



Paul Martin LANGNER

<https://orcid.org/0000-0002-2197-4192>

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

## Lachanlässe. Annäherung an Faktoren für ein dekonstruktivistisches Erklärungsmodell des Lachens in der Vormoderne

### Reasons to laugh. Approaching factors for a deconstructivist explanatory model of laughter in pre-modern times

**Abstract:** This essay is dedicated to explaining laughter, but from fundamentally different conditions and factors of life in the Middle Ages. In order to recognise this historical and mental distance, two concepts that Hans-Jürgen Bachorski and Werner Roecke introduced into research around 2000, the "laughter community" and the "reasons to laugh", are re-examined and the conditions are sounded out in order to emphasise factors for an explanatory model of laughter in the Middle Ages. However, the Freudian orientation is not adopted. In addition to the *risus paschalis*, a custom during the Easter liturgy, a minnelied and two prose poems, *Der Weinschwelg* and *Die böse Frau*, are described as examples in their communicative performance with regard to the reasons to laugh.

**Keywords:** Middle Ages, laughter, laughter community, reasons to laugh, *risus paschalis*, minnesong.

Der folgende Beitrag geht dem Gedanken nach, dass das Lachen zwar eine menschliche Ausdrucksform und anthropologisch gegeben ist, dennoch zu verschiedenen Zeiten unterschiedliche Bedeutungen aufgrund historischer, gesellschaftlicher und kultureller Veränderungen gewonnen hat. Die Vorstellung, das Lachen in mittelalterlicher Zeit dabei auf Grundlage neuzeitlicher psychologischer Modelle erklärt werden könnte, führt zum Verwi-

schen dessen, was das Fremde im Mittelalter war.<sup>1</sup> Andere gesellschaftliche Organisationsformen, andere Bedingungen des psychischen Apparats, andere Faktoren, die auf Vorstellungen und das Leben der Menschen Einfluss hatten, gilt es bei den folgenden Überlegungen zu grundlegenden Äußerungsformen des Menschen in den Blick zu nehmen.

Wie schwierig es ist, sich die Bedingungen und Faktoren zu vergegenwärtigen, die das Lachen im Mittelalter ausgelöst haben könnten, skizziert eine Bemerkung des französischen Mediävisten Jacques Le Goff, der in einem umfangreichen Interview sagte:

Das Lachen mag noch so sehr eine Eigentümlichkeit des Menschen sein – wir wissen nicht, wie man früher lachte. Paul Veyne bemerkte eines Tages, dass selbst die hervorragendsten Spezialisten der antiken Kultur, befänden sie sich im Rom des Kaiserreichs, sehr verlegen wären, wenn sie jemandem einfach Guten Tag sagen müssten: Was machte man, um sich [...] zu begrüßen? Wie also lachte man im Mittelalter?<sup>2</sup>

Diese offene Frage Le Goffs lässt erkennen, dass sich hinter dem Lachen eine Eigenheit des Menschen verbirgt, für die gegebenenfalls psychologische Erklärungen gefunden werden könnten, dennoch erscheint es in der Rückschau in zurückliegende Zeiten schwer, einzuschätzen, welche Bedingungen und Faktoren zusammenwirkten, um das Lachen in jenen fernen Zeiten zu verursachen und die Bedeutung und Wirkung für den Einzelnen oder die Gruppe, in der er lebte, nachvollziehen zu können.

In seiner umfangreichen Studie zur Gestik im Mittelalter hat Jean-Claude Schmitt auch das Phänomen des Lachens berührt und aufgezeigt, dass bereits in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts das Phänomen des Lachens in der Diskussion stand. Er zeichnet nach, wie der überragende Franziskaner, „Doktor irrefragable“ Alexander von Hales, mit scholastischer Methode, in der er Argumente und Gegenargumente für das Lachen aufführte, die Problematik dieser Lebensäußerung des Menschen und seiner Bewertung in der damaligen Zeit erläuterte und dabei dem Lachen, sofern es nicht widernatürlich, wie beim teuflischen Lachen, oder zersetzend sei, in einem gewissen Rahmen Bedeutung zumaß.<sup>3</sup> Im Rahmen seiner Abwägungen gab Alexander von Hales auch zu erkennen, dass es durchaus störende, verwerfliche und

---

<sup>1</sup> Der Versuch der Forschergruppe um Werner Roesche und zu Beginn noch Hans-Jürgen Bachorski in den Jahre um 2000, das Lachen im Mittelalter unter Zuhilfenahme der Modelle von Freud erklären zu wollen, hat sich als nicht tragfähig erwiesen. Daher werden in diesem Artikel ihre Arbeiten nur am Rande einbezogen. Der vorliegende Versuch versteht sich als eine davon abweichende Annäherung an die Fragestellung.

<sup>2</sup> Jacques Le Goff, *Auf der Suche nach dem Mittelalter. Ein Gespräch*, übers. v. Matthias Wolf (München: Beck, 2004), 147.

<sup>3</sup> Jean-Claude Schmitt, *Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter*, übers. v. Rolf Schubert u. Bodo Schulze (Stuttgart: Klett-Cotta, 1992), 257–259.

gefährliche Formen des Lachens gab. Das Phänomen des Lachens ist also nicht erst in der Rückschau problematisch geworden, sondern war es auch bereits in der Zeit des Mittelalters.

Darin wäre auch der Grund zu sehen, warum in den Benediktiner-Regeln dem Lachen im Kloster grundsätzlich eine Absage erteilt wurde.<sup>4</sup> Es war kein Zug des Menschen, der ihn für die nach Heiligung strebende Gemeinschaft stärkte, sondern bestenfalls den Eigensinn des Menschen anspornte und damit die Gefahr hervorrief, die Gemeinschaft in Frage zu stellen.

Auch für die spätmittelalterliche Zeit finden sich Hinweise auf das Verständnis des Lachens. In einer Predigt des aus Thüringen stammenden Dominikaners Giselher von Statheim<sup>5</sup> († 1320) wird das mangelnde Verständnis für das Lachen ersichtlich. In Anlehnung an einen „meister“ betonte Giselher in seiner Auseinandersetzung über die Bedeutung der Vernunft und des menschlichen Willens, das Lachen als ein willentliches Verhalten anzusehen sei, das den Menschen vor den Tieren auszeichne, dennoch als *Accidens* („zuoval“) und als ein dem Menschen Hinzukommendes („zuohalt“) verstanden werden müsse.<sup>6</sup> Demnach ist das Lachen peripher und für den Menschen nicht wesentlich, weshalb es unterdrückt werden sollte.

Von verschiedenen Wissenschaftlern wurde darauf verwiesen, dass Witze, Späße und Lachanlässe Konjunkturen haben und die Gehalte von Witzen können durch kulturhistorischen Wandel,<sup>7</sup> durch gesellschaftliche Veränderungen und mentale Entwicklungen verloren gehen. Neben der Frage der Bedeutung und Funktion des Lachens für den Menschen steht die zeitliche Gültigkeit von Lachanlässen oder Witzen und damit vom Lachen. Wobei im Folgenden nur das Lachen im öffentlichen Raum in den Fokus gestellt wird, andere Zusammenhänge, wie das Lachen in einem kleinen Kreis Gleichgesinnter wird nicht in die Argumentation eingezogen. Jansen weist in diesem Zusammenhang daraufhin, dass Lachen im öffentlichen Raum nur im Rahmen sozialer Verabredungen möglich ist, sofern der Lachanlass erkennbar ist.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> Vgl. „*verba vana aut risui apta non loqui / risum multum aut excussum non amare*“, Benediktiner Regeln, cap. 4, §§ 53+54; cap. 6, § 8.

<sup>5</sup> Zur Person des Geistlichen vgl. *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, hrsg. v. Gundolf Keil, u.a. (Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1978–2008), Bd. 10, 2, völlig neu bearbeitete Auflage (= VL), hier VL III, Sp. 46–47.

<sup>6</sup> Franz Pfeiffer, „Predigten und Sprüche deutscher Mystiker“, *Zeitschrift für deutsches Altertum* 8 (1851): 212.

<sup>7</sup> U.a. Wolfgang Jansen, „Scherz, Satire und tiefere Bedeutung. Lachen als Essenz des theatralen Vergnügens“, in *Über das Lachen. Aufsätze*, hrsg. v. Wolfgang Jansen (Berlin: Weidler-Buchverlag, 2001), 20.

<sup>8</sup> Jansen, „Scherz, Satire und tiefere Bedeutung. Lachen als Essenz des theatralen Vergnügens“, 12.

Die historische Distanz lässt es also schwierig erscheinen, sich in die Menschen und ihr Bewusstsein hineinzusetzen und zu erklären, woher das Lachen begründet werden könnte. Die mittelalterliche Mentalität, hier verstanden für die Zeit zwischen dem beginnenden 13. Jahrhundert und dem Ende des 15. Jahrhunderts, deutet nicht auf eine individual-psychologische Struktur,<sup>9</sup> die sich aus einer singulären Abgeschlossenheit des Individuums erklären ließe. Sie scheint vielmehr auf einem Empfinden und dem Aufgehen in Gemeinschaften begründet, die das Individuum noch nicht entlassen haben, sondern vielmehr integrierten.<sup>10</sup> Das als abweichend wahrgenommene Einzelwesen, das sich durch Handlung (z.B. durch ein Verbrechen), durch Aussehen (z.B. Narren) oder durch Aussagen (z.B. Ketzer) von der Gemeinschaft separierte, stellte die Gemeinschaft in Frage. Folgt man der Darlegung eines kirchlichen Gerichts, Sendgerichte sind bis ins 15. Jahrhundert nachweisbar, so ist das Heraustreten des Einzelnen aus der Gemeinschaft oder Gruppe eine Verletzung der durch die göttliche Instanz begründete weltliche Ordnung.<sup>11</sup> Die Gemeinschaft wurde durch diese transzendent-fundierte Ordnung geformt, jede Deformierung dieser Ordnung stellte vor allem eine Gefährdung der Gemeinschaft dar, weil sie eine Instabilität der Gemeinschaft provozierte und damit die Existenz der Gemeinschaft gefährden konnte. Darin drücken sich Vorstellungen des Zusammenspiels in der Gemeinschaft der hoch- und spätmittelalterlichen Zeit aus, in der die Einzelnen aufgehoben waren.<sup>12</sup> Diese Vorstellungen einer durch eine transzendente Macht begründete Ordnung müssen als Basis genommen werden, wenn aus heutiger Sicht

<sup>9</sup> Vgl. Peter Czerwinski, „Heroen haben kein Unterbewußtsein. Kleine Psycho-Terminologie des Mittelalters,“ in *Die Geschichtlichkeit des Seelischen. Der historische Zugang zum Gegenstand der Psychologie*, hrsg. v. Gerd Jüttemann (Weinheim: Beltz, 1986), 239–272. Auch die Frage nach den Träumen in literarischen Texten von Hans-Jürgen Bachorski, der erst posthumen in deutscher Sprache erschien, macht die Diskrepanz zwischen den mittelalterlichen Bedingungen und Faktoren zur Neuzeit deutlich. Hans-Jürgen Bachorski, „Träume, die überhaupt nicht geträumt. Zur Deutung von Träumen in der mittelalterlichen Literatur,“ in *Weltbilder des mittelalterlichen Menschen*, hrsg. v. Heinz-Dieter Heimann, Martin M. Langner, Mario Müller u. Birgit Zacke (Berlin: Weidler-Buchverlag, 2007), 15–53.

<sup>10</sup> Auf die Problematik des einsamen, literarischen Helden, der als herausragender Einzelner in einer Spannung zur ihn umgebenden Gemeinschaft steht, machte schon Walter Haug aufmerksam. Walter Haug, „Die Einsamkeit des epischen Helden und seine scheiternde Sozialisation. Zur Anthropologie eines narrativen Musters,“ *Zeitschrift für deutsches Altertum* 128 (1999): 1–16.

<sup>11</sup> Paul Martin Langner, *Traditionen in der Literatur einer Region als gesellschaftsstrukturierende Phänomene. Zur mittelalterlichen Literatur der Mark Brandenburg zwischen 1250–1500* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, 2009), Bd. 1, 78.

<sup>12</sup> Das Komische und seine Reaktion im Lachen werden hier als alles andere als harmlos verstanden. s. dazu bereits für die Moderne: Dieter Lamping, „Ist Komik harmlos? Über Veränderungen des Komischen seit dem 19. Jahrhundert,“ in Dieter Lamping, *Literatur und Theorie. Poetologische Probleme der Moderne* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996).

darüber nachgedacht wird, was sich für die einzelnen Menschen, die sich in dieser Ordnung aufgehoben fühlten, an Konsequenzen ergab.

Als sicher kann gelten, dass die Individualstruktur, wie sie die Neuzeit kennt, für das Mittelalter nicht angenommen werden kann. Welche Formen von Identifikationen es den Menschen ermöglichte, zu sich zu finden, ist dabei ebenso offen, wie die damit verbundenen Äußerungsformen, wie z. B. das Lachen. Anders als in der Gegenwart, in der das Individuum für sein Fortkommen und seine soziale Positionierung Verantwortung übernehmen kann, muss für das Hochmittelalter davon ausgegangen werden, dass Menschen vornehmlich in Gruppen überleben konnten. Damit ist für den Einzelnen in der hochmittelalterlichen Gesellschaft anzunehmen, dass er anders als der Mensch der Moderne, in seinen Lebensformen und Lebensentwürfen weit stärker sozial determiniert war.

Von dieser Vorüberlegung wird nun die Überlegung zum Lachen fortgeführt, die von Hans-Jürgen Bachorski und Werner Roecke angestoßen worden war. Geprüft werden soll im Folgenden, was der Begriff der *Lachgemeinschaft* und der des *Lachanlasses* zu leisten im Stande ist und welche Konsequenzen aus den Beobachtungen an Texten des ausgehenden Hoch- und Spätmittelalters gezogen werden können. *Lachgemeinschaften* sind „notwendig sozial und historisch gebunden“,<sup>13</sup> die Teilnehmer dieser Lachgemeinschaften müssen bei dem belachten Ereignis oder beobachteten Vorgang körperlich anwesend gewesen sein und es ist davon auszugehen, dass die Mitglieder jeder Lachgemeinschaft aufgrund konkreter sozialer und kultureller Voraussetzungen in Gelächter ausbrachen.<sup>14</sup> Der *Lachanlass* kann als situative Konstellation verstanden werden, in der eine kommunikative Entsprechung zwischen den Lachenden und Belachten gegeben ist, die Gelächter ausbrechen ließ.

Zu den grundlegend anderen Bedingungen mittelalterlicher Mentalität ist die Vorstellung zu rechnen, dass der Einzelne in eine Ordnung geboren wurde und aufgehoben war, die ihm seine Position zuschrieb. Diese Ordnung fand ihre Fundierung in der Transzendenz. Diese von Gott geschaffene und gewollte Ordnung konnte und sollte der Einzelne nicht in Frage stellen. Er war in diese Ordnung eingebunden. Nimmt man dieses Grundmuster an, wird deutlich, dass eine Begründung einer Lebensäußerung des Menschen wie dem Lachen erst noch gefunden werden muss. Es wird aber auch klar, dass es vergleichbare Formen und Funktionen des Lachens gab, wie sie auch in der Neu-

---

<sup>13</sup> Lamping, „Ist Komik harmlos? Über Veränderungen des Komischen seit dem 19. Jahrhundert,“ 158.

<sup>14</sup> Lamping, „Ist Komik harmlos? Über Veränderungen des Komischen seit dem 19. Jahrhundert,“ 158.

zeit nachzuzeichnen sind. Menschen konnten sich ebenso anlachen, wie auslachen. Lachen konnte eine Bestätigung einer Gemeinsamkeit<sup>15</sup> sein, wie auch die Chance bieten, einen anderen zu verlachen. Dennoch müssen andere Bewusstseinsprozesse abgelaufen sein, auch wenn die analysierten, psychologischen Phänomene teilweise Ähnlichkeiten mit denen der Neuzeit aufgewiesen haben könnten. Als Beispiel sei der *Risus paschalis* herangezogen: Die Gemeinde konnte während der Osterliturgie über die Botschaft des Ostermorgens, nach der der Herr auferstanden sei, mit Lachen antworten. Indem sich das Subjekt in der transzendent begründeten Ordnung widerspiegelte und erkannte, dass auch die Mitmenschen sich in dieser Ordnung befanden, war das Versprechen von der Auferstehung des Herrn die zusehensichtliche Hoffnung der eigenen Auferstehung. Indem sich alle in dieser Ordnung aufgehoben fühlen konnten, bestand aller Grund, zu lachen.

Wie weit dieser Brauch in der Neuzeit und Moderne fremd geworden ist, zeigt sich in der Charakteristik Herbert Wolfs, der noch im *Reallexikon* (1977) erwähnt, dass sich die Gemeinde in den österlichen Messen mit dem „Risus paschalis“ „vergnügte“.<sup>16</sup> Seine Missdeutung wird noch deutlicher im folgenden Zitat aus dem gleichen Artikel: „Der Mißbrauch des Verkündigungsauftrages [der Predigt] gipfelt im sogenannten *Risus paschalis*, der nach den ernststen Passionsspielen die Gemeinde mit Scherzen erfreuen sollte.“<sup>17</sup> Wer in diesem Brauch nur ein Vergnügen abliest, zieht schnell irige Schlüsse und erkennt nicht die grundlegend andere Bestimmung des mittelalterlichen Lebens durch den christlichen Glauben. Weil sich eben die Menschen als Teile einer Ordnung sahen, die bis in das alltägliche Leben der Gemeinschaft regulierte, galt die Botschaft der Auferstehung nicht nur dem historischen Geschehen des Evangeliums, sondern galt allen gegenwärtigen Zuhörern. Es war die verbürgte Zuversicht, den allgegenwärtigen Tod zu überwinden. Alle Menschen bezogen sich auf die transzendente Ordnung, in der sie sich spiegelten, folglich war die Botschaft von der Überwindung des Todes kein äußerliches „Vergnügen“, wie es Wolf annahm, sondern ein inneres Bedürfnis, es kündet von der Befreiung der Last, als sündiger Mensch nach dem Tod dem Teufel und der ewigen Marter ausgeliefert zu sein. Die Auferstehung war für den mittelalterlichen Menschen die Botschaft vom Neubeginn aller Menschen und formulierte damit die Hoffnung für jeden Einzelnen, dass der Tod, der im Mittelalter durch Krank-

<sup>15</sup> Als Belege könnten um 1200 Textstellen aus dem Nibelungenlied genannt werden. In Handschrift A des Nibelungenliedes, in den Versen 489,1–654,1–1106,4 und 1586,1 wird das integrierende Lachen in einer Gemeinschaft betont.

<sup>16</sup> Herbert Wolf, „Predigt“, in *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, Bd. 3, hrsg. v. Werner Kohlschmidt, und Wolfgang Mohr (Berlin-New York: Walter de Gruyter 1977), 224.

<sup>17</sup> Wolf, „Predigt“, 233.

heiten, fehlendes medizinisches Wissen (Stichwort: Kindbettfieber), Hunger und Gewalt allgegenwärtig war, nicht das Auslösen der Menschen realisierte. Indem sich alle in der transzendent begründeten Ordnung wiedererkennen konnten, waren sie Teil der realen Hoffnung auf die Auferstehung, an der sie alle teilhaben sollten. Weil sie sich in einer Gemeinschaft befanden, die sich in Gott reflektierte, konnte der Einzelne existieren. Erleichterung und Hoffnung war der Anreiz für das Lachen im Risus paschalis, nicht Vergnügen oder Lust an der Heiterkeit.<sup>18</sup> Das österliche Lachen war so gesehen im wahrsten Sinne des Wortes „existentiell“!

Für die Bestimmung des Lachens in mittelalterlicher Zeit bedeutet es, dass es eine gemeinsame und verbindliche Bezugsgröße gegeben haben muss, wie sie die Reflexion des Menschen in der durch Gott gesetzten Ordnung gesehen wird. Jedoch bildet diese Erkenntnisebene keine individuelle Erfahrung, sondern ergab sich aus der Bestätigung oder Teilhabe Dritter, die bestätigten, dass die gemeinsame Ordnung verbindlich war. Hierauf dürfte sich das Bewusstsein des Einzelnen im Mittelalter bezogen haben. Es muss eine „Reflexionsebene“ bestanden haben, in der sich jeder Einzelne, aber auch die Gruppe erkannte und die damit das Verhältnis zwischen der Gemeinschaft und den Einzelnen gestalten sollte.

Im Folgenden sollen drei Fallbeispiele Formen des Lachens im Mittelalter nachvollziehen, die im Rahmen des angedeuteten Spiegelmusters (also im Verhältnis des Einzelnen zu Gott) skizziert werden und damit die unterschiedlichen Funktionen des Lachens hervortreten lassen.

## Ein Beispiel aus dem Minnesang

Das früheste Fallbeispiel etwa aus der Zeit der ersten Jahrzehnte des 13. Jahrhunderts, das ohne Bezug auf die Transzendenz auskommt, ist das Minnelied XIa des Minnesängers Heinrich von Morungen,<sup>19</sup> in dem ein Lie-

---

<sup>18</sup> Dass sich dagegen selbstverständlich Auswüchse und Degenerationserscheinungen im Spätmittelalter bildeten, kann und soll nicht abgestritten werden. Wer jedoch beispielsweise aus der Historie 15. aus dem Till Eulenspiegel, in der Hermann Bote die menschlichen Eitelkeiten und Verlogenheiten auch im religiösen Rahmen aufs Korn nahm, auf die tatsächlichen Strukturen und die Religiosität der Zeit schließen wollte, läge falsch. Ihm entginge die tiefe, völlig anders begründete Religiosität und damit auch die völlig anders geartete Individualstruktur der mittelalterlichen Zeit. Hermann Bote, *Till Eulenspiegel. Vollständige Ausgabe*, hrsg. v. Siegfried H. Sichter mann (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1982), 56–58.

<sup>19</sup> Lebensdaten und Lebensumstände Heinrichs von Morungen können nicht belegt werden. Sprachliche, formale sowie inhaltliche Merkmale seiner Lieder lassen die Vermutung zu, ihn in die Wende des 12. zum 13. Jahrhundert einzuordnen. Sie geben darüber hinaus Hinweise darauf, dass Heinrich von Morungen in Ostmitteldeutschland zu loka-

bender glaubt, durch das unverständliche Verhalten seiner Dame abgelehnt zu werden.

Ich bin immer der Zweite und nicht der Erste  
 der großen Liebe, von der ich mich nie befreien konnte.  
 Owe, wären die Wächter allgemein  
 taub und blind, wenn ich ihr nahe wäre,  
 so könnte ich meinen Kummer  
 ihr durchaus zusammenhängend berichten,  
 könnte ich durch Sprechen mich mit ihr anfreunden,  
 so würde [ihr] erstaunlich viel von mir gesagt.<sup>20</sup>

Sie soll nicht alle Leute anlachen,  
 so von Herzen, wie sie mich anlacht  
 und ihr Gesicht nicht derart liebenswert machen,  
 was soll sie jemand entsprechend ansehen,  
 der ich mein Leben gebe  
 und an der ich meine Freude habe?  
 Auf diese Weise möchte ich nicht alt werden,  
 wenn ich sie sehe, wird mir von Herzen wohl.<sup>21</sup>

Seitdem man Herzliebe Minne nennt,  
 so weiß ich nicht, wie Liebe bezeichnet werden soll.  
 Liebe wohne mir stark in meinen Sinnen,  
 Lieben habe ich gern, Leid könnte ich wohl entbehren.  
 Liebe gibt mir hohen Mut sowie Freude und Glück  
 So verstehe ich nicht, was das Leid kündigt,  
 wenn ich doch stets von ihr Trauer erfahren muss.<sup>22</sup>

In der konventionalisierten Situation, in der ein höfischer Sänger mutmaßte, dass seine Zuneigung von der auserwählten Frau unerhört bleibt, zurückgewiesen oder doch mit Zweifeln angenommen wurde, wodurch die

---

lisieren sein könnte. Es gilt als nicht ausgeschlossen, in dem Minnesänger einen Ministerialen am Hof oder in der Nähe des Markgrafen Dietrich von Meißen um 1217 zu sehen. S. hierzu: VL III, Sp. 804–815.

<sup>20</sup> Zitiert nach: Hugo Moser, und Hermut Tervooren, *Des Minnesangs Frühling. Texte* (Stuttgart: Hirzel Verlag 1988), 253–254: „Ich bin iemer andere und nâht eine / der großen liebe, der ich nie wart vri. / waeren nû die huotaere alle gemeine / toup und blint, swenne ich ir waere bî, / Sô mohte ich mîn leit / eteswenne mit sange ir wol künden. / mohte ich mich mit rede zuo ir gevründen, / sô wurde wunders vil von mir geseit.“

<sup>21</sup> „Sî ensol niht allen liuten lachen / alsô von herzen same si lachet mir, / und ir ane sehen sô minneclich niht machen. / waz [hat] aber iemanze schouwen das an ir, / Der ich leben sol / unde an der ist mîn wunne behalten? / jâ enwil ich niemer des eralten, / swenne ich si sehe, mir sî von herzen wol.“ Moser und Tervooren, *Des Minnesangs Frühling. Texte*, 253–254.

<sup>22</sup> „Sît si herzeliebe heizens minne, / so enwêiz ich, wie diu liebe heizen sol. / liebe won mir dicke in mînen sinnen, / liep haet ich gerne, leides enbaere ich wol. / Liebe diu gît mir / hôhen muot, dar zuo vreude unde wunne. / sô enweiz ich, waz die leide kunne, / was daz ich iemer trûren muoz von ir.“ Moser und Tervooren, *Des Minnesangs Frühling. Texte*, 253–254.



Liebe selbst für ihn fragwürdig wurde, wird das Lachen in der zweiten Strophe des Liedes XIa explizit thematisiert. Dem Lachen wurden hier zwei grundsätzlich verschiedene Funktionen zugesprochen. Das Lachen wird vom Sänger als ein Zeichen emotionaler Gemeinsamkeit zwischen Menschen verstanden, die sich schätzen oder lieben. Zugleich löst es aber auch Verunsicherung aus. Indem der Minnesänger schmerzlich erfährt, dass die „hohe Frau“ nicht nur ihn anlacht, sondern auch alle anderen Mitglieder der höfischen Gemeinschaft, wird die Funktion des vereinigenden Lachens desaströs (vgl. „Sie soll nicht alle Leute anlachen, / so von Herzen, wie sie mich anlacht / und ihr Gesicht nicht derart liebenswert machen“).

Das Lachen, von dem er sich wünschte, dass es allein an ihn adressiert wäre, war das Bindeglied der ganzen höfischen Gesellschaft. Der Sänger verlor damit seine Exklusivität, von der Auserwählten (durch ein Lachen) aus der Gruppe der Ritter herausgehoben zu werden. Des Sängers Bemühungen schienen ihm demnach vergeblich, denn sein Engagement führte zu keiner spezifischen Reaktionen der Frau, die nur ihm galten, sondern sie beschenkte die anderen Mitglieder des Hofes gleichermaßen mit ihrem Lachen oder Lächeln. Das Lachen der Frau könnte – nach dem Verständnis des Sängers – also als persönliche Auszeichnung des Sängers vor allen anderen Hofleuten gelten, wird aber durch die Angebetete, die nicht ihn allein mit ihrem Lachen / Lächeln bedenkt, irrelevant. So scheint all sein Handeln bedeutungslos und erfolglos.

In der Minnestrategie könnte das Lachen einer Frau als ausschließendes Zeichen für den einzelnen Mann gelten, der aufgrund seines Werbens von dieser Frau vor der Gruppe der höfischen Ritter allein ausgezeichnet würde. Da die Exklusivität des Anlachens in dem zitierten Lied von Morungen fehlt, nährt das Verhalten der Frau in diesem Lied die Unsicherheit beim Sänger. Lachen wird in diesem Kontext offensichtlich in zweifacher Bedeutung und Funktion benutzt. Als exklusives Moment, das die Gemeinschaft von einer ausgrenzenden Beziehung des Sängers und der Frau ausschließt, würde das Lachen den Sänger als den „Ersten“ vor allen Anderen akzentuieren. Hier wäre das Lachen eine Geste, die die Frau mit dem Sänger-Ich vereinigte und damit eine Minnegemeinschaft bildete. Die Frau scheint dagegen ihr Lachen/Lächeln als Geste höfischer Verbundenheit einzusetzen, ohne den Sänger oder sonst irgendeinen der Hofleute direkt zu meinen. Sie setzt also ihr Lachen als gemeinschaftsbildendes Moment für die ganze Gruppe ein.

Da das Lachen der Frau aber eben nicht deutlich genug dem Ideal des Sänger-Ichs entspricht, verliert ihr Lachen jede positive Dimension für den Minnesänger und er versteht das höfische Spiel („Seitdem man Herzliche Minne nennt, / so weiß ich nicht, wie Liebe bezeichnet werden soll“) nicht als gemeinsames Unterfangen höfischer Kultur, sondern als eine Situation, aus der er – als Werbender – herabgesetzt ist und sich stets „als der Zweite“

empfinden muss. Es könnte den Anschein haben, als verwechsle der Werbende den Charakter des höfischen Spiels, in dem die ausgesprochene Liebe das „als-ob“ einer Beziehung zu einer höfischen Frau postuliert, mit dem emotionalen Appell an eine reale Geliebte.

## Das gemeinsame Lachen über das Individuum

Deutlicher noch als in diesem lyrischen Text wird die Isolation des Einzelnen, mit seinen wunderlichen Eigenheiten sichtbar, in dem wohl noch aus dem 13. Jahrhundert, anonym überlieferten Prosaschwank, dem die Forschung den Titel *Der Weinschwelg* gegeben hat.<sup>23</sup> Die Figur, die im Text beschrieben wird, die sich nicht um das Handeln der städtischen Gemeinschaft kümmerte, sondern der ausschließlich sein Geld für den Genuss von Wein ausgab, ist ein Zerrbild individueller Freude. Die sich steigernde Obsession des Trinkens und das Ausagieren der Trunkenheit charakterisiert das Erzähler-Ich als einen hemmungslosen Trinker, der alle Konventionen städtischen Lebens außer Acht ließ. Der Text dürfte den mittelalterlichen Menschen zum Lachen gereizt haben. Der/Die Leser des Textes mussten in dem Sonderling, der das Ziel seines Lebens im intensiven Trinken sah, ein Individuum sehen, das sein Leben nicht den gemeinsamen, durch die städtische Ordnung begründeten Idealen unterworfen hatte, sondern als Einzelner am Rande stand und nur eigenen Regeln folgte, die letztlich nicht anerkannt waren. Das Einzelwesen ist so verstanden nicht der erstrebenswerte Zustand, der den Einzelnen als Besonderen positioniert, sondern es bedeutet den aus der Gemeinschaft herausgetretenen Egozentriker, dessen Tun in die Irre zu gehen scheint. Eher dürfte sich die Gemeinschaft von diesem Außenseiter lachend distanzieren.

Das gemeinsame, vereinende Lachen der Gruppe über diesen Kauz lässt sich auf folgende Weise erklären: die durch die transzendente Ordnung geschaffene Vorstellung einer landrechtlichen Ordnung in den Städten hatte zur Folge, dass sich die einzelnen Städter den Idealen der Gruppen innerhalb der Stadt untergeordnet wusste, wie sie sich zugleich in der transzendenten Ordnung aufgehoben fühlten, die die Ordnung der Stadt begründet hatte.<sup>24</sup> Eben, indem sich die meisten in einer Ordnung widerspiegelten, die transzendent begründet war, ergab sich die Grundlage für ein gemeinsames Lachen über einen Einzelgänger, der eben nicht in diese Ordnung integriert war, sie aber auch nicht infrage stellen konnte, weil die Gemeinschaft ihn verlachen und da-

<sup>23</sup> Vgl. hierzu: VL, X, Sp. 821–822.

<sup>24</sup> Deutlich wird das an den ersten Artikeln des Sachsenspiegels, in dem das Rechtssystem und damit die rechtlichen Aspekte durch Gott gesetzt erscheint.

mit ausschließen konnte. Das Lachen wäre hier zu verstehen, dass sich der Einzelne innerhalb der Gruppe durch die Reflexion auf die gesetzte Ordnung und durch die Bestätigung durch Dritte mit dem Ganzen identifiziert, wogegen der Individualist verlacht werden kann, weil er eine Position außerhalb der Gemeinschaft bezieht – und damit rettungslos verloren scheint.

### ***Von dem übeln wîbe***

Zeitlich vielleicht in der Nähe des Textes vom *Weinschwelg* ist der Prosaschwank *Von dem übeln wîbe* (*Die böse Frau*) anzusiedeln und bildet gleichfalls ein Zeugnis der ausgehenden, hochmittelalterlichen Literatur. Er spiegelt zwar noch die Vorstellungen und Ideale der Zeit, schafft aber durch seine satirische Brechung einen Einblick in die sich vollziehende mentale Entwicklung seit Beginn des 13. Jahrhunderts. Die beiden Schwänke müssen bereits als städtische Texte angesehen werden, sie greifen keine höfischen Ideale auf, sondern nehmen das Leben der Stadtbevölkerung in den Blick.

Das „übele wîb“ ist die Inversion der idealisierten Frau der höfischen Welt, die im Minnesang besungen und begehrt wurde oder aber, wie die Figur Arabels in Wolfram von Eschenbachs Versroman *Willehalm*, u.a. als kluge Verhandlungsführerin auftrat. Dagegen ist das „übele wîb“ eine gewalttätige, zänkische und missgelaunte Person, die ihrem körperlich und geistig unterlegenen Mann das Leben zur Hölle macht. Aus der Perspektive des Mannes berichtet, wird in dem Prosaschwank eine schier nicht enden wollende Folge von Gewaltausbrüchen beschrieben, in dem das Mobiliar ebenso zu Bruch geht wie jede Form von häuslichem Frieden. Die Gemeinschaft, die durch die Ehe gestiftet werden sollte, und die sich einfügen sollte in der städtischen Lebenswelt, wird zum Desaster von Gemeinsamkeit. Die Grenzerfahrung, durch Gewalt alles zu Bruch gehen zu sehen, was einem Paar gehört, formuliert aber auch die Warnung und die Konsequenzen einer völlig auf die eigene Perspektive reduzierte Wahrnehmung der Gemeinschaft. So vordergründig lustig die Beschreibungen der Gewaltorgie mit ihren einfallsreichen Varianten von Zerstörung und gegenseitiger Herabsetzung ist, so wird im Verlauf des Schwanks klar, dass hier keine Gemeinschaft gehütet, sondern hemmungslos zerstört wird. Nicht die Gemeinschaft ist offensichtlich das höchste Gut, was für die Bewohner einer Stadt einen hohen Wert darstellte, sondern die individuelle Sicht, die sich gewaltsam ohne Rücksicht auf Verluste durchzusetzen bemüht ist.

Wer den Text *Von dem übeln wîbe* aus der Vorstellung und Perspektive von Lesern oder Hörern liest, die die Gemeinschaft achten sollen, – wie es z.B. Stadtordnungen immer wieder formuliert hatten – wird das Zerrbild des

geordneten Zusammenlebens erkennen. Der Gedanke, dass der Einzelne sich nur durch die gemeinschaftliche Wahrnehmung in einer übergeordneten, transzendent begründeten Ordnung als Teil einer Gemeinschaft wahrnehmen sollte, wird in dieser Haltung in *Von dem übeln wibe* völlig in Frage gestellt. Der Text dürfte als lachhafte Parodie einer für das städtische Leben unmöglichen Form des Zusammenlebens verstanden worden sein. Das Lachen könnte in vielen anderen Beispielen hoch- und spätmittelalterlicher Literatur nachvollzogen werden.

### **Faktoren, die eine Annäherung einer Erklärung für das Lachen im Mittelalter ermöglichen**

Aus dem Gesagten ergibt sich für die anstehenden Überlegungen zum Lachen im Mittelalter der Schluss, dass das Verlachen des Einzelnen die Abgrenzung gegen die Auflösung oder Infragestellung der Gemeinschaft darstellt, zu der sich der Lachende zählt. Mit dem Lachen war damit die Bestätigung gemeinschaftlicher Normen verbunden. Lachen schuf und schafft Gemeinschaft, doch die Basis dieser Lebensäußerung war im Mittelalter der des neuzeitlichen Lachens diametral entgegengesetzt.

Dass es auch im Mittelalter Erscheinungen gab, die auf individuelle Strukturen hindeuten, ist nicht von der Hand zu weisen, doch bilden diese individualistischen Schichtungen keine psychologischen Mechanismen aus, die für den Menschen der späten Neuzeit und der Moderne Geltung besitzen. Die völlig anders gearteten mentalen und gesellschaftlichen Bedingungen, die im Mittelalter galten, lassen es unmöglich erscheinen, Theorien der Moderne auf das Mittelalter anzuwenden.<sup>25</sup> Für das mittelalterliche Denken und Empfinden ist von einer weit stärkeren Orientierung auf die jeweilige soziale Gruppe auszugehen und die individualpsychologischen Mechanismen in einer neuzeitlichen Form stabilisierte sich wahrscheinlich erst nach der Barockzeit. Die wenigen Anhaltspunkte auf eine individuelle Wahrnehmung der eigenen Psyche und Mentalität im Mittelalter können vielleicht in dem engumschriebenen Kreis von hochgebildeten Klerikern und bei einigen Fürsten angenommen werden. Für die breite Masse der Menschen, zumal im städtischen oder dörflichen Umfeld, muss weit eher von einer Gruppenidentität ausgegangen werden. Das „Wir“-Gefühl der Städter lässt sich bis zu ei-

---

<sup>25</sup> In dem Grundsatzartikel von Bachorski und Röcke, „Performativität und Lachkultur in Mittelalter und Früher Neuzeit“, 157–190, wird so verfahren. So aufschlussreich dieser Aufsatz ist und in seiner Begriffsklärung hilfreich, der von den Autoren vorgenommenen Grundierung durch psychoanalytische Überlegungen Freuds, das Phänomen des Lachens im Mittelalter zu analysieren, wird nicht gefolgt.

nem gewissen Grad rekonstruieren. Einige mögliche Faktoren dieses Zusammengehörigkeitsgefühls sollen im Weiteren zusammengetragen werden.

Das Leben in den mittelalterlichen Städten, für das sich im 13. Jahrhundert viele Ordnungsmuster herausbildeten, die reguliert wurden, beruhte auf Normierungsprozessen, die zu einer Gruppenidentität innerhalb der jeweiligen Stadt führten. Um diese Vorgänge aus zeitgenössischen Quellen zu begründen, werden im Folgenden für die Fortführung des Gedankengangs Ordnungsmuster der mittelalterlichen Rechtsprechung herangezogen, um einige relevante Strukturen zu skizzieren.

Neben den städtischen Rechtsordnungen, die in deutscher Sprache um 1225 von Eike von Repkow im Sachsenspiegel erstmals zusammengefasst wurden, fanden sich weitere Ordnungen, die das Stadtleben regulierten. Marktrechte, das Wicbelderecht mit seinen vielfältigen Ausformungen,<sup>26</sup> Kleiderordnungen, die die Stände innerhalb der Stadt bereits durch Kleidungen differenzierten, Hochzeitsordnungen, die in die Zahlen der Besucher oder die Kosten der Hochzeittessen oder Geschenke eingriffen, u.a.m. An den topographischen Ordnungen der Städte kann abgelesen werden, dass durch das Aufkommen von Quartieren, in denen Gewerke in einzelnen Straßen einer Stadt konzentriert zusammengezogen wurden, wie sich z.B. die ul. Szewska (eine der ältesten, namentlich bekannten Straßen der Altstadt) in Kraków (Polen), die Regulierung des städtischen Lebens sich in die Strukturen der Städte eingeschrieben hat. Nicht die individuelle oder freie Wahl von Lebensräumen und deren Gestaltungen waren charakteristisch für die Lebensgestaltung der städtischen Räume in mittelalterlichen Städten, sondern erkennbar wird vielmehr, dass Vorgaben verschiedener Ordnungen bestanden, denen sich die Bürger einer Stadt durch Eid<sup>27</sup> unterzuordnen hatten.

Neben diesen Normierungsvorgaben standen regulierende Abgrenzungsmechanismen. Nach dem Stadtrecht Gardelegens<sup>28</sup> oder der Willkür von Helmstedt<sup>29</sup> wurden Fremden nur ein zeitlich begrenzter Aufenthalt in der Stadt genehmigt. Überschritt der Fremde dieses Zeitfensters musste der Gastgeber mit erheblichen Geldzahlungen rechnen und sicherstellen, dass der Fremde wieder abreiste. Auch der Handel von Fremden auf den innerstädtischen Märkten in diesen städtischen Rechtstexten war entsprechend rigide

---

<sup>26</sup> Vgl. Maciej Mikuła, *Prawo miejskie magdeburskie (ius municipale magdeburgense) w Polsce XIV-pocz. XVI w. Studium o ewolucji i adaptacji prawa* (Kraków: WUJ, 2018).

<sup>27</sup> Die erhaltenen, unterschiedlich formulierten Eide aus mittelalterlichen Städten haben den gemeinsamen Impetus, die Ordnungen der jeweiligen Stadt anzuerkennen und Veränderungen von vornherein abzuschwören.

<sup>28</sup> Adolph Friedrich Riedel, *Codex diplomaticus brandenburgensis. Sammlung der Urkunden, Chroniken und sonstigen Quellenschriften für die Geschichte der Mark Brandenburg* (Berlin: F.H. Morin, 1863), 349–362.

<sup>29</sup> Wolfgang Stammer, *Mittelniederdeutsches Lesebuch* (Hamburg: Paul Hartung, 1921), 20.

geregelt, man wollte Konkurrenz von außen so weit als möglich und im Interesse der heimischen Werkstätten und Hersteller unterbinden. Die Kontrollen von Handlungswagen an den Stadttoren während der Markttag waren ebenfalls Elemente der Ausgrenzung nichtortsansässiger Menschen. Die Ordnungen kirchlicher Prozessionen und die Übernahme dieser Gruppenformationen in den stadtrechtlichen Bereich z.B. prozessionale Momente in den Übereignungsverhandlungen von Grundstücken innerhalb der Stadtmauern vor dem Rat der Stadt deuten ausdrücklich auf die Ordnung städtischer Gruppen hin.<sup>30</sup>

Alle diese sozialen Prozesse und Mechanismen prägten die Gruppenidentität der jeweiligen Stadtbevölkerung. Die Gruppenidentität wurde durch die machtvoll durchgesetzten Ordnungsmuster stark geprägt. Die sozialen Strukturen innerhalb einer Stadt wurden durch gruppenspezifische Ordnungen geschaffen und diese wirkten auf den Einzelnen oder die Einzelne zurück. Gebunden an Eid und Versprechen konnte sich keiner eine eigenständige Lebensform aussuchen oder aus der Gruppe ausbrechen.

Wie weit diese Gruppenkontrolle gegenüber dem Einzelnen reichte, wird deutlich, wenn man bedenkt, dass zu den verschiedenen Gerichtstagen des Landrechts, die Anwesenheit aller Bürger einer Stadt vorgeschrieben war. Nur schwere Krankheiten oder Tod konnten die Abwesenheit entschuldigen.<sup>31</sup> War jemand als Händler zum fraglichen Gerichtstermin nicht in der Stadt anwesend, musste er sich durch eine vorherige Abmeldung entschuldigen, zugleich war die Stadtverwaltung darüber zu informieren, wohin der Reisende unterwegs war, wie lange er fortblieb. Alle offenen Rechtsfragen mussten vor der Abreise geklärt sein.<sup>32</sup> Der Verstoß gegen diese Abmeldungsverpflichtung kam einem Austreten aus der städtischen Gemeinschaft gleich. Die Einbindung des Einzelnen in die städtische Gemeinschaft war zugleich auch Garant für den Schutz der Stadt. In der Stadtordnung von Gardelegen wurde die Ordnung beim Ausbruch von Feuern gewissenhaft geregelt. Der Anteil, dem der Einzelne der Gemeinschaft gegenüber schuldete, bot ihm selbst zugleich Sicherheit, bei größeren Katastrophen auf die Hilfe der anderen Stadtbürger rechnen zu können. Die städtische Ordnung sollte, so die mittelalterliche Vorstellung, die gottgewollte Ordnung widerspiegeln. Das Verlassen dieser Ordnung musste entweder geregelt werden, wie es

---

<sup>30</sup> Vgl. hierzu: Paul Martin Langner, „Performative Elemente in den städtischen Gewohnheitsrechten“, in *Märchen, Mythen und Moderne. 200 Jahre Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, Bd. 2, hrsg. v. Claudia Brinker-von der Heyde, Holger Ehrhardt, Hans-Heino Ewers, und Annkatrin Inder (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2015), 1181–1189.

<sup>31</sup> Langner, *Traditionen in der Literatur einer Region als gesellschaftsstrukturierende Phänomene*, Bd. 2, 152.

<sup>32</sup> Vgl. Statuen der Stadt Gardelegen, um 1450: Riedel, *Codex diplomaticus brandenburgensis*, Bd. 25, 353, § 42 und 43.

oben für das städtische Umfeld angedeutet wurde, oder derjenige, der sich der vorgegebenen, transzendent-fundierten Ordnung entzog, fiel von Gott ab, trat in Konflikt mit der Gruppe und verletzte damit die Struktur der Gruppe. Auf dieser Grundlage war nur für die Menschen *innerhalb* der Ordnung „gutlachen“: sie konnten sich in der gemeinsamen Reflexion in der transzendent-fundamentierten Ordnung geborgen fühlen und sich durch die Kommunikation mit anderen innerhalb der Gemeinschaft identifizieren. Jede Verletzung dieser Struktur konnte Lachen provozieren, weil sich der Lachende auf der „sicheren Seite“ befand und den individualistischen Versuchen eines Einzelgängers als Provokation und Verletzung der Ordnung verstand und verlacht. Diese Formen konnten in den Prosaschwänken nachvollzogen werden.

Dagegen wirkte die andere Form des Lachens, das Anlachen, innerhalb einer höfischen Gemeinschaft stabilisierend, weil es die Ordnung innerhalb der Gruppe reproduzierte. Die Minnegemeinschaft aus zwei Personen erkannte sich auch in diesem besonderen Verhältnis der Nähe immer noch als Teile der sie umgebenden höfischen Gemeinschaft.<sup>33</sup> Das Beispiel aus dem Minnesang weist auf gerade dieses gruppeninterne Lachen hin, dass der Sänger im Lachen seiner ausgewählten Frau erkannte, für sich aber keine Rangerhöhung wahrnahm. Sein Zweifel an Nähe zur besungenen Frau stellte die Gruppe nicht in Frage, sondern lässt das Sänger-Ich spüren, dass er Zuneigung nicht erzwingen kann.

## Fazit

Ausgehend von den Begriffen der *Lachgemeinschaft*, die sich durch das angenommene gemeinschaftliche Lachen mittelalterlicher Rezipienten ableiten ließ, wurde erkennbar, dass die Lachanlässe die Möglichkeit der Gruppe boten, den Einzelnen zu verlachen und ihn dadurch auszugrenzen, oder den Versuch enthielt, innerhalb einer Gemeinschaft eine enge Bindung zu einem anderen Mitglied der Gemeinschaft herzustellen. Beide Begriffe lassen sich für die Rezeption literarischer Texte im Mittelalter produktiv anwenden.

Ein noch zu entwickelndes Modell für das Verständnis des Lachens im Mittelalter sollte vier Faktoren berücksichtigen: Es muss die (städtische) Gemeinschaft als Identitätssort zu Grunde legen: für eine Identitätsfindung muss eine (noch unbestimmte) Reflexionsebene herausgearbeitet werden; jeder Versuch, als Einzelner zu agieren und dadurch auf die Gruppe

---

<sup>33</sup> Hier ist zu beachten, dass während des Mittelalters noch nicht die individualistische Gefahr der Bindung in einer Beziehung, wie sie Maurice Blanchot in seinem Essay *Die uneingestehbare Gemeinschaft* (2007) für die Moderne diagnostizierte, bestand.

einzuwirken, könnte dazu führen, dass sich der Einzelne isolierte und als Außenseiter ausgeschlossen wurde; der Ausschließungsprozess muss in dem Verlachen durch die Gemeinschaft gesehen werden; stets muss die Position des Einzelnen als prekär gegenüber der Gemeinschaft angesehen werden, der, wenn er versuchte seine eigene Vorstellung durchzusetzen, in der Gefahr stand, die Gemeinschaft durch Gewalt zu zerbrechen. Diese vier Faktoren müssten bei weiterführenden Überlegungen zum Lachen im Mittelalter bedacht werden.

## References

- Bachorski, Hans-Jürgen, Werner Röcke, Hans Rudolf Velten, and Frank Wittchow. „Performativität und Lachkultur in Mittelalter und Früher Neuzeit.“ *Paragrana* 10, no. 1 (2001): 157–190.
- Bachorski, Hans-Jürgen. „Poggios Facetien und das Problem der Performativität des toten Witzes.“ *Paragrana* 10, no. 1 (2001): 318–335.
- Bachorski, Hans-Jürgen. „Träume, die überhaupt nicht geträumt. Zur Deutung von Träumen in der mittelalterlichen Literatur.“ In *Weltbilder des mittelalterlichen Menschen*, edited by Heinz-Dieter Heimann, Martin M. Langner, Mario Müller, and Birgit Zacke, 15–53. Berlin: Weidler-Buchverlag, 2007.
- Blanchot, Maurice. *Die uneingestehbare Gemeinschaft*. Berlin: Matthes u. Seitz, 2007.
- Bote, Hermann. *Till Eulenspiegel. Vollständige Ausgabe*, edited by Siegfried H. Sichtermann. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1982.
- Czerwinski, Peter. „Heroen haben kein Unterbewußtsein. Kleine Psycho-Terminologie des Mittelalters.“ In *Die Geschichtlichkeit des Seelischen. Der historische Zugang zum Gegenstand der Psychologie*, edited by Gerd Jüttemann, 239–272. Weinheim: Beltz, 1986.
- Das Nibelungenlied. Mittelhochdeutsch, Neuhochdeutsch. Nach dem Text von Karl Bartsch und Helmut de Boor ins Neuhochdeutsche übersetzt und kommentiert von Siegfried Grosse*. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2007.
- Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, edited by Kurt Ruh, Gundolf Keil, and Werner Schröder, vol. 1–10. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1978–2008.
- Flasch, Kurt. *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1995.
- Haug, Walter. „Die Einsamkeit des epischen Helden und seine scheiternde Sozialisation. Zur Anthropologie eines narrativen Musters.“ *Zeitschrift für deutsches Altertum* 128 (1999): 1–16.



- Jansen, Wolfgang. „Scherz, Satire und tiefere Bedeutung. Lachen als Essenz des theatralen Vergnügens.“ In *Über das Lachen. Aufsätze*, edited by Wolfgang Jansen. Berlin: Weidler-Buchverlag, 2001.
- Kablitz, Andreas. „Art. Komik/Komische.“ In *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, edited by Harald Fricke, vol. 2, 289–294. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2007.
- Lamping, Dieter. „Ist Komik harmlos? Über Veränderungen des Komischen seit dem 19. Jahrhundert.“ In Lamping, Dieter. *Literatur und Theorie. Poetologische Probleme der Moderne*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- Langner, Paul Martin. „Performative Elemente in den städtischen Gewohnheitsrechten.“ In *Märchen, Mythen und Moderne. 200 Jahre Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, edited by Claudia Brinker-von der Heyde, Holger Ehrhardt, Hans-Heino Ewers, and Annetkatrin Inder, vol. 2, 1181–1189. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2015.
- Langner, Paul Martin. *Traditionen in der Literatur einer Region als gesellschaftsstrukturierende Phänomene. Zur mittelalterlichen Literatur der Mark Brandenburg zwischen 1250–1500*, vol. 2. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, 2009.
- Le Goff, Jacques. *Auf der Suche nach dem Mittelalter. Ein Gespräch*. Translated by Matthias Wolf. München: Beck, 2004.
- Mertens, Volker. „Der Sänger geht baden ... Oswald in seinen ‚Margarethen‘-Liedern: poetologisch, performativ, kulturwissenschaftlich in ‚fröhlicher Pluralität‘.“ In *Text und Kultur. Mittelalterliche Literatur 1150–1450*, edited by Ursula Peters, 329–344. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2001.
- Mikuła, Maciej. *Prawo miejskie Magdeburgski (ius municipale magdeburgense) w Polsce XIV-pocz. XVI w.* Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2018.
- Moser, Hugo, and Hermut Tervooren. *Des Minnesangs Frühling. Texte*. Stuttgart: Hirzel Verlag 1988.
- Pfeiffer, Franz. „Predigten und Sprüche deutscher Mystiker.“ *Zeitschrift für deutsches Altertum* 8 (1851): 209–258.
- Riedel, Adolph Friedrich. *Codex diplomaticus brandenburgensis. Sammlung der Urkunden, Chroniken und sonstigen Quellschriften für die Geschichte der Mark Brandenburg*, series A, vol. 25, 349–362. Berlin: F.H. Morin, 1863.
- Sachsenspiegel. Landrecht und Lehnrecht*, edited by Friedrich Ebel. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1999.
- Schmitt, Jean-Claude. *Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter*. Translated by Rolf Schubert, and Bodo Schulze. Stuttgart: Klett-Cotta, 1992.
- Schröder, Edward. *Zwei altdeutsche Schwänke*. Leipzig: Hirzel, 1913.
- Socha, Monika. „Was uns lachen macht, muss nicht harmlos sein. Überlegungen zur aristotelischen Harmlosigkeitstheorie.“ In *Politik und Ethik der*

*Komik*, edited by Susanne Kaul, and Olivier Kohns, 33–41. Paderborn: Fink, 2012.

Stammler, Wolfgang. *Mittelniederdeutsches Lesebuch*. Hamburg: Paul Hartung, 1921.

Wolf, Herbert. „Predigt.“ In *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, edited by Werner Kohlschmidt, and Wolfgang Mohr, vol. 3, 223–257. Berlin / New York: Walter de Gruyter 1977.

## Lachanlässe. Annäherung an Faktoren für ein dekonstruktivistisches Erklärungsmodell des Lachens in der Vormoderne

**Abstract:** Der vorliegende Aufsatz widmet sich der Erklärung des Lachens, das jedoch aus anderen Bedingungen und Faktoren des Lebens im Mittelalter erklärt werden muss. Um diese historische und mentale Distanz erkennen zu können, werden zwei Begriffe, die Hans-Jürgen Bachorski und Werner Roecke um 2000 in die Forschung einführten, die „Lachgemeinschaft“ und der „Lachanlass“, erneut geprüft und die Bedingungen ausgelotet, um Faktoren für ein Erklärungsmodell des Lachens im Mittelalter sichtbar zu machen. Die an Freud ausgerichtete Orientierung wird allerdings nicht übernommen. Neben dem *Risus paschalis*, einem Brauch während der Osterliturgie, werden als Beispiel ein Minnelied sowie zwei Prosaschwänke, *Der Weinschwelg* und *Die böse Frau* in ihrer kommunikativen Leistung mit Blick auf die Lachanlässe beschrieben.

**Schlüsselworte:** Mittelalter, Lachen, Lachgemeinschaft, Lachanlass, *Risus paschalis*, Minnesang

## Powody do śmiechu. Czynniki dekonstruktywistycznego modelu objaśniania śmiechu w epoce przedmodernistycznej

**Abstrakt:** Celem artykułu jest objaśnienie śmiechu z perspektywy determinowanej warunkami i czynnikami życia w średniowieczu. Aby rozpoznać historyczny i mentalny dystans weryfikacji poddane zostaną dwa pojęcia wprowadzone do badań około 2000 roku przez Hansa-Jürgena Bachorskiego i Wenera Roeckiego: „śmiejąca się wspólnota” (*Lachgemeinschaft*) i „powód do śmiechu” (*Lachanlass*), pozwalające uwidocznic czynniki modelu objaśniania śmiechu w średniowieczu. Orientacja freudowska zostaje odrzucona. Oprócz *risus paschalis*, zwyczaju obowiązującego podczas liturgii wielkanocnej, analizie poddano minnesang i dwa wiersze prozą: *Der Weinschwelg* i *Die böse Frau* jako przykłady werbalizacji powodów do śmiechu.

**Słowa kluczowe:** średniowiecze, śmiech, wspólnota śmiechu, powody do śmiechu, *risus paschalis*, minnesang.