des Jahrhunderts bereits in hoher Blüte standen. Heinrich von Veldeke war Limburger; er nennt sich nach dem Dorf Veldeke, das westlich von Hasselt lag³⁷. In limburgischem Dialekt hat er auch wohl seine Werke verfaßt, bevor er nach Thüringen übersiedelte. Aus derselben Gegend stammen auch der limburgische Floyris (Original der Trierer Handschrift) und Aiol³⁸, die uns in Fragmenten überliefert sind. Eilhart von Oberg ist zwar Niedersachse (Oberg zwischen Braunschweig und Hildesheim), aber man nimmt an, daß er ebenfalls am Rhein seine literarischen Gönner gefunden habe³⁹. FRINGS-SCHIEB⁴⁰ weisen dabei auf das Lokale ereignis der Heirat einer limburgisch-heinsbergischen Isalde und Veldekes Tristrantlied (MF 58, 35) hin. Auch die Alexanderdichtung, sowohl die Vorauer wie die Straßburger Fassung, dürfte innerhalb des Dreiecks Köln–Trier–Mainz entstanden sein. Der Dichter der Ägidiuslegende (Trierer Handschrift) war wohl Rheinfranke; lediglich der Verfasser des Graf Rudolf, der seiner md. Sprache nach Hesse oder Thüringer gewesen sein müßte, verrät keinen rheinischen Einschlag⁴¹. Aus dem Minnesang sind Hausen und Gutenberg Vertreter der sog. rheinischen Schule; beim Spervogel ist wie die Chronologie, so auch die Lokalisierung umstritten. Ebenfalls aus der Zeit um oder kurz nach 1200 stammen wahrscheinlich mehrere, im Aachener Raum verfaßte Erzählungen um Karl den Großen, darunter Morant und Galie⁴², die mit anderen im 14. Jahrhundert zu der großen niederrheinischen Karlmeinetkompilation zusammengefaßt wurden. Insgesamt schält sich also deutlich ein limburgisches Kerngebiet heraus (Veldeke, Floyris, Aiol), an das sich eng das Aachener (Eilhart, Morant und Galie?) und das weitere rheinische Land anschließt.

³⁷) Man vgl. zum folgenden die auch bei den Datierungsfragen verwendete Literatur; dazu A. BACH, Das Rheinland und die dt. Literatur des Mittelalters, ZfdB 7 (1931) S. 473 ff.

³⁸) Veröffentlicht im Anhang zum afrz. Aiol et Mirabel, hg. von W. FOERSTER, Heilbronn 1867–82: Fragmente des mnl. Aiol, hg. von J. VERDAM, S. 526 ff.; *gelücke* kommt in den spärlichen Resten nicht vor.

³⁹) So FRINGS-SCHIEB; vgl. auch K. WAGNER, Die alten Bruchstücke, Einl. S. 12 ff.; L. WOLFF, Welfisch-Braunschweigische Dichtung der Ritterzeit, Nd. Jahrb. 71/73 (1948/50) S. 68 ff., läßt Eilhart dagegen am Braunschweigischen Hof dichten (S. 73 ff.); aus sprachlichen Erwägungen (vgl. G. CORDES, Zur Sprache Eilhards von Oberg, Hamburg 1939) ist keine eindeutige Festlegung möglich.

⁴⁰) Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt in der Einleitung des Servatius S. VII ff.

⁴¹) WILH. SCHERER setzt auch ihn in die Gegend Veldekes, QF XII (1875) S. 130

⁴²) Im Karlmeinet, hg. von A. VON KELLER, Bibl.Lit.Ver. Bd. 45, Stuttgart 1858; in Morant und Galie ist *gelücke* nicht belegt.

Vermutete man bisher mehr oder weniger eine „nordwestliche“ Herkunft des Wortes Glück, so dürfen wir nun als Kern- und Ursprungsgebiet jene Lande an Maas und unterem Rhein betrachten, die für die Vermittlung afrz. Kultur und Literatur nach Deutschland so wichtig waren. Wollen wir dieses in Betracht kommende Gebiet geographisch noch genauer fassen, so dürfen wir uns wohl unbedenklich einem der besten Kenner der sprachlichen Verhältnisse in den Rheinlanden, THEODOR FRINGS⁴³, anvertrauen. Dieser geht von Heinrich von Veldeke und seiner Heimat aus, der Provinz Limburg, um die er dann eine weitere geistige Einflußsphäre gruppiert, die an eine Vielzahl von kleineren Herrschaften und Geschlechtern gebunden ist, unter denen wir die Gönner dieser frühen rheinischen Dichtung zu suchen haben. FRINGS umgrenzt diesen Raum „von Kleve im Norden bis Limburg im Süden und von Looz im Westen bis tief hinein in den kölnischen Machtbereich zwischen Maas und Rhein“ (Serv. S. VII). Dieses Gebiet, schon durch verwandtschaftliche Beziehungen der einzelnen Herrschaften zusammengeschlossen, so des limburgischen Hauses mit Kleve, Geldern, Wassenberg, Heinsberg usw.⁴⁴, bildet auch eine kulturelle Einheit, durch Wirtschaft und Handel sowie seine Zugehörigkeit zur rheinischen Kirchenprovinz außerdem noch eng mit Köln verknüpft und mit mannigfachen Ausstrahlungen in das übrige Deutschland⁴⁵. In dieser „rheinischen Kulturprovinz“ (DE BOOR), wie man diesen Raum bisher nannte, der aber besser und einzig richtig als „maasländisch“ bezeichnet werden müßte⁴⁶, sind nach FRINGS-SCHIEB fast alle der frühhöfischen Epik zugerechneten Dichtungen entstanden oder zumindest haben ihre Verfasser hier die Gönner gefunden, in deren Auftrag sie ihre Werke schrieben. Auf die Einwände, die J. VAN MIERLO hiergegen erhoben hat, werden wir später eingehen.

⁴³) Vgl. Rheinische Sprachgeschichte, Essen 1922; Sprache und Geschichte I, Halle 1956, vor allem S. 64 f; Grundlegung einer Geschichte der dt. Sprache, 3. Aufl. Halle 1957; Die Stellung der Niederlande im Aufbau des Germanischen, Halle 1944; AUBIN-FRINGS-MÜLLER, Kulturströmungen und Kulturprovinzen in den Rheinlanden, Bonn 1926; FRINGS-SCHIEB, H. v .V. zwischen Schelde und Rhein, Halle 1949; sowie besonders die neueste, zusammenfassende Darstellung in der Einleitung der Servatiusausgabe.

⁴⁴) Einen guten Überblick über die Geschichte Limburgs vermittelt J. NIESSEN, Rhein. Kulturgesch. in Querschnitten Bd. 3, Köln 1942; für die hier behandelte Zeit vgl. S. 16 ff.

⁴⁵) So waren die Grafen von Loon, in deren Diensten Veldeke vielleicht stand, auch Grafen von Rieneck (Thüringen) und Schloßvögte von Mainz, wodurch sich möglicherweise die Reisen des Dichters erklären; vgl. VAN MIERLO, Sammelbd. S. 213, nach J. DROOGMANS, Hendrik van Veldeke, Zijn Leven en zijn Werk, Tongeren-Hasselt 1928.

⁴⁶) Vgl. dazu G. SCHIEB, Auf den Spuren der maasländischen Eneide, S. 233.

Dürfen wir also mit einiger Berechtigung dieses Gebiet als die engere Heimat des Wortes Glück ansehen, so kann nicht genug der hier und zu dieser Zeit herrschende Einfluß von Nordfrankreich her betont werden. Die Provinz Limburg, die politisch zum Herzogtum Niederlothringen gehört, hat den Charakter einer Übergangslandschaft zwischen Flandern, Brabant, Hennegau auf der einen Seite, wo längs der romanischen Sprachgrenze deutsch und französisch redende Bevölkerung in Symbiose lebte⁴⁷, und auf der anderen Seite dem Rheinländischen und dem weiteren Mittelhochdeutschen, mit wechselseitigen Verflechtungen und Spannungen⁴⁸. Die Bewunderung für die kulturell hochstehende und für Deutschland vorbildhafte nordfranzösische Ritterschaft führte dazu, sich französischer Bildung und Sprache zu bemächtigen; vor allem aber war das ritterliche Epos, das von dorthier nach Deutschland kam, in der früh- wie hochhöfischen Epoche Vorbild und Vorlage. Veldekes Eneide ist Übersetzung des afrz. Roman d'Eneas; Eilhart legte seinem Werk die sog. Estoire zugrunde, eine uns nicht überlieferte älteste afrz. Tristandichtung aus der Gruppe des Berol⁴⁹; der Straßburger Alexander ist eine Bearbeitung von Lamprechts alter Dichtung (nach Alberich von Besançon), die nach deren Abbrechen außer lateinischen auch französischen Quellen folgt, die wir jedoch nicht kennen⁵⁰; dasselbe gilt vom Trierer Floyris, für den das ältere frz. Gedicht von Floire et Blancheflor als Vorlage gelten darf; der Graf Rudolf benutzt nach den Ergebnissen der neueren Forschung eine afrz. Chanson de geste, die uns leider nicht erhalten ist. Ebenso verdeutschen später Herbort von Fritzlar die Trojadichtung des Benoit de St. Maure, Otte den Eracles des Gautier d'Arras, das Gedicht von Athis und Prophilias die Estoire d'Athenes usw., bevor sich die Großen der mhd. Epik vor allem den klassischen Werken Chrestiens von Troyes zuwenden. Auch in der Lyrik wirkt das romanische Vorbild; Heinrich von Veldeke schöpft aus Volkslied und afrz. Formkunst (Marcabru, Chrestien)⁵¹, und die rheinische Schule (Hausen, Gutenberg) ist gerade dadurch in ihrem Stil bestimmt, daß sie altprovençalische Liedkunst übernimmt und nachbildet.

Wie sich das Wort *gelücke* vornehmlich mit der frühhöfischen Dichtung verbindet, so ist diese andererseits mit der – die afrz. Klassik vorbereitenden – nordfranzösischen epischen Literatur verknüpft. Aus diesem Faktum dürfen wir schließen, daß *gelücke* ein Wort der ritterlichen Sphäre ist, daß es jeden-

⁴⁷) Vgl. ÖHMANN, Mhd. Lehnprägung, S. 14

⁴⁸) Dazu VAN MIERLO, Sammelbd. S. 196; SCHIEB, Die handschriftliche Überlieferung, S. 6.

⁴⁹) E. MURET, Eilhart d'Oberg et sa source française, Romania 16 (1887) S. 288 ff.; besprochen durch M. RÖDIGER, ZfomPh 12 (1888) S. 280 ff.

⁵⁰) Vgl. H. SCHNEIDER, Heldendichtung . . . S. 264

⁵¹) E. SCHRÖDER in C. VON KRAUS, H. v. V. und die mhd. Dichtersprache, S. 189; vgl. FRINGS-SCHIEB, Servatius S. IV

falls dem Ritterstand und der ritterlichen Epik seine schriftliche Fixierung und Verbreitung zu verdanken hat, und weiterhin darf man daraus ein französisches Vorbild erschließen. Denn ich halte die These E. ÜHMANN⁵² für berechtigt, daß bei Ausdrücken, die dem Altdeutschen noch fehlen, die aber im Altfranzösischen einen Begriff ähnlicher Bildung und Bedeutung zur Seite haben und der höfischen Sphäre angehören, westlicher d. h. französischer Ursprung anzunehmen sei. Speziell bei *gelücke* hat dies die chronologische, wortgeographische und literarhistorische Betrachtung der ältesten Quellen noch wahrscheinlicher gemacht.

A. BACH⁵³ gibt drei Wege an, auf denen das französische Sprachgut damals nach Deutschland gelangte. Die oberrheinischen deutschen Landschaften werden vor allem aus dem Elsaß mit Straßburg als Mittelpunkt beeinflusst, wo das französische Lothringen angrenzt; hier wäre für die spätere Zeit Gottfried von Straßburg als guter Kenner des Französischen zu nennen, der auf literarischem Wege vermittelnd wirkte. Für den mittelhochdeutschen Raum bildete Trier das Einfallstor, das mit seinen Suffraganbistümern Metz, Toul und Verdun in engen Beziehungen zu Ostfrankreich stand; hier übersetzte Lamprecht vielleicht Alberichs frz. Alexanderlied. Den dritten und für uns wichtigsten Weg gehen die Entlehnungen aus der Pikardie; da hier keine gemeinsame Grenze mit dem deutschen Sprachraum besteht, kann die Übernahme nicht direkt erfolgt sein. Man nimmt daher eine mittelniederländische Vermittlung über Flandern und Brabant an, von wo die Wörter dann über Limburg ins Rheinische mit Köln als Mittelpunkt und weiter ins Mittelhochdeutsche wanderten. Daß die ältesten Belege für *gelücke* auf diesem Wege liegen, braucht nicht besonders gesagt zu werden; aber die dadurch implizierte mittelniederländische Vermittlung wirft sowohl im allgemeinen wie auch speziell, was *gelücke* betrifft, Schwierigkeiten und Probleme auf, die noch zu behandeln sein werden.

Der Weg, den das Wort bei seiner weiteren Verbreitung durch Deutschland genommen hat, entspricht ganz der genannten Sprachströmung, die H. SCHÖNHOF⁵⁴ folgendermaßen beschreibt: „die Marschroute der einwandernden Sprachelemente ging von Nordfrankreich, vor allem der Normandie und Pikardie, durch den Hennegau und die Niederlande an den Niederrhein, von dort einerseits über Westfalen in Niederdeutschland hinein, andererseits auf der rheinischen Pfaffenstraße nach Mittel- und Süddeutschland“. Stellen wir den mutmaßlichen Weg des Wortes Glück vergleichend daneben: Vom lim-

⁵²) Mhd. Lehnprägung, S. 18 f.

⁵³) Geschichte der dt. Sprache, 7. Aufl., Heidelberg 1961, S. 150; vgl. E. ÜHMANN, Die romanischen Bestandteile im mhd. Wortschatz, PBB 73 (1951) S. 273 ff., vor allem S. 276 f.

⁵⁴) Frz. Lehnworte in den niedersächs. Mundarten, GRM 1 (1909) S. 358

burgisch-niederrheinischen Raum ausgehend, dort jedenfalls zuerst belegt, scheint es zunächst in die weiteren Rheinlande und bis nach Thüringen vordringen zu sein, wenn auch hierbei das Vorbild und die Übersiedlung Veldekes wesentlich zu berücksichtigen ist. Überhaupt kann man die Bedeutung Veldekes und seiner Eneide für die Verbreitung des jungen Wortes nicht hoch genug einschätzen; denn „den besonderen Reiz des Limburgischen aus der Gegend des neuen Rittertums, des Vorläufers des höfischen *vlaemen*, hat man im Munde des Dichters gewiß empfunden“⁵⁵. Man kann *gelücke* also, wie wir es mehrmals taten, als regelrechtes „Modewort“ ansprechen. In Hartmanns Werken noch relativ selten, kommt es bei Wolfram (wahrscheinlich wiederum nach Veldekes Vorbild) bereits so zahlreich vor, daß es in Konkurrenz zu *saelde* und *heil* tritt; auch bei Gottfried ist *gelücke* recht häufig. Gleichzeitig greift das Wort auf die österreichischen und schweizerischen Gebiete über und erfaßt den gesamten deutschen Sprachraum; später dringt es dann sogar in fremde Sprachen vor: Aus dem Mittelniederdeutschen gelangt Glück als spätan. *lukke*, *lykka*, adän. *lykkae*, *lukkae*, mswed. *lykka*, *löcka* nach Skandinavien, ebenso vom Mittelniederländischen her als me. *lukke*, *luk* nach England.

4. Die mittelniederländische Vermittlung

J. VAN MIERLO hat in seinen verschiedenen Aufsätzen nicht nur die Priorität Heinrichs von Veldeke gegenüber Eilhart von Oberg und dem Straßburger Alexander verfochten, sondern auch seine Abhängigkeit und überhaupt Beziehung zum Rheinischen abgestritten⁵⁶. Er sieht die „geistige Provinz“, in deren Kulturzusammenhang Veldeke steht, in dem Raum des Bistums Lüttich⁵⁷, das damals das Aachener Land mit der berühmten Abtei Herzogenrath ebenso umfaßte wie im Westen Teile von Hennegau und Brabant. Hier soll es bereits im 12. Jahrhundert eine blühende, aber schlecht überlieferte mnl. Literatur gegeben haben, in deren Tradition auch Veldeke schuf⁵⁸, eine Tradition also, die westlich d. h. zum Französischen orientiert war. „Van Romania en van Romania alleen is in die tijden stuwkracht voor de letteren in Limburg uitgegaan“ (S. 227).

⁵⁵) FRINGS-SCHIEB, Drei Veldekestudien S. 11

⁵⁶) Vgl. vor allem: Oplossing, VMVA 1952, S. 607 ff.; Zur Lösung des Veldeke-Problems, Sammelbd. S. 189 ff.; vgl. dort auch S. 155, 175 ff.; als direkte Antwort auf VAN MIERLOS Thesen: TH. FRINGS, Über eine Veldekeabhandlung der Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal- en Letterkunde, PBB Halle 78 (1956) S. 111 ff.

⁵⁷) J. VAN MIERLO, Het Bisdom Luik als Kultuureenheid in de XIIe Eeuw, VMVA 1957, S. 419 ff.; Sammelbd. S. 215 ff.

⁵⁸) Vgl. Sammelbd. S. 64 ff., 178 ff., 192 ff. und 221 ff.

Zur Zeit Veldekes, etwa gegen 1170, hatte die frz. höfische Kultur das Bistum Lüttich erreicht; ein gewisser brabantischer Einschlag erklärt sich nach VAN MIERLO dadurch, daß sie nicht, wie es durchaus möglich gewesen wäre, aus der Champagne durch das Maastal nach Limburg gelangte, sondern von der Pikardie aus über Flandern und Brabant⁵⁹. Erst mit und nach Veldeke kommt die höfische Kunst und damit auch die Welle aus dem Französischen rezipierter Wörter der ritterlich-höfischen Bedeutungssphäre an den Rhein. Diesen Weg kann man auch indirekt aus den Äußerungen deutscher Dichter erschließen: Sind es zunächst Hennegau, Haspengau und vor allem Brabant, die als die Heimat höfischen Rittertums gerühmt werden (so im Gregorius und Lanzelet), wie auch das *vlaemen mit der rede* (Neidh. 82, 2) lange Zeit als fein und modisch galt, so steht später im 13. Jahrhundert die rheinische Ritterschaft in hohem Ansehen (beim Marner und Ulrich von Lichtenstein)⁶⁰. Aber was hat es nun mit der auf diesem Wege erfolgenden mnl. Vermittlung des aus Nordfrankreich einströmenden ritterlichen Wortgutes auf sich?

Daß es die Niederlande als politischen Begriff heutigen Sinnes damals noch nicht gab (erst seit dem 16. Jahrhundert), ist selbstverständlich; um 1200 ist *Niderlant* nach dem allgemeinen Sprachgebrauch Bezeichnung für das Gebiet am unteren Rhein⁶¹. Zwar hat der vielfach vertretene Standpunkt, daß es – im Gegensatz zu der von VAN MIERLO vorausgesetzten blühenden Dichtung zur Zeit Veldekes – im 12. Jahrhundert eine mnl. Literatur und Schriftsprache noch nicht gegeben habe⁶², heute nicht mehr unbedingte Geltung⁶³; aber tatsächlich ist es so, daß die Überlieferung mnl. Texte erst nach der Mitte des 13. Jahrhunderts einsetzt⁶⁴. Ihre ins Auge springenden Merkmale sind eine starke Beeinflussung durch das Französische und ein gewisser bürgerlicher Geist; höfische Romane sind selten, gerade die Hauptstoffe

⁵⁹) Vgl. Sammelbd. S. 194 f.

⁶⁰) Nach A. BACH, Geschichte der dt. Sprache, S. 151 f.

⁶¹) So K. MEISEN in seiner großen Studie: Niederland und Oberland, Rhein. Vierteljahrsblätter 15/16 (1950/51) S. 417 ff.; vgl. auch Mnl. Wdb. IV, 2263 f. Unserer Feststellung entspricht der Gebrauch im Nibelungenlied; dazu J. LUNZER, Kleine Nibelungenstudien 5, ZfdA 69 (1932) S. 277 ff., nach dem *niderlant* geographisch jedes „Unterland“ bedeutet, die Identifizierung mit Xanten und dem Niederrhein sei Beigabe des höfischen Dichters.

⁶²) Vgl. E. SCHRÖDER in C. VON KRAUS, H. v. V. und die mhd. Dichtersprache S. 189; H. HEMPEL, H. v. V. im niederrhein. Raum, Rhein. Kulturgesch. in Querschnitten Bd. 3, S. 69 ff.; vgl. auch E. ROOTH, Ein neuentdeckter nl. Minnesänger aus dem 13. Jh., Lund 1928, S. 3 f.

⁶³) Vgl. FRINGS-SCHIEB, Servatius S. VII

⁶⁴) Vgl. auch zum folgenden MAUD BÜLBRING, Zur Vorgeschichte der mnl. Epik, Leiden 1930, vor allem S. 1, 172, 193; J. VAN DAM, Die nl. Dichtung des Mittelalters im Spiegel der deutschen, Rhein. Vierteljahrsblätter 7 (1937) S. 1 ff.

fehlen, und auch die Lyrik⁶⁵ nimmt keine bedeutsame Stellung ein. Zeitlich fällt das Einsetzen der Überlieferung mit dem raschen Aufblühen der flandrischen Städte zusammen, und es ist bezeichnend, daß die ersten bekannten Dichter Vertreter des Bürgertums, nicht des Ritterstandes sind; Maerlant war ebenso wie Boendale und Melis Stoke Gerichts- und Stadtschreiber. „Eigentlich könnte man die ganze mnl. Literatur bürgerlich nennen in dem Sinne, daß die wichtigsten Werke bürgerlichem Geiste entstammen, bürgerliches Lebensgefühl ausdrücken“⁶⁶.

Man wird hier einen Widerspruch entdecken: Ein Ritterstand, der als vorbildlich für ganz Deutschland gilt, bedeutende Adelsgeschlechter und Persönlichkeiten, ein reges kulturelles und geistiges Leben an den Höfen Flanderns und Brabants im 12. und 13. Jahrhundert, und doch keine nennenswerte mnl. Epik und Lyrik – wie erklärt sich das? Man wird nicht immer wieder auf die schlechte Überlieferung pochen dürfen; denn so, wie die Verhältnisse liegen, kann diese nur Symptom, nicht Ursache sein. M. BÜLBRING hat wohl die richtige Erklärung gefunden (S. 193): Durch das kulturelle Übergewicht Frankreichs, auch durch dessen Lehnsherrschaft in Flandern, bildete sich in der oberen Bevölkerungsschicht (Adel und Klerus) eine Zweisprachigkeit heraus, in der schließlich französische Sprache und Literatur überwogen. So ist bekannt, daß im 12. Jahrhundert am flandrischen Hof nicht niederländische Dichter, sondern französische Trouvères verkehrten⁶⁷. Heimische Dichtung konnte sich so nur auf mündlichem Wege weiterpflanzen, denn niederer Adel und Bürgertum dürften kaum des Schreibens kundig gewesen sein; erst als die Städte aufblühten und damit auch die kulturelle Bedeutung des Bürgertums rasch zunahm, kam es hier zu schriftlicher Überlieferung.

Diese ältesten mnl. Texte stammen fast ausschließlich aus Flandern und Brabant; wo *gelücke* (meist in der Schreibung *ghelucke*) vorkommt, zeigt es kaum ein anderes Gepräge als die frühen mhd. Belege: Man hat Glück, es ist ein Glück, Glück geschieht usw.⁶⁸. Beschränken wir uns darauf, einige Einzeltzüge hervorzuheben, die wesentlich erscheinen. Daß Gott Glück verleiht, ist uns nichts Neues: *God gheve u ghelucke ende sege* (Roman d. Lorr., Fragm. 23, 511); daß *gelucke* jedoch ausdrücklich auch als himmlisches Glück auftritt, ist nur selten nachweisbar: *Bi desen tween gelucken versta wi der werelt gelucke ende thimelsche gelucke* (Limb. Sermon 229 a). Weiterhin fällt die relative Häufigkeit der Verbindung *goet ghelucke* auf (Al. Geesten X, 190; Rein.

⁶⁵ Hierzu P. B. WESSELS, Zur Sonderstellung des nl. Minnesangs im germ.-roman. Raum, Neoph. 37 (1953) S. 208 ff.

⁶⁶ v. DAM, Die nl. Dichtung S. 5

⁶⁷ Vgl. ROOTH, Ein neuentdeckter nl. Minnesänger S. 4 f.

⁶⁸ Vgl. die Belege bei VERWIJS-VERDAM, Mnl. Wdb. II, 1300 f., 1780 und auch IV, 876

II, 1082; Limb. II, 1846); besonders oft wird *gelucke* mit *geval* verbunden: *gheluc oft goet gheval* (Bouc v. Sed. 283); *Geeft mi God geluc ende geval* (Lanc. III, 23010); oft in Maerlants Spiegel Historiae. Sollte man diese auffällige Kohärenz beider Begriffe als Ausfluß einer gleichzeitigen, gleichräumlichen und auch gleichartigen Entstehung werten dürfen?

Damit erhebt sich die Frage, welchen Weg das Wort Glück innerhalb der heutigen Niederlande gegangen ist: Von Limburg aus im späteren 13. Jahrhundert nach Brabant–Flandern und von dort weiter nach England – oder umgekehrt, von Nordfrankreich her beeinflusst, von Flandern–Brabant nach Limburg? Die finnische Schule (H. PALANDER-SUOLAHTI, A. ROSENQUIST u. a.) und vor allem E. ÖHMANN⁶⁹ ist für diesen zweiten Weg als den normalen eingetreten, ebenso VAN MIERLO⁷⁰, wenn dieser auch nicht mündliche, sondern literarische Vermittlung durch die von ihm vorausgesetzte frühe mnl. Dichtung annimmt.

In diesem Punkt scheint jedoch das Wort Glück selbst eine Antwort zu geben und zwar in der Frage, ob es volkstümliche⁷¹ oder literarische Bildung, also Buchwort ist. Literarische Entlehnung würde in diesem Falle besagen, daß ein Dichter des oben näher bestimmten Limburger Raumes und dann speziell der erste, bei dem sich Glück findet, oder auch ein nicht überlieferter Vorgänger einen Begriff, der um diese Zeit mit der afrz. Literatur einströmte, als *gelucke* verdeutscht hätte und dieses Wort von den anderen Dichtern seiner Zeit und seiner Umgebung übernommen worden wäre. Dies erscheint jedoch aus mehreren Gründen nicht sehr wahrscheinlich: Glück ist ritterliches Modewort, das stimmt; aber es entbehrt jeder festen Determinierung, die man von einem derartigen Buchwort zunächst erwarten müßte. Es tritt gleichzeitig in mehreren Formen auf, wobei wir das einmalige veldekische Adj. *ongeluckich* noch nicht einmal einbeziehen wollen; es ist nicht nur auf die untereinander abhängige frühhöfische Epik beschränkt, sondern erscheint auch in der gleichzeitigen geistlichen Dichtung und Lyrik; vor allen Dingen aber ist die Bedeutungsvielfalt des Wortes gleich so groß, daß man unmöglich ein literarisches Vorbild, ein Buchwort als seinen Ursprung annehmen kann. Wir werden es daher wohl mit einer volkstümlichen Bildung zu tun haben,

⁶⁹) Die mhd. Lehnprägung; Die roman. Bestandteile in PBB 73, S. 273 ff.; dort auch weitere Literatur. Ebenso bei TH. FRINGS–G. SCHIEB, Das Fremdwort bei Heinrich von Veldeke, in *Miscellanea Berolinensia*, Berlin 1950, II/1, S. 47 ff.

⁷⁰) Sammelbd. S. 195; vgl. dazu FRINGS in PBB Halle 78, S. 130 ff.

⁷¹) Volkstümlich ist hier in dem Sinne verwendet, wie H. SPANKE (Dt. und frz. Dichtung des Mittelalters, Stuttgart-Berlin 1943) S. 67 f. definiert hat; wir verengen nur von der Poesie zum Einzelbegriff: Volkstümlich meint nicht in soziologischer Sicht Bestimmung für die unteren Klassen, sondern leichte Faßlichkeit nach äußerer und innerer Form und dadurch Apperzeption in weiten Kreisen des Volkes.

wie auch die oft recht altertümlich und volksnah anmutenden Wendungen zu zeigen scheinen; diese müßte aus dem lebendigen Verkehr der deutsch und französisch sprechenden Bevölkerung und vor allem der Ritterschaft längs der Sprachgrenze hervorgegangen sein.

Damit würde aber der Weg über Flandern und Brabant wenn nicht unmöglich, so doch unwahrscheinlich werden. Zwar gelangt die höfische Kunst von dorthier nach Limburg, aber erst gegen 1170, wie daraus geschlossen wird, daß Veldekes Servatius vom Höfischen noch unberührt ist⁷². Andererseits findet sich dort und in der frühen Lyrik bereits französisches Sprachgut (z. B. *pris* für frz. *pris*, *clâr* für frz. *clair*; vgl. auch limb. *blide*, *blitscap* als Äquivalent für frz. *joie*), das wohl aus dem direkten Verkehr der beider Sprachen mächtigen Bevölkerung stammen muß; auch *gelucke* ist in der Lyrik Veldekes wie im Servatius vertreten. Eine direkte, mündliche Entlehnung ist um so wahrscheinlicher, als im südlichen Teil von Veldekes engerer Heimat, der Grafschaft Loon (Brustham, Gelmen, Corswarem, Hermalle, Visé), französisch in wallonischem Dialekt gesprochen wurde⁷³. An der Tatsache einer mnl. Vermittlung ändert dies nicht das geringste, da die altlimburgische Volkssprache auch kein Deutsch ist; allerdings besteht damals noch ein merklicher Gegensatz zum flandrisch-brabantischen Westen, aus dessen „dietsch“, der dortigen Volkssprache, das Mittelniederländische, die Eigensprache der späteren Niederlande, hauptsächlich hervorgeht. Nach TH. FRINGS ist das „dietsch“, das in Limburg gesprochen wurde und das auch Veldeke schrieb (vgl. Serv. 675, 6198), wesentlich stärker vom westlichen „dietsch“ verschieden als vom Rheinischen, wenn es auch kein Deutsch ist, sondern ebenfalls nur Bezeichnung der Volkssprache⁷⁴. Trotz der Unsicherheit, daß wir aufgrund der sprachgeographischen Verhältnisse im Wallonischen das bedeutungsvermittelnde Element nur vermuten können⁷⁵, dürfen wir wohl annehmen, daß Glück aus der limburgischen Volkssprache hervorgegangen ist, womit dessen bisherige Auffassung als Wort niederfränkischer oder gar „nordwestlicher“ Herkunft wesentlich präzisiert wäre.

Stimmt diese Hypothese, so wäre *gelucke* von Limburg aus nach Brabant

⁷²) Vgl. VAN MIERLO, Sammelbd. S. 194, zum folgenden S. 110 f.

⁷³) Nach C. MINIS, Heinrich von Veldeke und das Altfranzösische, in Album BAUR II, S. 136 Anm. 3

⁷⁴) TH. FRINGS, Die Stellung der Niederlande S. 6, dort auch weitere Literatur; ebenso G. SCHIEB, GRM 33, S. 162 f. Zuletzt FRINGS-SCHIEB, Servatius S. X f.; H. v. V. zwischen Schelde und Rhein S. 7 f.

⁷⁵) Vgl. ÖHMANN in PBB 73, S. 274, 277, wo er feststellt, daß die meisten afrz. Wörter keinen eindeutigen Aufschluß über ihre mundartliche Herkunft geben; daher ist völlig ungewiß, was die verschiedenen frz. Dialekte als Sprachgut vermittelt haben. Im Fall von Glück kommt erschwerend hinzu, daß hier nicht das Wort selbst, sondern nur die Bedeutung entlehnt sein kann.

und Flandern gelangt; die späte und auch dann noch zunächst relativ seltene Überlieferung scheint dafür zu sprechen. Während in der Limburger Frühzeit und im Mittelhochdeutschen durchgängig mit *ge-* präfigiertes *gelücke*, *gelucke* erscheint, bietet das Mittelniederländische auch die Form *luk* (vgl. mnd. *lucke* neben *gelucke*), die typisch westlich ist (*ge-*Wegfall als Kennzeichen des Niederländischen)⁷⁶. So wird es seit dem 15. Jahrhundert nach England entlehnt; da für diese Expansion des Wortes nur das Küstenniederländisch verantwortlich gemacht werden kann, müssen wir für diese Zeit eine stärkere Verbreitung im gesamten niederländischen Gebiet annehmen, die vielleicht ihre Begründung in den politischen Ereignissen findet: Herzog Jan I. von Brabant hat im Limburger Erbfolgestreit, verbündet mit rheinischen Dynasten, den Kölner Erzbischof Siegfried von Westerbürg in der Schlacht bei Worringen (1288) geschlagen; dadurch kommt Limburg, das bisher stark zum Rhein tendierte, an Brabant⁷⁷. Dieser Punkt bleibt im ganzen allerdings recht unsicher und hypothetisch, weil uns das Fehlen einer frühen mnl. Literatur und damit auch schon potentiell vorhandener Belege für *gelucke* nicht erlaubt, zwingende Schlüsse zu ziehen. Mit Recht schreiben VERWIJS-VERDAM über Glück: „Het woord is zeldzaam in het Middelnederlands“ (IV, 876).

So viel steht jedoch fest, daß mhd. *gelücke* in die lange Reihe der seit dem 12. Jahrhundert über mnl. Vermittlung einströmenden Begriffe der höfisch-ritterlichen Bedeutungssphäre wie *ritter*, *dörper*, *hövescheit* usw.⁷⁸ gehört. Dies wird im übrigen auch kaum bestritten; E. WIESSNER schreibt: „Zu diesen klaren Fällen kommen manche andere, weniger durchsichtige: auch *gelücke* scheint vom Nordwesten her im 12. Jahrhundert mit dem Ritterwesen in Deutschland eingedrungen zu sein“ (S. 161); ebenso A. BACH: „Unser Glück dringt mit den frühesten Einflüssen des höfischen Rittertums aus dem niederfränkischen Nordwesten im Deutschen vor“ (S. 152). Aber niemand hat bisher die mit zwingender Notwendigkeit aus diesem Faktum folgende Konsequenz gezogen: Wie *ritter* neben dem afrz. *chevalier* steht, wie *dörper* seine neue Bedeutung von afrz. *vilain* bezogen hat, wie *hövescheit* für afrz. *courtoisie* gebildet ist usw., so müssen wir auch ebenso ein afrz. Muster für *gelücke* postulieren. Wir glauben dieses Vorbild in dem afrz. Schicksalsbegriff *destinee* gefunden zu haben.

⁷⁶) Vor allem beim Partizip; vgl. FRINGS, Die Stellung der Niederlande, S. 16

⁷⁷) Vgl. AUBIN in AUBIN-FRINGS-MÜLLER, Kulturströmungen und Kulturprovinzen, S. 61

⁷⁸) Hierzu E. WIESSNER, Höfisches Rittertum, in MAURER-STROH, Dt. Wortgeschichte I, 149 ff.; A. BACH, Geschichte der dt. Sprache, vor allem S. 145 ff.

Formen der Rezeption fremden Sprachgutes

Es fragt sich nun, in welcher Form dieser französische Einfluß auf *gelücke* wirksam gewesen ist. Theoretisch bieten sich die Wege der Lehnbildung und Lehnbedeutung⁷⁹, die in sich wieder differenziert sind.

Der Unterschied zwischen Lehnbildung und Lehnbedeutung liegt darin, daß im ersten Fall ein fremdes Wort durch eine Neubildung mit den Mitteln der eigenen Sprache wiedergegeben wird, wogegen im zweiten Fall nur ein vorhandenes Wort die Bedeutung des fremden Vorbildes annimmt; eine dritte Möglichkeit, nämlich die Übernahme eines fremdsprachigen Wortes so wie es ist (Fremdwort) und seine Anpassung an die eigene Sprache (Lehnwort), scheidet für *gelücke* von vornherein aus, da es nach Wortkern und Bildung germanisch, nicht romanisch ist. Bei der Lehnbildung lohnt es sich nur, deren verbreitetste Form, die Lehnübersetzung, zu betrachten⁸⁰; sie ist wesentlich „Glieder-für-Glieder-Übersetzung“ eines fremden Wortes, das in Präfix, Wurzel und Suffix möglichst genau nachgebildet wird⁸¹. Wie steht es hier mit *gelücke*? Dem Präfix *ge-* (ahd. *ga-* oder *gi-*) würde im Romanischen *con-* mit demselben kollektiven oder verstärkenden Sinn entsprechen; das *gelücke* zugrunde liegende germanische **lūkan* bedeutet hauptsächlich „schließen“. Nach meinen Vergleichen käme demnach nur afrz. *conclusion* (von lat. *concludere* „schließen, beschließen“) in Frage, aber dieses weist erst im Mittelfranzösischen des 15. Jahrhunderts die übertragene Bedeutung „Beschluss“ (resolution, décision) als ein Wort der Gerichtssprache auf⁸²; schicksalhafte Bedeutung erlangt es nie und muß deshalb ausscheiden.

Wichtiger noch als die Lehnbildung ist der zweite Weg, der dem Deutschen weit mehr neues Sprachgut gebracht hat, nämlich die indirekte Übernahme durch Bedeutungsentlehnung, die im Grunde nur ein Bedeutungswandel ist, zu dem der Anstoß von außen, von einer fremden Sprache ausgeht. Auch hier gibt es wieder zwei Hauptformen: substituierende und analoge Bedeutungsentlehnung⁸³. Die substituierende Entlehnungsweise verlangt einen Übersetzer, der ein fremdes Wort durch einen möglichst entsprechenden Ausdruck der eigenen Sprache wiedergibt. Übersetzer – das hieße, auf *gelücke* bezogen, im wesentlichen literarische Vermittlung des Wortes; diese halten wir aber für unwahrscheinlich. So bleibt nur die analoge Bedeutungsentlehnung übrig, und diese wollen wir darum etwas ausführlicher darstellen.

⁷⁹) Vgl. zum folgenden H. GNEUSS, Lehnbildungen und Lehnbedeutungen im Altenglischen, Berlin 1955, der vorweg die Terminologie des Lehngutes behandelt; grundlegend W. BETZ, Deutsch und Lateinisch, Die Lehnbildungen der ahd. Benediktinerregel, Bonn 1949; vgl. auch TH. FRINGS, Antike u. Christentum an der Wiege der dt. Sprache, Berlin 1949.

⁸⁰) Daneben seltener Lehnübertragung, sehr selten Lehnschöpfung; vgl. GNEUSS S. 33

⁸¹) Vgl. GNEUSS S. 31 f.; FRINGS S. 18 f. Bei beiden wird auch auf den reichen Bestand des Deutschen an Wurzeln, Vor- und Nachsilben hingewiesen, die jederzeit eine adäquate Wiedergabe fremder Wortkörper ermöglichten.

⁸²) Vgl. VON WARTBURG, FEW II, 2 Sp. 1011 f.

⁸³) Vgl. GNEUSS, S. 20ff.

Grundvoraussetzung einer semantischen Analogie ist eine gemeinsame Grundbedeutung bei dem entlehrenden Wort und dem fremden, bei dem entlehnt wird. Diese Grundbedeutung werden wir bei *gelücke*, da uns dieses nur mit den bekannten Schicksalsbedeutungen überliefert ist, wenn möglich aus diesen, sonst mit Hilfe der Etymologie zu finden haben. Wichtig ist, was H. GNEUSS zu der faktischen Art und Weise sagt, in der diese Entlehnung vor sich geht: „Lehnbedeutungen werden im allgemeinen von Mitgliedern der aufnehmenden Sprachgemeinschaft geschaffen, die auch der abgebenden Sprache mächtig sind. Bei ihnen liegt die Möglichkeit der sich unbewußt vollziehenden Assoziation nahe: vertraut mit den verschiedenen Bedeutungen des Wortes y der Fremdsprache, verwenden sie das Wort x der eigenen Sprache nun auch in einer Bedeutung, die ihm bisher nicht zukam“ (S. 22). Dies stimmt dazu, daß wir vorher *gelücke* als ein Wort betrachteten, das den ritterlichen Kreisen entstammt, die in dem fraglichen Raum Limburgs und der angrenzenden Provinzen beider Sprachen mächtig waren.

Ganz allgemein gilt von Lehnbildungen und Bedeutungsentlehnungen, daß sie meist da einspringen, wo sich in der eigenen Sprache ein terminologischer Mangel bemerkbar macht; auch das trifft auf *gelücke* zu, da zur Zeit seines Auftretens, wie wir sahen, im Vorstellungsbereich des Schicksals eine merklliche Leere herrschte. Ferner stellen sie stets einen „Versuch“ dar⁸⁴; entweder setzen sie sich durch, worauf sie rasch als Wort der Umgangssprache empfunden werden, oder sie bleiben unbeachtet und verschwinden wieder ebenso schnell, wie sie auftauchten. Im Falle von Glück dürfen wir hier unsere alte These wiederholen, daß es als neu aufkommendes, lokal beschränktes Wort wohl nie eine derartige Bedeutung erlangt hätte, wenn es nicht durch Veldeke zum Modewort geworden wäre. Aber auch eine Gefahr ist aufzuweisen: Im Gegensatz zum Lehnwort, das als fremdes Wort feststehenden Sinnes meist eindeutig ist, muß man bei Lehnbedeutungen stets befürchten, daß sie mißverstanden werden⁸⁵. Auch das ist bei *gelücke* eingetroffen, und zwar in einem solchen Maße, daß die Sprachforschung heute noch ihre Schwierigkeiten mit dem Wort hat; auf die Art dieser späteren Mißdeutung werden wir noch zu sprechen kommen.

Jedenfalls dürfte nach allem wahrscheinlich sein, daß *gelücke* eine analoge Bedeutungsentlehnung nach afrz. Vorbild ist; diese theoretische Erkenntnis wird sich in der Praxis an dem Verhältnis von *gelücke* zu afrz. *destinee* beweisen müssen.

⁸⁴) GNEUSS S. 41

⁸⁵) Vgl. GNEUSS, S. 16 f.

5. Äußere und innere Kongruenz von *destinee* und *gelucke*

H. RHEINFELDER⁸⁶ hat über Entstehung und Art des Begriffs *destinee* kurz gehandelt. In der Zeit dieser Neubildung von Schicksalsbegriffen darf man seiner Meinung nach nur von der Schicksalsauffassung des Christentums ausgehen, für das es einen blinden Zufall, wie er sich fast durchgängig in *fors*, *fortuna*, *sors* der spätrömischen Zeit ausdrücke, nicht geben kann, da alles, was den Menschen trifft, von Gott bestimmt ist. Diese göttliche Bestimmung bringen die Ableitungen des Wortes *destinare*, dem diese Bedeutung in heidnisch-römischer Zeit völlig abgeht, in durchaus christlichem Sinn zum Ausdruck.

Destinee und *gelucke*

Gehen so die sich von dem Verb afrz. *destiner* ableitenden Substantive *destin*, *destinee*, *destine*, *destinement*⁸⁷ von einer Bedeutung „(göttliche) Festsetzung, Bestimmung, Beschluß“ aus, so gehört die Grundbedeutung von *gelucke* zu den umstrittenen und bisher noch ungeklärten Fragen, die sich mit dem Wort verknüpfen. Sie wird sich im letzten erst dadurch lösen, daß eine befriedigende Etymologisierung gelingt; denn wenn es möglich wäre, semasiologisch eindeutige Schlüsse zu ziehen, so wäre das Wort gewiß längst geklärt. Dennoch schienen einzelne Stellen und vor allem die Gleichsetzung des *gelucke* mit dem Gebot der *gode* in der Eneide, ebenso sein Auftreten als „Gottesurteil“ in mehreren Ordalien, eine Grundbedeutung „(göttliche) Bestimmung, Fügung, Beschluß“ zumindest in Spuren greifbar werden zu lassen; diese würde mit der von *destinee* genau übereinstimmen.

Das verschiedene Geschlecht bei *gelucke* (n.) braucht nicht zu stören, da sich dieses nach den deutschen Wortbildungsgesetzen ergibt. Das Französische kennt kein Neutrum; die verschiedenen Formen, in denen uns das afrz. Wort überliefert ist (*destin*, *destinement* m.; *destinee*, *destine* f.), schwanken zwischen maskulinem und femininem Genus. *Destinee* selbst ist Partizipialbildung aus dem mlat. neutralen Plural *destinata* (vgl. aprov. *destinada*), der nach allgemeiner Entwicklung im Französischen als femininer Singular aufgefaßt wird. Das mit Sicherheit entlehnte *geval*, *gevelle* (n.) bildet im übrigen in Form wie Geschlecht eine genaue Parallele (zu *cheance* f.).

Eine weitere äußere Übereinstimmung, um zunächst bei diesen zu bleiben, besteht darin, daß auch bei *destinee* ursprünglich kein Adjektiv auftritt (afrz. *destinable* ist erst wesentlich später belegt). Der einzige⁸⁸ frühe Beleg einer

⁸⁶) Kultsprache und Profansprache in den romanischen Ländern, Genf 1933, S. 161 f.

⁸⁷) Vgl. VON WARTBURG FEW III, 55 f.; GAMILLSCHEG S. 310

⁸⁸) Die weitere Stelle En. 1550 (*ir hebbet sällike erkoren*) gilt nicht, da hier nur B und M gegen die große Mehrzahl der Handschriften die Lesart *geluclike* haben.

Adjektivbildung zu *gelucke* ist die Klage des Turnus: *ouwê, ongeluckich man* (En. 7671); aber wir haben schon bei der Besprechung der Stelle die Vermutung geäußert, daß Veldeke selbst hier als Wortschöpfer tätig gewesen sein könnte (wie er ähnlich die Adj. *lovesâlich, minnesâlich* in Anlehnung an das allgemein bekannte *sigesâlich* bildete). Weiter findet sich die Adjektivform nur einmal Mitte des 13. Jahrhunderts beim Bruder Wernher: *Man muoz die hohēn herren umb ein ezzen sere vlen; / er muoz gar gelûklich sin, swem da sol guot geschen* (vdH. MS III, 17b). In GRIMMS DWb. wird vermutet, daß das Adjektiv überhaupt erst aus der adverbialen Funktion, in der es später stärker belegt ist, zur Verwendung gelangt sei⁸⁹.

In dem oben von RHEINFELDER dargelegten Sinne ist nun *destin* „ce qui a été arrêté par la Providence à l'égard du sort de qqn., puis synonyme de providence, fatalité“ und die Partizipialbildung *destinée* „synonyme de destin, mais exprimant plus particulièrement l'effet du destin“⁹⁰; oder noch schärfer in der formalen Gliederung: „L'un désigne plutôt la cause, et l'autre l'effet“⁹¹. Wir stehen hier also, ohne uns näher mit dieser Frage auseinanderzusetzen, vor der SALZERSCHEN Unterscheidung der Bedeutungen nach Ursache und Wirkung.

E. LITTRÉ⁹² trifft zwar im Grunde dieselbe Unterscheidung, verschiebt aber das Schwergewicht vom christlichen Begriff zu einer Art fatalistischer Bestimmung, wenn nicht das Fatum selbst sich darin ausdrückt: *Destin* ist hauptsächlich (neben den weiteren Bedeutungen wie „sort, issue, condition, vie, existence“, die es mit *destinée* gemeinsam hat) „l'enchaînement des choses considéré comme nécessaire. La mythologie faisait du destin une divinité supérieure à Jupiter même“; *destinée* ist vor allem „qui a été ordonné par le destin“, also „l'effet du destin, le cours des destinées“. Hierzu ist zu sagen, daß die absolute Gleichsetzung von *destin* mit dem Fatum erst das Werk späterer Zeit ist; in dieser Bedeutung beschränkt sich das Wort weitgehend auf mythologischen und poetischen Gebrauch bei Dichtern, Rednern usw., wogegen *destinée* das in der Umgangssprache geläufige Wort ist⁹³. Die Praxis sieht allerdings so aus, daß im Konformismus des normalen Sprachgebrauchs zwischen beiden Begriffen kaum unterschieden wird⁹⁴.

Die treffendste Definition und Unterscheidung der Begriffe, sofern man

⁸⁹) DWb. IV, I, 5 Sp. 308

⁹⁰) So definiert AUG. SCHELER, Dictionnaire d'Etym. Française, Bruxelles 1888, S. 151

⁹¹) Vgl. M. GUIZOT, Dict. universel des Synonymes de la Langue Française, 7. Aufl. Paris 1864, S. 221

⁹²) Dictionnaire de la Langue Française 1960, II, 1771 ff.

⁹³) Vgl. GUIZOT, S. 222

⁹⁴) Vgl. LITTRÉ, II, 1772

nur die zumindest in afrz. Zeit⁹⁵ meist vorauszusetzende christliche Sinngebung einschließen würde, habe ich bei BAILLY-DE TORO⁹⁶ gefunden: „Destin exprime l'idée d'une loi suprême, immuable, qui a réglé d'avance la suite et l'enchaînement de tous les événements importants de l'existence humaine. Destinée désigne plutôt cette suite et cet enchaînement mêmes, surtout quand on les considère au point de vue spécial des individus: Le destin règle, dispose, ordonne, et ce qu'il veut est notre destinée“.

Hier lösen sich alle Rätsel, die das Wort Glück bisher aufzugeben schien.

Daraus, daß die Bedeutungen von *destin* und *destinee*, im Französischen schon nicht streng geschieden, in dem einen Wort *gelucke* zusammenfallen, erklärt sich dessen ursprüngliche Ambivalenz zwischen bestimmender Macht und Bestimmtem, zwischen Ursache und Wirkung, zwischen Schicksalsmacht und konkreter Bedeutung, die ohne Ausnahme von WUNDERLICH, STRÜMPPELL, ROSENFELD und SALZER festgestellt wurde, aber bisher keine hinreichende Erklärung fand. Ursächliches *gelucke* (und *ungelucke*) hat in den ältesten Belegen ein so wesentlich verschiedenes und eigentümliches Gepräge, daß ein Vergleich mit ursächlichem *heil* und *saelde*, wie ihn SALZER in seiner Gliederung nach Ursache und Wirkung prinzipiell durchführt, nicht statthaft ist. Diese Scheidung stellt nur formal gesehen einen allgemeinen Zug innerhalb der Schicksalsterminologie dar; in der gehaltlichen Intensität hat *gelucke* deutlich Vorrang vor *heil* und *saelde*, da es ursächlich immer ein transzendentes Schicksal verkörpert.

Wir dürfen hier stets nur mit dem Blick auf die ältesten Belege der frühhöfischen Dichtung und Veldekes urteilen; alle räumlich und zeitlich abgelegeneren Quellen sind, was die Herkunft des Wortes Glück angeht, mit Vorsicht zu betrachten, wenn sie auch hin und wieder reliktiertartige alte Züge, möglicherweise auf dem Wege literarischer Vermittlung, bewahrt haben können. In der frühhöfischen Dichtungsgruppe, im frühen rheinischen Minnesang und bei Heinrich von Veldeke stellen wir nun fest, daß *gelucke* und *ungelucke* bald als fatalistische Macht, bald als christliches Schicksal erscheinen oder wie in der Eneide gar zwischen Fatum und Providenz schillern. Daß *gelucke* grundsätzlich und in der Mehrzahl der Fälle auch nachweisbar christlich zu verstehen ist, konnte gezeigt werden (Graf Rudolf, Trierer Bruchstücke, Minnesangstellen, Servatius); dies stimmt damit überein, daß auch afrz. *destinee* wesentlich christlicher Begriff ist⁹⁷. Ebenso erwies es sich, daß in

⁹⁵) Später ist *destinee* wieder weitgehend entchristlicht worden, *destin* drückt in der heutigen Philosophie meist eine mit den christlichen Ideen nicht zu vereinbarende Fatalität aus; vgl. RHEINFELDER S. 161 Anm. 3

⁹⁶) Dict. des Synonymes de la Langue Française, Libr. Larousse Paris 1947, S. 198; vgl. auch GUIZOT, S. 221

⁹⁷) Vgl. RHEINFELDER, S. 161

den Werken antiken Stoffes die typologische Verständnisweise des Mittelalters für die dort wirksamen Schicksalsmächte eine durchaus christliche Auffassung ermöglichte (Straßburger Alexander, Eneide). Hier nun gewinnt Eilhart von Oberg eine überraschende Bedeutung; sein Werk hat keinen antiken Stoff, und dennoch herrscht im ganzen eine zwanghafte Schicksalsbestimmung, die an das Fatum erinnert. Hinzu kommt, daß man in Eilhart einen Mann sieht, der nicht wie der Bearbeiter der Alexanderdichtung oder Heinrich von Veldeke die Begabung und dichterische Kraft besaß, seine uns leider nicht erhaltene französische Quelle selbständig umzugestalten, die zugrunde liegende Schicksalskonzeption umzustilisieren: „So haben wir bei diesem . . . den äußersten Fall einer genauen Umsetzung einer fremden Quelle in die deutsche Sprache vor uns“⁹⁸. Da im Tristrant *gelucke* und vor allem *ungelucke* gerade und immer wieder an den Brennpunkten des Geschehens auftauchen, wo die fatalistische Bestimmung des Helden sich manifestiert, sind wir gezwungen, dieses Schicksal nicht als eine mehr oder weniger zufällige Beigabe Eilharts anzusehen, sondern als wesentliches Kompositionselement seiner afrz. Vorlage. Nach Art und Wesen dieser Macht kann sie nur *destinee* geheißt haben⁹⁹.

Wo wird uns dieses *destinee* nun erstmals greifbar? Ein Blick in die afrz. Literatur zeigt, daß *destiner* und seine Ableitungen gegen 1160 zuerst auftreten und rasch an Bedeutung gewinnen; etwa zehn Jahre später finden wir auch *gelücke* diesseits der romanischen Sprachgrenze. Was liegt näher als anzunehmen, daß bei der Zweisprachigkeit und dem regen Verkehr der Bevölkerung Südniederlothringens untereinander das neue französische Wort *destinee* eine deutsche Entsprechung gefunden hat? Hier wie dort sind es die ritterlichen Kreise, von denen es uns überliefert wird. Die frühesten afrz. Belege stehen in der Literatur, die dort ebenso die sich hauptsächlich mit dem Namen Chrestiens von Troyes verbindende höfische Klassik vorbereitet, wie es im deutschen Bereich die frühhöfische Dichtung mit Veldeke an der Spitze tut; ja zum Teil dienen diese französischen Romane deutschen Dichtern als direkte Vorlage. Genaue Übersetzung von *destinee* durch *gelucke* wird man allerdings vergebens suchen; die mhd. Dichter pflegen das französische Sprachgut weniger direkt aus der Vorlage zu übernehmen als vielmehr aus ihrer allgemeinen Kenntnis der ritterlichen Epen als Stilmittel anzuwenden¹⁰⁰.

⁹⁸) K. WAGNER, HERRIGS Archiv 170, S. 184

⁹⁹) Als Beweis hierfür kann uns die offensichtliche Parallele bei Herbort von Fritzlar dienen: In seiner Vorlage, dem Roman de Troie, hat *destinee* ähnlich fatalistische Züge; aber Herbort ist nicht Eilhart, der kritiklos übernimmt, sondern er übergeht das Wort – trotz seines äußerst häufigen Vorkommens an wichtigen Punkten der Handlung – mit rigoroser Konsequenz oder läßt Gott an seine Stelle treten.

¹⁰⁰) Vgl. OHMANN, PBB 73, S. 276

Destinee im Roman d'Eneas und Roman de Troie

Kenntnis von der ursprünglichen Auffassung des Begriffs *destinee*¹ erhalten wir am ehesten aus dem Roman d'Eneas und Benoits Trojaroman, die beide sowohl für die folgende altfranzösische wie für die deutsche Dichtung von großer Wichtigkeit sind.

Für den Eneasroman können wir nur zusammenfassend wiederholen, was bei der Besprechung der Eneide bereits gesagt wurde. Während das Verb *destiner* stets von den Göttern (*li deu*) abhängig ist (vgl. RE 525 f., 1084, 1759 f., 1763, 3239 f., 3348), zeigen die drei Belege für *destinee* ein ebenso unterschiedliches wie aufschlußreiches Bild: Dido glaubt, das Schicksal habe Eneas in ihr Land geführt: . . . *que destinee / a amené en ma contree* (RE 1299 f.); aus dem Kontext (vgl. RE 1295 ff. und 1369 f.) geht hervor, daß *destinee* hier als gutes Geschick aufgefaßt und mit dem Willen der Götter gleichgesetzt wird. Nach dem subjektiven Empfinden Didos und ihrer Schwester Anna hat *destinee* hier seine Berechtigung, nicht jedoch objektiv; denn wenig später, als Eneas Dido verlassen muß, heißt es: *altre est la porveance (providence A) as deus* (RE 1624; vgl. *tot autrement est destiné*, 525). Diese Parallelisierung mit der Providenz und die Verbindung beider mit dem Gottesbegriff dürfte hier doch wohl einen christlichen Sinn für *destinee* wahrscheinlich machen²; wir sehen hier also ein ähnliches Schillern des Begriffs zwischen antiker Schicksalsmacht, die stoffmäßig vorgegeben ist, und christlicher Providenz, die der Intention des mittelalterlichen Dichters entspricht, wie beim *gelucke* der Eneide. An der zweiten Stelle beklagt sich die Königin: *Lasse, fait el, quel destinee, / que ma fille sera donee / a une home d'estrangle terre* (RE 3361 ff.). Hier ist nicht auszumachen, ob *destinee* die Götterbestimmung, das Fatum, verkörpert, die Lavinia dem Eneas zuspricht, oder ob die Königin dies als Unglück ihrer Tochter bejammert. Für die letzte Möglichkeit spricht die Klagepartikel *lasse*; für die erste, daß Latinus kurz vorher ausführlich über diese Götterbestimmung berichtet hat, ja daß sogar unmittelbar zuvor (RE 3348) der Begriff der *destinee* in verbaler Wendung fällt, so daß die Möglichkeit einer textlichen Rückbeziehung durchaus gegeben ist. Jedenfalls kann das Wort hier ebensogut indifferent sein wie auch negative Züge annehmen; dies letztere ist eindeutig der Fall, wo Turnus den Tod der Camille beklagt: *A las, fait il, quel destinee! / Molt m'est fortune trestornee!*

¹) Es kann nicht in unserer Absicht liegen, ein komplexes Bild des afrz. Schicksalsbegriffes *destinee* zu entwerfen; das wäre eine Aufgabe, die der Romanistik vorbehalten ist. Hier geht es nur darum, Grundzüge aufzuweisen, die im Hinblick auf Glück wichtig erscheinen.

²) Vgl. DITTRICH, ZfdA 90, S. 207 f. Anm.

(RE 7369 f.). Diese Verbindung von *destinee* und *fortune* läßt an die Fortuna-stelle Str. Al. 3415 f. denken, wo *ungelucke* und Fortuna ähnlich korrespondieren; eine der Fortuna gleiche Macht mit der „Vorstellung von einem blind, das heißt willkürlich-grausam waltenden Schicksal“ ist *destinee* hier deshalb noch lange nicht, ebensowenig wie dort das *ungelucke*. Wenn DITTRICH es nicht für eindeutig bestimmbar hält, welche Vorstellungen der französische Dichter mit dem Begriff *destinee* verbunden habe, so ist das jedenfalls weniger auf „den noch völlig unausgeglichene[n], nicht bewältigten weltanschaulichen Aspekt des Roman d’Eneas“ zurückzuführen (S. 207 Anm.), sondern zu einem großen Teil auch auf die Labilität des neuen, bedeutungsmäßig noch nicht eindeutig determinierten Wortes selbst. Uns genügt es, in Übereinstimmung mit *gelucke* feststellen zu können, daß *destinee* von Hause aus eine vox media ist, die sowohl völlig indifferent sein wie auch ein günstiges oder ungünstiges Geschick bezeichnen kann.

Benoit de St. Maure, bei dem der Begriff der *destinee* in größter Häufigkeit begegnet, entwirft in seinem Roman de Troie ein anderes Bild, das stark an Eilharts Schicksal erinnert; es taucht ebenfalls an entscheidenden Punkten der Handlung auf und trägt meist negative Züge: *Destinee* ist das Schicksal, das durch Helena zu Trojas Untergang führt (Troie 10444); Andromache (Troie 15239, 15295) und Priamus (Troie 10431) beklagen dieses Geschick; daß Hektor und Ajax verwandt sind, wird auf schicksalhafte Bestimmung zurückgeführt (Troie 10123); ebenso ist die Liebe Achills zu Polyxena *destinement* (Troie 17545); *Aventure* und *Destinee* wollen nicht, daß Hektor länger lebt und seine Feinde vernichtet (Troie 16842 f.); diese Mächte entscheiden auch den Zweikampf der beiden zugunsten Achills (Troie 16231, 16233); *Destinee* wird für den Tod des Deiphobus verantwortlich gemacht (Troie 18717) usw. Auch formulierungsmäßig ergibt sich, daß *destinee* meist negativ gesehen wird, also als Unglück erscheint; so vor allem in Ausrufen: *Ha! las, com dure destinee!* (Troie 10337), *Frere amis chiers, quel destinee!* (Troie 10431), *Oez com fait destinement!* (Troie 17545) und im Verfluchen des Geschicks: *Maudite seit la destinee* (Troie 10444, ähnlich 16416, 18717, 27648) usw. In dieser Sicht der *destinee* scheint der dahinterstehende Begriff des Fatums greifbar zu werden; hier ist jedenfalls nichts von einem providentiellen Schicksal zu spüren, und wenn sich christlicher Geist dennoch bemerkbar machen sollte, so nur in der negativen Auffassung und Abwertung antiken Fatumglaubens. Wie *ungelucke* bei Eilhart erscheint hier *destinee* meist als zwanghaftes Geschick, das alles zum Unheil wendet.

Gehen wir die frühen mhd. Quellen durch, so deutet sich dem Glücksbegriff gegenüber eine ähnliche Haltung an; denn *ungelucke* erscheint gleichzeitig, wenn nicht sogar früher (Straßburger Alexander, Eilhart, Eneide) belegt als *gelucke*. Was die zahlenmäßige Verteilung betrifft (die nur

einmal bei einem Dichter vorkommenden Belege sind nicht berücksichtigt), so halten sich *gelucke* und *ungelucke* im Alexander die Waage (je zweimal); bei Eilhart steht viermaligem *gelucke* sechsmal *ungelucke* gegenüber, ebenso in Veldekes Servatius einmal *gelucke* gegenüber zweimal *ungelucke*; daß in seiner Eneide auf fünfmal *ongelucke* die doppelte Anzahl *gelucke* entfällt, hat seinen Grund darin, daß hier *gelucke* selbst, vor allem in der Formel vom Walten des Glücks, fast durchgehend indifferent ist, sich also sowohl als *gelucke* in günstigem Sinn wie *ongelucke* erweisen kann. Daher scheint mir sicher, daß hinter dem Wort der zunächst meist dunkel und negativ gefärbte Begriff der *destinee* steht. Denn die bisherige Erklärung, für die primär *gelücke* existierte, dann – und zwar später – der Gegenbegriff *ungelücke* sich bildete und folgend *gelücke* selbst sich in seiner Antithese zu *ungelücke* auf die heutige rein günstige Bedeutung einengte, ist nach dem vorliegenden Belegmaterial nicht haltbar; vielmehr dürften indifferentes *gelucke* und *ungelucke*, beide primär und gleichzeitig, Bezeichnungen derselben³ Schicksalsvorstellung sein, nämlich der indifferenten oder negativen *destinee*. Bei Benoit finden wir auch schon die allgemein üblichen Modifizierungen des Begriffs, der *male destinee* (Troie 28615) und *boene destine* (Ducs de Norm. 15309, hg. von MICHEL), über die jetzt zu sprechen sein wird.

Die Verbindung *guot gelücke*

Destinee hat prinzipiell die Möglichkeiten, ein neutrales, ein günstiges und ein ungünstiges Geschick zu verkörpern; um differenzieren zu können, bildet man die zusammengesetzten Ausdrücke *bon* und *mal destin*, *bonne* und *male destinee*. Das Vorbild könnte man hier formulierungsmäßig in der lateinischen *bona* und *mala fortuna* sehen, jedoch erweist sich die Verallgemeinerung in dieser Form, die sich in der gesamten afrz. Schicksalsterminologie zeigt (*bonne* und *male aventure*, *bon* und *mal eür*, *bonne* und *male cheance* usw.), als typisch für die französische Sprache; sie bedarf der adjektivischen Zusätze *bon* und *mal*, um zwischen Glück und Unglück zu unterscheiden (im Falle von *bonheur*, *malheur* sind sie sogar mit dem Wortkörper verwachsen). Im Deutschen verläuft die sprachliche Entwicklung anders; wir kennen keine Modifizierung in „gut“ und „schlecht“, sondern nur eine Negierung durch das Präfix *un-* (auch *miß-*), die mit jedem Nomen vorgenommen werden kann. Im Schicksalsbereich ist das auch bei allen Ausdrücken geschehen: neben

³) Die gemeinsame Grundsubstanz scheint stark genug zu sein, um zu vermeiden, daß Glück und Unglück je einmal bei demselben Ereignis auftreten, wie STRÜMPELL auf S. 20 vermerkt; in den frühen Belegen finden wir nur *ungelücke* zu *heil* (Sperv. MF 20, 26 f.) und umgekehrt *unheil* zu *gelucke* (Herb. 13332 f.) in Beziehung gesetzt.

gelücke steht *ungelücke*, neben *saelde* die *unsaelde*, neben *heil* das *unheil* usw.⁴.

Wenn nun trotzdem in den mhd. Texten die Verbindung *guot gelücke* (ebenso *guot heil*) auftaucht, so spricht sich darin meiner Meinung nach offensichtlich ein sogar recht greifbarer Einfluß französischen Sprachempfindens aus. Nach STRÜMPPELL erwecken diese Verbindungen nicht den Eindruck, als ob das allgemeine *gelücke* erst durch Zufügung des *guot* seine eindeutige Bestimmung erfahre; „*guot* scheint ziemlich nachdruckslos, fast pleonastisch zu stehen“ (S. 21). Das ist eine Feststellung des Sachverhalts, aber keine Erklärung. Anders dagegen SALZER, der diese Verbindung, vor allem *guot heil*, für seine Idee des Personenheils in Anspruch nimmt: „Die Macht des Heils ist von verschiedener Intensität, die mit den Wertadjektiven *guot* und *bezzet* bezeichnet werden kann. Die Intensität kann zunehmen und abnehmen, stärker und schwächer werden“ (S. 74). Das mag im Falle von *heil* recht überzeugend klingen; daß in gleichem Maße *guot gelücke* und noch weitere Verbindungen⁵ verwendet werden, stört SALZER nicht. Seine Hauptkriterien für das Personenheil müssen als solche jedenfalls dadurch entwertet werden, daß sie mehr oder weniger häufig bei den meisten mhd. Schicksalsbegriffen auftreten. Das Personenheil ist eine germanische Macht; wenn sie in mhd. Zeit noch in dem von SALZER propagierten Maße wirksam ist, müßte sie im Althochdeutschen noch wesentlich stärker in Erscheinung treten. Aber dort finden wir nur die kümmerliche Glosse: *euge, euge* „*guot heil, guot heil*“ in einer Psalmeninterlinearversion; ferner in einem Wiener Kodex des 12. Jahrhunderts: *faret guoter heile*⁶ – sonst nichts. Da SALZER keine Belege aus der von ihm benutzten frühen mhd. Literatur anführt, muß ich annehmen, daß ihm nur die auch mir bekannten aus der frühhöfischen und späteren Dichtung vorlagen; damit aber sind wir im ausgehenden 12. Jahrhundert und also in der Zeit stetig zunehmenden französischen Einflusses.

In den Belegen selbst scheint mir der Widerstreit zwischen deutschem und französischem Sprachstil deutlich zu werden: französischen Einfluß verrät meiner Meinung nach die Verbindung mit *guot*, deutschem Sprachempfinden entspricht dagegen das Adjektiv *gröz*. Demgemäß spalten sich die Belege in

⁴) Hier zeigt sich ein grundlegender Unterschied von *gelücke* gegenüber *heil* und *saelde*, die von vornherein als einseitig die Gunst des Schicksals bezeichnende Ausdrücke erscheinen; eine hinreichende Erklärung für die ursprungsmäßige Indifferenz von Glück, die sich in den frühen Belegen deutlich zeigt, finden wir nur in der Verbindung mit dem Begriff der *destinee*.

⁵) Vgl. *güt vrüme* (Graf Rud. Gb 44), *güt geling* (Al. B 4526), *guot gevelle* (Trist. 9924; Tannh. II, 67), *guot spilgevelle* (Trist. 16438), *guot gelimpf* (Lanz. 818) und mehr.

⁶) Vgl. GRAFF, Ahd. Sprachschatz IV, 864 f.

zwei Gruppen: *guot heil* Str.Al. 2070, Al. B 1652, 3594, Herb. 8024, H. Ernst B 4888, Iw. 596, 833, 7309, Eracl. 832, LD 38, x XXXVI, 1, 1 f.; *bezzer heil* En. 12252, Herb. 7206; *bestez heil* Er. 9522, Iw. 741, Parz. 294, 3; dagegen *grôz heil* Al. B 2135, En. 13341, Iw. 3929, Krone 25169; *grôz (mekel) unheil* Al. B 2561, Eilh. 5418, En. 2382, 3396, 7657, 7685, 11429, Herb. 7612. Die Steigerung *guot*, *bezzer*, *bestez* bei *heil* entspricht dem *bons*, *bon* und *mieldre*, *meillor* für Komparativ und Superlativ⁷ bei afrz. Schicksalsausdrücken.

Ein ähnliches Bild zeigt sich auch bei *gelücke*: *guot gelücke* Herb. 1653, Er. 4304 f., Lanz. 1741, 5022, Reinm. MF 197, 24 und Rotenb. LD 49, Leich II, 47; dagegen *grôz gelücke* Tr. Fl. 244, Graf Rud. H 56, Lanz. 8469; *grôz ungelücke* Eilh. 920, 3954 und Kudr. 55, 3. Dennoch scheint das Adjektiv *guot* in der Frühzeit bei *gelücke* nicht nur eine stilistische Funktion zu haben, denn man darf das *guot gelücke* wohl nicht von einer weiteren Reihe von Belegen trennen: *sal dat gelucke goet wesen* (En. 8734), *sîn gelücke enwirt doch nimmer guot* (Er. 6007), *wirt mîn gelücke alsô guot* (Iw. 5517), *als sîn gelücke guot was* (Lanz. 8504), *wirt sîn gelücke guot* (Neidh. 51, 31); vgl. *Sie wolde baz ir gelucke sehen* (Herb. 15809). Diese mit einer einzigen Ausnahme⁸ dem *gelücke* vorbehaltene Formulierung zeigt noch deutlich die ursprünglich indifferente Macht, die sich zum Guten oder Schlechten wenden, zum *guot gelücke* oder *ungelücke* werden kann. Dabei sehen wir in der sprachlichen Fügung *guot gelücke* einen starken französischen Einfluß wirksam, die Wendung ist ein ausgesprochener Gallizismus⁹. Daß den mhd. Dichtern der französische Gebrauch bekannt und auch selbst geläufig war, verraten gelegentlich eingestreute afrz. Floskeln, etwa Wolframs *bon âventiure* (Wh. 109, 4) oder Gottfrieds *a bon eure* (Trist. 3202). Ein starkes Argument für unsere These bietet auch hier wieder das Wort *geval*, das uns in vielem als Parallele für *gelücke* dienen kann. Ebenfalls ein indifferentes Geschick bezeichnend, wird das Wort in der Bedeutung „Glück“ gewöhnlich im Mittelniederländischen durch *goet geval*, ebenso im Rheinischen durch *gût geval* wiedergegeben¹⁰. Im Vergleich mit *geval*, dessen Lehnübertragung aus dem Französischen feststeht, gewinnt deshalb die gerade in der Frühzeit des Wortes häufig auftretende Verbindung *guot gelücke* (ebenso später noch mnl. *goet ghelucke*) ihre besondere Bedeutung, indem sie wie dort ein Hinweis auf die Herkunft des Wortes aus dem Französischen sein wird.

⁷) Vgl. VORETZSCH-ROHLFS, Einführung in das Studium der altfranzösischen Sprache, 7. Aufl. Halle 1951, S. 291 f.

⁸) In Hartmanns Lyrik: *nû ist mîn saelde niht sô guot* (MF 206, 32).

⁹) Zum Ausdruck vgl. J. W. MULLER, Over ware en schijnbare Gallicismen in het Middelnederlandsch, De Nieuwe Taalgids XIV (1920) S. 1 ff.

¹⁰) Vgl. FRINGS-SCHIEB, H. v. V. Die Lieder, PBB 69, S. 131, in der Buchfassung S. 205; auch K. BARTSCH, Über Karlmeinet, Nürnberg 1861, S. 291.

Destinee im Kreise der afrz. Schicksalsterminologie

Daß *destinee* trotz seines anfänglich dubiosen Charakters in der Grundfassung der Folgezeit, wie im Mittelalter nicht anders zu erwarten, als christliches Wort gilt, erweist sich in seiner häufigen ausdrücklichen Inbeziehungsetzung zu Gott.

Das Verb *destiner* erscheint mit dem Namen Gottes verbunden im Segenswunsch: *dame, Deus vus destine* (Horn 953), als Bestimmen, Festsetzen Gottes: . . . *se Dieus l'a destiné* (Bast. 1046), und sogar als dessen Regieren, Verwalten der Welt: *Por Dieu, qui tout le mont destine* (Guil. Pal. 5263). *Destinee* selbst wird neben Gott gestellt: *Milleur n'ensiés ja de moi, / Se Dius vauisist et destinee, / Que je fuisse vostre espousee* (Amad. 4949 ff.) oder Gott verleiht es: *Diex leur doinst bon destin!* (Berte 1359)¹¹. Diese letzte Formulierung stimmt haargenau mit dem mhd. Wunsch überein, daß Gott Glück geben möge; prinzipiell ist jedoch festzustellen, daß diese und auch weitere sich entsprechende Formulierungen¹² so allgemein gültig sind, daß ihr Vorkommen innerhalb des romanischen wie germanischen Sprachgebietes keineswegs eine Entlehnung in dieser oder jener Richtung fordert. Man darf sich das Wort *gelucke* – selbst in seinen Anfängen – nicht sklavisch von *destin*, *destinee* abhängig vorstellen, derart daß man für jede Formulierung eine afrz. Entsprechung erwartet; selbst wo dies so ist, kommt dem wenig Bedeutung zu. Die französischen Ausdrücke, und das ist die allgemeine Erfahrung, werden nicht in ihrem ganzen Gebrauch übersetzt und kopiert, sondern ihnen stellt sich nur im Deutschen ein Begriff zur Seite, der von gleicher Grundvorstellung und Bedeutung ausgeht, dann aber eine durchaus eigenständige Weiterentwicklung nehmen kann und wird.

Wenn ein Mann wie Heinrich von Veldeke, der in seiner Eneide ausgesprochene Idiotismen wie etwa das *blide*, *blitscap* seiner Lyrik und des Servatius zu vermeiden scheint, das doch ebenfalls dem Limburger Sprachkreis entstammende *gelucke* dennoch in der dargelegten Häufigkeit und Bedeutungsschwere verwendet, so wird er vor dem deutschen Publikum seine Legitimation für dieses Vorgehen wohl in dem ritterlichen Gepräge des neuen Wortes und in dem hinter ihm stehenden afrz. Muster gesehen haben. Dieses kann nur im Kreise der damals usuellen Schicksalsbegriffe zu finden

¹¹) Weitere Belege bei TOBLER-LOMMATZSCH, Afrz. Wb. II, 1766 ff., woher auch die hier gegebenen genommen sind; vgl. auch GODEFROY, Dict. de l'Ancienne Langue Française, II, 659

¹²) Z. B. „ein Glück oder Unglück sein“ – *tel est sa destin* (Troie 27360, vgl. 12512), „Glück oder Unglück haben“ – *Que j'ai si bonne destinee* (Cleom. 7478, vgl. Guil. Pal. 1533); dem mhd. *Ungelucke, waz ir mir leides tut!* (Str.Al. 3415) entspräche etwa Benoits: *Oez com fait destinement!* (Troie 17545), ebenso dem häufigen: *Las, quel destinee!* (vgl. RE 3361, 7369, Troie 10337) dem: *ô wê dir ungelucke* (Eracl. 3686) usw.

sein, und selbst wenn wir mündliche, dem Verkehr der Ritterschicht entstammende Vermittlung annehmen, so muß jener afrz. Begriff doch in der damaligen Literatur eine größere Rolle gespielt haben, weil Entlehnung in jedem Falle eine gewisse Bedeutsamkeit voraussetzt und zwar hier speziell Bedeutsamkeit in der ritterlichen Sphäre. Die wichtigsten afrz. Schicksalsbegriffe sind Ende des 12. Jahrhunderts außer *destinee* und seinen Nebenformen *fortune*, *aventure*, *eür*, *sort* und *cheance*. Wir werden versuchen, auch in negativer Bestimmung, indem wir diesen Ausdrücken sichere oder wahrscheinliche deutsche Entsprechungen zuweisen, den Kreis der für *gelucke* möglichen Vorbilder auf einen Punkt zu verengen, und als dieser Punkt erweist sich auch hier wieder *destinee*.

Bei afrz. *fortune* werden wir vergeblich nach einem deutschen Äquivalent Ausschau halten. Zumal da Fortuna in mhd. Zeit kaum appellativisch erscheint, sondern fast ausschließlich als die Göttin mit dem Rade, bleibt ungewiß, ob diese Vorstellung aus französischen oder direkt aus lateinischen Quellen fließt; allerdings spricht das starke Vorkommen der Fortuna in der afrz. Literatur, die entscheidenden Einfluß auf Deutschlands Dichtung gewinnt, für eine Beeinflussung. Afrz. *fortune* ist erstens „Zufall, Geschick“: „puissance qui distribue les biens et les maux sans règle apparente“¹³ – wir sehen deutlich den Widerspruch zum Wesen des *gelucke* in seinen frühesten Belegen –, vor allem aber die Göttin selbst: „divinité à laquelle les payens attribuaient cette puissance“; die zweite Hauptbedeutung „Sturm, Gefahr“ (vgl. lat. *procella fortunae*, altit. *fortuna de tempeste*, aprov. *fortuna de ven* usw.) hat im Mittelhochdeutschen weder Fortuna, wo das Wort selbst auftritt¹⁴, noch auch später *gelucke*. Ebenso ist die Negierung, die wir unbedingt für die Entstehung von *ungelucke* voraussetzen müssen, also *fortune* selbst in der Bedeutung „Unglück“ sowie *desfortune* und *infortune*, erst seit dem 15. Jahrhundert belegt. Wir dürfen also sagen, daß afrz. *fortune*, wenn es überhaupt übernommen wird, im Deutschen zunächst Fortuna bleibt; erst später verbindet sich *gelucke* mit dem Rad und folgend mit der Fortunavorstellung.

Noch bedeutsamer für die ritterliche Welt und Literatur war der Begriff der *aventure*, der um 1200 ebenfalls von Frankreich her eindringt. Aus dem mlat. *adventura* (vom Verb *advenire* für *evenire* „sich ereignen, geschehen, widerfahren“), bilden sich in den romanischen Sprachen altit. *avventura*, aprov. *aventura*, afrz. *aventure*, die in der ritterlichen Bedeutungssphäre jedes gefährvolle Ereignis, vor allem aber Tjoste, und den Bericht über Geschehenes ausdrücken. In schicksalhafter Bedeutung spaltet afrz. *aventure* sich in *bonaventure* „Glück“ und *malaventure* „Unglück“ (seltener *mesaventure*, das meist auf Einzelabenteuer geht) auf¹⁵. KÖHLER

¹³) Vgl. VON WARTBURG, FEW III, 736 f.; GAMILLSCHEG S. 433 und 853; MEYER-LÜBKE Nr. 3458.

¹⁴) Vgl. BMZ III, 389; LEXER III, 483. Dagegen kommt mnl. *Fortune* (nl. *Fortuin*) „in de bepaalde betekenis van storm op zee“ vor; vgl. VERWIJS-VERDAM II, 844.

¹⁵) Vgl. VON WARTBURG, FEW I, 41; GAMILLSCHEG S. 62; MEYER-LÜBKE Nr. 216; ferner KÖHLER (s. folgende Anm.) S. 85 f.

hat in seiner Untersuchung des Aventurebegriffs¹⁶ den Zufälligkeitscharakter des Wortes, der ihm seiner Herkunft nach als „das, was zustößt“ anhaftet, stark eingeschränkt, indem er seit Auflösung der Schlachten in Einzelkämpfe eine Umdeutung der *aventure* beobachtet, eine besondere Sinnerfüllung des Zufalls, daß er nun nicht mehr „zufällig“ ist, sondern dem Einzelnen „zufallend“ im Sinne von „zukommend“, worin er ein Mittel sieht, der Willkür unberechenbarer Kräfte zu begegnen (S. 67, 78). Als *âventiure* ist das Wort¹⁷ auch im Mittelhochdeutschen zu einem der Hauptbegriffe ritterlichen Lebens geworden, aber auch seine deutsche Entsprechung scheint ziemlich festzustehen: *geschicht*. Dies Wort, als eine der Ableitungen aus dem Geschehensbereich, geht von der gleichen verbalen Grundvorstellung aus (zu *geschehen* „sich ereignen, zuteil werden“) und weist die gleiche Bedeutungsspaltung in „Ereignis“ und „Erzählung“ auf, die für afrz. *aventure* charakteristisch ist. Daß *geschicht* tatsächlich als Entsprechung für diese aufgefaßt worden ist, scheint aus einer Stelle Gottfrieds hervorzugehen, der doch immerhin als guter Kenner des Französischen in Sprache und Literatur gelten darf: *si haeten sich mitalle ergeben / an die vil armen stiure, / diu da heizet aventiure: / sie liezen ez an die geschicht, / weder si genaesen oder niht* (Trist. 2420 ff.).

Afrz. *eür*¹⁸ leitet sich von mlat. *augurium*, vulgärlat. *agurium* her und hat damit die Grundbedeutung „Vorzeichen“; im Mittelalter ist diese allerdings verallgemeinert zu „Glück, Geschick“, das meist zur guten oder schlechten Seite hin modifiziert wird (*bonheur, malheur*). Schon im Altfranzösischen ist – im Gegensatz zu *gelucke* – das Adjektiv bekannt (*heureux, bienheureux, malheureux*). Nach Grundvorstellung und Bedeutung würde am ehesten mhd. *heil* (von „Vorzeichen, glückverheißendes Ereignis“ zu „glückliches Ereignis, Glück“) zu *eür* passen¹⁹, womit jedoch keinesfalls eine wesentliche Beeinflussung des älteren, germanischen und nun christlich umgestalteten Wortes *heil* durch *eür* vertreten werden soll (allenfalls Einfluß vom Französischen her in der Verbindung *guot heil*); nur der Vorstellungsgrund ist bei beiden gleich. In diese Richtung scheint auch wiederum eine Übersetzung Gottfrieds zu weisen: *'a bon eure' sprach daz kint / 'mit guote, daz lat also sin'* (Trist. 3202 f., vgl. 3377). Jedenfalls ergeben sich nicht die geringsten Ansatzpunkte, die eine Verbindung von *eür* mit *gelucke* zuließen.

Dieselbe Feststellung trifft auch auf afrz. *sort* zu, das in einem ähnlichen Verhältnis zu dt. *Los* steht wie *eür* zu *heil*. Auch hier besteht keine direkte Entsprechung durch Entlehnung, Bedeutungsangleichung und ähnliches; jedoch sind beide Wörter

¹⁶) ERICH KÖHLER, Ideal und Wirklichkeit in der höf. Epik, Studien zur Form der frühen Artus- und Galdichtung, Beihefte zur ZfomPh 97, Tübingen 1956, vgl. 3. Kap.: Aventure – Redintegration und Wesenssuche, S. 66 ff.; hierauf stützt sich weitgehend H. R. JAUSS bei seiner Behandlung des Aventurebegriffs, S. 193 ff.

¹⁷) Vgl. BMZ I, 67 ff.; LEXER I, 105; SARAN-NAGEL, Das Übersetzen aus dem Mhd., S. 137; J. GRIMM, Frau Aventure klopft an BENECKES Thür, in Kleinere Schriften Bd. I, 2. Aufl. Berlin 1879, S. 83 ff.

¹⁸) Vgl. zum folgenden VON WARTBURG, FEW I, 174 f.; GAMILLSCHEG S. 515; MEYER-LÜBKE Nr. 785

¹⁹) Vgl. STRÜPEL S. 4 ff., wo sie ausdrücklich auf die Vorstellungsgleichheit von *heil* mit *eür* hinweist: „Eine genaue Parallele dazu bildet das Verhältnis von *bonum augurium* : *bonheur, malum augurium* : *malheur, auguriosus* : *heureux*“ (S. 5).

sich in Vorstellung und Gehalt derart gleich, daß man sie als Parallelbegriffe nebeneinanderstellen darf. Afrz. *sort*²⁰ gehört zu dem Verb *sortir* (von mlat. *sortiri*) „voraussagen, das Los werfen, zuteilen, vom Schicksal erlangen“; genau die gleiche Bedeutungslage ist mhd. *lôzen* eigen²¹, wie auch das Substantiv *lôz* nicht nur die Hauptbedeutung „Schicksal“ (daneben „Werfen des Loses, Weissagung, Verlosung“ usw.), sondern auch speziellere Eigentümlichkeiten wie „Zeichen des Loses, zugeteiltes Grundstück“ und dergleichen aufweist. Außerdem haben beide als gemeinsame Grundlage lat. *sors*, so daß *gelücke* hier wiederum ausscheidet.

Von afrz. *cheance* (aus mlat. *cadentia*)²², das seit Chrestien bekannt ist, haben wir schon gesagt, daß es zu *cheoir* „fallen“ gehört und seine schicksalhafte Bedeutung vom Fall der Würfel bezogen hat. Das Wort bereitet uns keinerlei Schwierigkeiten; wir wissen²³, daß es als *geval*, *gevelle* über die Niederlande nach Deutschland gelangt ist und daß es gleichzeitig auch als Lehnwort in der Gestalt mhd. *schanze* eingebürgert worden ist. Diese Beziehungen der Wörter untereinander und zum Würfelspiel werden auch im Mittelhochdeutschen noch gesehen, wie uns viele Textstellen zeigen: *die solch gevelle nâmen, l ir schanze wart gein flust gesagt* (Parz. 60, 20 f.; vgl. Wh. 110, 2 ff.; 368, 13 ff.), *daz spil hat guot gevelle* (Trist. 9924) und mehr.

Weitere afrz. Ausdrücke wie *bien*, *mal*, *issue*, *accident* usw. haben nicht mehr schicksalhafte Bedeutung als etwa mhd. *guot*, *ubel*, *stade*, *missewende*, *ungemach* usw. Da aber *fortune*, *aventure*, *eür*, *sort* und *cheance* nicht in Frage kommen, weil sie entweder nach Grundvorstellung und Bedeutungslage nicht dem Wesen des *gelucke*, wie es sich uns in den ältesten Belegen repräsentiert, entsprechen, oder fest mit kongruenten deutschen Ausdrücken verbunden sind, bleibt praktisch nur *destinee* als Vorlage für *gelucke* übrig.

In konkreter Bedeutung bezeichnen *destin* und *destinee* „sort, issue, condition, vie, existence“²⁴. Ausgehend von der Grundbedeutung „Bestimmung, Festsetzung“, die auch im Französischen meist schon nicht mehr greifbar wird, ist die unbestrittene Bedeutungsmitte „Schicksal, Geschick“, um die sich eine Reihe von weiteren, nicht so relevanten Bedeutungen wie „Ausgang einer Sache; Beschaffenheit, Art, Weise; Leben“ usw. gruppieren. Die Übereinstimmung mit *gelucke* liegt auf der Hand; primär und alles andere, vor allem aber die ursprüngliche Grundbedeutung überlagernd, ist auch hier der schicksalhafte Gehalt. Wo das Wort in seinen Anfängen noch nicht einseitig zu „Erfolg, Gelingen, Vorteil“ hin eingengt ist, bezeichnet es in konkreter

²⁰) Vgl. GAMILLSCHEG S. 809; MEYER-LÜBKE Nr. 8107 ff.

²¹) Vgl. BMZ I, 1039 f.; LEXER I, 1972 f.; dazu HOMEYER über das germ. Loosen, S. 751 ff.

²²) Vgl. VON WARTBURG, FEW II, 1 S. 24 ff.; GAMILLSCHEG S. 204; MEYER-LÜBKE Nr. 1451

²³) Nach E. ÖHMANN, Mhd. Lehnprägung S. 60 f.

²⁴) Nach LITTRÉ II, 1771 ff.; vgl. die Bedeutungsangaben bei TOBLER-LOMATZSCH II, 1766 ff., die wir im folgenden zugrunde legen.

Bedeutung ebenfalls oft den Ausgang einer Sache (vgl. STRÜMPELL). Meist jedoch wird weniger der Endpunkt als vielmehr die Art und Weise des Verlaufs gesehen, das gute oder schlechte Fortschreiten einer Unternehmung. Diese Bedeutung kann sich derart ausdehnen, daß sie Leben und Treiben des Menschen in seiner Gesamtheit bezeichnet; vgl. SALZERS „Gesamtgeschick des Menschen“ oder Stellen wie etwa A. H. 1382 f. und Wig. 11475, wo *gelücke* im Rückblick auf das gesamte Werk gesagt wird. Eine dem Schicksalsdenken besonders nahestehende Bedeutung hat LITTRÉ nicht aufgeführt: Wie das Verb *destiner* „verkünden, weissagen“ bedeuten kann, so auch das Substantiv *destinee* „Vorbedeutung“²⁵; Spuren dieses Sinnes glaubten wir in Veldekes *gewissaget end geboden* (in Verbindung mit dem Part. *destiné* der Quelle) und bei Herbort: *Sie wolde baz ir gelucke sehen* (Herb. 15809) zu erkennen. Vielleicht erklären sich von hierher die späteren Übersetzungen und Glossierungen (13. bis 16. Jahrhundert) von *gelücke* mit *omen*, *auspicium*, *augurium* „Vorzeichen, Vorbedeutung“²⁶, für die man im GRIMMSCHEN Wörterbuch keine andere Erklärung weiß, als gelehrten Ursprung anzunehmen.

Aufgrund dieser zahlreichen, tiefgreifenden inneren und äußeren Übereinstimmungen zwischen *destinee* und dem *gelucke* der frühesten Belege scheint mir folgendes als Ergebnis des Vergleichs beider Begriffe sicher: *Gelucke* (oder seine ndfrk. Vorform) wird ein Wort gewesen sein, das von religiösen und schicksalhaften Vorstellungen völlig frei war²⁷; wie wir aus dem Sinn einzelner Stellen ersehen konnten und wie mit Sicherheit die Etymologie des Wortes ergeben wird, dürfen wir als seine Grundbedeutung „Bestimmung, Festsetzung, Beschluß“ annehmen. Diese bedeutungsmäßige Grundlage, die es mit *destinee* gemeinsam hat, machte nach der Mitte des 12. Jahrhunderts, als die französischen Ableitungen von *destinee* in Blüte kamen und ein starker höfisch-ritterlicher Einfluß von Nordfrankreich her zu wirken begann, den Weg frei für eine analoge Bedeutungsentlehnung, die *gelucke* zum Schicksalsbegriff werden ließ. Seine spezifische und bisher rätselhafte Eigentümlichkeit, die Teilung in Schicksalsmacht und konkrete Bedeutung, ferner das Schwanken zwischen Indifferenz und Tendenz zur positiven Seite bei *gelucke* sowie die besondere Rolle des *ungelucke*, gewinnt das neue, nun erstmals in der Schriftsprache auftauchende Wort aus dem bedeutungsmäßigen Zusammenfall von afrz. *destin* und *destinee* (Ursache und Wirkung) sowie der dubiosen Macht des *Fatum*, dessen meist, aber nicht immer völlig verchristlichtes Äquivalent *destinee* bildet. Letztlich steht also auch hinter *gelücke*, wenn man eine lateinische Entsprechung sucht, ursprünglich das *Fatum*.

²⁵) Belege bei TOBLER-LOMMATZSCH II, 1769

²⁶) Vgl. DWb. IV, I, 5 Sp. 233; DIEFENBACH, Glossarium 395, 63 und 60.

²⁷) Vgl. SALZER, S. IV

Die weitere Entwicklung des Wortes *gelücke* wird wesentlich bestimmt durch seine Verlagerung in das mhd. Sprachgebiet; das ursprüngliche Herkunftsgebiet des Wortes, sowohl Limburg selbst wie auch das eigentliche Mittelniederländische, liefert uns über ein halbes Jahrhundert lang keine Belege mehr.

6. Fatum und Fortuna²⁸

Wenn hinter *gelücke* ursprünglich tatsächlich der Begriff des Fatums steht, so stellt sich dringlich die Frage, wieso dasselbe Wort sich dann später mit dem Fortunagedanken verbinden, ja in der Vorstellung der folgenden Jahrhunderte völlig mit der Fortuna zusammenfallen kann.

Fatum und Fata im Wandel der Zeit

Das antike *fatum*²⁹, meist pluralisch als *fata*, leitet sich von dem Verb *fari* „sprechen“ her und bezeichnet also „Spruch, Festsetzung, Beschluß“, sei es durch Orakelspruch oder Götter (*fata deum*). Das *fatum* kann eigenmächtig als über Göttern und Menschen waltende Macht auftreten, denn da sein Spruch unwiderruflich und mit dem göttlichen Recht (*fas*) identisch ist³⁰, sind auch die Götter durch ihn gebunden. Meist steht das *fatum* jedoch in der Hand Jupiters³¹, des höchsten der olympischen Götter, und bezeichnet in dieser Form (als *fata Iovis*) das waltende Geschick.

Wie die lateinische Fortuna ihrer griechischen Schwestergöttin Tyche entspricht, so ähnlich das Fatum der Moira, und dieser Entsprechung wie auch dem menschlichen Hang zur Anthropomorphisierung folgend, hat sich schon früh die Vorstellung von drei Fata herausgebildet als Bezeichnung für die

²⁸) Mit diesem Thema befaßt sich neuerdings G. PFLIGERSDORFFER, *Fatum und Fortuna*. Ein Versuch zu einem Thema frühkaiserlicher Weltanschauung, im Literaturwissenschaftlichen Jahrbuch der GÖRRES-Gesellschaft NF Bd. 2, Berlin 1961, S. 1 ff. PFLIGERSDORFFER geht es um eine Scheidung und Abgrenzung von *fatum* und *fortuna* in der frühen Kaiserzeit, während wir die spätere Entwicklung und vor allem die „Kontaktzone“ beider Begriffe im Auge haben.

²⁹) Vgl. W. F. OTTO in PAULY-WISSOWA, Realenzykl. VI, 2 Sp. 2047 ff.; R. PETER in ROSCHERS Lex. I, 1446 ff.; J. A. HILD bei DAREMBERG-SAGLIO II, 2 S. 1016 ff.; vgl. auch G. WISSOWA, Religion und Kultus S. 213 f.

³⁰) *Fatum* und *fas* sind fast auswechselbare Begriffe; vgl. K. BÜCHNER, Der Schicksalsgedanke S. 9.

³¹) Das Bild Jupiters mit der Waage, der die *fata* abwägt (Aen. XII, 725 f.) ist auch im Mittelalter noch geläufig: In dem Werk *De mundi universitate*... des Bernhardus Silvestris erscheint Jupiter „in königlicher Majestät, in der Rechten das Zepter, in der Linken die Wage, bei der ihm Klotho die Schicksalsgöttin zur Hand geht“; so FR. VON BEZOLD, S. 79.

parcae, die lateinischen Schicksalsgöttinnen, die den griechischen Moiren gleichstehen. In dieser Form ist dem Wort eine weitaus größere Bedeutung bestimmt gewesen als der letztlich doch leblosen Abstraktion des *Fatums*; denn in den romanischen Sprachen geht eine tiefgreifende Wandlung der *Fata* vor sich: aus dem sächlichen Wort wird ein neues persönliches, der Plural gilt nach der allgemeinen Entwicklung als femininer Singular, und aus den *tria fata* wird it. *fata*, span. *hada*, prov. *fada*, frz. *fee* und mhd. *feie*, *feine*, nhd. *Fee*. Aus dem Namen der Gottheiten, die ursprünglich das Schicksal bestimmten und kündeten, ist also die weitaus allgemeinere, blässere und ungefährlichere Vorstellung von zauberischen Frauen und Märchenwesen geworden³², als die sie noch lange im Volksglauben fortleben; eine Erinnerung an ihre Herkunft bleibt die Dreizahl, in der sie meist wie die alten Nornen, Moiren und Parzen auftreten.

Es hat im Mittelalter nicht an Versuchen gefehlt, die Vorstellung des *Fatums* in verchristlichter Form wieder einzubürgern, und sei es auch nur in gelehrter Absicht. Aber alle diese Versuche fruchten nichts, selbst dann nicht, als es später eine blühende deutsche Literatur gibt und auch der Weg für antikes Gedankengut frei geworden ist; denn nun scheint die *Fortuna* eindeutig das Feld zu beherrschen. Das ist insofern bemerkenswert, als das *Fatum* leicht, viel leichter jedenfalls als die willkürliche, oft grausame *Fortuna* mit ihren trotz aller christlichen Tünche nur zu oft durchscheinenden Zügen der heidnisch-antiken Glücksgöttin, in einer *Interpretatio Christiana* als das in der Hand Gottes stehende Geschick mit dem neuen Begriff der *Providentia Dei* zu vereinbaren gewesen wäre.

In ahd. Zeit finden wir für *fatum* die Glossierungen *urlag* (*urlaga*), *wurt*, *willo*, *heil*, *giburida*, *missiburi* und *unsâlida*³³; *fatum* wird dabei in der Regel als indifferentes, meist sogar unglückliches Geschick empfunden. Notker von St. Gallen vollzieht dann im Anschluß an Boethius³⁴ die völlige Verchristlichung des *Fatums* und in seiner Subordinierung unter die *Providentia Dei* die Einordnung in den göttlichen Heilsplan. Notker bezieht sich dabei ausdrücklich auf das antike *Fatum* zurück, um ihm dann seine christliche Deutung zu geben: *Fatum hiezen die alten liute . sô seruius chît . uocem iouis . samo so daz manlichemo solti geskehen . daz er imo sprechendo erlegeti . Tannân*

³²) Vgl. auch zum folgenden Dt. Myth. I, 340 ff.

³³) Vgl. im einzelnen I. SCHRÖBLER, Notker S. 89 ff.

³⁴) *Qui modus (rebus gerendis) cum in ipsa diuinæ intelligentiæ puritate conspiciatur, providentia nominatur; cum uero ad ea quæ movet atque disponit refertur, fatum a ueteribus appellatum est* (De cons. phil. IV, 6, 8). Der neue, aus der spätstoisch-christlichen Vorstellungswelt stammende Providenzbegriff tritt also an die Stelle des *Fatums*, das ihm gleichzeitig untergeordnet wird; vgl. DOREN S. 83 Anm. 34.

diutent knüoge . fatum urlag. Aber sô gotes uillo ergân sol . an etelichên geskihthen . unde an sînero ûzuerdigûn sestungo . diu innera geskeinet sol uuerden. Tiu ûzuerdiga sestunga . sô ouh târ-fore gesaget ist . heizet fatum . also diu innera heizet providentia (302, 22 ff.). Außer den hier genannten Begriffen *urlag* und *sestunga*³⁵ gibt Notker *fatum* einmal durch *tôd* „Todeschicksal“, *fata* durch *misseskihthe* „unglückliches Geschick“ wieder, das anderseits mehrmals für *asperitas*, *adversitas fortunae* steht; daneben treten *gerezcheda*, *binagerezcheda*, *rihti*, *einrihti*, *ordina*³⁶ für *fati series*, *fatalis series* ein. „Wenn Notker unter diesen Möglichkeiten sich, soweit die philosophische Terminologie in Frage kommt, eindeutig für *urlag* entschied, so wohl aus dem Grunde, weil ihm die Etymologie zu dem von Boethius Gemeinten am ehesten zu stimmen schien; das von Gott Auferlegte ist das Fatum – nicht eine selbständig höchste Macht“. Auch hier erscheint das Fatum trotz seiner christlichen Sinnggebung als indifferent oder sogar als ausgesprochen negativ; dieser Zug scheint dem Wort unausweichlich anzuhängen.

Später verlieren sich die Spuren des Fatums; ob die *wilsaelde* der Kaiserchronik und einiger anderer mhd. Dichtungen in der Vorstellung für das Fatum steht, ist zumindest umstritten³⁷. Ein Beispiel für die Verdeutschung und Verchristlichung des Wortes aus späterer Zeit: *fatum in vulgari dicitur: das ist mir bescheert, ego autem addo: das bescheren und verdienen laufent miteinander*³⁸. In spätmittelalterlichen Glossaren wird *fatum* durch eine Vielzahl von Begriffen wiedergegeben (*abenture*, *beschert*, *tod*, *urlage*), darunter auch durch Glück: *glucke*, *schicklichkeit des glucks*, *gluck von got*³⁹. Wenn wir nach den tieferen Gründen fragen, weshalb die Vorstellung des Fatums bei uns nicht Wurzeln zu schlagen vermochte, müssen wir uns mit der Vermutung begnügen, daß dieses Wort wahrscheinlich durch das Schreckgespenst des antiken und germanischen Fatalismus zu sehr belastet war, als daß man ihm aus christlicher Sicht ohne Mißtrauen hätte gegenüberreten können. Fatalistische Züge begegnen uns auch im Hochmittelalter noch⁴⁰; die Kirche jedoch

³⁵) Das Wort *sestunga* (*Sô ist aber fatum selbiu diu sestunga*, 297, 22 f.; vgl. 303, 3. 4. 20) ist eine der vielen Neubildungen Notkers nach dem Verb *seston* „bestimmen, festsetzen“; es erweist sich, daß die Grundbedeutung „Bestimmung, Festsetzung, Beschluß“, die wir ebenso wie hier bei *sestunga* auch bei *urlag*, *destinee* und – zunächst noch hypothetisch – *gelucke* feststellen, als Wesenskern der Fatumvorstellung gelten darf.

³⁶) Vgl. SCHRÖBLER, Notker S. 89 ff.; der folgend zitierte Satz steht S. 91.

³⁷) Bei Notker steht es für *fortuna*, sonst für *constellatio*, *genitura*, *genesis*; vgl. SCHRÖBLER S. 143 ff.

³⁸) Zitiert nach Dt. Myth. II, 719

³⁹) Vgl. DIEFENBACH, Glossarium S. 227

⁴⁰) Etwa Formulierungen der Art: *dô quam ez als ez solde* (Eilh. 7830), *ez ergat doch niuwan, alse ez sol* (Trist. 6772) usw.; viele Belege in GRIMMS Dt. Myth. II, 718

hat sich seit frühester Zeit immer wieder gegen den Fatalismus gewandt⁴¹. Vielleicht sind Wort und Vorstellung des Fatums an diesem Widerstand gescheitert.

In der afrz. Dichtung treten nun auch *les destinees* personifiziert und in der Dreizahl als Parzen oder besser Fata auf⁴²; denn fallen diese auch weitgehend in der Vorstellung mit den anderen antiken Begriffen zusammen, so werden sie doch in bildlicher Darstellung durch die ihnen beigegebenen Attribute unterschieden⁴³: Den Parzen kommt vornehmlich das Aufzeichnen zu, den Moiren das Weben; dagegen sind die Fata meist als Frauen mit Füllhörnern dargestellt, oder es kann bereits in klassischer Zeit auch das Rad beigegeben werden. Beide Symbole, die wesentlich der Fortuna eigen sind, deuten an, daß ein späteres Aufgehen des Fatums und der Fata, was ihr Dasein als Schicksalsmächte betrifft, in die alles beherrschende Gestalt der Fortuna durchaus möglich, wenn nicht sogar wahrscheinlich ist⁴⁴.

Auf diese Möglichkeit scheinen auch Einzelzüge im Afrz. hinzuweisen, wenn *destinee* und *fortune* zusammen genannt werden: *quel destinee! Molt m'est fortune trestornee!* (RE 7369 f.), *Fortune et Male Destinee* (Troie 28615) oder beiden etwa der Charakterzug des Hasses gemeinsam ist: *Car trop les het, ço set, Fortune* (Troie 13096), *Molt nos heent les destinees* (Troie 16420, bei CONSTANS in den Lesarten) usw. Ein Beispiel aus der mhd. Literatur bietet sich bei Heinrich von dem Türlin, wenn er in unmittelbarem Zusammenhang mit der Nennung der Parzen *Clôtô*, *Lachesis* und *Atropos* von der *vrowe Fortüne* spricht (vgl. Krone 286 ff.). Es geht uns hier nicht darum, die Grenzen zwischen Fatum und Fortuna zu verwischen, sondern nur klarzustellen, daß Fortuna im Mittelalter die Macht ist, die alles andere in ihren Sog zu ziehen scheint, so daß auch der Sprung von der ursprünglichen Fatum-idee zur Fortunavorstellung bei *gelücke* erklärbar wird.

Übrigens bietet afrz. *aventure* eine genaue Parallele zu dieser Entwicklung. Wenn FRAPPIER kurz und bündig schreibt: „Aventure est synonyme de Fortune“, so trifft das nur für die spätere Zeit zu, als *aventure* tatsächlich in den Bannkreis der Fortuna gerät und wie *gelücke* auch mit deren Rad versehen wird. Während die *Aventure* vorher „aus der Koinzidenz von Zufall und Bestimmung lebt, derart, daß in aller Willkür des Geschehens eine *providentia specialis* waltet und den allein dafür

⁴¹) Vgl. u. a. Min. Felix, Oct. 36, 1 f.; Aug., De civ. V, 1 ff.; Boeth., De cons. phil. IV, 6; Alb. Magnus, S. th. I, 68, 3 und mehr.

⁴²) Belege bei TOBLER-LOMMATZSCH II, 1768 f.

⁴³) Vgl. Dt. Myth. I, 340 f.

⁴⁴) PATCH weist darauf hin, daß die Unterscheidung von „Fate“ und „Fortune“ schwierig sei und daß ihr die „Fates“ untergeben waren (S. 78 ff.), und FRAPPIER schreibt: „Enfin il arrive que la Fortune, en plein Moyen Age, ne soit pas distinguée du Destin en sens antique du mot, de l'immuable Fatum“ (S. 262).

ausersehene Helden die *aventure* bestehen läßt, an der alle anderen notwendig scheitern“, so beginnt erst später (erstmalig in Chrestiens Perceval) „die bisher an den Rand der höfischen Welt verbannte Fortuna sich der *aventure* zu bemächtigen, bleibt dabei aber erst noch dem Gedanken der Providenz untergeordnet“⁴⁵.

Es bleibt dennoch die Frage, warum *gelücke* sich in späterer Vergegenständlichung mit Fortuna (genauer mit ihrem Rad) verbindet, warum nicht eher mit der Personifikation der Parzen (Fata), wie sie bei *destinee* vorgegeben war? Hierfür dürfte die Verpflanzung des Wortes in den mhd. Sprachraum und das gleichzeitige schnelle Abklingen der Altlimburger Literaturblüte nach Veldekes Fortgang entscheidend gewesen sein. Aber gibt es wirklich keine Spuren, die in diese Richtung weisen? Wie erklärt sich der Plural *ghelucke*, der sich im späteren Mittelniederländischen noch mehrfach findet? Ist er eine Reminiszenz an das häufige pluralische *destinees* (vgl. *in sinen gelucken*, Rose 4821) oder scheinen in den persönlichen Zügen gar die Fata durch: *Alse mi die gelucke lieten* (van Maerlant, Spiegel Hist. I⁶ 56, 32; vgl. I⁶, 33, 51); *Dat ze van den ghelucken an der zyelen connen vroe zijn* (Boec d. M. 33 a)⁴⁶? So kann es sein, braucht es aber nicht.

Jedenfalls hat die Erklärung, wie es dazu kommt, daß sich *gelücke* allmählich mit der Fortunavorstellung verbindet, nicht mehr das geringste mit dem Ursprung des Wortes, mit seiner Grundbedeutung, mit *destinee*, mit dem Altlimburger Raum und mit der Zeit der frühhöfischen Dichtung und Heinrichs von Veldeke zu tun; dem liegt eine Entwicklung zugrunde, die sich zeitlich später, räumlich im mhd. Sprachbereich abspielt und nur von dorthin erklärbar ist.

Gelücke auf dem Wege zur Fortuna

Das Folgende möchte ich ausdrücklich nicht als These, sondern als Hypothese kennzeichnen, wenn auch als Hypothese, die manches für sich haben dürfte. Es geht um die tieferen Gründe, die in *gelücke* schon kurz nach seinem Auftreten eine Wandlung zum opportunistischen Glücksbegriff und zur Fortuna hin bewirken. Wir haben hier und da schon Hinweise gegeben, etwa daß das Attribut des Rades, das *gelücke* beigegeben wird, entscheidend ist für die spätere Identifizierung mit Fortuna; aber auch das Radattribut kann nur sekundäres Merkmal sein. Es hieße das Kausalverhältnis von Ursache und Wirkung auf den Kopf stellen, wollte man annehmen, irgend jemand

⁴⁵) So H. R. JAUSS, Untersuchungen zur mittelalterlichen Tierdichtung, S. 196, 112 und 193, der sich dabei weitgehend auf KÖHLER S. 196 f. stützt; der aus FRAPIERS Arbeit zitierte Satz steht S. 261 Anm. 5.

⁴⁶) Belege bei VERWIJS-VERDAM, Mnl. Wdb. II, 1300

habe *gelücke* willkürlich oder zufällig⁴⁷ das Rad beigegeben, und daraufhin sei der Begriff aus seiner hohen, meist christlichen Bedeutungslage abgeglitten in die niederere Sphäre des Fortunadenkens. Den Anstoß für diesen Bedeutungswandel haben wir nicht beim Radsymbol, sondern bei *gelücke* selbst zu suchen.

Wir sehen in *gelücke* ein Wort, das aus dem Altlimburgischen stammt und zunächst allenfalls an Maas und Rhein bekannt war; seine Geltung ist also lokal beschränkt und zwar auf den äußersten Nordwesten des deutschen Sprachgebietes, der sich schon bald in einer Sonderentwicklung von diesem löst und eine zwar eng verwandte, aber eigene Sprache, das sog. Mittelniederländische, spricht. Entscheidend für die Verbreitung des neuen Wortes über die Grenzen Limburgs hinaus war hauptsächlich Heinrich von Veldeke mit seiner Eneide, persönlich wie literarisch; denn daß *gelücke* mit ihm nach Thüringen gewandert ist, glauben wir ebenso dargetan zu haben wie die Wahrscheinlichkeit, daß die späteren Belege, die noch ursprüngliches Gepräge haben (wie bei Wolfram, auch Ulrich von Zatzikhoven), in ihrem Gebrauch von ihm entlehnt sind. Sonst wird das neue, mit der Welle ritterlich-höfischer Begriffe von Frankreich her einströmende Wort nicht mehr im alten Sinne verstanden, wie die im Mittelhochdeutschen – je länger je mehr – einsetzende Umdeutung zeigt. Diese geht auf zwei Wegen vor sich: durch äußere Angleichung an die bekannte mhd. Schicksalsterminologie, also durch Begriffssynkretismus, zum andern durch eine Umformung des innersten Wesenskernes von *gelücke*, die es zum wandelbaren, fast zufälligen Geschick macht. Hier müssen wir den Hebel ansetzen, denn hier wird der erste Schritt zur Fortuna getan.

Die Verpflanzung von Limburg ins Mittelhochdeutsche hat *gelücke* zu einem neuen, unbekanntem, unverständlichen Begriff werden lassen, von dem man lediglich zu wissen scheint, daß er ein Schicksalsausdruck ist. Die normal-menschliche Reaktion auf ein solches Wort besteht darin, daß sich gewisse Assoziationen einstellen, Anklänge an Bekanntes, im eigenen Sprachgebrauch Usuelles, und es ist weiterhin ganz natürlich, daß sich das Bild des neuen Wortes nach diesen Assoziationen prägt. Diese Erscheinung ist in der Fachterminologie unter der Bezeichnung „Volksetymologie“ geläufig. Es fragt sich also, welche Assoziation, und zwar Assoziation klanglicher und gedanklicher Art, sich beim mhd. Hörer einstellen konnte, wenn das Wort *gelücke* fiel. Bei dem Substantiv mhd. *lücke*, *lucke* (ahd. *lucka*) „Loch, Lücke“⁴⁸ dürfte

⁴⁷) Den Glücksradbeleg Herb. 13166 f. klammern wir hier ausdrücklich aus, da er ein ganz eigentümliches Gepräge hat und zwar nicht als zufällige Wendung, aber doch aus Herborts ganzer Konzeption erklärbar ist.

⁴⁸) Vgl. auch zum folgenden GRAFF, Ahd. Sprachschatz II, 142; BMZ I, 1024; LEXER I, 1974 f.

es schwer sein, den gedanklichen Bezug zu einem Schicksalsbegriff herzustellen; dasselbe gilt auch für das Adj. *lücke, lugge* „locker“, das sich außerdem auch noch keiner sehr großen Verbreitung erfreute. Dagegen kommt das Adj. *lücke, lüge* „lügnerisch, lügenhaft“ (zu *lüge, luge, lucwort* usw. „Lüge“) mit der Vorstellung des Trügerischen, Täuschenden (ähnlich wie das Verb mhd. *locken* mit seinen Nebenformen *lücken, lucken*) dem Bild, das man sich später von Glück macht, recht nahe. Daß es tatsächlich der Denkweise des Mittelalters entspricht, wortspielerisch vom innersten Vorstellungskern her die Begriffe auszuspinnen, zeigt ein vergleichender Blick auf andere Ausdrücke, wo z. B. *geval* immer wieder auf die Grundvorstellung, nämlich Spiel und Fall der Würfel, zurückgeführt wird oder *heil* im Minnesang als Heilung der Minnewunde aufgefaßt ist. Dieselbe Neigung zu volksetymologischer Interpretation dürfen wir auch bei *gelücke* voraussetzen.

In ahd. Zeit wird *lukki, luggi* mit *mendax, falsus, fictus, fallax, pseudo* glossiert⁴⁹. Auch bei Notker, wo es außerordentlich häufig erscheint, gibt es meist *falsus, fallax* wieder; aber besonders wichtig ist, daß es hier oft in Verbindung mit *sâlda* zur Bezeichnung von *fortuna* (oder *felicitas*) dient⁵⁰: Gen. *lukkero sâligheite* für *false felicitatis* (62, 1); *lukkero sâldôn* für *false felicitatis* (181, 7 f.; 186, 27); zweimal *lukeke* in Verbindung mit *fortuna*, die im lat. Text als *fallax* bezeichnet wird (132, 15 f.); *lukeke sâlda* für *falsa bona* (139, 24); *ze lukkên sâldôn* für *in fortuna* (143, 7 f.). Mag sich bei Notker in dem Adj. *lukki* noch mehr der Gegensatz zu der „wahren“ d. i. himmlischen Seligkeit ausdrücken (vgl. die Antithese *uuarin – lukeke*, 182, 8 f.), so spricht sich aber auch gleichzeitig der Zug darin aus, der später dem *gelücke* allgemein vorgeworfen wird: daß sein Charakter trügerisch, seine Gunst nur eine scheinbare ist, daß seine besonderen Wesenszüge Wankelmut, Willkür und Unbeständigkeit sind.

Wir haben gesehen, wie gerade diese letzte Eigenschaft, die *unstaete* des Glücks, immer wieder in der mhd. Literatur beklagt wird, wie sie in der Spruchdichtung Thema ganzer Strophen ist. Diese *unstaete*, die als Hauptcharakteristikum von *gelücke* nach der damaligen Vorstellung gelten darf, manifestiert sich in dem Bild des auf und ab rollenden Rades, das in seinem Lauf die Menschen nach Laune und eigener Willkür emporhebt und wieder in die Tiefe schleudert. Die Kreisform des Glücksrades ist also vor allen Dingen Symbol der *unstaete*, der Wandelbarkeit und des Wechsels⁵¹, die sich beim Rad der Fortuna in zwei Funktionsweisen äußern kann: als unsicherer Fußpunkt für die Göttin und in der Bewegung, in seinem Drehen. Die erste Vorstellung findet sich vornehmlich in der römischen Antike, später wandert

⁴⁹ Vgl. GRAFF, Ahd. Sprachschatz II, 134

⁵⁰ Dazu E. AUMANN, PBB 63 (1939) S. 148 über *lukkiu sâlda*.

⁵¹ Vgl. H. R. PATCH, S. 147 ff.; daneben kann die Kreisform auch noch für Eile, Einförmigkeit, Sonne, Mond, Erde, Ewigkeit u. m. stehen.

das Rad dann als Allegorie für die Gottheit selbst in ihre Hand. Jedenfalls setzt die Übertragung des Symbols der Unbeständigkeit auf *gelücke* voraus, daß das Wort im Mittelhochdeutschen als ein unsicheres, wandelbares, *unstaetes* Glück aufgefaßt wurde, ohne es damit gleich der Fortuna zur Seite zu stellen.

Das *sinewelle* Glück

Damit wäre der Grund gelegt, auf dem die Übertragung der Fortunavorstellung vor sich gehen kann; der zweite Schritt, der dann zur Verbindung mit dem Radsymbol führt, schließt sich hier an. Auf ihn scheint uns die bekannte Formel vom *sinewellen gelücke* zu weisen, die dadurch umso mehr Gewicht erhält, als sie schon recht früh bekannt und sprichwörtlich war.

Meine Vermutung geht nun dahin, daß *sinewel* in dieser Redewendung zunächst nicht konkret in der Bedeutung „rund, kreisförmig“ oder „sich rollend, drehend“, also schon vom Radsymbol genommen ist, sondern übertragen für „unbeständig, veränderlich“, demnach synonym mit *unstaete*, der dem *gelücke* beigelegten Haupteigenschaft, steht. Denn *gelücke* hieße nicht so, wenn es *staete* hätte: *Wan haet ich zuo der staete pfiht, / so hiez ich ouch gelücke niht* (Frl. 116, 13f.; ebenso 264, 17ff.). Thomasin von Zirclaria verbindet nun die *unstaete* mit dem Gegensatz von *sinewel* und *vierecke*: *unstaetekeit verkêret snelle / daz vierecke an sinewelle. / daz sinwel si niht verlât, / wan ez baz an vier ecken stât* (W. Gast 1855 ff.). Walther sagt von einem Freund, der ihn verlassen hat, er sei *sô sinewel an sîner staete* (Walth. 79, 30; vgl. Wartb. 20, 10⁵²) und weiter, schon mit dem Kreissymbol des Balles verbunden: *Swer . . . mich ûf hebt in balles wîs, / sinewell ich dem in sînen handen, / daz sol zunstaete nieman an mir anden* (Walth. 79, 34 ff.); vgl. *sinewel als ein balle* (Lanz. 210). Bei Reinmar von Zweter steht dann schon unausgesprochen die Glücksradvorstellung im Hintergrund: *Uz sinewellem muote ein man / zuo swem der walgt, von dem sô walget er ouch wider dan: / nû walge hin, nû walge her, eins ungevierten mannes muot!* (R. v. Zw. 61, 1 ff.). In Ulrichs von Lichtenstein Leich findet sich dann auch das Rad selbst in Verbindung mit der *unstaete*: *nu vert entwer ir habedanc / Reht als ein rat daz umbe gât . . . Kund ich als sie unstaete sîn . . .* (LD 58, XXV, 60 ff.); vgl. Notkers: *Mit sinuuelbemo rade spilôn ih* (68, 17). Diese wenigen Beispiele schon gestatten uns mehrere Schlüsse, die für *gelücke* wichtig sind: In Verbindung mit Abstraktbegriffen (*staete*, *muot*) steht *sinewel* in übertragenem Sinn als „veränderlich, unbeständig“, jedoch schwingt jederzeit die sinnliche Qualität der Kreisform mit, wie sich an dem gegensätzlich verwendeten *vierecke* und Vergleichen (*in balles wîs*) zeigt. Gerade die Kreis-

⁵²) Der Wartburgkrieg, hg. von T. A. ROMPELMANN, Amsterdam 1939; S. 166

form aber, der Ball, dessen Rollen und Drehen, dann das Rad, bildet die Brücke zur Glücksradvorstellung, die später auch dann, wenn sie nicht ausdrücklich ausgesprochen wird, hinter *sinewel* steht.

Die älteste uns bekannte Formulierung bei Glück, die sprichwörtlich⁵³ geworden ist (wenn man von der lokal und zeitlich beschränkten Formel vom Walten des Glücks absehen will), stellt der im mündlichen Verkehr gewiß schon länger kursierende Spruch vom *sinewellen gelücke* dar, der uns in schriftlicher Überlieferung erstmals bei Wolfram von Eschenbach begegnet:

Wh. 246, 28 ff. si sprach: gelücke ist sinewel.
mir was nu lange trûren bî:
dâ von bin ich ein teil nu vrf.

Giburg spricht diese Worte, nachdem sie mit ihren Mägden die Belagerer zurückgeschlagen hat; die Zeit der Not und Bedrängnis, die lange gedauert hat, ist nun vorbei: das *gelücke* ist eben veränderlich. Wer in diesem Beleg die Vorstellung des Glücksrades erkennen will, findet dafür jedenfalls im Text selbst nicht die geringste Stütze⁵⁴. Von ähnlicher Allgemeinheit in Formulierung wie Bedeutung sind: *wan Gelücke ist sinewel* (Krone 5965), *Gelucke daz ist sinewel* (Freid. 115, 14 unecht), *gelücke diu sint sinewel* (namenloser LD 38, h 8, 6), *Das glück ist synwell, als man spricht* (Hätzlerin I, 53, 24)⁵⁵. Dies ist jedenfalls der Kern des alten Sprichwortes, der dann jedoch erweitert und variiert wird:

Kudr. 649, 2 gelücke daz ist sinewel / dicke alsam ein bal.

Vgl. Freid. 114, 27: *Gelücke ist rehte als ein bal*. Hier wird das *sinewel* durch das Bild des Balles erläutert, dies geschieht ausdrücklich in der Form des Vergleichs (*alsam, als*). Es handelt sich in der Kudrunstelle um den Kampf zwischen Hetel und Herwig, später Schwiegervater und Schwiegersohn; *gelücke* bezeichnet hier das Kampfglück, das wechselnd und veränderlich ist. SALZERS Verbindung mit dem Glücksrad (S. 55), daß die beiden Kämpfer an zwei gegenüberliegenden Punkten der Kugel gesehen werden, daß ihnen also gleichzeitig Entgegengesetztes geschehe, ist unhaltbar: Sieht man nämlich aus der Perspektive des Kampfbeginns, so stehen beide am gleichen Punkt, und

⁵³) Vgl. I. VON ZINGERLE, Die dt. Sprichwörter im Mittelalter, Wien 1864, S. 56 f.

⁵⁴) Gegen SALZER, der diese Stelle unter seine Glücksradbelege einordnet und so interpretiert, daß hier vom niedersten Punkt des sich drehenden Rades aus geurteilt werde, daß es nun also wieder aufwärts gehen müsse (S. 55). Mir scheint hier nur die Veränderlichkeit des Schicksals ausgesprochen zu werden, wofür auch spricht, daß *heil*, welches sich sonst nie mit der Glücksradvorstellung verbindet, in diesem Gebrauch auftritt: *der liute heil ist ungewegen und sinewel* (Bit. 12440), *sîn heil daz was niht sinewel* (Gesamtabent. III, 358, 64).

⁵⁵) Liederbuch der Clara Hätzlerin, hg. von C. HALTAUS, Bibl. d. ges. Nat. lit. Bd. 8, Quedlinburg und Leipzig 1840

die Mechanik des Glücksrades läßt dann auch nur ein gleiches Schicksal, Emporsteigen oder Sturz, für beide zu; eine andere Perspektive als die des Anfangs ist aber praktisch nicht möglich, da der Kampfverlauf nichts über eine verschiedene Stärke der Kämpfer ergibt und das Ende, ein Sieg des einen oder anderen, durch Kudruns Eingreifen verhindert wird. SALZERS Deutung: „Des einen Sieg ist des anderen Untergang“, worin er eine grausame und unentrinnbare Mechanik sieht (S. 55), hat also lediglich theoretische Bedeutung; emotionale Kategorien wie Freud und Leid Kudruns sind im übrigen vollends von *gelücke* fernzuhalten. Es bezeichnet hier nur das wechselnde Kampfglück, nicht mit dem Blick auf den Ausgang, sondern auf den Verlauf; für diesen Wechsel, diese Veränderlichkeit steht hier im Vergleich das Bild des Balles. Vom Ball zum Rad ist dann nur noch ein kleiner Schritt, wobei Kreisform und drehende Bewegung die vermittelnden Elemente sind:

Renner 17270 f. Gelücke daz ist sinwel
Und belibet niht an einer stat.⁵⁶

Üb. Weib 240 f. saelde diu ist sinewel
und walzet umbe als ein rat.⁵⁷

Vgl. *des gelückes sinewelle schibe* (vdH. MS III, 437b; vgl. Pantal. 1552⁵⁸). Endpunkt der Entwicklung ist dann, daß nicht mehr metaphorisch das Glück, sondern sinnlich-konkret das Glücksrad *sinewel* ist:

Krone 4144 f. Wizzet, daz Gelückes rat
Ist vertic und sinewel.

R. v. Zw. 91, 1 Gelückes rat ist sinewel.

Wir sind uns völlig darüber im klaren, daß diese Darstellung viel zu schematisch ist, als daß sie die wirkliche Entwicklung treffend wiedergeben könnte; in der Realität des mhd. Sprachgebrauches werden sich die einzelnen Vorstellungsweisen vielfach überlagert, überschritten und berührt haben.

Das Mißverständnis des jedenfalls für das eigentliche Mittelhochdeutsche neuen Wortes ließ – wahrscheinlich in Anklang an mhd. *lücke* „falsus, fallax“ – *unstaete* und *sinewel* als dessen hauptsächliche Wesenszüge erscheinen; diese Charakterisierung fordert weiterhin gewisse Symbole heraus, deren prägnantestes (neben dem Ball) das Rad ist. Damit wird der Weg frei für die Verbindung von *gelücke* mit der Glücksradvorstellung, die sich zunächst auf Fortuna selbst und allgemeine Formulierungen ohne Nennung deutscher Schicksalsbegriffe beschränkt hatte. Die Übertragung des Radsymbols, des hauptsächlichen und einzigen Attributs der mittelalterlichen Fortuna, dem

⁵⁶) Der Renner von Hugo von Trimberg, hg. von G. EHRISMANN, Bibl.Lit.Ver. Bde. 247/48 und 252/56, Tübingen 1908–1911

⁵⁷) *Von dem übeln wibe*, hg. von K. HELM, Tübingen 1955

⁵⁸) Konrad von Würzburg, Die Legenden III, hg. von P. GEREKE, Halle 1927

infolge der visuellen, sinnlich-konkretisierenden Vorstellungsweise jener Zeit die besondere Vorliebe der Dichter gehört, bringt dann in der Folge eine immer größere Annäherung auch des *gelücke* selbst an die Fortuna, die schließlich in Renaissance und Barock bis zu völliger Vertauschbarkeit beider Begriffe führt. So erklärt sich der Weg des Wortes Glück vom ursprünglichen verchristlichten Fatumbegriff zur späteren Identifizierung mit der Fortuna.

Viertes Kapitel

ETYMOLOGIE

In den vorhergehenden Kapiteln hat das Wort Glück bereits eine Deutung aufgrund seiner ältesten Überlieferung sowie der literarhistorischen und sprachgeographischen Umstände seines ersten Auftretens erfahren. Nun kommt es darauf an, ob die dort gefundene Erklärung durch die etymologische Herleitung bestätigt und erhärtet werden kann. Der Hinweis auf die bisherigen Etymologisierungsversuche, die ebenso zahlreich wie umstritten sind, mag die Schwierigkeiten andeuten, vor denen wir stehen.

Durch die Annahme, daß bei *gelücke* eine Bedeutungsentlehnung vorliegt, hat sich zwar der Gesichtspunkt verschoben, die Fragestellung ist jedoch gleich geblieben: Im Stamm des Wortes *gelücke* müssen alle Faktoren gegeben sein, die zwar nicht zur elementaren Neubildung eines Schicksalsbegriffes nötig sind, wie bisher vielfach angenommen wurde, die aber als Basis ausreichen, auf die nach dem französischen Muster ein neuer Sinn übertragen wird. Erste Voraussetzung hierzu ist eine annähernd gleiche Grundvorstellung in beiden Wortstämmen und Grundbedeutung bei den Wörtern selbst. Es wird daher notwendig, Glück und seine ganze Verwandtschaft von den idg. Anfängen her zu verfolgen, zumal da die vielen Etymologisierungsversuche von den verschiedensten Ansatzpunkten ausgehen.

1. Die indogermanische und germanische Verwandtschaft des Wortes Glück

Glück, mhd. *gelücke*, mnd. (*ge*)*lücke*, mnl. (*ghe*)*lucke*, (*ge*)*luc* usw. ist starker, neutraler *ja*-Stamm und gehört in die Reihe der zahlreichen, mit dem Präfix *gi*-¹ gebildeten Kollektiva wie ahd. *gibirgi* (mhd. *gebirge*), ahd. *gisindi* (mhd. *gesinde*), ahd. *gibeini* (mhd. *gebeine*) usw.². In den ältesten

¹) Im allgemeinen schwankt dieses Präfix im Ahd. zwischen *ga*- und *gi*-; jedoch dürfen wir uns aufgrund der genannten und weiterer Beispiele, die alle *gi*- haben, weiterhin infolge des nd. Sprachraumes, aus dem Glück stammt (vgl. die as. Schicksalsausdrücke *gilagu*, *giscapu*), und aufgrund der lit. Entlehnung *giliukis* (DWB.) für die Form *gi*- entscheiden.

²) Vgl. BRAUNE-MITZKA, Ahd. Grammatik, 8. Aufl. Tübingen 1953, § 201; H. PAUL-W. MITZKA, Mhd. Grammatik, 19. Aufl. Tübingen 1963, § 123; insbesondere W. HENZEN, Dt. Wortbildung, 2. Aufl. Tübingen 1957, S. 137 ff.

Belegen wie auch später noch im Mittelniederdeutschen tritt das Wort ohne Kennzeichnung des Umlauts in der Form *gelucke* auf; die Entwicklung des Umlauts in den Niederlanden und am Niederrhein ist im übrigen eine der schwierigsten und umstrittensten Fragen der nordwestlichen Sprachgeschichte³. Während BEHAGHEL⁴ annimmt, daß zur Zeit Veldekes der Umlaut gerade erst in der Durchführung begriffen und noch nicht generell anzunehmen sei, vertreten FRINGS-SCHIEB neuerdings die umgekehrte Meinung, daß damals „in Limburg schon weithin Umlaut gegolten“ habe⁵. Da die Herkunft des Wortes aus diesem nordwestlichen Raum feststeht, darf als Argument für die umgelaute Form angeführt werden, daß diese mundartlich im gesamten oberdt. Gebiet, auch da, wo man den Umlaut des *u* vor *kk* nicht kennt⁶, verbreitet ist. Im späteren Mnd. findet der Umlaut erst seit dem 16. Jahrhundert seine Kennzeichnung in der Schrift⁷. *Gelücke* würde damit ein altndfrk. **gilukki* (aus **gi-luk-ja*)⁸ voraussetzen, das uns auf die Basis *luk-* (idg. *lug-*) und die Wurzel **leu-* führt.

J. TRIER⁹ hat nachgewiesen, daß die Wurzel **leu-* mit der Holznutzung des Niederwaldes verbunden und somit eine „Niederwaldwurzel“ ist; Wörter wie *Lode*, *Laub*, *Loh* (lat. *lucus*), *Lobe* und viele andere gehören zu ihr. In unserem Zusammenhang muß besonders die Verbindung dieser Wurzel mit dem basisbildenden Suffix *eg-* von Interesse sein, denn **leu- + eg-* ergibt mit **leug-* die idg. Basis des Wortes Glück.

Bei POKORNY¹⁰ ist für **leug-* „biegen“ als Grundbedeutung angegeben, aber diese muß, wie mir scheint, weiter gefaßt werden. Die Auffassung von **leu-* als einer Wurzel, die der Niederwaldwirtschaft, d. h. der jährlichen Nutzung des Holzauswuchses im Wurzelstock- oder auch Kopfholzbetrieb, angehört, läßt einen ursprünglichen Ansatz „wachsen, hervorsprießen“ vermuten; dieser ist uns jedoch nur noch in Spuren greifbar. Andererseits liefert der Niederwald das Material zum Flechten, so daß die in allen Einzelsprachen belegte und am häufigsten nachweisbare Bedeutung „biegen, flech-

³) FRINGS-SCHIEB, Servatius, Anhang S. 295 ff.; vgl. auch TH. FRINGS, Die Stellung der Niederlande, Karten 7 u. 21.

⁴) Eneide, Einl. S. LII

⁵) Serv. S. 295

⁶) Vgl. STRÜMPELL S. 17, dort auch spezielle Literatur.

⁷) Vgl. A. LASCH, Mnd. Grammatik, Halle 1914, S. 39 ff.

⁸) Nach dem Gesetz der westgerm. Konsonantengemination vor *j* mußte die Basis *luk* > *lukkk* werden; das in den Auslaut tretende *j* wird zunächst zu *i* vokalisiert, dann im Mhd. zu *e*; das *u* des Stammes lautet vor *i* der Folgesilbe zu *ü* um; später wird das *e* abgeschwächt zu *i* des Präfixes synkopiert und das Endungs-*e* apokopiert: **gi-luk-ja* > **gilukki* > *gelücke* > *Glück*.

⁹) Holz, Etymologien aus dem Niederwald, Münster 1952

¹⁰) Idg. Wb. S. 685 f.; ebenso WALDE-POKORNY II, S. 413 f.

ten“ als die aus der ergologischen Sicht menschlicher Kultur wichtigere und damit Hauptbedeutung gelten kann. Manche der hierher gehörenden Wörter nehmen sogar, wie wir sehen werden, ihren Ausgang von dem Arbeitsvorgang, der zur Gewinnung des Flechtmaterials notwendig ist, vom Schlagen und Brechen des Niederwaldholzes. So erweist es sich als zweckmäßig, von Fall zu Fall verschiedene Ausgangspunkte anzunehmen und sich mit TRIER¹¹ nicht prinzipiell zu entscheiden, ob für eine solche Wurzel „flechten, zäunen“ oder „wachsen, hervorspriessen“ oder gar „schlagen, brechen“, alles mit Beziehung auf den Niederwaldbaum, anzusetzen sei.

Die Verwandtschaft entfernteren Grades

Idg. Grundwort ist griech. *λόγος* „jeder junge, biegsame, zum Flechten geeignete Zweig“¹², um das sich eine Reihe weiterer Geflechtwörter gruppiert (*λόγινος* „von Weiden gemacht, geflochten“, *λυγιστής* „Korbmacher“ usw.); die zugehörigen Verben *λυγίζειν*, *λυγοῖν* „biegen, winden, flechten“ werden in der Bedeutung „die Glieder geschmeidig machen, überwinden“ wie das verwandte lat. *luctare*, *luctari* „ringen, im Ringkampf kämpfen“, weiterhin verallgemeinert „kämpfen, sich anstrengen“¹³ besonders in der Sprache der Ringer gebraucht. Dagegen fordern die lat. Substantive *luxus* und *luxuria*, ursprünglich „üppiges Wachstum“, dann übertragen „Üppigkeit, Schwelgerei, Prunksucht, Ausartung“, in **leug-* die Grundbedeutung „wachsen“ ebenso wie auch der Pflanzennamen *luma*, ae f. „borstige oder stachelige Pflanze“, der in eine Reihe mit den später behandelten nordischen Wörtern für Kraut, Unkraut zu stellen sein dürfte.

Entfernt mit Glück verwandt ist auch nhd. *Locke* aus mhd. ahd. *loc* „cinnus, capillus, crinis“¹⁴ (zu an. *loker*, ags. *loc*, as. *lock*, mnl. *locke* usw.). Das Wort wird meist als „Biegung, Ringel“ erklärt; aber J. TRIER hat hinreichend erwiesen, daß derartige Haar- und Schopfwörter sehr oft von dem Bild des Kopfholzauswuchses am Niederwaldbaum ausgehen¹⁵, und so stellt er dt. *Locke* in eine Reihe mit lit. *lūgnas* „biegsam“ und griech.

¹¹) Holz S. 50 f., wo er auf die Problematik beim Ansetzen einer solchen Wurzelbedeutung hinweist.

¹²) Griech. Bedeutungsangaben nach PAPE, Gr.-dt. Handwörterbuch, Nachdruck der 3. Aufl., Graz 1954; BOISACQ, Dict. Etym. de la Langue Grecque, 3. Aufl. Heidelberg 1938

¹³) Lat. Bedeutungsangaben nach GEORGES, Lat.-dt. Handwörterbuch, Nachdruck der 8. Aufl., Tübingen 1951; WALDE-HOFMANN, Lat. etym. Wb., 3. Aufl. Heidelberg 1938–1956

¹⁴) GRAFF, Ahd. Sprachschatz II, 127

¹⁵) Beispiele bei TRIER, Holz S. 59, 86 f. und 108 (zu *Lode*, *crinis*, *shag*) und mehr; vgl. auch Venus, S. 181 f.

λόγος „Zweig“, die alle drei die gleiche Schwundstufe aufweisen¹⁶. Locke bedeutet also ursprünglich nur so viel wie „Bündel, Büschel, Busch“¹⁷. In älterer Form sagte man der oder das *locke*, womit man ein bestimmtes Maß, „einen Arm voll“ Heu, Getreide oder ähnliches bezeichnete¹⁸. Dieses Futterbündel aber ist es, das die Verbindung von Locke zu dem Verb *locken*, mhd. *locken*, *lucken*, *lücken*, ahd. *lockon*, *lucchen* (an. *lokka*, ags. *locċjan* usw.) herstellt; denn mit ihm, dem *locke*, sammelte einstmals der Hirt seine Herde um sich. Natürlich wurden auch klangliche Mittel angewendet, die Nachahmung von Tierstimmen und Lockrufe, und auch bei der Jagd „lockte“ man; aber die Etymologie des Wortes weist nach TRIER auf seine Herkunft von Weide und Herde.

Ausgangspunkt für die Grundbedeutung von Locke, locken ist, wie TRIER feststellt (S. 157), nicht so sehr die Biegsamkeit als vielmehr der Vorgang des Brechens und Rupfens, mit dem der junge Baumwuchs als Flechtmaterial oder Futtermittel abgelöst wird. Hier finden die bei POKORNY (S. 686) gesondert unter **leug-* „brechen“ aufgeführten Wörter ahd. *liohhan* „raufen, ziehen“, mnd. *lūken* „ziehen, zupfen“, ags. *lūcan* „jäten“ usw. ihre Erklärung¹⁹. Die Bedeutung „jäten“, wo die Tätigkeit des Rupfens offensichtlich von Laub und jungem Gezweig auf Unkraut übertragen ist, läßt uns eine Beziehung zu Wörtern für „Kraut, Unkraut“ vermuten, und tatsächlich finden wir diese in an. *lok*, schwed. *luk* „Unkraut“ sowie dt. *Lauch* und seiner Verwandtschaft, die wohl nicht so ohne weiteres voneinander zu trennen sind, wie es bei POKORNY geschieht²⁰. Auch bei dt. *Lauch*, mhd. *louch*, ahd. *loub*

¹⁶ Vgl. hierzu das Kapitel „locken“ in J. TRIERS neuestem Buch: *Venus, Etymologien um das Futterlaub*, Köln 1963, S. 154 ff.; für die mir seinerzeit freundlicherweise gestattete Einsichtnahme in das Manuskript habe ich dem Verfasser sehr zu danken.

¹⁷ So noch neben „Locke, Haar“ bei engl. *lock* (vgl. TEN DOORNKAAT KOOLMANN II, 526f.). Instruktiver Parallellfall zu Locke ist das Wort *Zopf* (mhd. nhd. *zopf* „Ende, Zipfel, Zopf“, ags. engl. *top* „Gipfel, Scheitel“ und in einer me. Nebenform *tuft* „Locke“, an. *toppr* „Haarbüschel“, afries. *top* „Büschel“ usw.), als dessen Grundbedeutung „hervorstehendes Ende“ oder besser deren Gesamtheit anzusehen ist; zu *Zopf* gehört *zupfen*, in älterer Form *zopfen*, das die Bedeutung „raufen“ zu *Zopf* in der Bedeutung „Büschel“ gibt (vgl. KLUGE-MITZKA S. 890f.); mnd. *top* kann auch ein Maß bedeuten, ein Büschel Getreide oder dergleichen, jedenfalls so viel, als man mit einer Hand umspannen kann (vgl. SCHILLER-LÜBBEN, Mnd. Wb. IV, 576f.).

¹⁸ Belege bei TRIER, *Venus* S. 156f.

¹⁹ Nach Fertigstellung meiner Arbeit erschien der Aufsatz von JOHAN LANGE, *Løg – Laukar, Sprog og Kultur* 23 (1963) S. 1 ff.; LANGE erklärt die alte Verbindung *löf och luk* (*lok*) als laubtragendes, im Wald zur Viehfütterung geschlagenes oder gebrochenes Gezweig und die zugehörigen Verben im Sinne von „luka skogenn, Sv. *qwista* underr skogenn, *silvam repurgare excisis inferioribus arborum ramis...*“ (S. 12, vgl. S. 13f.).

²⁰ Aisl. *lauker* bedeutet z. B. sowohl speziell „Lauch“ wie auch allgemein „Kraut

(an. *lok*, aisl. *lauker*; ags. *leac*, engl. *leek*; mnd. mnl. nl. *look*), für „allium, porrum, cepa“ stehend, dürften nicht die biegsamen Blätter den Grund für die Benennung der Pflanze bilden²¹, sondern vielmehr die Vorstellung des aus einem Wurzelstock, hier speziell der Zwiebel, hervorsprossenden Blattbüschels²² oder des Einzeltriebs. So schreibt LANGE²³, daß alle diese Pflanzen ihren Namen wohl von der „tæt og tung samling af yngleløg“ bezogen haben, die sich meist an der Spitze „af det slanke, elastiske blomsterstandsskaff“ befindet.

Die substantivischen Verwandten des Wortes Glück

Die zu dt. *Loch* gehörenden Wörter an. *lok* und *loca* (schwed. *lock*, dän. *laag*, norw. *lok*); ags. *loc* und *loca* (engl. *lock*); afries. nd. *lok*; mnl. nl. *lock*; ahd. mhd. *loch*, *loh* zeigen eine große Bedeutungsbreite, die von konkretem „Verschluß, Schloß, Riegel; Deckel, Falltür; Schlußbrett, Schleuse, Wehr“ und „Loch, Öffnung, Spalt, Riß, Wunde; Vertiefung, Grube; Höhle, Versteck; Gefängnis, Kerker“ zu übertragenem „Schluß, Ende; Beschluß“ reicht. Verschluß und Öffnung, die beiden Hauptbegriffe, unter die sich die weiteren konkreten Bedeutungen beider Gruppen zusammenfassen lassen, scheinen einander auszuschließen, aber dieser Widerspruch ist nur ein scheinbarer, der aus unserem modernen Denken resultiert: In alter Zeit fiel die Vorstellung der passiv zu verschließenden Öffnung mit der sie aktiv verschließenden Fläche zusammen; „Tür“ ist damals ebenso sehr Durchgang wie Sperre, ebenso Öffnung wie Verschluß.

Die Öffnung tritt uns vor allem in got. *usluks*, ahd. mhd. *loch*, *loh* und nhd. *Loch* entgegen; aber es ist bezeichnend, daß mundartlich im Schwäbischen und Bayrischen eine Ablautsform des Wortes als *lauch* „Deckel, Falltür“²⁴ auftritt (vgl. auch an. *lok* „Deckel“). In demselben Verhältnis stehen Lücke und Luke zueinander, die ebenfalls Ablautsvarianten des gleichen

überhaupt“, und von Kraut zu Un-kraut ist kein sehr weiter Schritt; vgl. GERING, Edda-Wb. 604 f.

²¹) JÓHANNESSON, Isl. etym. Wb. S. 743; wie will man so aber die übertragene Bedeutung von aisl. *lauker* als „Mast“ und überhaupt „metaph. of sleek, taperformed things“ (von glatten, spitz zulaufenden Dingen! vgl. CLEASBY-VIGFUSSON-CRAIGIE S. 374 f.) erklären?

²²) Vgl. in der Völsungesaga: *lauker or grasi vaxinn* (LANGE, Sprog og Kultur 23, S. 5 Anm.); eine ähnliche Erklärung gibt übrigens TEN DOORNKAAT KOOLMANN, Wörterbuch der ostfriesischen Sprache, Norden 1879–1884; II, 527

²³) Sprog og Kultur 23, S. 25; vgl. hierzu auch den Aufsatz von O. VON FRIESEN, En grupp svenska växtnamn befryndade med *lök*, Nysvenska Studier 20 (1940) S. 67 ff., vor allem S. 80 ff.

²⁴) Nach KLUGE-MITZKA, S. 448; dazu bayr. *Lauchpret* am Teichauslaß (Mitteilung von J. TRIER).

Wortes sind, jenes im hochdeutschen, dieses im niederdeutschen Sprachraum bezeugend²⁵. *Luke* (mnd. *luke*, mnl. *luyke* usw.), besonders in der Seemannssprache verwendet, bezeichnet „Falltür und die damit zu schließende Öffnung“, vor allem solche im Schiffsdeck; *Lücke* (mhd. *lücke*, *lucke*, ahd. *lucka* usw.) ist ursprünglich „enger, sperrbarer Durchgang“. Lücke ist uns als nächstverwandtes Wort zu Glück wichtig, wenn es auch keinen Anhaltspunkt zu dessen Deutung liefert.

Von „Öffnung, Loch“ her erklären sich alle weiteren Bedeutungen der ersten Gruppe: „Spalt, Riß“ und auch „Wunde“, die Riß oder Einschnitt im menschlichen oder tierischen Körper ist; „Vertiefung, Grube“ als Aushöhlung, Loch im Boden, ebenso wahrscheinlich „Höhle“ und „Versteck“; auch die Bedeutung „Kerker, Gefängnis“, die vor allem in ags. *loca* und dt. *loch*, *lob* vorliegt und sich bis in die heutige Vulgärsprache erhalten hat, dürfte von hierher ihre Erklärung finden, da die ältesten Gefängnisse aus Erdgruben bestanden (vgl. „carcer sub terra“ 726 bei den Langobarden)²⁶.

Die zweite Gruppe geht von „Verschluß“ aus, und zwar Verschluß als Mittel des Verschließens (Schloß, Riegel) und verschließende Fläche (Deckel, Falltür). Dieser flächige Verschluß läßt sich am ehesten aus der in **leug-* angelegten Flechtbedeutung erklären²⁷. Es ist bekannt, daß die Bedeutung Tür oft aus ursprünglichem „Flechtwerk“ hervorgeht; dieser Bedeutungsübergang erklärt sich dadurch, daß bei Verschlüssen wie Toren, Türen usw. das ursprüngliche Flechtwerk auch dann noch bestehen blieb, als die Hauswände längst in anderer Weise gebaut wurden²⁸. Diese Erklärungsmöglichkeit haben wir auch für die Bedeutungen „Deckel, Falltür“ und „Schlußbrett, Schleuse, Wehr“ (diese nur im Englischen und Niederländischen belegt), da solche früher zumeist aus Flechtwerk hergestellt wurden.

An Verschlußmitteln zeigen sich in **lok* drei Arten: Schlinge, Riegel und eisernes Schloß. Wenn man von einer Grundbedeutung „biegen“ ausgeht, erweist sich der Schlingverschluß als der älteste; er dürfte ursprünglich aus einem geflochtenen Weidenband, später aus einer Seilschlinge bestanden haben, die an der Tür befestigt war und um einen Pflock im Türpfosten gelegt wurde²⁹. Auf diese Art des Verschließens scheint aisl. *lykja* „schließen“ zu *lykkja* „Biegung, Krümmung, Schlinge eines Tauens“ (vgl. auch *lykna* „sich krümmen, die Knie beugen“)³⁰ hinzudeuten. Das gebräuchlichere Mittel war

²⁵ Vgl. DWb. VI, 1286 f. (Luke) und 1226 ff. (Lücke).

²⁶ Nach J. HOOPS, Reallex. der germ. Altertumskunde, II, 131

²⁷ Vgl. DE VRIES, An. etym. Wb. S. 368

²⁸ Dazu BRUNO SCHIER, Das Flechten im Lichte der historischen Volkskunde, Frankfurt 1951

²⁹ Vgl. HOOPS, Reallex. d. germ. Altertumskunde IV, 135; vgl. auch FR. KAUFFMANN, Dt. Altertumskunde I, 307

³⁰ Nach JÓHANNESON, Isl. etym. Wb. S. 743

jedoch der vorgelegte Riegel (an. *loka*, *hurðarloka*); wir haben uns eine ziehbare, hölzerne Stange darunter vorzustellen, die auf der Innenseite der Tür in eine Schlinge, eine Ose oder ein Loch geschoben wurde²⁹. Wir werden bei der Behandlung von germ. **lūkan* „schließen“ feststellen, daß dies die Vorstellung ist, die dem Verb am zutreffendsten entspricht. Demgegenüber ist das eiserne Schloß mit Schlüssel (an. nisl. *lykill*) erst in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten mit den Römern zu uns gekommen.

In übertragener Anwendung bedeuten an. *lok* und *lykt* „Schluß, Ende“. Da auch dt. „eine Sache (ab)schließen“ gleichbedeutend mit „sie beendigen“ ist und in dt. *Schluß* eine genaue Parallele vorliegt, bedarf dieser Schritt keiner langen Erklärung. Bei der Behandlung des Verbalstammes germ. **lūkan*, von dem her alle diese Bedeutungen entwickelt sind, wird sich noch manches schärfer fassen lassen. Jedenfalls dürfen wir für substantivisch **lok* eine Grundbedeutung von „Schluß, Verschuß (womit der Konträrbegriff ‘Öffnung’ zusammenfällt), Beschluß“ ansetzen.

Die verbalen Verwandten des Wortes Glück

Die Erklärung der Grundbedeutung „schließen“ für germ. **lūkan* ist sehr umstritten. In vielen Wörterbüchern findet man sie aus „biegen, zubiegen, zuziehen“ (und zwar die Tür) entwickelt³¹; aber diese Herleitung erscheint ebenso unwahrscheinlich wie die J. LOEWENTHALS³², der von einer altertümlichen Art von Pfortenverschluß ausgeht, aus einem geflochtenen Weidenband bestehend, das über Zaunpfosten und Seitenholz der Pforte gelegt wird. J. TRIER denkt in Verbindung mit der weiteren Holzverwandtschaft von **lūkan* und dem Hauptbedeutungspaar „verschließen“ und „herausziehen, -zupfen“ an eine unter Umständen heute noch gebräuchliche Art von Gefäßverschluß, der durch Zustopfen der Gefäßöffnung durch einen Bausch, Bündel oder Wisch und dessen Herausziehen beim Öffnen vor sich geht³³. J. DE

³¹) So WALDE-POKORNY (II, 414) und POKORNY (S. 685 – mit Fragezeichen), die sich auf FICK stützen; ebenso FALK-TORP unter *lukeke* (S. 661): „Die bedeutung ‘schließen’ ist aus ‘(eine tür) zuziehen’ hervorgegangen, was sich wieder aus ‘biegen’ . . . entwickelt hat“; diese Anschauung ist sachlich unzutreffend, da das zugrunde liegende „biegen“ nicht auf den Schließvorgang, sondern auf das Verschlußmittel, also Riegel oder Tür, zu beziehen ist.

³²) Etymologien (2. an *lúka*), WuS. IX (1926) S. 192; die von LOEWENTHAL beschriebene mag eine der ältesten Formen des Schließens sein, die sich aber in unserem Fall nur noch peripher in aisl. *lykja* „schließen“ (zu *lykja* „Biegung, Krümmung, Schlinge“) andeutet.

³³) Mündliche Mitteilung von Herrn Prof. J. TRIER, für die ich zu danken habe; es ließen sich gewiß Parallelen für diese Begriffsentwicklung anführen, und so glücklich auch auf diese Weise das Bedeutungsnebeneinander von „schließen“ und „ziehen, zupfen“ erklärt wäre, so ist doch bei **lūkan* selbst eine solche Herkunft der Schließbedeutung vom Gefäß nicht zu belegen.

VRIES³⁴ erklärt „schließen“ vom Geflecht an Zaun und Tür, und indem man an diese Flechtbedeutung anknüpft und sie ausweitet, kann man zur geflochtenen Hürde, die zum Einsperren des Viehs, zum Umgrenzen des Ackers und dergleichen diente, also zur einschließenden Umhegung gelangen³⁵; hierauf deuten die vielen mit **lūkan* eng verwandten Flurnamen, die noch zu behandeln sind. Für die geflochtene Hürde treten später auch Holzgatter und Stangenzäune ein, und so ist es kein Widerspruch, wenn **lūkan* meist das Verschließen mit einem Stangenverschluß oder auch dem vorgelegten Holzriegel bezeichnet. In diesem Sinne geht J. LANGE, in Parallele zu dem allgemein gebräuchlichen Verb schwed. *stänga*, für alle substantivischen Wörter der hier behandelten Gruppe von einer Grundbedeutung „stok, knippel, stang“ aus und erklärt die Schließbedeutung von **lūkan* als „forsyne med spærrestang“, dann allgemein „lukke uden anvendelse af stang“³⁶. Jedenfalls erklären sich die folgenden Bedeutungen von germ. **lūkan* am besten in Verbindung mit dem Stangen- oder Riegelverschluß.

Im Gotischen³⁷ geben die Komposita *galūkan* griech. *κλείειν, συγκλείειν, κατακλείειν*³⁸ „schließen, verschließen, einsperren“ und *uslūkan* griech. *ἀνοίγειν, σπᾶσαι, ἔλκειν* „ziehen, herausziehen (z. B. das Schwert), öffnen“ wieder. Im Altfrisischen³⁹, wo *lūka* (mit den Komposita *bilūka* „schließen, zumachen, einschließen“ und *utlūka* „ausreißen“) „schließen, ziehen“ bedeutet, entspricht das Substantiv *luk* „Zücken, Schluß“ (*mesluk* „Messerszücken“) genau dem got. Verbalbegriff *uslūkan* „das Schwert ziehen“⁴⁰. Auch im Angelsächsischen⁴¹ fallen die Bedeutungen der Komposita (*belūcan, gelūcan* „schließen“; *onlūcan* „öffnen“, vgl. *tolūcan*) im Simplex zusammen, so daß dieses ebenso „schließen, einschließen, festmachen, verbinden; intr. sich

³⁴) An. etym. Wb. S. 368

³⁵) Eine Parallele wäre ae. *scyttan* (engl. *shut*), das etymologisch zu mnd. *schütten*, mhd. *schützen* gehört; zugrunde liegt ein **skutjan* „schließen, einschließen, mit einem Pferd umgeben“. Da die Gerätenamen auf *-ila* (ae. *scyttil(s)* zu *scyttan* wie an. *lykill* zu *lūka*) fast immer zu primären Verben gebildet werden, müssen wir auch in unserem Falle wahrscheinlich von **lūkan* „(ein)schließen“ ausgehen. Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Prof. W. FOERSTE.

³⁶) Sprog og Kultur 23, S. 13

³⁷) FEIST, Etym. Wb. der got. Sprache, S. 139; ders., Vgl. Wb. der got. Sprache, S. 191 f.; DIEFENBACH, Vgl. Wb. der got. Sprache, S. 152 f.

³⁸) In dem übersetzten *κατακλείειν* werden einige Züge transparent, denen wir auch bei **lūkan* selbst noch begegnen werden; so kann es übertragen „die Rede schließen“ heißen und nimmt in dem Ausdruck *νόμῳ κατακλείειν* „gesetzlich beschließen“ die Form eines juristischen Terminus an.

³⁹) VON RICHTHOFEN, Afries. Wb. S. 913; vgl. HOLTHAUSEN, Afries. Wb. S. 68

⁴⁰) Zu vergleichen ist der Ausdruck *swert (ge)winnen*; dazu TRIER, Venus S. 124 f.

⁴¹) GREIN, Sprachschatz der ags. Dichter II, 194; vgl. auch HOLTHAUSEN, Ae. etym. Wb. S. 207

schließen, zusammentreffen“ wie „aufziehen, öffnen, entriegeln“ bedeutet. Wenn wir in *lok* einen alten, einfachen Stangenverschluß sehen, dürfen wir mit einiger Wahrscheinlichkeit annehmen, daß got. *uslūkan*, afries. *utlūka*, ags. *onlūcan* das Öffnen im Sinne eines Herausziehens des Holzverschlusses bezeichnen wie umgekehrt got. *galūkan*, afries. *lūka (bilūka)*, ags. *lūcan (belūcan, gelūcan)* das Schließen damit und zwar im Sinne des obigen Verbindens, Festmachens.

Im nordischen Raum hat **lūkan* länger als im Westgermanischen und zum Teil noch bis heute seine ursprüngliche Kraft bewahrt, so daß wir hier am ehesten Aufschlüsse darüber erwarten dürfen, in welchem Sinne das Wort einst auch bei uns verwendet worden ist. An. *lúka* (vgl. das ebenfalls starke norw. *luka* und die schwachen schwundstufigen Verben schwed. *lykka*, dän. *lukke*) bedeutet „schließen, einschließen, umgeben“⁴², während das Kompositum *lúka upp* „öffnen“ und übertragen auch „to open one’s mind, declare, speak out“ bezeichnet (vgl. as. *antlūkan* „erklären“); es kann sogar zu einem gerichtlichen Terminus werden: *lúka upp görd* „to deliver a judgement“ (ein Urteil fällen). Diese rechtliche Seite des Verbs, die uns noch weiter begegnen wird, verdient Beachtung.

Von „schließen, abschließen“ zu „schließen, endigen“ ist nur ein kleiner Schritt; das „Zuendebringen“⁴³ in an. *lúka* tritt uns in dreifacher Weise entgegen: konkret etwa *lúka heyverkum* „die Heuarbeit vollenden“, *lúka máli* „eine Rede schließen“, absolut *svá lauk at lyktum* „das war das schließliche Ende“; als Gerichtsterminus *lúka málum* „eine Sache, Gerichtssache zur Entscheidung bringen“, *lúka dómi* „ein gerichtliches Urtheil abschließen“. Wir sind hier in einem Bereich, für den die Bedeutung „festsetzen, entscheiden, beschließen“ anzusetzen ist, die hier *lúka* und ähnlich *lykta* in der Tat annehmen. Im übrigen entspricht der Übergang von konkretem **lūkan* „schließen“ zu übertragenem **ga-lūkan* „beschließen“ durchaus dem üblichen Entwicklungsgang derartiger Begriffe: man vgl. griech. *κατα-κλείω* lat. *con-cludere* und dt. *be-schließen* selbst.

Wir haben bereits mehrfach darauf hingewiesen, wie gerade die Rechts-sphäre, der Vorstellungsbereich des Beschließens und Bestimmens, für eine schicksalhafte Überhöhung besonders geeignet erscheint, indem Gott oder andere Schicksalskräfte als die höheren Mächte aufgefaßt werden, die das Geschick der Menschen beschließen, bestimmen. Daß zumindest diese Anlage auch in **lūkan* gegeben ist, beweist uns das Adj. norw. *lokje* „beskikket,

⁴²) Bedeutungsangaben nach CLEASBY-VIGFUSSON-CRAIGIE, Icel.-Engl. Dict. S. 399 f.; FRITZNER, Ordbok over d.gamle norske Sprog, II, 568 ff.; Möbius, An. Glos-sar S. 279 f.; vgl. GERING, Vollst. Wb. zu den Liedern der Edda, Sp. 635

⁴³) Vgl. aisl. *lok* „Ende, Slutning, Tilendebringelse, Ophør“; FRITZNER II, 556

bestemt av skaebnen“ (Telemark), das an *lokít* „avsluttet“ entspricht⁴⁴. Dieses Adjektiv leitet uns von der rechtlichen in die schicksalhafte Sphäre hinüber, tut also den Sprung, den wir in analoger Weise auch bei *gelücke* anzunehmen für nötig halten.

Im deutschen Sprachraum sehen wir uns einem Verkümmierungsprozeß gegenüber, dem das Verb **lūkan* mehr und mehr ausgesetzt ist. Stoßen wir im Altsächsischen noch auf das bekannte Bedeutungspaar *bilūkan* „verschließen, einschließen“ und *antlūkan* „erschließen, öffnen“⁴⁵, so bietet das Mittelniederdeutsche nur mehr *lūken* „ziehen, zupfen“⁴⁶. Wenn wir von *arliuhhan*, *uzliuhhan* „evellere“ absehen⁴⁷, haben wir auch im Althochdeutschen dasselbe Paar *pilūhhan* „concludere“ und *antlūhhan* „aperire“. Im mhd. *lūchen*, *liechen* „schließen, an sich ziehen; zupfen, rupfen“⁴⁸ sind beide Bedeutungsreihen zusammengefallen; als Komposita kommen *gelūchen*, *belūchen* „verschließen“ vor, die sich in der Form *gelauchen*, *belaunchen* wenig belegt und höchstens bis Anfang des 16. Jahrhunderts halten⁴⁹. Im Neuhochdeutschen finden sich keine Erben des Wortes **lūkan* in der Bedeutung „schließen“; mundartlich *liechen* ist auf das Obdt. beschränkt und bedeutet lediglich „ausziehen, ausraufen“, etwa in der Verbindung „Flachs, Heu liechen“. Sonst darf man das Wort bei uns heute als ausgestorben ansehen.

Dagegen lebt es weiter im benachbarten Niederländischen, das innerhalb des Westgermanischen als Rückzugsgebiet vieler alter Wörter gelten darf. Diese Feststellung ist uns wichtig, weil hier der Ursprungsraum des Wortes Glück liegt, dessen Auftreten vollends unerklärlich sein müßte, wenn das Niederländische nicht den alten Sprachzustand von germ. **lūkan* wenigstens annähernd bewahrt hätte: nl. *luiken*, mnl. *luken* (*luucken*, *lucken*), dazu die Komposita *beluken*, *geluken*⁵⁰. Als vielleicht älteste Bedeutung wird „vauwen, toeknijpen, toedon“ (vor allem von Köperteilen: Knie, Ellenbogen,

⁴⁴) Vgl. TORP, Nynorsk etym. Ordbok, Kristiania 1919 (Neudruck Oslo 1963), S. 389

⁴⁵) Auch „erklären“; vgl. SEHRT, Vollst. Wb. zum Heliand, S. 352 f.

⁴⁶) Vgl. SCHILLER-LÜBBEN, Mnd. Wb. II, 748

⁴⁷) GRAFF, Ahd. Sprachschatz II, 138 ff.; er stellt ahd. *liuchan* „vellere“ getrennt neben *lūchan* „claudere“, und in der Tat scheint in dieser Zweiförmigkeit zum Ausdruck zu kommen, daß sich nach anfänglicher Bedeutungseinheit, die wir in einer der genannten Niederwaldwurzelbedeutungen sehen müssen, der Bedeutungsstrang „ziehen, zupfen“ selbständig neben die Schließbedeutungen stellte, um später, als diese mehr und mehr dahinschwanden, teilweise mit dem anderen „herausziehen, öffnen“ zusammenzufallen oder ganz an seine Stelle zu treten.

⁴⁸) LEXER I, 1974 f.; vgl. BMZ I, 1023.

⁴⁹) Nach GRIMMS DWb. unter *liechen* (VI, 981 f.) und *lauchen* (VI, 300).

⁵⁰) Vgl. insgesamt VERWIJS-VERDAM, Mnl. Wdb. IV, 877 ff.; vgl. auch VERDAM, Mnl. Handwdb. S. 340

Finger, Augen usw.) angenommen, woraus sich „toedon, sluiten, toesluiten“ entwickelte; „besluiten, verbergen, dekken, omvatten“ (z. B. in die Arme schließen) wie auch übertragen „in zich bevatten, begrijpen, in zich hebben“ erklären sich aus der Vorstellung des Umfassens, Erfassens; als letzte und für uns wichtigste Bedeutung gibt VERDAM an „sluiten, endigen“⁵¹. Insgesamt erkennen wir viele der Züge, die wir in den anderen Einzelsprachen schon feststellen konnten; aber der letzte Schritt, der uns zur Erklärung des Wortes Glück notwendig scheint, der Schritt vom konkreten „schließen“ zu übertragenem „beschließen“ im Sinne von „festsetzen, bestimmen“ ist nicht getan, jedenfalls nicht belegt. Mnl. *luken* als „sluiten, endigen“ darf allerdings, wie das Altnordische lehrt, als direkte und letzte Vorstufe zu diesem Schritt gelten.

Man kann sich entschuldigend auf die besonders schlechten Überlieferungsverhältnisse im ndfrk. Raum berufen. Das Altniederfränkische bietet uns außer Taufgelöbnis- und Segensformeln nur geringe Bruchstücke einer Psalmeninterlinearversion; dann kommen wir gleich zu Veldeke und jenen Dichtern des Limburger Raumes, bei denen *gelucke* erstmals erscheint; und fast ein ganzes Jahrhundert später setzt die eigentliche mnl. Überlieferung ein. Es wäre nicht verwunderlich, wenn in dieser Zeit altes Wortgut gewandelt, verblaßt oder gar verschwunden wäre, zumal da der Prozeß, der im übrigen deutschen Sprachgebiet zur Verkümmern und schließlich zum völligen Aussterben von germ. **lūkan* führte, auch im heute niederländischen Raum trotz seiner konservativen Haltung nicht spurlos vorübergegangen sein wird. Wo ist nun der tiefere Grund zu suchen, der diesen Verkümmernsprozeß verursachte? Die Antwort finden wir, indem wir dt. *schließen* näher betrachten: Dieses Wort bezeichnet den fremden, von den Römern übernommenen Verschuß durch eiserne Schlösser und Schlüssel⁵², mit deren Aufkommen und Verbreitung seit den ersten nachchristlichen Jahrhunderten die altgermanische Art des Verschließens durch Schlingen, Pflöcke und Holzriegel und damit auch ihr sprachlicher Ausdruck immer mehr in den Hintergrund trat. „Schließen“ ist also, wenn man es so sagen darf, der Schlüssel, der uns semantisch im deutschen Sprachraum den Zugang zu den Resten von **lūkan* gestatten wird.

⁵¹) Daneben in intransitiver Bedeutung auch noch „toegaan, dicht gaan; blijven zitten of steken“ und „donker zijn“; daß *luken* „trekken“ (z. B. Messer oder Schwert), „pluizen, uitplukken“ (z. B. Flachs oder Hanf) von dem ersten *luken* getrennt wird, ist nicht gerechtfertigt.

⁵²) Nach GRIMMS DWb. IX, 692. Dies ist die Allgemeinentwicklung; daß es daneben auch Hochformen hölzerner Schlösser gegeben hat, wird nicht bestritten.

2. Die bisherigen etymologischen Deutungsversuche

„Die Bemühungen der Wortforscher sind bey diesem Worte bisher nicht glücklich gewesen“, so schreibt JOH. CHR. ADELUNG⁵³ schon im Jahre 1775 über das Wort Glück, und diesen Satz kann man bis heute unbedenklich wiederholen. Die Gründe für die Schwierigkeiten, die sich bislang einer Deutung des Wortes unüberwindlich in den Weg stellten, sehe ich im Zusammenreffen verschiedener unglücklicher Umstände: daß Glück sich von einem Wortstamm herleitete, der zur Zeit seines ersten Auftretens bereits unaufhaltsam im Aussterben begriffen war; daß es in einem Teil des deutschen Sprachgebietes auftrat, dessen Überlieferung denkbar schlecht war; daß es als Begriff von lokal beschränkter Geltung unmittelbar nach seinem Auftreten in den mhd. Raum verpflanzt wurde, wo es unbekannt sein mußte und von vornherein Mißdeutungen ausgesetzt war und dergleichen mehr. Die bisher unternommenen Etymologisierungsversuche sind recht ausführlich in GRIMMS Deutschem Wörterbuch⁵⁴ behandelt; sie sollen daher hier nur in aller Kürze aufgeführt werden, es sei denn, daß Wesentliches zu ergänzen oder zu korrigieren wäre.

Weitverbreitet war die aus dem 16. Jahrhundert stammende Ableitung von dem Wort *gelingen*, die auch heute noch in manchen Wörterbüchern zu finden ist. Stellvertretend für die ältere Forschung sei noch einmal ADELUNG zitiert: „Mir scheint es wahrscheinlich, daß es zu dem Worte *gelingen* gehöret, weil Notker das Glück einmal *Lingiso* nennet; denn daß das *n* vor den Hauch- und Kehllauten sehr zufällig ist, wird bey diesem Buchstaben gezeiget werden“ (II, 725). In neuerer Zeit ist diese Ansicht wesentlich durch H. PAUL und E. SCHRÖDER gestützt worden; jedoch erweisen sich weder die von PAUL⁵⁵ angeführten Parallelen als stichhaltig, noch ist SCHRÖDERS⁵⁶ gleicher Wurzelsatz für Glück und *gelingen* (**legh* und **lengh* mit präsentischem Nasalinfix) haltbar.

Der gewichtigste Gegen Grund besteht darin, daß Glück aus dem Niederfränkischen und somit einem Gebiet stammt, dem das Verb *gelingen* ursprünglich fremd ist (DWb.). Ferner wäre die sich mehrfach findende Formel „Glück und Gelingen“ undenkbar, wenn ihre beiden Glieder nicht nur be-

⁵³) Versuch eines vollst. gramm.-krit. Wörterbuchs der hochdt. Mundart II, 725; Leipzig 1775

⁵⁴) DWb. IV, I, 5 (H.-FR. ROSENFELD, Berlin 1941), Sp. 226 f., worauf im folgenden stets Bezug genommen wird.

⁵⁵) PBB 7 (1880) S. 133 Anm. 2: Druck zu dringen, Ruck zu ringen, Schluck zu schlingen u. a.

⁵⁶) AfdA 23 (1897) S. 157 f. bei der Besprechung von HEYNES Wörterbuch.

deutungsmäßig, sondern auch vom Wortstamm her identisch wären⁵⁷; die Substantive mhd. *gelücke* und *gelinc*, *gelinge* können in synonymem Gebrauch auftreten, aber ein etymologischer Zusammenhang besteht nicht.

Mehrfach wird Glück auch zu *locken*, daneben mhd. *lucken*, *lücken* (als Weiterbildung des ahd. neben *lockon* vorkommenden *j*-Verbs *lucchen*) gestellt⁵⁸. Maßgebend für diese Deutung sind J. ENDZELIN⁵⁹, W. WISSMANN⁶⁰ und andere⁶¹, die lett. *lūgt*, lit. *lūgōti* „bitten“ mit dt. *locken*, *lügen* verbinden und semasiologisch das Bedeutungsnebeneinander von bitten – locken – täuschen – lügen als möglich erweisen. Hierdurch ist jedoch nichts für das Wort Glück gewonnen, da keine dieser Bedeutungen eine brauchbare Grundlage für einen Schicksalsbegriff bietet. Im übrigen sei auf die früher gegebene Erklärung von *locken* als altem Hirten- und Jägerwort verwiesen. Auch die für *locken* angesetzte Grundbedeutung „sich freundlich gegen jemand erweisen“⁶² würde keinen Ausweg bieten, da diese Vorstellung zwar mit dem heutigen Sprachgebrauch von Glück in Einklang steht, nicht aber mit der ursprünglich neutralen Bedeutungssphäre des mhd. Schicksalsbegriffes.

N. VAN WIJK⁶³ hat versucht, Glück mit einer Gruppe von slavischen Wörtern zu verbinden, die in der Tat eine erstaunliche Ähnlichkeit in Lautbildung und Bedeutung mit unserem Wort aufweisen: „obg. lučiti se ‚τυγχάνειν, contingere‘, pri-lučiti se ‚λαγχάνειν, τυγχάνειν; γίνεσθαι‘, su-lučaji, pri-lučaji ‚toeval, gelegenheid‘, po-lučaji ‚lot‘, russ. u-lučje, kleinruss. po-lučka ‚succes, het gelukken‘, bulg. s-po-luka ‚id.‘“ (S. 40). Von dem Grundwort slav. *lučiti „treffen, zielen, werfen“ leiten sich also verbale Bedeutungen wie „sich ereignen, zufallen, erlangen“ und Substantive des Sinnes „Gelegenheit, Erfolg, Zufall, Glück“ her⁶⁴. Das DWb. steht dieser Theorie nicht völlig ablehnend gegenüber.

Daß wir es hier mit echten Zufalls- und Glückswörtern zu tun haben, steht außer Frage; zweifelhaft ist nur der Zusammenhang mit dem Wort Glück

⁵⁷) Gegen STRÜMPPELL, die gerade diese formelhafte Verbindung als Beweis dafür werten will, daß beide Wörter vielleicht auch etymologisch verwandt seien (S. 19 f.).

⁵⁸) So bei POKORNY, Idg. Wb. S. 687, wenn auch mit Fragezeichen.

⁵⁹) Germ.-balt. Miscellen, Zs. f. vgl. Sprachf. 52 (1924) S. 115

⁶⁰) Nomina postverbalia I, Göttingen 1932, S. 176

⁶¹) Vgl. FR. SPECHT, Zs. f. vgl. Sprachf. 68 (1944) S. 36; M. VASMER, Russ. etym. Wb. II, 21 und L. L. HAMMERICH, PBB Tübingen 77 (1955) S. 187

⁶²) So im DWb. nach den älteren Aufl. von KLUGE-GÖTZE, wo stattdessen neuerdings zu lesen ist: „Mit seinem Beigeschmack des Betrügerischen geht *locken* als **lughnāmi* von der Sippe **leugh-* ‚lügen‘ aus“ (KLUGE-MITZKA S. 444).

⁶³) De Etymologie van het woord geluk, Tijdschr. 35 (1916) S. 39 ff.; ebenso später VAN HAERINGEN im Supplementband zu FRANK-VAN-WIJKS Wdb. S. 55 (1936).

⁶⁴) Die gesamte Verwandtschaft bei BERNEKER, Slav. etym. Wb. I, 742

selbst. Lautliche Schwierigkeiten bestehen insofern, als es die von VAN WIJK vorausgesetzte Assimilation von idg. *qn* zu germ. *kk* (idg. **luq-nó-* zu germ. **ga-lukka*) nicht gibt (DWb.). Davon abgesehen würde bei einer Verbindung mit diesen slavischen Wörtern das westgermanische Glück ziemlich in der Luft hängen; denn es wären in seinem Bereich keine näheren Verwandten zu finden, es sei denn, daß man die Ableitungen der POKORNYSCHEN Basis **leuk-* „sehen, (leuchten, glänzen)“ als solche nehmen wollte, die wiederum keine hinreichende Grundlage für einen Schicksalsbegriff bilden⁶⁵.

Die semasiologische Übereinstimmung mit Glück, und zwar Glück in seiner späteren, schon nicht mehr ursprünglichen Bedeutung, in der es vom Schicksalsbegriff zum ausgesprochenen Glücksbegriff geworden ist, mag auf den ersten Blick überraschen; doch ist es eine allgemeine Erscheinung, daß Ausdrücke des Schicksals- und Glücksbereiches zu Verben der Bedeutung „sich ereignen, zufallen, erlangen“ gehören: griech. *τύχη* zu *τυγχάνειν* „treffen, zufällig begegnen“; *συμφορά* „Ereignis, Schicksal, Zufall“ zu *συμφέρειν* „sich ereignen“; lat. *fors, fortuna* zu *ferre*, also eigentlich „was sich zuträgt“; *eventus* „Ausgang, Erfolg, Schicksal, Los“ zu *evenire* „sich ereignen, eintreffen, geschehen, zufallen, zuteil werden“; aisl. *happ* zu norw. *heppa*, schwed. *hampa sig* „sich ereignen“ (vgl. das von dort entlehnte engl. *hap* zu *to happen*)⁶⁶; ahd. *giburi, giburida* „Schicksal“ (vgl. an *tilburdr* „Ereignis“, *atburdr* „Zufall“; ferner ags. *gebyrd* „Schicksal, Los“ neben *byre, gebyre* „Ereignis, günstige Zeit, Gelegenheit“) zu dem neben st. *beran* „tragen, bringen“ vorkommenden schwachen Verb *giburjan* „sich zutragen, geschehen“⁶⁷, um nur einige Beispiele zu nennen.

Man kann daher in den von VAN WIJK angeführten Wörtern allenfalls eine inner-slavische Parallelbildung zu dem Wort Glück in seinem späteren Gebrauch sehen, die mit ihm in keinem unmittelbaren Zusammenhang steht, sondern nur die allgemeinen Züge vieler solcher Begriffe mit ihm gemeinsam hat. Vor allem ist noch zu vermerken, daß *gelücke* sich gar nicht von dem Verb mhd. *gelücken* „glücken, gelingen“, mnd. *lücken, sich lücken* „glücken, sich zufällig ereignen“ herleitet, sondern daß gerade das Verb spätere, post-nominale Bildung ist, so daß die Parallelität der Fälle, die semasiologisch schon nicht überzeugte, vollends zerbröckelt⁶⁸.

An dieser Stelle fügen wir zwei im DWb. nicht aufgeführte Deutungsversuche ein, die neue Wege zu bahnen versuchten, wenn sich diese auch letztlich als nicht gangbar erweisen:

⁶⁵) Dt. *Vorsehung* von *sehen* ist kein Beispiel; es stellt eine Lehnübersetzung nach lat. *providentia* dar, wird überdies erst seit dem 14. Jahrhundert bekannt und kann auch nicht im strengen Sinne als Schicksalsbegriff gelten.

⁶⁶) Vgl. WALDE-POKORNY I, 457 und FALK-TORP unter *heppen*, S. 398 f.

⁶⁷) Vgl. M. VON KIENLE, WuS XV, S. 93 ff.

⁶⁸) Es überrascht daher nicht, daß die neuen slav.-balt. Wörterbücher VAN WIJKS Etymologie nicht übernommen haben; vgl. FRAENKEL, Lit. etym. Wb. I, 345 und VASMER, Russ. etym. Wb. II, 73.

Wiederholt hat J. TRIER darauf hingewiesen, daß Schicksalswörter und speziell auch Glück⁶⁹ eine Gemeinschaft voraussetzen, in der etwas verteilt wird; sie gehen aus der Nutzungs- und Beuteverteilung des „Mannrings“ hervor⁷⁰. In diesem Sinne schreibt er im Zusammenhang mit ahd. *skarida*: „So ist auch *bescheren* (–**skarjan*) von Haus aus ein Vorgang, in welchem die berechtigten Glieder eines Menschenkreises, einer Schar, mit bestimmten Gütern versorgt werden. Daß die Macht, die hier verteilt, auch Gott oder das Schicksal sein kann, das hat *bescheren* mit mehreren Schicksals- und Glückswörtern gemein. Die Gottheit und das Schicksal teilen, wie der Führer des Mannrings, wie der pater familias teilt. Das ist das Gesetz, nach welchem die Schicksalswörter geprägt sind. *Sors, fortuna, saelde, Glück, Los, κληρος, μοῖρα, wurt* und ahd. *skarida* ‘Los’, ‘Schicksal’ sind sämtlich Zaunsprößlinge“⁷¹. So fruchtbar sich dieser Gedanke auch für die Deutung der genannten und anderer Schicksalsbegriffe erweist, bei Glück ist er doch fernzuhalten. Gegen Ende des 12. Jahrhunderts kann man ebensowenig einen „Mannring“ im TRIERSchen Sinne erwarten wie Nutzungs- und Beuteverteilung alten Stils; selbst wenn man die altndfrk. Vorform **gilukki* voraussetzt, so hat diese ihre schicksalhafte Bedeutung doch erst nach 1150 und aufgrund andersartiger kulturhistorischer Voraussetzungen gewonnen.

Einen anderen Ansatzpunkt hat H. WUNDERLICH gewählt, er fragt: „Ob von diesem Rad der Fortuna nicht auch der Name ‘Glück’ ausgegangen ist?“⁷². Er sieht also in *gelücke* ein junges Wort, dessen Entwicklung „unter dem Einfluß der neu eindringenden Vorstellungen von der Fortuna und ihrem Rad“ steht. WUNDERLICHs Argumente für diese Theorie (Hinweis auf ein ahd. *lubben* „solvere“, das die beginnende Drehung des Rades ausdrücken soll, sowie auf Lücke, locker) sind mehr als dürftig, und er widerspricht sich auch selbst, da er kurz vorher feststellt, daß das Vorbild der Fortuna nicht allein zur Deutung von *gelücke* ausreiche: „das eigenartige Gepräge der betreffenden Beispiele fordert seine eigene Erklärung“ (S. 3). Für die Etymologie erkennen wir vollends nicht den geringsten Ansatzpunkt bei Fortuna oder ihrem Rad.

⁶⁹) J. TRIER, Holz S. 135: „Glück aber setzt wieder eine Gemeinschaft voraus (innerhalb derer etwas verteilt wird) und kann nur im Zusammenhang mit den andern sozialen Wörtern der Wurzelsippe **ley* behandelt werden“.

⁷⁰) J. TRIER, Topf, ZfdPh 70 (1948/49) S. 358: „Es ist aus älteren Untersuchungen bekannt, daß . . . Wörter des Sinnes ‘Glück’ oder ‘Los’, ‘Schicksal’ aus dem Mannring und aus der Nutzungs- und Beuteverteilung im Ring hervorgehen“. Vgl. J. TRIER, Lehm, Etymologien zum Fachwerk, Marburg 1951, S. 20.

⁷¹) J. TRIER, Spiel, PBB 69 (1947) S. 430; vgl. auch Holz, S. 88 (zu *fors, fortuna*) und Lehm, S. 57 (zu *Los*).

⁷²) H. WUNDERLICH, Zs. d. allg. dt. Sprachvereins 19, Sp. 4, vor allem die Anmerkung dort.

Sehr zahlreich sind die Ableitungen des Wortes Glück vom Stamm **leug-* „biegen“, und dieser Möglichkeit räumt auch das DWb. einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit ein. Daß Glück hierher gehört, scheint mir durch die Ausbreitung seiner gesamten Verwandtschaft klar geworden zu sein; die verschiedenen Erklärungen jedoch, die im folgenden gegeben werden, vermögen alle trotz des richtigen Ansatzpunktes nicht voll zu überzeugen.

H. GÜNTERT⁷³ geht dabei vom Begriff des Winkels aus, dem nach seiner Darstellung im Denken der Vorzeit eine große Bedeutung zukommt. So setzt er für **lukjan*, von „biegen, sich krümmen“ ausgehend, die Grundbedeutung „krummes Gebilde“, **„Glücksamulett“* an. Eine genauere Widerlegung erübrigt sich: Wo gibt es einen alten Schicksalsbegriff, der von der Bedeutung „Glücksamulett“ ausginge?

Auch MORITZ HEYNE⁷⁴ verbindet Glück mit dem „altgerm. Verbum goth. *lúkan*, altengl. *lúcán*, ahd. *liobhan* und *lúhhan*“, für das er allerdings die Bedeutung „flechten, knüpfen, verknüpfen“ ansetzt, die sich im Germanischen nicht belegen läßt. Da bei **leug-* das Flechten in griech. *λύγος* und seiner Verwandtschaft gegeben ist, könnte man die von HEYNE angenommene Bedeutung erschließen; doch bliebe sie immerhin nur eine Hypothese. Daß es Knüpfen und Weben (nicht Flechten) des Geschicks in der germanischen Mythologie gegeben hat, ist bekannt; jedoch kommt ihm neben den von anderen Vorstellungen ausgehenden Schicksalsbegriffen wohl kaum die ursprüngliche Bedeutung zu⁷⁵, die es rechtfertigen würde, aufgrund einer hypothetischen Bedeutungsannahme beim Verb Glück als „Schicksalsknüpfung und Gewebe des Geschicks seitens der göttlichen Mächte“ zu erklären.

Diese Deutung HEYNES kann natürlich nur so lange Geltung haben, als seine These gilt, daß es sich bei Glück um einen ursprünglich heidnisch-religiösen Begriff handele, der von den Missionaren unterdrückt worden und später verchristlicht wieder aufgetaucht sei. Diese These, die außer bei E. SCHRÖDER kein Gehör gefunden hat, ist von uns an anderer Stelle zurückgewiesen worden; damit muß auch dieser ganze, sich auf die altgermanische Mythologie stützende Etymologisierungversuch in sich zusammenbrechen.

OTTO HEINERTZ erklärt das Wort Glück als „die umzäunten ackerstücke, die zu bestimmten zeiten durch das los verteilt wurden“⁷⁶. Das DWb. stellt

⁷³ Innerhalb eines längeren Aufsatzes in WuS XI (1928) S. 124 ff.; zu Glück vgl. S. 135

⁷⁴ Im Dt. Wörterbuch von M. HEYNE, Leipzig 1890; I, 1209.

⁷⁵ Vgl. L. MITTNER in WuS XX (1939) S. 272 Anm. 1 zu *wurd* in Verbindung mit lat. *verte*, mhd. *wirtel*: „Das Weben ist dabei eine spätere, mythisch-personifizierende Deutung.“

⁷⁶ Genauer noch, da Glück ja Kollektivwort ist: „die mehrheit der kleinen

dazu lakonisch fest: „aber wann und wo wurden umzäunte ackerstücke verlost?“ Diese dem tatsächlichen Sachverhalt keineswegs gerecht werdende Bemerkung zwingt uns zu einer weitläufigeren Erörterung dieser Frage.

Bei vielen Wörtern des Glücks- und Schicksalsbereiches machen wir die Beobachtung, daß in Nebenbedeutungen oder bei nahen Verwandten der Begriff des Besitzes, des Anteils (meist an der gemeinsamen Feldflur) und ebenso des Losens auftritt; hier wird das Prinzip der TRIERSchen Nutzungs- und Beuteverteilung sichtbar⁷⁷. Der Brauch der Äckerverteilung wie auch Losung ist für Germanien durch Tacitus bezeugt⁷⁸; als wortkundlich instruktivstes Beispiel sei dt. *Los* angeführt: got. *blauts* „Los, Erbschaft“, aisl. *blautr* „Los“ (an. *blaut* „Opfer, Opferblut“, as. *blōt*, ahd. *blōz* „Los, zugeteiltes Recht und Eigentum“ zu an. *hljota*, ags. *hlēotan*, as. *hliotan*, ahd. *hliozan* „losen, durchs Los erhalten“, teils auch „zaubern, weissagen“⁷⁹; dazu ferner noch ablautend mit Schwundstufe aisl. *blutr*, ags. *blot*, ahd. *bluz* „durch das Los zugewallener Teil, Landanteil“⁸⁰, eine Bedeutung, in der es in verschiedenen Mundarten und vor allem Flurnamen noch fortlebt. Darauf beruft sich auch HEINERTZ in seiner Erklärung von Glück; Los stellt hier den bei der Verlosung auf eine gewöhnliche Familie entfallenden Anteil Pflugland von einer bestimmten, festliegenden Größe dar. Es ist mir unverständlich, wie dies dem Bearbeiter des DWb.-Artikels unbekannt sein konnte; denn diese Art der Landverteilung gehört durchaus nicht einer fernen, grauen Vorzeit an: „In einzelnen Gegenden . . . hat sich der Brauch, mit Stäbchen, in die die Hausmarken der einzelnen Hofbesitzer eingeritzt waren, zu losen, bis ins 19. Jahrhundert erhalten, und das Erlöschen dieses Brauches wird ausdrücklich auf die Aufhebung der Feld- und Wiesengemeinschaft zurückgeführt“⁸¹.

ackerstücke, die beim losen einem jeden zugeteilt wurden“; vgl. O. HEINERTZ, Etym. Studien zum Althochdeutschen, Lund 1927; S. 27 f.

⁷⁷) Diese Anfänge des Schicksalsglaubens in der Verteilung von Besitz, sei es nun Beute, Erbschaft oder Ackerland, lassen sich besonders deutlich auf idg. Stufe, im Griechischen, zeigen: *μοῖρα*, *μόρος*, *εἰμαρμένη* „Anteil, Los, Schicksal“ gehören sämtlich zu *μέρος* „Teil“, *μερίζειν* „teilen“, *μείρεσθαι* „Anteil erhalten“; *λάχος* „Anteil, Los“ zu *λαγχάνειν* „teilhaft werden, durchs Los erlangen“; *κλήρος* „Los, Zeichen des Loses, das Losen“, ferner „das Verloste, durchs Los Zugewallene und Zugeteilte, Anteil, Erbschaft“, besonders auf Grundbesitz bezogen. PAPE schreibt zum zugehörigen Verb *κληρουχεῖν* : „durchs Loos bekommen und besitzen, bes. von Ansiedlern, ein Stück Landes zugeteilt erhalten, weil das in Besitz genommene Land in so viel gleiche Theile geteilt wurde, wie Ansiedler da waren, und diese die einzelnen Landtheile unter sich verloosten“.

⁷⁸) Vgl. Germ. Kap. 10 und 26; dazu RUD. MUCH, Die Germania des Tacitus, Heidelberg 1937, S. 240: „Wenn Streitigkeiten ausgeschlossen sein sollten, die wegen ungleicher Güte und Lage . . . entstehen konnten, mußte die Verteilung durch Verlosung erfolgen, die denn auch später immer bei Landverteilung angewendet wird“.

⁷⁹) Nach POKORNY, Idg. Wb. S. 604 f.

⁸⁰) Vgl. J. TRIER, Lehm S. 57, dort auch die Etymologie von Los.

⁸¹) v. KIENLE, WuS XV, S. 100; vgl. insgesamt HOMEYER über das germanische Loosen.

Nachdem so der HEINERTZsche Ansatz prinzipiell als durchaus möglich erwiesen ist, müssen wir einen anderen Einwand geltend machen: Wenn man – wie auch HEINERTZ – germ. **lūkan* „schließen, umschließen“ zugrunde legt, scheinen nicht die verlostten Ackerstücke der Primärbegriff zu sein, sondern vielmehr die Tatsache, daß diese umzäunt waren. Wir sehen uns hier also dem allgemeinen Phänomen gegenüber, daß das Umzäunte nach dem Zaun benannt wird⁸²; auch und gerade beim Ackerland, denn im Gegensatz zu den heutigen Verhältnissen wurde dieses und nicht die damals umfänglichere und vor allem gemeinsam genutzte Weideflur zum Schutz gegen Wild und Vieh mit einem Zaun umgeben. So dürfen wir für die bei HEINERTZ genannten anorw. *lyk(k)ja*, schwed. *lycka* „kleines, eingezäuntes Grundstück“, norw. *lykkja* „umzäuntes Ackerstück, kleiner Hof mit Garten und Acker“, dän. *løkke, lykke* „eingezäuntes Feld“ ein gesamt-nord.**lukja* „Einhegung“ voraussetzen, das seine Bedeutung von „schließen, umschließen“ und weiterhin von „biegen, flechten“ her bezogen haben dürfte⁸³; denn die gewöhnliche Technik der Einhegung in alter Zeit besteht im geflochtenen Zaun. Ähnliche Benennungen des Umschlossenen nach dem Umschließenden liegen vergleichsweise in den mlat. Substantivformen von *clausus* (*clausum, conclusum, clausura*) und deren romanischen Nachfolgern (afz. *clos, enclos*) in der Bedeutung „kleines eingehegtes Stück Land“⁸⁴ vor, die noch in vielen Orts- und Flurnamen fortleben.

Da nun aber die genannten nordischen Wörter offenbar eine eigenständige und normale Entwicklung verraten, umgekehrt aber spätan. *lukke, lykka*, adän. *lykkae, lukkae* (dän. *lykke*), mschwed. *lykka, löcka* (schwed. *lycka*) „Glück“ aus dem Niederdeutschen entlehnt sind, so ergibt sich, daß sie nicht als Ansatzpunkt für die Etymologisierung des Schicksalsbegriffes Glück dienen können. Ein Hinweis hierauf dürfen uns auch die vielen niederdeutschen Flurnamen auf „Block“⁸⁵ (aus **bilok* zu **bilūkan* „einschießen“) sein, die sich ebenfalls im Niederländischen finden; vgl. mnl. *block-lands* „Ager, fossa, aggere aut sepe clausus“⁸⁶, mnl. *lok* „een ingesloten stuk land“⁸⁷ und *blok* in seinen

⁸²) Vgl. hierzu J. TRIER, First. Über die Stellung des Zauns im Denken der Vorzeit (GGN 1940, NF III, 4), wo auch viele Beispiele gebracht werden.

⁸³) Vgl. E. HELLQUIST, Svensk etym. Ordb. unter *lycka*, S. 431

⁸⁴) Reiches Belegmaterial bei MEYER-LÜBKE, Roman. etym. Wb. Nr. 1973 f., 2116 und von WARTBURG, FEW II, 1 S. 754 ff.

⁸⁵) Vgl. zum folgenden W. FOERSTE in einer noch nicht veröffentlichten Miscelle „Der Flurname Block“, für deren mir freundlicherweise gestattete Verwertung ich dem Verfasser sehr zu Dank verpflichtet bin; jetzt Nd. Wort 3 (1963) S. 27.

⁸⁶) So KILIAN, ein südniederländ. Lexikograph, in seinem Etymologicum teutonicae linguae . . . von 1599, S. 72.

⁸⁷) J. DE VRIES, Etym. nl. Wdb. S. 151; vgl. auch mnl. *loke, beloke, beluik, beluuc, belooc* usw. „ingeslotene ruimte, gebied“ = lat. *clausum, conclusum*; frz. *enclos* (nach VERWIJS-VERDAM).

vielen mundartlichen Varianten westfläm. *belk, bilk*, brab. *bolc, bulc*, allg. mnl. *beelc, bulc*⁸⁸, die durch den Wechsel zwischen Vorsilben- und Stammbetonung entstanden sind. Ebenso dürfte auch für mnd. *lücke* „kleines eingekoppeltes Stück Land“⁸⁹ die Umhegung, nicht die Losung sinngebend sein; jedoch weisen wir auf eine nd. Stelle hin: *Saul werp dat lucke*, wo *lucke* die konkrete Bedeutung „Los“ zeigt⁹⁰. Die späteren Glossierungen von *sors* mit *luck, geluck, gelucke, gluck* (neben *geual, geschichte, hauptgut, abenteur*, vor allem *loß, lot*)⁹¹ haben nicht viel zu besagen, da Glück im Synkretismus späterer Zeit ebenso mit *fors, fortuna, (eu)fortunium, fatum, casus, eventus, auspicium, omen, successus* und mehr verbunden wird. Weitere Textstellen, die Glück zu Los in Beziehung setzen: *gelücke, daz dâ heizet sors* (Gesamt-abent. I, 473, 701)⁹², *gelücke ist gar ein wildez lôz* (Troj. 18400), erklären sich wohl als poetische Wendungen, denen keine konkrete, sondern nur rhetorische Bedeutung beizumessen ist. Somit dürfte auch die HEINERTZsche Theorie als nicht stichhaltig betrachtet werden.

Ohne eine Beziehung zum Losen herzustellen, gelangte JACOBA VAN LESSEN in ihrem Aufsatz „Van lok en plok en hun verwanten, en over de etymologie van geluk“^{92a} zu einer wenn auch allgemeiner gehaltenen, so doch ähnlichen Erklärung. Von einer Übereinstimmung zwischen **lok* und **plok* und eigentlichen Bedeutungen wie „een handvol, een bosje, een vezelige, pluizige massa, een groote hoeveelheden van iets“ usw. ausgehend (S. 29), setzt sie dann für **lok* an: „hoevelheid, portie die iemand door het lot wordt toegewezen“ und „datgene wat het noodlot iemand toedeelt“ (S. 30); zu diesem **lok* ist dann ein *ga*-Kollektiv mit dem Suffix *-ja* gebildet worden, das zu *geluk* wird und als älteste, später allerdings abgeschwächte Bedeutung „al,

⁸⁸) Vgl. M. SCHÖNFELD, *Veldnamen in Nederland*, 2. Aufl. Amsterdam 1950, S. 130 f.; er schreibt zu *blok*: „zeer gewoon als benaming van stuk land, zowel akker als weide, ... war het *blok* in de esverdeling een bijzondere rol speelt (S. 131).

⁸⁹) SCHILLER-LÜBBEN II, 744; vgl. das im Nachtrag (VI, 205) belegte *luken „tunen, sepire“* (Voc. cop. Hor. belg. 7, 19).

⁹⁰) Die vier Bücher der Könige (Oldenburger Handschrift des 15. Jahrhunderts), hg. von MERZDORF, Oldenburg 1857, 27 als Übersetzung von Reg. I, 14, 42: *Mittite sortem*; vgl. 18: *Do vil dat lucke* für *et cecidit sors* (Reg. I, 10, 20). Diese allein bei dem Schreiber dieser nsächs. Handschrift nachweisbare Bedeutung „Los“ erklärt sich wohl aus dem glossatorischen Gebrauch von (*ge*)*lucke*, wie auch *salus* – ungeachtet seiner bedeutungsmäßigen Differenzierung in der Quelle – ausnahmslos durch *heil* wiedergegeben wird. Größeres Gewicht für die Erklärung des Wortes Glück ist diesen späten und ganz vereinzelt Stellen wohl nicht beizumessen.

⁹¹) Vgl. DIEFENBACH, *Glossarium* S. 543

⁹²) Gesamtabenteuer I-III, hg. von FR. H. VON DER HAGEN, Stuttgart und Tübingen 1850, unver. Nachdruck Darmstadt 1961

^{92a}) *Tijdschr.* 53 (1934) S. 28 ff.; ergänzt in dem Aufsatz: *Over possessieve samenstellingen met af-, on-, ge-, en aan- en daarvan gevormde substantiva*, *Tijdschr.* 59 (1940) S. 53 ff. auf S. 68 f.

wat iemand ten deel valt, alles wat de fortuna hem schenkt“ hat. Dazu J. DE VRIES in seinem neuen *Nederlands Etymologisch Woordenboek*, der sich im übrigen bei seiner Behandlung des Wortes *geluk* S. 192 f. darauf beschränkt, einige der früheren Deutungsversuche ablehnend zu referieren: „Een weinig aannemelijke constructie“ (S. 192).

Eine letzte Gruppe von Sprachwissenschaftlern, die m. E. der Richtung, in der eine überzeugende Deutung des Wortes Glück zu erfolgen hat, am nächsten kommt, geht von dem Verbalbegriff germ. **galūkan* „zusammenbiegen“ aus und gelangt über „sich gut treffen, auslaufen“ zu dem Bedeutungsansatz für Glück „Art, wie sich etwas schließt, endigt.“

Sich auf die Ansicht von FALK-TORP⁹³ stützend, daß Glück sich aus dem Verbalbegriff „zusammenbiegen“ (zu **leug-* „biegen“) entwickelt habe, schreiben WALDE-POKORNY⁹⁴: „Aus ‘sich zusammenbiegen, zusammenneigen’ = ‘sich gut treffen, sich ereignen’ erklärt sich wohl auch die Grdbed. ‘glücklicher Zufall’ von mnd. (*ge*)*lücke* n. ‘Los, Geschick, Glück’, mhd. *gelücke* ‘Glück, Zufall.’“ Dem widerspricht jedoch, daß Glück als Schicksalsbegriff ursprünglich nicht den hier vorausgesetzten günstigen Sinn hat. Aus diesem Grund schlägt E. HELLQUIST⁹⁵ als Erklärung vor, unabhängig von glücklich oder unglücklich, „Art, wie sich etwas biegt, d. h. ausläuft“. Das DWb. ergänzt: „oder noch besser: ‘art, wie sich etwas schließt, endigt.’“ Tatsächlich begegnen wir in den mit Glück verwandten Verbalformen fast durchgängig der Bedeutung „schließen“, die relikartig im Altnordischen und Mittelniederländischen auch übertragen als „abschließen, beenden“ nachweisbar ist; mhd. *gelücke* selbst bezeichnet sowohl Verlauf wie Ausgang eines Geschehens.

Vom Grundsätzlichen her ist gegen alle diese Versuche der Einwand zu erheben, den auch schon HEINERTZ ausgesprochen hat: Ihr Ausgangspunkt ist zwar richtig, die Erklärung aber viel zu abstrakt; die Begriffe, mit denen operiert wird, erscheinen zu unbestimmt und unanschaulich, als daß sie den ursprünglichen Vorstellungen und Gegebenheiten gerecht würden. Es sind philologische Deutungen, rein vom Wort her, ohne die alten volks- und zeitgeschichtlichen Verhältnisse und vor allem den Vorstellungsbereich des Schicksalsglaubens zu berücksichtigen; dieses Vorgehen ist aber nicht zulässig, da die „Geschichte der Wortbedeutungen im Grunde Geschichte der Menschen und menschlichen Einrichtungen“ ist⁹⁶.

⁹³) Norw.-Dän. etym. Wb. S. 669

⁹⁴) Idg. Wb. II, 414; vgl. aber POKORNY S. 685

⁹⁵) Svensk etym. Ordb. unter *lycka* 4, S. 431; HELLQUIST stützt sich dabei auf A. LINDQUIST, *Grammatisk och psykologiskt subjekt i Svenska*, Luud 1912, S. 146 ff.

⁹⁶) E. ROOTH, *Altgerm. Wortstudien*, Halle 1926, S. 62

3. Dt. *schließen* als Schlüssel zur Erklärung des Wortes Glück

A. SALZER hat das methodische Postulat aufgestellt: „Weil es ganz besonders darauf ankommt, eine Entwicklung der Begriffe herauszuarbeiten, muß zunächst eine ‘Urbedeutung’ gefunden werden, die, frei von allen christlichen und höfischen Einflüssen, der germanischen Bedeutung des Wortes möglichst nahe kommt. Aus diesem ersten noch feststellbaren Sinn müssen alle Bedeutungen des betreffenden Wortes ableitbar sein und aus ihm heraus entwickelt werden“ (S. II f.). Dieses Vorgehen ist nach SALZER allerdings nur bei *heil* und *saelde* möglich, da für *gelücke* die frühen Belege fehlen. Daß es diese gar nicht geben könnte, weil *gelücke* ein neu auftretendes Wort ist, berücksichtigt SALZER nicht, da er trotz des Fehlens aller Belege vor der Mitte des 12. Jahrhunderts *gelücke* für ein germanisches Wort hält.

Wir wissen nicht, wie die Vorform von *gelücke* ausgesehen hat, denn eine völlige Neubildung ist kaum zu erwarten; wir können nur aus dem Wort selbst ein altnordfrk. *(gi)lukkī als ja-Stamm neutralen Geschlechts rekonstruieren. Ferner dürfen wir annehmen, daß es in irgendeiner Form aus dem Verbalstamm *lūkan abgeleitet ist; aber hier setzen die Schwierigkeiten ein. Könnte man das Fehlen von Belegen für *gilukkī noch in schlechten Überlieferungsverhältnissen des nordfrk. Raumes begründet sehen, so müssen wir nun feststellen, daß uns der Verbalstamm von *lūkan, wie der Vergleich mit den nordischen Sprachen ergibt, im Westgermanischen nur mehr verstümmelt und bruchstückhaft entgegentritt. Das Niederländische, das wir auch sonst als Rückzugsgebiet veralteter Wörter kennen, ist hier eine Ausnahmeerscheinung, und gerade aus diesem Sprachraum stammt Glück. Im Mittelniederländischen, über ein Jahrhundert nach dem ersten Auftreten des Wortes, ist noch die Entwicklungsreihe „schließen, verschließen“ zu „abschließen, beenden“ belegt, aber der normalerweise letzte Schritt dieser Reihe, der Sprung in die rechtliche Sphäre, von „abschließen, beenden“ zu „beschließen, festsetzen, bestimmen“ ist auch dort nicht getan. Daß diese Entwicklung in *lūkan ebenso wie bei anderen Schließwörtern angelegt ist, hat uns das Altnordische gezeigt; daß sie im Westgermanischen nicht vollzogen ist, können wir nur als Symptom des sich dort vollziehenden Verkümmernsprozesses des Wortes werten, der zu seinem schließlichen Aussterben im Deutschen geführt hat.

Dt. *schließen*

Für altgerm. *lūkan tritt westgerm. *schließen* ein: ahd. *sliozan*, mhd. *sliezen*, mnd. mnl. *sluten* (nl. *sluiten*). Den Grund für diesen Wechsel des Ausdrucks sieht das DWb.⁹⁷ in einer Änderung der Sache: Während *lūkan die alter-

⁹⁷) DWb. IX, 692 ff. (schließen) und I, 1577 ff. (beschließen).

tümliche Art des Verschließens mit Riegel oder Balken bezeichnete, bezieht sich *schließen* auf den neuen, von den Römern übernommenen Verschluss durch Schloß und Schlüssel aus Eisen. Da *schließen* schon im Ahd. **lūkan* weitgehend verdrängt hat und später ganz an seine Stelle tritt, dürfen wir billigerweise vermuten, daß **lūkan*, welches ja vorher seinen Platz ausfüllte, die gleiche Bedeutungslage gehabt hat, so daß diese so, wie sie ursprünglich ausgesehen hat, aus *schließen* rekonstruierbar sein müßte.

Ahd. *sliozan*, *sliuzan* „claudere“⁹⁸ bildet als Komposita das uns schon von **lūkan* her bekannte charakteristische Paar *antsliozan* „entschließen, reserare, exuere“ und *bisliozan* „beschließen, claudere, concludere, reserrare“ (vgl. auch die Übereinstimmung in der oft glossatorisch belegten Redewendung „*peslozen reda*“); die Substantive *slōz* „Schloß, claustrum, conclusio, serra, repagulum, pessulus“, *sluz* „Schluß, conclusio“, *sluzzil* „Schlüssel, clavis“ ergeben nichts für unsere Fragestellung. Mhd. *sliezen*⁹⁹ bedeutet „schließen, verschließen“, dazu *slōz* wie im Ahd. „Schloß, Riegel, Band, Fessel, Schlußstein, Schloß, Burg“. *Entsliezen* „aufschließen, öffnen, lösen“ verrät in den weiteren Bedeutungen „offenbaren, erklären“ Ähnlichkeit mit as. *antlūkan*. Das verstärkende Kompositum *besliezen* (das Präfix *be-* ist in diesem Fall mit gleichwertig) gelangt über konkretes „umschließen, einschließen, in Haft oder Besitz nehmen“ und „beschließen, enden“ (vgl. *die rede besliezen*) zu „festsetzen, beschließen“; hier liegt also genau die Entwicklung vor, die wir für **galūkan* postulieren.

Dieser Zug läßt sich noch deutlicher im Mittelniederdeutschen und Mittelniederländischen nachweisen. In beiden Mundarten¹⁰⁰ hat schon das einfache *slūten*, stärker noch *beslūten* die Bedeutung „beschließen“ im Sinne von „festsetzen, bestimmen“, zu der es von „schließen, etwas zu Ende bringen, beenden“ gelangt: mnd. *slūten* „bes. beschließen, einen Entschluß fassen“, ebenso *beslūten* (SCHILLER-LÜBBEN), mnl. *slūten* „als uitkomst eener beraadslaging vaststellen, bepalen, opmaken, besluiten“ (VERWIJS-VERDAM). Auch bei den Substantiven desselben Stammes hat diese verbale Bedeutung ihre Entsprechung: mnd. *slot* (neben „Schloß, sera, festes Gewahrsam“ und „Schloß, castrum“) auch „Beschluß“, ebenso *beslut* „Beschluß, Ende“, *slut* „Schluß, Beschluß“, *beslutinge* „Beschluß, Vereinbarung“ in deutlich rechtlichem Sinne. Ähnlich gelangt mnl. *slot* über „slot, besluit, datgene waarmede iets eindigt of sluit, einde“ zu „besluit, beslissing“. Alle diese Bedeutungen sind reich belegt.

⁹⁸) Vgl. GRAFF, Ahd. Sprachschatz VI, 812 ff.

⁹⁹) Vgl. BMZ II, 2 S. 408 ff.; LEXER II, 976 und 987 f.; I, 588 und 219.

¹⁰⁰) Vgl. SCHILLER-LÜBBEN IV, 253 f. und 275 f.; VERWIJS-VERDAM VII, 1318 ff. und 1302 ff., I, 1059 ff.

Wir sind gewohnt, heute vom „göttlichen Ratschluß“ zu reden; das wäre die schicksalhafte Überhöhung der Rechtssphäre, die wir für *gelücke*, wenn auch in analoger Bedeutungsübertragung nach afrz. Vorbild, annehmen. Der „göttliche Ratschluß“ ist eine Bildung späterer Zeit, aber auch im Mittelhochdeutschen tritt *schließen* schon in ein besonderes Verhältnis zur Vorsehung Gottes; man vgl. etwa in der Mariendichtung des Konrad von Heimesfurt 807 ff.: *herre, alwaltender Krist, / in dîner hant beslozen ist / dirre welte umberinc, / himel unt dar zuo älliu dinc / diu da enzwischen sint bevangen . . .*¹⁰¹; ebenso bei Reinbot von Durne, wo von Gott gesagt wird: *und hât in siner hende / alliu dinc beslozen* (Georg 3588 f., ähnlich 2636 f.), und in demselben Werk: *Der sun hât in der hende / alliu dinc belochen* (Georg 3872 f.)¹⁰². Wir sehen hier die Bedeutungs- und Vorstellungsidentität der Partizipien *beslozen* und *belochen*; allerdings erscheint in diesen Fällen das Wesen der Providenz nicht im übertragenen Sinn als Bestimmung Gottes (vgl. etwa: *der gewaere got / und gotes waerlich gebot*, Trist 7075 f.), sondern als konkretes Umfassen der ganzen Welt und ihres Geschicks. Aber auch die erste Möglichkeit finden wir belegt und zwar in Walthers Eingang: *Got, dîner Trinitâte, / die ie beslozen hâte / dîn fürgedanc mit râte, / der jehen wir, mit driunge / diu drie ist ein einunge* (Walth 3, 1 ff.). In diesen Versen wird gehaltlich und auch buchstäblich fast der spätere Begriff des „göttlichen Ratschlusses“ greifbar, in dem wir eine semantische Parallele zum frühen *gelucke* sehen.

Wenn wir den Bedeutungsgang von *schließen*, *beschließen* noch einmal zusammenfassen, so stehen am Anfang die konkreten Bedeutungen wie „verschließen, umschließen, abschließen“ usw.; dieses „abschließen“ führt uns zu „beenden, vollenden“; von hier aus gelangen wir, indem es auf den Abschluß eines Plans, Rats oder Urteils bezogen wird, zu (be)schließen in zwei Auffassungsweisen: erstens „schließen, daß etwas ist“, also folgern und zweitens „schließen, daß etwas sein soll“ d. h. „beschließen“, also einen Beschluß fassen, ein Urteil fällen, festsetzen, bestimmen. Die semantische Übereinstimmung von *schließen* mit **lūkan* liegt auf der Hand, nur daß hier der letzte, für uns freilich wichtigste Schritt im westgerm. Bereich nicht mehr belegt ist; daß die übertragene Bedeutung „beschließen, festsetzen, bestimmen“ dennoch auch hier in **lūkan* vorgelegen haben muß, dürfen wir aus drei Fakten folgern: aus der normalen Entwicklung derartiger Schließwörter, die immer von konkretem „schließen“ zu übertragenem „beschließen“ führt; aus dt. *schließen* und den zugehörigen Substantiven, die im Westgermanischen

¹⁰¹) Mariae Himmelfahrt, hg. von PFEIFFER, ZfdA 8 (1851) S. 161 ff.

¹⁰²) Vgl. als weiteres Beispiel für die Gleichheit beider Wörter: *Wan siz niht mohte belūchen / In der hant noch besliezen* (Krone 12073 f.).

an die Stelle von **lūkan* treten und für „beschließen“ als „festsetzen, bestimmen“ reichlich Belege liefern; sowie aus dem Vorkommen dieser Bedeutung im Altnordischen, wo **lūkan* noch seine alte Kraft zeigt. Wenn wir somit für den Verbalstamm **galūkan* die übertragene Bedeutung „beschließen, festsetzen, bestimmen“ annehmen, so dürfen wir entsprechend für dessen Ableitung **gilukei* > *gelücke* „Beschluß, Festsetzung, Bestimmung“ ansetzen (vgl. die Parallele in mnd. *slut*, *beslut*, *beslutinge*; mnl. *slot*). Das wäre die von SALZER gesuchte und vermißte „Urbedeutung“, die *gelücke* zugrunde liegen muß.

Die Etymologie von afrz. *destinee*

Afrz. *destinee* bereitet demgegenüber in seiner Etymologisierung keine Schwierigkeiten. Zur Wurzel **sta-* „stehen, stellen“¹⁰³, wozu griech. kret. *σραβοῦν*, griech. *ιστάειν* als Neubildung, lat. *stare*, ahd. as. *stân*, *stên* „stehen“, got. as. *standan*, an. *standa*, ags. *standan*, ahd. *stantan* „stehen“ usw. gehören, stellt sich mit präsentischer *n*-Erweiterung das nicht belegte Verb. lat. **stanare*. Belegt sind nur die Komposita lat. *praestinare* „den Preis vorher festsetzen, kaufen“, *obstinare* „auf etwas bestehen“ und *destinare* „festmachen, festbinden, befestigen“ (dazu *destina* „Stütze“), in übertragenem Sinn „festsetzen, beschließen“. Auch in mlat. *destinare* ist diese Bedeutung („decernere, statuere“) belegt¹⁰⁴; daraus bildet sich um die Mitte des 12. Jahrhunderts afrz. *destiner*¹⁰⁵, für das gleichfalls als Hauptbedeutung „festsetzen, bestimmen“ gilt. Für die Partizipialbildung *destinee* (aus vulgärlat. *destinata*) ist demnach als Grundbedeutung ebenfalls „Festsetzung, Bestimmung, Beschluß“ anzusetzen, wie auch noch teilweise in den Belegen greifbar wird.

Damit ist der Weg frei für die von uns angenommene analoge Bedeutungsentlehnung: Auf der einen Seite steht *destinee*, von „Festsetzung, Bestimmung Beschluß“ ausgehend, aber nun (wie aprov. *destinada*; it. span. *destino*) zum Schicksalsbegriff geworden, der ein christliches Fatum, die in Gottes Hand stehende Bestimmung bezeichnet; auf der anderen Seite ein altertümliches Wort *(*ge*)*lucke* „Beschluß, Festsetzung, Bestimmung“, das höchstens im altndfrk. Raum Geltung hat und mehr und mehr im Verschwinden begriffen ist. Dazwischen verläuft die romanische Sprachgrenze, die aber damals keine Grenze im eigentlichen Sinne ist; denn die Menschen beiderseits leben in Zweisprachigkeit und regem Verkehr nebeneinander. Was ist nun natürlicher,

¹⁰³) Vgl. WALDE-POKORNY II, 603 ff.; POKORNY S. 1004 ff.; WALDE-HOFMANN, Lat. etym. Wb. I, 343 f.

¹⁰⁴) Vgl. DU CANGE, Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis, Nachdruck der Ausgabe von 1883 ff., Graz 1954; III, 84a

¹⁰⁵) Vgl. VON WARTBURG, FEW III, 55 f.

als daß ein Wort von einiger Bedeutung, wie es ein Schicksalsbegriff immerhin ist, das dort neu auftaucht, in Mode kommt, in den ritterlichen Kreisen gesprochen wird und in deren aufblühende Literatur eindringt, nun auch eine Wiedergabe in der eigenen Sprache nach sich zieht? Die Notwendigkeit ist gegeben, da zur damaligen Zeit im Deutschen ein fühlbarer Mangel an Schicksalsbegriffen herrscht; die Gelegenheit ist günstig, da sich diesseits der Sprachgrenze in *gelucke* ein Wort mit gleicher Grundbedeutung anbietet: Auf dieses nun werden die weiteren Bedeutungen von *destinee* übertragen, hauptsächlich die Schicksalsbedeutung, die im Hintergrund stehende Fatumvorstellung, die christliche Sinngebung. So wird *gelucke* zum Schicksalsbegriff; seine ursprüngliche Grundbedeutung verblaßt weiter, wird unbekannt, verschwindet.

Vom Rechtswort zum Schicksalsbegriff

Es wurde früher gesagt, daß jedes neue Wort dieser Art, ob Lehnbildung oder Lehnbedeutung, ein Experiment, einen Versuch darstellt, der gelingen oder fehlschlagen kann. Wenn *gelücke* sich in der uns bekannten Weise durchgesetzt hat, so wird im späteren Mittelhochdeutschen vor allem seine Verbindung mit der Fortunavorstellung dafür ausschlaggebend gewesen sein; doch auch die frühen Belege des Limburgischen und Rheinischen setzen nach Art und Vorkommen eine zwar lokal beschränkte, aber doch schon bemerkenswerte Verbreitung des Wortes voraus. Als Begründung hierfür darf man geltend machen, daß die Grundvorstellung des Beschließens, Festsetzens, Bestimmens für Schicksalsbegriffe den volkstümlichen Anschauungen weitgehend entspricht, nicht nur im Germanischen, sondern überhaupt¹⁰⁶. Diese Verknüpfung mit Rechtsbegriffen zeigt uns eine der Wurzeln des Schicksalsglaubens¹⁰⁷,

¹⁰⁶) Vgl. griech. *αἶσα* „Schicksal“ zu *αἰσχυρῶν* „Recht sprechen, herrschen“; lat. *fatum* zu *fas* „(göttliches) Recht“; im Germanischen: as. *metod* (an. *mjotnǫðr*, ags. *metod*) ist ursprüngliches Nomen agentis, das von der Vorstellung einer richterlichen Macht ausgeht, die jedem sein Teil „zumißt“ (vgl. v. KIENLE WuS 15, S. 90 f.; GEHL S. 224; KAUFFMANN ZfdPh 50, S. 394); ahd. *giscapt*, as. *giscapu* (an. *skopp*, ags. *gescaeft*, *gescaep*) als „Festgelegtes, Zuerteiltes“ zu **skapjan* „schaffen = schöpfen“ (vgl. nhd. Schöffe), ein Wort der fränkischen Rechtssprache (vgl. KAUFFMANN S. 382, der diese Rechtsbedeutung allerdings für das gesamte Germanische angenommen hat); ahd. *urlag*, as. *gilagu* (an. *ørlog*, ags. *orlaeg*) zu germ. **laga* (von **lagjan* „legen“) im Sinne von „Festgelegtes, Bestimmtes, Gesetz“, dazu an. *lǫg* „Gesetz, staatliche Gemeinschaft“ und „Festlegungen des Schicksals“ (vgl. E. NEUMANN, Das Schicksal in der Edda S. 40), ags. *lagu* „Gesetz, Distrikt“ > engl. *law* (vgl. JENTE S. 215), an. *lǫg* setzt sich in den nord. Sprachen fort als norw. *lagnad* „Schicksal“ und *lov*, schwed. *lag* „Gesetz“ usw. (vgl. FALK-TORP S. 655 f.), von dort entlehnt mnd. *lach* „Gesetz“ (vgl. POKORNY S. 658 f.). Die Rechtsbeziehung der Schicksalswörter wird in allen Fällen sehr deutlich.

¹⁰⁷) FR. KAUFFMANN (ZfdPh 50, S. 361 ff.) mag Einzelnes überspitzt und unzulässig verallgemeinert haben, im Kern trifft seine Theorie jedoch zu.

wobei insofern eine Überhöhung der Rechtssphäre eintritt, als es Götterwille oder Schicksalsmacht sind, die bestimmen, festsetzen, beschließen. In diesem Sinne erscheint *gelücke* als das vom Gotteswillen festgesetzt und erteilte Geschick des Menschen und kann wie *destinee* ursprünglich für eine Art christliches Fatum angesehen werden; wie wir bei Notker gesehen haben (vgl. *urlag, sestunga* für verchristlichtes *fatum*), ist für diese Vorstellung auch und gerade eine Ausgangsbedeutung „Festsetzung, Bestimmung, Beschluß“ besonders geeignet.

Vielleicht dürfen wir in *gelucke* einen gegen Mitte des 12. Jahrhunderts schon veralteten ndfrk. Rechtsterminus sehen. Gewinnt hier die Tatsache besonderes Gewicht, daß Heinrich von Veldeke als ein im Recht äußerst gut beschlagener Mann gilt, so daß man ihn sogar für einen Gerichtsschreiber gehalten hat¹⁰⁸? Hinzu kommt die Beobachtung, daß er gern „landschaftliche Worte, insbesondere aus dem Rechtsbereiche“ gebraucht¹⁰⁹, „die vom Dichter entweder noch im alten sinnkräftigen Rechtsbereiche verwandt oder, so häufiger, in einen anderen Lebensbereich übertragen wurden“¹¹⁰. Wir wollen hier in Veldeke keineswegs den Mann sehen, der aus dem Rechtsbegriff *gelucke* den Schicksalsbegriff machte, aber man könnte aufgrund der bei ihm strikt durchgehaltenen Bedeutungslage des Wortes (*gelucke* als „Gebot, Bestimmung“ Gottes oder der Götter in der Eneide) vermuten, daß ihm die rechtliche Grundbedeutung noch bekannt war.

Die Etymologie des Wortes *gelücke* kann m. E. nach allem nur so aussehen: Von der Basis **leug-* „biegen“ entwickelt der Verbalstamm germ. **lūkan* die konkrete Bedeutung „schließen, verschließen“, die in durchaus normalem Entwicklungsgang über „abschließen, beendigen“ zu übertragenem *, „beschließen“ im Sinne von „festsetzen, bestimmen“ führt. Von dieser Bedeutung müssen wir ein infolge schlechter Überlieferungsverhältnisse und des westgermanischen Schwundprozesses von **lūkan* nicht belegtes schwundstufiges altndfrk. *(*gi*) *lukki* > *gelücke* herleiten, für das damit die Bedeutung „Beschluß, Festsetzung, Bestimmung“ anzunehmen wäre, die noch ohne jeden schicksalhaften Nebensinn durchaus rechtlich zu verstehen ist. Auf diese Grundbedeutung wird dann von afrz. *destinee* her der schicksalhafte Sinn übertragen.

¹⁰⁸) So B. H. D. HERMESDORF, Hendrik van Veldeke in het licht der Rechtsgeschiedenis, Publications de la Société Historique et Archéologique dans le Limbourg 83 (1947) S. 175 ff.; vgl. VAN MIERLO, Sammelbd. S. 163 f.

¹⁰⁹) FRINGS-SCHIEB, Drei Veldekestudien S. 9

¹¹⁰) G. SCHIEB, Rechtswörter und Rechtsvorstellungen bei Heinrich von Veldeke, PBB 77, S. 159.

QUELLEN UND LITERATUR

In dieses Verzeichnis wurden nur diejenigen Quellen, Wörterbücher und Arbeiten aufgenommen, die durchgehend benutzt oder mehrfach zitiert sind; für anderes, das nur an Einzelstellen herangezogen wurde, finden sich jeweils in den Anmerkungen vollständige bibliographische Angaben. Ein vorgestelltes * kennzeichnet diejenigen Ausgaben mhd. Werke, die vollständig ausgewertet wurden. Das Abkürzungsverzeichnis gibt die im Text verwendeten Abkürzungen für Zeitschriftentitel und Sammelwerke.

1. ABKÜRZUNGEN

AfdA	Anzeiger für deutsches Altertum (von Bd. 19 an die ZfdA begleitend)
Bibl. ges. Nat. lit.	– Bibliothek der gesamten deutschen Nationallitteratur
Bibl. Lit. Ver.	Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart
DLZ	Deutsche Literaturzeitung
DPHa	Deutsche Philologie im Aufriß Bd. I und II, hg. von W. Stammer, 2. Aufl. Berlin 1957 und 1960
DVJ	Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
Euph.	Euphron, Zeitschrift für Literaturgeschichte
Germ.	Germania, Vierteljahrschrift für deutsche Altertumskunde
GGN	Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen
GLL	German Life and Letters
GRM	Germanisch-romanische Monatsschrift
HERRIGS Archiv	– Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen
Leuv. Bijdr.	Leuvense Bijdragen
Nd. Jahrb.	Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung
Neoph.	Neophilologus
PBB	Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, begründet von H. Paul und W. Braune (ab Bd. 77 – 1955 – aufgespalten in PBB Halle und PBB Tübingen)
QF	Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker
Reallex.	Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, begründet von P. Merker und W. Stammer, 2. Aufl. hg. von W. Kohlschmidt und W. Mohr, Bd. I, Berlin 1958
Tijdschr.	Tijdschrift voor nederlandse Taal- en Letterkunde
Verf.lex.	Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon I–V, hg. von W. Stammer, Berlin und Leipzig 1933–1955, ab III. Bd. durch K. Langosch
VMVA	Verslagen en Medelingen der koninklijke Vlaamse Academie voor Taal- en Letterkunde
WuS	Wörter und Sachen, Kulturhistorische Zeitschrift für Sprach- und Sachforschung

ZfdA	Zeitschrift für deutsches Altertum
ZfdBild	Zeitschrift für deutsche Bildung
ZfdPh	Zeitschrift für deutsche Philologie
ZfromPh	Zeitschrift für romanische Philologie

2. TEXTE UND QUELLEN

- * A. H. Armer Heinrich des Hartmann von Aue, hg. von H. Paul, 12. Aufl. durch L. Wolff, Adt. Textbibl. Nr. 3, Tübingen 1961
- * Al. B. Die Basler Bearbeitung von Lambrechts Alexander, hg. von R. M. Werner, Bibl. Lit. Ver. Bd. 154, Tübingen 1881, unv. Neudruck Leipzig 1928
- Alex. (R.v.E.) Alexander des Rudolf von Ems, hg. von V. Junk, Bibl. Lit. Ver. Bde. 272 und 274, Leipzig 1928/29
- Alex. (U.v.E.) Alexander des Ulrich von Eschenbach, hg. von W. Toischer, Bibl. Lit. Ver. Bd. 183, Tübingen 1888
- Aneg. Das Anegenge, in: Gedichte des 12. und 13. Jahrhunderts, hg. von K. A. Hahn, Bibl. ges. Nat. lit. Bd. 20, Quedlinburg und Leipzig 1840, S. 1 ff.
- Apoll. Die Werke Heinrichs von Neustadt (Apollonius, Gottes Zukunft, Visio Philiberti), hg. von S. Singer, Dt. Texte des Mittelalters Bd. 7, Berlin 1906
- * Athis Athis und Prophlias, hg. von C. von Kraus, in: Mhd. Übungsbuch, 2. Aufl. Heidelberg 1926, S. 63 ff.
- Aug. Sancti Aurelii Augustini De civitate dei, 2 Bde. (Corpus Christianorum, Series Latina XLVII), ed. B. Dombart und A. Kalb, Turnholti 1955
- Boeth. Ancii Manlii Severini Boethii Philosophiae Consolatio, (Corpus Christianorum, Series Latina XCIV), ed. L. Bieler, Turnholti 1962
- Boner Der Edelstein von Ulrich Boner, hg. von Fr. Pfeiffer, Dichtungen des dt. Mittelalters Bd. 4, Leipzig 1844
- * Büchl. (I.) Büchlein des Hartmann von Aue, hg. von M. Haupt, Leipzig 1842 (Nachdruck)
- Carm. Bur. Carmina Burana, krit. hg. von A. Hilka und O. Schumann, I, 1 (Text) und II, 1 (Kommentar), Heidelberg 1930/41
- * Eilh. Eilhart von Oberg, Tristrant
I. Die alten Bruchstücke, hg. von K. Wagner, in: Rhein. Beiträge und Hilfsbücher zur germ. Philologie und Volkskunde Bd. 5, Bonn und Leipzig 1924
vollst. hg. von F. Lichtenstein, QF Bd. XIX, Straßburg 1877
- * En. Heinrichs von Veldeke Eneide, hg. von O. Behaghel, Heilbronn 1882
Heinrich von Veldeke, hg. von L. Ettmüller, Leipzig 1852
- Engelh. Engelhard von Konrad von Würzburg, hg. von P. Gereke, 2. Aufl. durch I. Reiffenstein, Adt. Textbild Nr. 17, Tübingen 1963
- * Er. Erec von Hartmann von Aue, hg. von A. Leitzmann, Adt. Textbibl. Nr. 39, 2. Aufl. Tübingen 1957
- * Eracl. Eraclius, deutsches und französisches Gedicht des 12. Jahrhunderts, hg. von H. F. Massmann, Bibl. ges. Nat. lit. Bd. 6, Quedlinburg und Leipzig 1842

- Flore Flore und Blanscheflur von Konrad Fleck, hg. von E. Sommer, Bibl. ges. Nat. lit. Bd. 12, Quedlinburg und Leipzig 1846
- * Freid. Fridankes Bescheidenheit, hg. von H. E. Bezzenberger, Halle 1872
- * Frl. Heinrichs von Meißen des Frauenlobes Leiche, Sprüche, Streitgedichte und Lieder, hg. von L. Ettmüller, Bibl. ges. Nat. lit. Bd. 16, Quedlinburg und Leipzig 1843
- * Georg Der heilige Georg Reinbots von Durne, hg. von C. von Kraus, Heidelberg 1907
- * Graf Rud. Graf Rudolf, hg. von Wilh. Grimm, 2. Ausg. Göttingen 1844
hg. von C. von Kraus, in: Mhd. Übungsbuch, 1. Aufl. Heidelberg 1912, S. 54 ff.
hg. von P. F. Ganz, Philologische Studien und Quellen 19, Berlin 1964
- Gr. Al. Der Große Alexander (Wernigeroder Handschrift), hg. von G. Guth, Dt. Texte des Mittelalters Bd. XIII, Berlin 1908
- * Greg. Gregorius von Hartmann von Aue, hg. von H. Paul, Adt. Textbibl. Nr. 2, 10. Aufl. durch L. Wolff, Tübingen 1963
- * Herb. Herbort's von Fritslâr liet von Troye, hg. von G. K. Frommann, Bibl. ges. Nat. lit. Bd. 5, Quedlinburg und Leipzig 1837
- * H. Ernst Herzog Ernst, hg. von K. Bartsch, Wien 1869
- * Iw. Iwein von Hartmann von Aue, hg. von G. F. Benecke und K. Lachmann, 6. Aufl. Berlin 1959
- j. Tit. Der jüngere Titurel, hg. von K. A. Hahn, Bibl. ges. Nat. lit. Bd. 24, Quedlinburg und Leipzig 1842
Albrechts von Scharfenberg Jüngerer Titurel, Bd. I (Str. 1–1957), hg. von W. Wolf, Dt. Texte des Mittelalters Bd. XLV, Berlin 1955
- * Kchr. Die Kaiserchronik, hg. von H. F. Massmann, Bibl. ges. Nat. lit. Bd. 4, 3 Teile, Quedlinburg und Leipzig 1849–54
Die Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen, hg. von E. Schröder, in: Monumenta Germaniae Historica, Dt. Chroniken Bd. I, 1, Hannover 1892
- * Krone Heinrich von dem Türlin, Diu Crône, hg. von H. F. Scholl, Bibl. Lit. Ver. Bd. 27, Stuttgart 1852
- * Kudr. Kudrun, hg. von B. Symons, Adt. Textbibl. Nr. 5, 3. Aufl. durch B. Boesch, Tübingen 1954
- * Lanz. Ulrich von Zatzikhoven, Lanzelet, hg. von K. A. Hahn, Frankfurt 1845
- * LD Deutsche Liederdichter des 13. Jahrhunderts, hg. von C. von Kraus, I (Text) und II (Kommentar), Tübingen 1952–1958
- * Marner Der Marner, hg. von Ph. Strauch, QF Bd. XIV, Straßburg 1876
- Martina Hugo von Langenstein, Martina, hg. von A. von Keller, Bibl. Lit. Ver. Bd. 38, Stuttgart 1856
- * MF Des Minnesangs Frühling, nach Lachmann, Haupt und Vogt neu bearbeitet von C. von Kraus, 33. Aufl. Stuttgart 1961
dazu: MFU = C. von Kraus, Des Minnesangs Frühling. Untersuchungen, Leipzig 1939
- MIGNE PL Migne, J. P., Patrologiae cursus completus ... Series Latina, Paris 1844 ff.
- * Neidh. Neidharts Lieder, hg. von M. Haupt, 2. Aufl. durch E. Wiessner, Leipzig 1923
vgl. Die Lieder Neidharts, hg. von E. Wiessner, Tübingen 1955

- * Nib. Nibelungenlied, hg. von H. de Boor, 12. Aufl. Leipzig 1949
- Nib. Kl. Die Klage, hg. von K. Lachmann, 6. Aufl. Berlin 1960
- Notker Notkers des Deutschen Werke, hg. von E. H. Sehr und T. Starck, Bd. I, 1, Halle 1933
- * Parz. Parzival von Wolfram von Eschenbach, zusammen mit dessen Liedern, Titurel und Willehalm hg. von K. Lachmann, 6. Aufl. Berlin und Leipzig 1926 (unv. Nachdruck 1960)
dazu: E. Martin, Wolfram von Eschenbach, Parzival und Titurel, Teil 2 (Kommentar), Halle 1903
- RE Roman d'Eneas, hg. von J. Salverda de Grave, Bibliotheca Normannica Bd. IV, Halle 1891 (1. krit. Ausgabe; die 2. Ausg. von 1925/29 ist nur ein diplomatischer Abdruck der Handschrift A)
- * Rol. Das Rolandslied des Pfaffen Konrad, hg. von C. Wesle, in: Rhein. Beiträge und Hilfsbücher zur germ. Philologie und Volkskunde Bd. 15, Bonn 1928
- * R. v. Zw. Die Gedichte Reinmars von Zweter, hg. von G. Roethe, Leipzig 1887
- * Serv. Die epischen Werke des Henric van Veldeken, I Sente Servas, krit. hg. von Th. Frings und G. Schieb, Halle 1956
- * Str. Al. Straßburger Alexander, in: Lamprechts Alexander (nach den drei Texten mit dem Fragment des Alberich von Besançon und den lat. Quellen) hg. und erkl. von K. Kinzel, Halle 1884
- * Tannh. Der Dichter Tannhäuser. Leben – Gedichte – Sage, von Joh. Siebert, Halle 1934
- * Tit. Titurel von Wolfram von Eschenbach, s. Parz.
- * Tr. Äg. Trierer Ägidius
hg. von E. Rödiger, ZfdA 21 (1877) S. 331 ff.
hg. von K. Bartsch, Germ. 26 (1881) S. 1 ff.
- * Tr. Fl. Trierer Floyris, hg. von E. Steinmeyer, ZfdA 21 (1877) S. 307 ff.
- * Trist. Gottfried von Straßburg, Tristan und Isold, hg. von Fr. Ranke, 4. Aufl. Berlin 1959
- Tr. Mönch Die Pilgerfahrt des träumenden Mönchs (nach der Kölner Handschrift), hg. von A. Meijboom, in: Rhein. Beiträge und Hilfsbücher zur germ. Philologie und Volkskunde Bd. 10, Bonn und Leipzig 1926
- Troie Le Roman de Troie des Benoit von St. Maure, hg. von L. Constans, Paris 1904–1912
- Troj. Der trojanische Krieg von Konrad von Würzburg, hg. von A. von Keller, Bibl. Lit. Ver. Bd. 44, Stuttgart 1858
- vdH. MS Fr. H. von der Hagen, Minnesinger. Deutsche Liederdichter des 12., 13. und 14. Jahrhunderts, 4 Teile, Leipzig 1838
- * Walth. Walther von der Vogelweide, hg. von C. von Kraus, 12. Aufl. Berlin 1962
dazu: C. von Kraus, W. v. V. Untersuchungen, Berlin und Leipzig 1935
hg. und erkl. von W. Wilmanns, Halle 1883
- Weltchr. Rudolfs von Ems Weltchronik, hg. von G. Ehrismann, Dt. Texte des Mittelalters Bd. 20, Berlin 1915
- * W. Gast Thomasin von Zirclaria, Der wälsche Gast, hg. von H. Rückert, Bibl. ges. Nat. lit. Bd. 30, Quedlinburg und Leipzig 1852
- * Wh. Willehalm von Wolfram von Eschenbach, s. Parz.

- * Wig. Wigalois der Ritter mit dem Rade, von Wirnt von Gravenberc, hg. von J. M. N. Kapteyn, in: Rhein. Beiträge und Hilfsbücher zur germ. Philologie und Volkskunde Bd. 9, Bonn 1926

3. WÖRTERBÜCHER

- Bailly-De Toro: Dictionnaire des Synonymes de la Langue Française, Libr. Larousse, Paris 1947
 BMZ = Benecke-Müller-Zarncke: Mittelhochdeutsches Wörterbuch, Leipzig 1854-1861
 Berneker, E.: Slavisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg 1924
 Cleasby-Vigfusson-Craigie: An Icelandic-English Dictionary, Oxford 1957
 Diefenbach, L.: Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache, Frankfurt a. M. 1851
 Diefenbach, L.: Glossarium Latino-Germanicum Mediae et Infimae Aetatis, Frankfurt a. M. 1857
 Falk-Torp: Norwegisch-dänisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg 1910/11
 Feist, S.: Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache, 3. Aufl. Leiden 1939
 Fraenkel, E.: Litauisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg 1962 ff.
 Franck-van Wijk: Etym. Woordenboek der Nederlandsche Taal, 's-Gravenhage 2. Aufl. 1929 (Supplementbd. durch van Haeringen 1936)
 Fritzner, J.: Ordbog over det gamle norske Sprog, 2. Aufl. Kristiania 1883-1896 (unv. Nachdruck Oslo 1954)
 Gamillscheg, E.: Etym. Wörterbuch der französischen Sprache, Heidelberg 1928
 Gering, H.: Vollständiges Wörterbuch zu den Liedern der Edda, Halle 1903
 Godefroy, F.: Dictionnaire de l'Ancienne Langue Française, Paris 1880-1902 (Nachdruck 1961)
 Graff, E. G.: Althochdeutscher Sprachschatz, Berlin 1834-1846 (Nachdruck 1963)
 Grein, C. W. M.: Sprachschatz der angelsächsischen Dichter, Cassel und Göttingen 1861-1864
 Grimm, J. und W.: Deutsches Wörterbuch (zit. als DWb.), Leipzig 1854-1961
 Hellquist, E.: Svensk etymologisk Ordbok, Lund 1922
 Heyne, M.: Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1890-1895
 Holthausen, F.: Altfriesisches Wörterbuch, Heidelberg 1925
 Holthausen, F.: Altenglisches etym. Wörterbuch, Heidelberg 1934
 Jóhannesson, A.: Isländisches etym. Wörterbuch, Bern 1956
 Kluge, W.: Etym. Wörterbuch der deutschen Sprache, 19. Aufl. durch W. Mitzka (früher Götze), Berlin 1963
 Lexer, M.: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Leipzig 1872-1878
 Littré, E.: Dictionnaire de la Langue Française, Paris 1958

- Meyer-Lübke, W.: Romanisches etym. Wörterbuch, 3. Aufl. Heidelberg 1935
- Möbius, Th.: Altnordisches Glossar, Leipzig 1866, unver. Nachdruck Darmstadt 1963
- Murray, J. A. H.: A New English Dictionary, Oxford 1888–1933
- Pokorny, J.: Indogermanisches etym. Wörterbuch, Bern und München 1959
- Schiller-Lübben: Mittelniederdeutsches Wörterbuch, Bremen 1875–1881
- Sehrt, E. H.: Vollständiges Wörterbuch zum Heliand und zur altsächs. Genesis, Göttingen 1925
- Tobler-Lommatzsch: Altfranzösisches Wörterbuch, Berlin 1925 ff.
- Torp, s. Falk-Torp
- Vasmer, M.: Russisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg 1953–1958
- Verdam, J.: Middelnederlandsch Handwoordenboek, 's-Gravenhage 1932
- Verwijs-Verdam, Middelnederlandsch Woordenboek, 's-Gravenhage 1885–1929
- Vries, J. de: Altnordisches etym. Wörterbuch, Leiden 1961
- Vries, J. de: Etymologisch Woordenboek, Utrecht und Antwerpen 1958
- de Vries-te Winkel: Woordenboek der Nederlandsche Taal, 's-Gravenhage en Leiden 1882 ff.
- Walde-Pokorny: Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, Berlin und Leipzig 1927–1932
- Wartburg, W. von: Französisches etymologisches Wörterbuch (zit. als FEW), Bonn und Basel 1928 ff.

4. LITERATUR

- Aubin-Frings-Müller: Kulturströmungen und Kulturprovinzen in den Rheinlanden, Bonn 1926
- Bach, A.: Das Rheinland und die deutsche Literatur des Mittelalters, ZfdBild 7 (1931) S. 473 ff.
- Bach, A.: Geschichte der deutschen Sprache, 7. Aufl. Heidelberg 1961
- Baesecke, G.: Herbort von Fritzlar, Albrecht von Halberstadt und Heinrich von Veldeke, ZfdA 50 (1908) S. 366 ff.
- Baesecke, G.: Die Datierung Albrechts von Halberstadt, ZfdA 51 (1909) S. 163 ff.
- Baesecke, G.: ZfdPh 42 (1910) S. 453 ff. (Besprechung des Buches von O. Runge über Albrecht von Halberstadt)
- Bartsch, K.: Über Karlmeinet. Ein Beitrag zur Karlssage, Nürnberg 1861
- Bezold, Fr. von: Das Fortleben der antiken Götter im mittelalterlichen Humanismus, Bonn und Leipzig 1922
- Boor, H. de: Frühmittelhochdeutsche Studien, Halle 1926
- Boor, H. de: Die Stellung des Basler Alexander, ZfdPh 54 (1929) S. 129 ff.
- Boor, H. de-Newald, R.: Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart, Bd. I/II, 4. Aufl. 1960, Bd. III, 1 1962 (de Boor), Bd. V 3. Aufl. 1960 (Newald)
- Braune, W.: Untersuchungen über Heinrich von Veldeke, ZfdPh 4 (1873) S. 249 ff.

- Brinkmann, H.: Diesseitsstimmung im Mittelalter, DVJ 2 (1924) S. 721 ff.
- Brinkmann, H.: Die epische Dichtung des deutschen Rittertums, ZfdBild 13 (1937) S. 334 ff.
- Brinkmann, H.: Die deutsche Ritterdichtung in der geschichtlichen Welt, DVJ 21 (1943) S. 154 ff.
- Büchner, K.: Der Schicksalsgedanke bei Vergil, Freiburg 1945
- Bülbring, Maud: Zur Vorgeschichte der mittelniederländischen Epik, Leiden 1930
- Buchberger, M. (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl. Freiburg 1930–1938, neue Aufl. 1957 ff.
- Comparetti, D.: Virgilio nel medio evo, neu hg. von G. Pasquali, Firenze 1955
- Cordes, G.: Zur Sprache Eilhards von Oberg, Hansische Forschungen 1, Hamburg 1939
- Cordes, G.: Nd. Jahrb. 74 (1951) S. 155 ff.
- Curtius, E. R.: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, 2. Aufl. Bern 1954
- Curtius, E. R.: Das ritterliche Tugendsystem, DVJ 21 (1943) S. 343 ff.
- Dam, J. van: Zur Vorgeschichte des höfischen Epos (Lamprecht, Eilhart, Veldeke), Rheinische Beiträge und Hilfsbücher zur germanischen Philologie und Volkskunde Bd. 8, Bonn und Leipzig 1923
- Dam, J. van: Das Veldeke-Problem, Groningen und Haag 1924
- Dam, J. van: Der künstlerische Wert des Straßburger Alexander, Neoph. 12 (1927) S. 104 ff.
- Dam, J. van: De letterkundige betekenis van Veldeke's Servatius, Tijdschr. 47 (1928) S. 202 ff.
- Dam, J. van: Die niederländische Dichtung des Mittelalters im Spiegel der deutschen, Rheinische Vierteljahrsblätter 7 (1937) S. 1 ff.
- Dam, J. van: Die sprachliche Gestalt der Stargarder Eilhart- und Lamprechtshandschrift, Neoph. 37 (1953) S. 208 ff.
- Denecke, L.: Ritterdichter und Heidengötter (1180–1220), Diss. Greifswald 1929
- Daremberg-Saglio (Hrsg.): Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines, Paris o. J.
- Dittrich, Marie-Luise: *gote* und *got* in Heinrichs von Veldeke Eneide, ZfdA 90 (1960/61) S. 85 ff., 198 ff. und 274 ff.
- Doren, A.: Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance, Vorträge der Bibliothek Warburg 1922/23 I. Teil, Leipzig 1924, S. 71 ff.
- Dressler, A.: Der Einfluß des altfranzösischen Eneas-Romanes auf die altfranzösische Litteratur, Diss. Göttingen, Borna-Leipzig 1907
- Droogmans, J.: Hendrik van Veldeke (De eerste Dietsche Dichter), Zijn Leven en zijn Werk, Tongeren und Hasselt 1928
- Eggers, H.: Der Liebesmonolog in Eilharts Tristrant, Euph. 45 (1950) S. 275 ff.
- Endzellin, J.: Germanisch-baltische Miscellen, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 52 (1924) S. 114 ff.
- Ehrismann, G.: Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems, ZfdA 56 (1918/19) S. 137 ff.
- Ehrismann, G.: Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters, 1. Aufl. 1922–1935, Nachdruck München 1959

- Farwick, L.: Die Auseinandersetzung mit der Fortuna im höfischen Barockroman, Diss. Münster 1940
- Frappier, J.: Étude sur La Mort le Roi Artu, Paris 1961
- Friesen, O. von: En grupp svenska växtnamn befryndade med lök, Nysvenska Studier 20 (1940) S. 67 ff.
- Frings, Th.: Rheinische Sprachgeschichte, in: Geschichte des Rheinlandes 2, S. 251 ff., Essen 1922
- Frings, Th.: Die Stellung der Niederlande im Aufbau des Germanischen, Halle 1944
- Frings, Th.: Antike und Christentum an der Wiege der deutschen Sprache, Berlin 1949
- Frings, Th.: Das Fremdwort bei Heinrich von Veldeke, Miscellanea Academica Berolinensia, II, 1, S. 47 ff., Berlin 1950
- Frings, Th.: Über eine Veldekeabhandlung der koninklijke Vlaamse Academie voor Taal- en Letterkunde, PBB Halle 78 (1956) S. 111 ff.
- Frings Th.: Grundlegung einer Geschichte der deutschen Sprache, 3. Aufl. Halle 1957
- Frings, Th.: s. Aubin-Frings-Müller
- Frings-Schieb, Gabriele: Heinrich von Veldeke. Die Servatiusbruchstücke, PBB 68 (1945/46) S. 1 ff.; zusammen mit den Liedern als Buch, Halle 1947
- Frings-Schieb: Heinrich von Veldeke. Die Lieder, PBB 69 (1947) S. 1 ff.
- Frings-Schieb: Heinrich von Veldeke. Die Entwicklung eines Lyrikers, in: Festschrift für P. Kluckhohn und H. Schneider, Tübingen 1948, S. 101 ff.
- Frings-Schieb, (C. von Kraus): Die Vorlage der Eneide, PBB 71 (1949) S. 483 ff.
- Frings-Schieb: Drei Veldekestudien (Das Veldekeproblem, Der Eneideepilog, Die beiden Stauferpartien), Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, phil.-hist. Klasse, Jg. 1947, Nr. 6, Berlin 1949
- Frings-Schieb: Heinrich von Veldeke zwischen Schelde und Rhein, PBB 71 (1949) S. 1 ff.; als Buch, Halle 1949
- Frings-Schieb: Heinrich von Veldeke. Die neuen Münchener Servatiusbruchstücke, Halle 1952
- Gehl, W.: Der germanische Schicksalsglaube, Berlin 1939
- Gneuss, H.: Lehnbildungen und Lehnbedeutungen im Altenglischen, Berlin 1955
- Gogala di Leesthal, Olga: Enrico Veldeke e l'„Eneit“, Studi Medievali 5 (Torino, 1932), S. 382 ff.
- Golther, W.: Die Sage von Tristan und Isolde, Studie über ihre Entstehung und Entwicklung im Mittelalter, München 1887
- Golther, W.: Tristan und Isolde in den Dichtungen des Mittelalters und der neuen Zeit, Leipzig 1907
- Golther, W.: Die deutsche Dichtung im Mittelalter 800–1500, in: Epochen der deutschen Literatur, 2. Aufl. Stuttgart 1922
- Gombert, J.: Eilhart von Oberg und Gottfried von Straßburg, Rotterdam 1927
- Götz, H.: Leitwörter des Minnesangs, Berlin 1957, S. 11 ff.
- Grimm, J.: Deutsche Mythologie I–III, 4. Ausg. Berlin 1875–1878
- Grimm, J.: Frau Aventiure klopft an Beneckes Thür, in: Kleinere Schriften, 2. Aufl. Berlin 1879, Bd. I, S. 83 ff.
- Güntert, H.: Weiteres zum Begriff „Winkel“ im ursprünglichen Denken, WuS XI (1928) S. 124 ff.
- Halbach, K. H.: Epik des Mittelalters, DPhA II, Sp. 397 ff.

- Heinertz, O.: Etymologische Studien zum Althochdeutschen, Lund 1927
- Helm, K.: Heinrich von Morungen und Albrecht von Halberstadt, PBB 50 (1926) S. 143 ff.
- Hempel, H.: Französischer und deutscher Stil im höfischen Epos, GRM 23 (1935) S. 1 ff.
- Hempel, H.: Heinrich von Veldeke im niederrheinischen Raum, Rheinische Kulturgeschichte in Querschnitten Bd. 3 (1942) S. 69 ff.
- Henzen, W.: Deutsche Wortbildung, 2. Aufl. Tübingen 1957
- Hermesdorf, B. H. D.: Hendrik van Veldeke in het licht der Rechtsgeschiedenis, Publications de la Société Historique et Archéologique dans le Limbourg 83 (1947) S. 175 ff.
- Herzhoff, R.: Personifikationen lebloser Dinge in der altfranzösischen Literatur des 10. bis 12. Jahrhunderts (Teil II: Personification von Abstracten), Diss. Berlin 1904
- Hoops, J.: Reallexikon der germanischen Altertumskunde, Straßburg 1911–1919
- Huizinga, J.: Herbst des Mittelalters, München 1924
- Jauch, E.-A.: Untersuchung der Begriffe 'tugend', 'saelde', 'triuwe' und 'edelez herze' im Tristan Gottfrieds von Straßburg, Diss. Freiburg 1951
- Jauss, H. R.: Untersuchungen zur mittelalterlichen Tierdichtung, Beihefte zur ZfomPh Bd. 100, Tübingen 1959
- Jungbluth, G.: Untersuchungen zu Heinrich von Veldeke, Dt. Forschungen 31, Frankfurt a. M. 1937
- Jungbluth, G.: Ein Topos in Lamprechts Alexander?, GRM 37 (1956) S. 289 f.
- Kauffmann, Fr.: Über den Schicksalsglauben der Germanen, ZfdPh 50 (1926) S. 361 ff.
- Kellermann, W.: Franzosentum und Deutschtum in mittelalterlicher höfischer Dichtung, Herrigs Archiv 183 (1943) S. 122 ff.
- Kienle, Mathilde von: Der Schicksalsbegriff im Altdeutschen, WuS XV (1933) S. 81 ff.
- Klaass, E.: ZfdPh 58 (1933) S. 362 ff. (Besprechung der Thesen van Mierlos)
- Köhler, E.: Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik, Studien zur Form der frühen Artus- und Galdichtung, Beihefte zur ZfomPh Bd. 97, Tübingen 1956
- Kralik, D.: Der Prolog zur Ovidverdeutschung Albrechts von Halberstadt, in: Festschrift für H. Jellinek 1928, S. 22 ff.
- Kraus, C. von: Heinrich von Veldeke und die mittelhochdeutsche Dichtersprache, Halle 1899
- Kromer: s. Müller-Kromer
- Kuhn, H.: Zum neuen Bild vom Mittelalter, DVJ 24 (1950) S. 530 ff.
- Kuhn, H.: Die Klassik des Rittertums in der Stauferzeit, in: Burger, H. O. (Hrsg.): Annalen der deutschen Literatur, 2. Aufl. Stuttgart 1962, S. 99 ff.
- Lange, J.: Løg-laukar, Studier over en ordgruppe i nordiske sprog, Sprog og Kultur 23 (1963) S. 1 ff.
- Latte, K.: Römische Religionsgeschichte, München 1960, in: Müllers Handbuch der Altertumswissenschaft Bd. V, 4; früher: G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, München 1912
- Lessen, Jacoba van: Van lok en plok en hun verwanten, en over de etymologie van geluk, Tijdschr. 53 (1934) S. 28 ff.
- Loewenthal, J.: Etymologien, 2. an lúka, WuS IX (1926) S. 192
- Lommatzsch, E.: Beiträge zur älteren italienischen Volksdichtung, Bd. II, Berlin 1951

- Manitius, M.: Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, München 1923–1959
- Maurer, Fr.: Das ritterliche Tugendsystem, DVJ 23 (1949) S. 274 ff.
- Maurer, Fr.: 'Rechte' Minne bei Heinrich von Veldeke, Herrigs Archiv 187 (1950) S. 1 ff.
- Maurer, Fr.: Leid (Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte, besonders in den großen Epen der staufischen Zeit), 2. Aufl. Bern und München 1961
- Maurer, Fr. - Stroß, Fr. (Hrsg.): Deutsche Wortgeschichte I, 2. Aufl. Berlin 1959
- Mendels, J. - Spußer, L.: Landgraf Hermann von Thüringen und seine Dichterschule, DVJ 33 (1959) S. 361 ff.
- Menhardt, H.: Herborststudien I–VII, ZfdA 65 (1928) S. 225 ff.; 66 (1929) S. 173 ff. und 77 (1940) S. 256 ff.
- Mergell, B.: Tristan und Isolde (Ursprung und Entwicklung der Tristansage im Mittelalter), Mainz 1949
- Mierlo, J. van: Veldeke's oorspronkelijkheid tegenover Eilhart von Oberg en den Straatsburgschen Alexander gehandhaafd, VMVA 1928, S. 885 ff.
- Mierlo, J. van: Om het Veldeke-probleem, VMVA 1932, S. 877 ff.
- Mierlo, J. van: De Oplossing van het Veldeke-probleem, VMVA 1952, S. 607 ff.; als Buch N. V. Standaard, Antwerpen-Brussel-Gent-Leuven 1952
- Mierlo, J. van: Oude en nieuwe Bijdragen tot het Veldeke-probleem (zit. als: Sammelbd.), N. V. Standaard, Antwerpen-Brussel-Gent-Leuven 1957
- Sammelbd., enthaltend die Aufsätze:
 De prioriteit van Veldeke tegenover Eilhart van Oberg gehandhaafd, S. 7 ff. (vgl. 1. Teil von VMVA 1928, S. 885 ff.)
 Nieuws over Heynrijk van Veldeken. Naar aanleiding van Jungbluth's Untersuchungen zu Heinrich von Veldeken, S. 49 ff. (vgl. VMVA 1939, S. 303 ff.)
 Kantaantekeningen bij Vragen rondom Hendrik van Veldeke, door P. C. Boeren, S. 129 ff. (vgl. VMVA 1956, S. 717 ff.)
 Bij het verweer van Prof. Dr. Th. Frings, S. 153 ff. (vgl. VMVA 1956, S. 740 ff.)
 Zur Lösung des Veldeke-Problems, S. 187 ff.
 Het bisdom Luik als kultuureenheid in de XII^e eeuw, S. 215 ff. (vgl. VMVA 1957, S. 419 ff.)
- Minis, C.: Heinrich von Veldeke und das Altfranzösische, in: Album Prof. Dr. F. Baur II, Antwerpen 1948, S. 130 ff.
- Minis, C.: Heinrich von Veldekes Eneide und der Roman d'Eneas, Textkritik, Leuv. Bijdr. 38 (1948) S. 90 ff.
- Minis, C.: Textkritische Studien über den Roman d'Eneas, Neoph. 33 (1949) S. 65 ff.
- Minis, C.: Eneide 5001–5136 (Turnus' Kampfgenossen, Städtelob Karthagos), Leuv. Bijdr. 42 (1952) S. 34 ff.
- Minis, C.: Über die ersten volkssprachigen Alexander-Dichtungen, ZfdA 88 (1957/58) S. 20 ff.
- Minis, C.: Textkritische Studien über den Roman d'Eneas und die Eneide von Henric van Veldeke, Studia Litteraria Rheno-Traiectina 5, Groningen 1959
- Müller, G.: Gradualismus, DVJ 2 (1924) S. 681 ff.
- Müller, G. - Kromer, Helene: Der deutsche Mensch und die Fortuna, DVJ 12 (1934) S. 329 ff.
- Naumann, H.: Der wilde und der edle Heide, in: Festgabe für G. Ehrismann, Berlin und Leipzig 1925, S. 80 ff.
- Naumann, H.: Germanischer Schicksalsglaube, Jena 1934

- Naumann, H.: Deutsches Dichten und Denken von der germanischen bis zur staufischen Zeit, Sammlung Götschen Bd. 1121, Berlin 1952
- Neumann, E. d.: Der Streit um das ritterliche Tugendsystem, in: Festgabe für K. Helm, Erbe der Vergangenheit, Tübingen 1951, S. 137 ff.
- Neumann, E. d.: Zum ritterlichen Tugendsystem, Wirkendes Wort 1. Sonderheft, Düsseldorf o. J. (1952) S. 49 ff.
- Newald, R.: Nachleben des antiken Geistes im Abendland bis zum Beginn des Humanismus, Tübingen 1960
- Newald, R.: Literaturgeschichte, s. de Boor-Newald
- Niessen, J.: Die Geschichte Limburgs, Rheinische Kulturgeschichte in Querschnitten, Bd. 3 (1942) S. 9 ff.
- Ohmann, E.: Die romanischen Bestandteile im mittelhochdeutschen Wortschatz, PBB 73 (1951) S. 273 ff.
- Ohmann, E.: Die mittelhochdeutsche Lehnprägung nach altfranzösischem Vorbild, Helsinki 1951
- Panzer, Fr.: Die nationale Epik Deutschlands und Frankreichs in ihrem geschichtlichen Zusammenhang, ZfdBild 14 (1938) S. 249 ff.
- Patch, H. R.: The Goddess Fortuna in Mediaeval Literatur, Cambridge (Harvard University Press) 1927
- Pauly-Wissowa-(Kroll-Ziegler): Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart 1893-1959
- Pauphilet, A.: Eneas et Énée, Romania LV (1929) S. 195 ff.
- Pickering, F. P.: On coming to terms with Curtius, GLL XI (1957/58) S. 335 ff.
- Pöschl, V.: Die Dichtkunst Virgils (Bild und Symbol in der Aeneis), Wiesbaden 1950
- Preller-Jordan: Römische Mythologie, 3. Aufl. Berlin 1881-1883
- Quint, J.: Der „Roman d'Eneas“ und Veldekes „Eneit“ als frühhöfische Umgestaltungen der „Aeneis“ in der „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts, ZfdPh 73 (1954) S. 241 ff.
- Ranke, Fr.: Tristan und Isold, Bücher des Mittelalters, München 1925
- Ranke, Fr.: Gott, Welt und Humanität in der deutschen Dichtung des Mittelalters, Basel 1952
- Rheinfelder, H.: Kultsprache und Profansprache in den romanischen Ländern, Genf 1933
- Rogier, L. J.: Henric van Veldeken, Maastricht 1931
- Rooth, E.: Ein neuentdeckter niederländischer Minnesänger aus dem 13. Jahrhundert, Lund 1928
- Roscher, W. H. (Hrsg.): Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Leipzig und Berlin 1884-1937
- Rudwin, M. J.: Der Teufel in den deutschen geistlichen Spielen des Mittelalters und der Reformationszeit, Göttingen 1915
- Rupp, H.: Deutsche religiöse Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts, Freiburg 1958
- Sacker, H.: Heinrich von Veldeke's conception of the Aeneid, GLL X (1956/57) S. 210 ff.
- Salzer, A.: Der Schicksalsbegriff in der mittelhochdeutschen Dichtung (Untersuchung der Wörter gelücke, heil, saelde), Diss. FU Berlin 1953

- Saran, Fr.: Das Übersetzen aus dem Mittelhochdeutschen, 3. Aufl. durch B. Nagel, Tübingen 1957
- Schade, G.: Christentum und Antike in den deutschen Troja-Epen des Mittelalters (Herbort von Fritzlar, Konrad von Würzburg, Der Götterweiger Trojanerkrieg), Diss. FU Berlin 1954
- Scharmann, Th.: Studien über die Saelde in der ritterlichen Dichtung des 12. und 13. Jahrhunderts, Würzburg 1935
- Scherer, W.: Geschichte der deutschen Dichtung im 11. und 12. Jahrhundert, QF XII, Straßburg 1875
- Schieb, Gabriele: Eneide 5001–5136. Turnus' Kampfgenossen, Städtelob Karthagos, PBB 72 (1950) S. 65 ff.
- Schieb, Gabriele: Heinrich von Veldeke, Th. Frings, der zum meister Veldeke den Weg freilegte zum 65. Geburtstag, GRM 33 (1951/52) S. 161 ff.
- Schieb, Gabriele: Die Stadtbeschreibungen der Veldekeüberlieferung, PBB 74 (1952) S. 44 ff.
- Schieb, Gabriele: Rechtswörter und Rechtsvorstellungen bei Heinrich von Veldeke, PBB Halle 77 (1955) S. 159 ff.
- Schieb, Gabriele: Die handschriftliche Überlieferung der Eneide Henrics van Veldeken und das limburgische Original, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften, Berlin 1960, Nr. 3, S. 5 ff.
- Schieb, Gabriele: Auf den Spuren der maasländischen Eneide Henrics van Veldeken, Studia Germanica Gandensia III (1961) S. 233 ff.
- Schieb, Gabriele: Zum Titel der „Eneide“ Henrics van Veldeken, PBB Halle 84 (1962) S. 373 ff.
- Schieb, Gabriele: s. auch Frings-Schieb
- Schier, B.: Das Flechten im Lichte der historischen Volkskunde, Frankfurt a. M. 1951
- Schneider, H.: Heldendichtung, Geistlichendichtung, Ritterdichtung, 2. Aufl. Heidelberg 1943
- Schröbler, Ingeborg: Notker III. von St. Gallen als Übersetzer und Kommentator von Boethius' *De Consolatione Philosophiae*, Tübingen 1953
- Schröder, E.: Eilard von Oberg, ZfdA 42 (1898) S. 72 ff.
- Schröder, E.: Der Epilog der Eneide, ZfdA 47 (1904) S. 291 ff.
- Schröder, E.: Der deutsche Ovid von 1210, ZfdA 51 (1909) S. 174 ff.
- Schröder, E.: Zur Datierung des Herbort von Fritzlar, ZfdA 52 (1910) S. 360 ff.
- Schröder, E.: Die deutschen Alexanderdichtungen des 12. Jahrhunderts, GGN 1928, S. 45 ff.
- Schröder, E.: Der rührende Reim bei Heinrich von Veldeke, ZfdA 75 (1938) S. 191 f.
- Schröder, W.: Didou und Lavine, ZfdA 88 (1957/58) S. 161 ff.
- Schröder, W.: Zum Vanitas-Gedanken im deutschen Alexanderlied, ZfdA 91 (1961/62) S. 38 ff.
- Schwarz, Bertha: Das Gottesbild in höfischer Dichtung, Bonn 1933
- Schwietering, J.: Typologisches in mittelalterlicher Dichtung, in: Festschrift für G. Ehrismann, Berlin und Leipzig 1925, S. 40 ff.
- Schwietering, J.: Die deutsche Dichtung des Mittelalters, in: Handbuch der Literaturwissenschaft, hg. von O. Walzel, Potsdam o. J. (1941)
- Singer, S.: Mittelalter und Renaissance, Sprache und Dichtung, Heft 2, Tübingen 1910, S. 3 ff.
- Sitte, E.: Die Datierung von Lamprechts Alexander, *Hermæa* XXXV, Halle 1940
- Smet, G. De: J. van Mierlo en het Veldekeprobleem, Groningen 1963

- Spanke, H.: Deutsche und französische Dichtung des Mittelalters, Stuttgart und Berlin 1943
- Spuler, L.: s. Mendels-Spuler
- Stackman, K.: Gfite und Gelücke. Über die Spruchstrophen Gotfrids, in: Festgabe für U. Pretzel, Berlin 1963, S. 191 ff.
- Stolte, H.: Eilhart und Gottfried, Studie über Motivreim und Aufbaustil, Halle 1941
- Strümpell, Regine: Über Gebrauch und Bedeutung von saelde, saelic und Verwandtem bei mittelhochdeutschen Dichtern, Diss. Leipzig 1917
- Teusink, D.: Das Verhältnis zwischen Veldekes Eneide und dem Alexanderlied, Diss. Amsterdam 1945
- Thomas, H.: Zu den Liedern und Sprüchen Heinrichs von Veldeke, PBB Halle 78 (1956) S. 158 ff.
- Trier, J.: Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes (Die Geschichte eines sprachlichen Feldes), Heidelberg 1931
- Trier, J.: Holz, Etymologien aus dem Niederwald, Münster 1952
- Trier, J.: Venus, Etymologien um das Futterlaub, Köln 1963
- Tschirsch, F.: Der Umfang der Stauferpartien in Veldekes Eneide, PBB 71 (1949) S. 480 ff.
- Vlekke, B.H.M.: St. Servatius. De eerste Nederlandse Bisschop in Historie en Legende, Diss. Nijmegen, Maastricht 1935
- Vogt, Fr.: Geschichte der mittelhochdeutschen Literatur I (mehr nicht erschienen), 3. Aufl. Berlin und Leipzig 1922
- Vries, J. de: Altgermanische Religionsgeschichte, 2. Aufl. Berlin 1956/57
- Wackernagel, K.: Glücksrad und Glückskugel, ZfdA 6 (1848) S. 134 ff.
- Wagner, K.: Wirklichkeit und Schicksal im Epos des Eilhard von Oberg, Herrigs Archiv 170 (1936) S. 161 ff.
- Weinhold, K.: Glücksrad und Lebensrad, Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Berlin 1892, S. 1 ff.
- Weisgerber, L.: Sprachwissenschaftliche Methodenlehre, in: DPhA I, Sp. 1 ff.
- Wentzlaff-Eggebert, Fr.-W.: Ritterliche Lebenslehre und antike Ethik, DVJ 23 (1949) S. 252 ff.
- Wentzlaff-Eggebert, Fr.-W.: Kreuzzugsdichtung des Mittelalters, Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit, Berlin 1960
- Wessels, P.B.: Zur Sonderstellung des niederländischen Minnesangs im germanisch-romanischen Raum, Neoph. 37 (1953) S. 208 ff.
- Wijk, N. van: De Etymologie van het woord geluk, Tjdschr. 35 (1916) S. 39 ff.
- Wilhelm, Fr.: Sanct Servatius, oder wie das erste Reis in deutscher Zunge geimpft wurde, München 1910
- Wissmann, W.: Nomina postverbalia in den altgermanischen Sprachen, Göttingen 1932
- Wissowa, G.: Religion und Kultus der Römer, s. Latte
- Witte, A.: Der Aufbau der ältesten Tristandichtungen, ZfdA 70 (1933) S. 161 ff.
- Wolff, L.: Welfisch-Braunschweigische Dichtung der Ritterzeit, Nd. Jahrb. 71/73 (1948/50) S. 68 ff.
- Wolff, L.: Die mythologischen Motive in der Liebesdarstellung des höfischen Romans, ZfdA 84 (1952/53) S. 47 ff.
- Wolff, L.: Das deutsche Schrifttum bis zum Ausgang des Mittelalters I, Göttingen 1951

- Wörner, E.: Virgil und Heinrich von Veldeke, ZfdPh 3 (1871) S. 106 ff.
- Wunderlich, H.: Das Glück, Zeitschrift des allgemeinen deutschen Sprachvereins 18 (1903) Sp. 356 ff. und 19 (1904) Sp. 3 ff.
- Zieren, Helene: Studien zum Teufelsbild in der deutschen Dichtung von 1050 bis 1250, Diss. Bonn 1937
- Zitzmann, R.: Die Didohandlung in der frühhöfischen Eneasdichtung, Euph. 46 (1952) S. 261 ff.



