

Liebhaverin, Königin, Zauberfrau



Karin Rinn

**Studien zur Subjektstellung der Frau
in der deutschen Literatur um 1200**

Kümmerle Verlag
Göppingen 1996

GÖPPINGER ARBEITEN ZUR GERMANISTIK
herausgegeben von
Ulrich Müller, Franz Hundsnurscher und Cornelius Sommer

Nr. 628

Liebhaberin, Königin, Zauberfrau

**Studien zur Subjektstellung der Frau
in der deutschen Literatur um 1200**

von

Dr. Karin Rinn



Kümmerle Verlag
Göppingen 1996

Alle Rechte vorbehalten, auch die des Nachdrucks von Auszügen,
der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung

Kümmerle Verlag, Göppingen 1996
Postanschrift: Stalpengasse 1, D-73547 Lorch
Druck: Polyfoto-Vogt KG, Stuttgart
ISBN 3-87452-874-X
Printed in Germany

Dieses Buch wurde im August 1994 als Dissertation im Fachbereich Germanistik der Justus-Liebig-Universität Gießen vorgelegt.

Ich danke meinem "Doktorvater" Prof. Dr. Otfried Ehrismann für die Betreuung und Prof. Dr. Hans-Georg Kemper für die Bereitschaft, die Arbeit zu begutachten. Weiterhin danke ich Prof. Dr. Fritz Seidenfaden und Prof. Dr. Frieda Kriechbaum für die Teilnahme an der abschließenden Disputation am 11. November 1994 sowie Prof. Dr. Erwin Leibfried, der als Dekan des Fachbereichs dabei den Vorsitz hatte.

Besonders dankbar bin ich auch für das Stipendium des Landes Hessen, welches mir durch das Frauenbüro der Justus-Liebig-Universität Gießen gewährt wurde.

Das Titelbild hat Siglinde Harbich (Gießen) gestaltet, Hans-Ulrich Fuchs (Wetzlar) sorgte mit seiner technischen Ausstattung dafür, daß es in dieser Form mit Schrift versehen und druckfertig gestaltet werden konnte.

Für Papa

INHALT

	Seite
1. Einleitung: Intention der Untersuchung	13
1.1. Die Stauferzeit als Wiege moderner Ideale und Normen.	18
1.2. Literatur-Auswahl	21
1.3. Forschungsstand und Methode	25
2. Literatur-Analyse	32
2.1. Minnelyrik	33
2.1.1. Die Frau als Objekt	34
2.1.1.1. Die idealisierte Frau	34
2.1.1.2. Die nicht-idealisierte Frau	45
2.1.2. Gegenseitigkeit	51
2.1.3. Die Frau als Subjekt	53
2.1.4. Verhaltensmuster in der Minnelyrik. Entwicklung von Konventionen	62
2.1.5. Dichter und Werk	69
2.1.6. Die höfische Liebe	73
2.2. Mann-Frau-Beziehungen in der Epik	80
2.2.1. Objektstellung	83
2.2.1.1. Hohe Minne	83
2.2.1.1.1. Gawan und Orgeluse	84
2.2.1.1.2. Parzival und Condwiramurs	91
2.2.1.1.3. Hohe Minne mit Orgeluse und Condwiramurs	94
2.2.1.1.4. Sigune und Schionatulander	95
2.2.1.1.5. Herzeloyde und Gahmuret	102
2.2.1.1.6. Obie und Meljanz	102
2.2.1.1.7. Belacane und Isenhart	105
2.2.1.1.8. Gawan und Antikonie	106
2.2.1.1.9. Iblis und Lanzelet	111
2.2.1.1.10. Joie de la curt	118
2.2.1.1.11. Erec und Enite	117
2.2.1.1.12. Laudine als Minneherrin	125
2.2.1.1.12. Kriemhild und Siegfried	129
2.2.1.1.14. Brünhild und Gunther	131
2.2.1.1.15. Von Brünhild und Siegfried zu Brünhild und Gunther	132
2.2.1.1.16. Unterwerfung im Ehebett	134

2.2.1.2.	Niedere Minne	137
2.2.1.2.1.	Jeschute	137
2.2.1.2.2.	Unhöfische Ritter	141
2.2.2.	Gegenseitigkeit	146
2.2.2.1.	Tristan und Isolde	146
	Exkurs: Eheschließungen im Kudrun-Epos.	158
2.2.3.	Initiative	160
2.2.3.1.	Belacane	160
2.2.3.2.	Ampflise	162
2.2.3.3.	Herzloyde	163
2.2.3.4.	Condwiramurs	169
2.2.3.5.	Blanscheflur	170
2.2.3.6.	Isolde	172
2.2.3.7.	Brünhild/Brynhild	179
2.2.3.8.	Das Mädchen von Môreiz	181
2.2.3.9.	Ade	184
2.2.3.10.	Iblis	185
2.2.3.11.	Die Herrin von Plûrîs	186
2.2.4.	Die höfisch-listige Frau	187
2.2.4.1.	Isolde	187
2.2.4.2.	Brünhild	189
2.2.4.3.	Kriemhild	190
2.2.5.	Die Magd als Substitut	190
2.2.5.1.	Die "meßsterinne" Blanscheflurs	191
2.2.5.2.	Brangäne	191
2.2.5.3.	Lunete	192
2.2.6.	Höfische Liebeskonzepte in der Epik	194
2.3.	Weibliche Herrschaft	199
2.3.1.	Königinnen	199
2.3.1.1.	Isolde, Königin von Irland	199
2.3.1.2.	Die junge Isolde, Königin von Curnewal	202
2,3,1,3,	Brünhild	203
2.3.1.4.	Kriemhild	206
2.3.1.5.	Laudine	210
2.3.2.	Männer im Vergleich, Frauenherrschaft	213
2.3.2.1.	Brünhild und Kriemhild	213
2.3.2.2.	Herzloyde	217
2.3.3.	Die überlistete Königin	218
2.3.4.	Matriarchale Strukturen	219
2.3.4.1.	Matrilinearität	220
2.3.4.2.	Matrilokalität	222

2.4. Die Fee hinter dem Wasser	230
2.4.1. "Meerminne"	231
2.4.2. Isolde	233
2.4.3. Laudine	233
2.4.4. Brünhild	235
2.4.5. Orgeluse	237
2.4.6. Ade	240
2.4.7. Männliches und weibliches Zauberreich	241
2.5. Zauberfrau	243
2.5.1. Heilzauber und weibliche Medizin	245
2.5.1.1. Die irischen Isolde-Gestalten und ihre Heilkunst	247
2.5.1.2. Kastrationen und Göttinnen	252
2.5.1.3. Medizin bei Wolfram	253
2.5.1.4. Fämurgân	254
2.5.2. Übernatürliches und Unnatürliches	255
2.5.2.1. Brünhild	255
2.5.2.2. Laudine	257
2.5.3. Wahrsagen	258
2.5.3.1. Träume, Visionen und Prophezeiungen	258
2.5.3.1.1. Iblis	258
2.5.3.1.2. Isolde von Irland	259
2.5.3.1.3. Kriemhild	260
2.5.3.1.4. Herzelayde	263
2.5.3.2. Verkündigungen	264
2.5.3.2.1. Cundrie la Surzière	265
2.5.4. Morgana die Fee: Verlagerung der Zauberfrau in die Vergangenheit	268
3. Historisches Umfeld	274
3.1. Frauenrollen in der mittelalterlichen Gesellschaft	274
3.1.1. Religiosität	276
3.1.2. Vom Rittertum zur Ritterlichkeit	277
3.1.3. Frauenbild der mittelalterlichen Kirche und Theologie	280
3.1.4. Rechtliche Stellung der Frau	283
3.1.5. Haushalt und Kindererziehung, Heilen und Zaubern	289
3.2. Zivilisationsgeschichte: Entwicklung "typisch" männlich-weiblicher Verhaltensweisen.	295
3.3. Rationalismus und Romantik	300
3.3.1. Romantische Wissenschaft	301

4. Ergebnisse.	
Rückblick und Ausblick	310
Abkürzungen	315
Literatur	319

1. Einleitung: Intention der Untersuchung

"Perioden, wie diese, Perioden des Übergangs, bieten dem Nachdenken eine Chance: Die älteren Standarde sind zum Teil fragwürdig geworden, neue festere noch nicht vorhanden. [...] In solchen Phasen - und vielleicht nur in solchen Phasen - öffnet sich der Blick der Menschen für Vieles, was den vorangegangenen Generationen an ihrem Verhalten als selbstverständlich erschien."¹

Diese Sätze von Norbert Elias stehen am Anfang der Arbeit, weil sie die Motivation für die nachfolgenden Untersuchungen bezeichnen.

Die für lange Zeit als selbstverständlich angesehene Rollenverteilung zwischen Mann und Frau, wie sie Friedrich Schiller in seinem *Lied von der Glocke* 1799 beschrieben hat², wies der Frau den Haushalt als Betätigungsfeld zu, dem Mann aber die Beschäftigung im öffentlichen Leben:

*"Der Mann muß hinaus
Ins feindliche Leben,
Muß wirken und streben
Und pflanzen und schaffen,
[...]
Und drinnen waltet
Die züchtige Hausfrau,
Die Mutter der Kinder,
Und herrschet weise
Im häuslichen Kreise"*

Eine Maxime, wie sie Schiller in diesem Lied vorgetragen hat, wird heute nicht mehr akzeptiert. Die notwendigen Veränderungen bis zu unserem heutigen Stand hin sind in einem langen Prozeß der Auseinandersetzungen um Frauenrechte entstanden. Zunächst wurden dabei rechtliche Regelungen erwirkt, die Veränderungen im tatsächlichen Verhalten der Geschlechter zueinander möglich machen sollten. Nachdem die Gleichberechtigung der Frau gesetzlich festgelegt und geschützt ist, bemüht sich die heutige Emanzipationsbewegung weiterhin um eine Realisierung dieser Gleichheit in allen Lebensbereichen.

Es hat sich dabei keine - oder noch keine - neue feste Rollenverteilung zwischen Mann und Frau herausgebildet, die im allgemeinen als verbindlich

1: Elias 1936/69, Bd. 2, S. 442f.

2: Friedrich Schiller, *Das Lied von der Glocke*, 1799, S. 49, V. 106-120.

angesehen werden könnte. Vielmehr wird in unserer Zeit eine Vielzahl individueller Verhaltensweisen beobachtet und toleriert. Alleinerziehende Väter und Mütter, die gleichzeitig berufstätig sein können, Hausmänner statt Hausfrauen, Wohngemeinschaften anstelle von Familienverbänden, Frauen in früher typischen Männerberufen und in höchsten Staatsämtern sind nur einige Beispiele dafür.

Wie immer, wenn Rollenverteilungen neu gestaltet werden, sind Unsicherheit und große Meinungsvielfalt zu beobachten. "Das Problem liegt im Übergang von der traditionellen Gesellschaft, in der einem der Lebensweg vorgeschrieben, und man von Geburt und Haus aus in seinen Stand eingesetzt wurde, zur modernen Gesellschaft, in der man seinen Weg selbst machen muß. [...] Mit dem Freiheitspotential wachsen nicht nur die Chancen auf Selbstverwirklichung und ein erfülltes Leben, sondern auch die Risiken, zu scheitern und sein Leben zu verpfuschen", schreibt Huber³ Nicht mehr vorgeprägte Verhaltensmuster, sondern individuelle Verantwortung bestimmen den Lebenswandel der Menschen in der Gesellschaft. Trotzdem wirken, gerade in persönlichen Krisensituationen, alte Verhaltens- und Beziehungsmuster weiterhin nach.

In der Beziehung der Geschlechter zueinander wird es vielfach noch als natürliche Ordnung angesehen, daß der Mann aktiv, die Frau dagegen passiv ist, daß die Bedürfnisse von Männern wichtiger sind als die von Frauen, daß die Frau Objekt für den Mann ist. Das widerspricht den inzwischen etablierten Gesellschaftsnormen und wird von daher nirgends mehr explizit behauptet und akzeptiert. Dennoch sind die Normen von der untergeordneten Frau noch existent, wie die Flut von ratgebender Literatur zeigt, die - hauptsächlich aus Amerika kommend und nicht zur intellektuellen Auseinandersetzung, sondern zu aktuellen Handlungsänderungen einladend - verschiedene Krisensituationen in weiblichen Lebensläufen beschreibt. Hier wird immer wieder thematisiert, wie schwierig es für Frauen ist, eigene Lebensentwürfe unabhängig zu gestalten und sich nicht einem männlichen Partner unterzuordnen, indem sie sich an dessen Einstellungen und Lebensentwürfe anschließen⁴. Am deutlichsten zeigt sich die Wirksamkeit dieser alten Geschlechtsstereotypen in dem Bereich des Privatlebens, in dem Liebesbeziehungen zwischen Mann und Frau geknüpft und gestaltet werden.

3: Huber 1989, S. 39.

4: Ein einzelnes Beispiel sei hier aus der großen Fülle solcher ratgebender Literatur herausgegriffen: Colette Dowling, *Der Cinderella-Komplex. Die heimliche Angst der Frauen vor der Unabhängigkeit*, deutsch Frankfurt a.M. 1982, original "The Cinderella Complex - Women's Hidden Fear of Independence", 1981.

Wenn in unserer Zeit eine solche Beziehung angeknüpft wird, geschieht das gewöhnlich nach folgendem Schema: Mann und Frau werden aufeinander aufmerksam, danach beginnt ein Ritual zur Aufnahme näherer Kontakte. Dieses Ritual beinhaltet die Initiativität des Mannes. Er macht Komplimente, gibt möglicherweise Geld für die Dame aus, um sie zu erfreuen, - und wenn sich aus dem Kontakt eine erotische Beziehung entwickeln soll, muß *er* es sein, der in irgendeiner Weise sein Bedürfnis danach als erster äußert: *Er* ist der Werbende. Wenn dieses Schema durchbrochen wird, ist Verunsicherung die Folge. Hat die Frau die Initiative, macht Komplimente und äußert als erste sexuelle Wünsche, - solches ist gelegentlich in Gaststätten oder Diskotheken zu beobachten - ist der Ausgang dieser Art von Kontaktaufnahme fast regelmäßig der, daß der Mann sich zurückzieht. *Ihm* ist eigentlich die Rolle des "Draufgängers" zugewiesen⁵, und es stiftet Verwirrung, wenn die Frau diese Rolle übernimmt⁶.

Auch heute noch ist es oft die Frau, die eine Ehre zu verlieren hat. Sie ist es, die sich in der Partnerschaft dem Mann "hingibt" - er ist es, der sie bedrängt. Der Mann verliert nach den alten, bei vielen Menschen noch im Unterbewußtsein gültigen Konventionen, seine Ehre nicht, wenn er gleich zu Beginn einer Bekanntschaft mit einer Frau intim wird. Die Frau, die das Gleiche tut, steht in der Gefahr, in einen schlechten Ruf zu geraten, sofern über ihre Aktivitäten etwas bekannt wird. Viele Männer sind ganz unbewußt nicht imstande, einer Frau Achtung entgegenzubringen, die sich ihnen sexuell nähert. Der Bereich der Sexualität ist am wenigsten von allen psychischen Belangen der Menschen kognitiv steuerbar. Darum ist auf diesem Gebiet, auch wenn die Gleichberechtigung von Frauen und Männern sonst weitgehend akzeptiert ist, immer noch die alte Rollenaufteilung zu beobachten, nach der vom Mann Progressivität, von der Frau dagegen Zurückhaltung erwartet wird.

Scheinbar im Widerspruch dazu steht die weit verbreitete Ansicht, die Frau trage für das Verhalten des Mannes eine besondere Verantwortung - als Mutter für die Erziehung, als Partnerin für sein Verhalten sowohl im Privatleben als auch in der Öffentlichkeit. Allgemein wird die Frau mit ihrem Auftreten als Auslöser männlicher Sexualwünsche gesehen. Das geht so weit, daß Opfer von Vergewaltigungen für die Tat mit verantwortlich gemacht

5: vgl. die psychologische Studie von Christiane Tramitz mit dem Titel "Irren ist männlich", München 1993.

6: Ein Beispiel dafür gibt uns Irmtraut Morgner in ihrer Geschichte "Kaffee verkehrt", in: Leben und Abenteuer der Trobadora Beatrix, nach Zeugnissen ihrer Spielfrau Laura, Darmstadt/Neuwied 1977. Am Schluß dieser Geschichte, in der die Frau die initiative Rolle übernommen hatte, sagt der Mann: "Hören Sie mal, Sie haben ja unerhörte Umgangsformen.", worauf die Frau ihr Benehmen als "gewöhnlich" bezeichnet und entgegnet: "Sie sind nur nichts Gutes gewöhnt, weil Sie keine Dame sind."

werden, an der sie selbst Leid tragen.⁷ Dieser scheinbare Widerspruch erweist sich bei näherer Betrachtung lediglich als eine weitere Ausprägung der oben beschriebenen Konvention, denn eigene Bedürfnisse der Frau kommen darin nicht vor. Sie hat Aufgaben zu erfüllen, die ihr automatisch zugeschrieben werden, sie hat Funktionen in der Beziehung zum Mann inne. In sexueller Hinsicht wird sie scheinbar in die Rolle des Initiators versetzt, weil sie den Mann "reizt". Aber dem Mann kommt es zu, die Situation in seinem Sinne zu interpretieren, auch wenn seine Interpretation von der Frau nicht gewollt war, weil sie sie zum Opfer macht.⁸

Die so beschriebenen Geschlechterrollen lassen sich kurz zusammenfassen:

- Der Mann ist aktiv, die Frau passiv.

- Eine achtenswerte Frau äußert keine sexuellen Ansprüche, sie überläßt dem Mann die Initiative. Will sie ihre Interessen verwirklichen, wählt sie Verhaltensweisen, die dem Mann wenigstens scheinbar die aktive Rolle lassen.

Das Bewußtsein dieser Rollenverteilung ist nicht nur Männern eigen, sondern auch Frauen. Viele von ihnen sind fest überzeugt, daß es für sie natürlich ist, keine eigenen sexuellen Wünsche zu haben und können sich nur auf die des Mannes einstellen.⁹

Im Bereich der Trivilliteratur und der Filmwelt gibt es unzählige Beispiele dafür, daß Frauen auf einen Mann anziehend wirken, sich gegenüber seinen Annäherungsversuchen zunächst "zieren", dann aber aufgrund seiner Verführungskünste "schwach werden" und schließlich in eine Beziehung einwilligen. Damit korrespondiert die erst kürzlich systematisch aufgearbeitete Beobachtung, daß weibliches Abweisungsverhalten von Männern fast durchgängig im umgekehrten Sinn, nämlich als Aufforderungssignal, verstanden wird¹⁰.

7: vgl. Schlötterer 1982, S. 54, 127, 177, 230 u.a.

8: Eine Ausnahme macht dabei die masochistisch eingestellte Frau, die sich aus eigenem Antrieb in die Opferrolle begibt. Aber eine solche Grundhaltung ist nicht als ganz selbstgewählt zu verstehen, sondern als Reaktion auf Mißhandlungen in der Kindheit, als Identifikation mit dem Aggressor. Die nachfolgende Befriedigung für die Frau, die daraus resultiert, ihren eigenen Willen, und sei es den des Mißhandeltwerdens, erfüllt zu sehen, ist eine Möglichkeit, innerhalb der oben beschriebenen Geschlechterkonventionen zu einer Subjekthaltung zu finden (vgl. dazu Beemer 1993, auch Mitscherlich 1985, S. 139ff).

9: dazu Brückner 1988, S. 45; auch Meulenbelt 1980, S. 9, 19, 41, 46f, 103.

10: vgl. Tramitz 1993, a.a.O.

Keine der eben aufgestellten Behauptungen beschreibt etwas, das in unserer Gesellschaft bei *jeder* Frau und in jeder Partnerschaft anzutreffen ist. Die Frauenemanzipation hat auch im Bereich der Mann-Frau-Beziehung eine weitgehende Auflösung der alten Klischees bewirkt. Aber ganz private und intime Dominanz- und Unterwürfigkeitstendenzen bei Männern und Frauen existieren weiterhin, und sie werden oft genug für instinkthafte Regungen gehalten, nicht als erlerntes Verhalten eingestuft.

Müssen wir diese Rollenverteilung in der Natur der menschlichen Psyche ansiedeln, wie es z.B. der Verhaltensforscher Irenäus Eibl-Eibesfeld¹¹ tut?

Die Psychoanalytikerin Alice Miller beschreibt den Mechanismus, durch den ein Mensch Normen in sich aufnimmt, die er später so stark internalisiert hat, daß er sie nicht mehr als Normen erkennt, weil sie ihm wie Instinktreaktionen erscheinen¹². Ein Kind lernt durch die Vorbild- und Konditionierungsfunktion der Eltern und Bezugspersonen, sich an die "normale" Rollenverteilung anzupassen. Diese Anpassung geschieht in sehr frühem Lebensalter und wird deswegen, auch weil sie nicht durch ausdrückliche Anweisungen motiviert ist, unbewußt vollzogen.

Was Alice Miller beschreibt, ist der Sozialisationsprozeß einzelner Menschen. Dazu ist der gesamtgesellschaftliche Kontext der Einzelsozialisation zu betrachten. Es ist zu fragen, woher die Wertsysteme kommen, in die der Mensch hineinsozialisiert wird. Denis de Rougemont schreibt über das menschliche Verhalten, das instinkthafte anmutet, in Wirklichkeit aber kulturbedingt ist:

"Tatsächlich glaubt ja der moderne Mensch seit Rousseau, es gäbe eine Art normaler Natur, der die Kultur und die Religion ihre falschen Probleme aufgepfropft hätten ... Diese rührende Illusion kann ihnen helfen zu leben, aber nicht helfen, ihr Leben zu verstehen. Denn alle, wie wir da sind, führen, ohne es zu wissen, unser Leben von Zivilisierten in einer eigentlich unsinnigen Konfusion von niemals ganz toten Religionen, die selten ganz verstanden oder ausgeübt worden sind, in einer Konfusion von Moralauffassungen, die ursprünglich einander ausschlossen, sich später aber übereinandergelegt haben oder sich im Hintergrund unseres elementaren moralischen Verhaltens miteinander verbunden haben, in einer Konfusion von unbewußten, aber umso wirksameren Komplexen und von Instinkten, die weniger aus irgendeiner tierischen Natur stammen als aus völlig in Vergessenheit geratenen Gewohnheiten, die zu ganz unbewußten geistigen Spuren oder Narben

11: Irenäus Eibl-Eibesfeld, Die Biologie des menschlichen Verhaltens, München 1986 (nach Psychologie Heute 12/1987, S. 23).

12: Miller 1980, S. 21, 218.

geworden sind und auf Grund dieser Tatsache leicht mit dem Instinkt verwechselt werden können."¹³ Wo die eigentlich naturgegebenen Instinkte des Menschen liegen, läßt sich kaum herausfinden, da kulturgegebene Verhaltensweisen und Gefühlsregungen ebenso tief unbewußt weitergegeben werden können. Was sich dagegen positiv herausfinden läßt, ist die Kulturbedingtheit des Geschlechtsverhaltens in der westlich zivilisierten Welt.

Norbert Elias macht deutlich, daß die Persönlichkeitsstruktur des einzelnen nicht losgelöst vom gesellschaftlichen Umfeld und der jeweiligen Epoche betrachtet werden kann. Vielmehr entwickelt sich die Einzelpersönlichkeit in Abhängigkeit von Normen, die sich in vorangegangenen gesellschaftlichen Prozessen herausgebildet haben und allgemein gültig geworden sind. Daß Bewußtsein und Unterbewußtsein derart stark voneinander getrennt sind und so verschiedene Inhalte haben, wie es in unserer Zeit in der Psychoanalyse beobachtet wird, war nach Elias nicht immer der Fall. Er hält dieses starke Getrenntsein, wie auch die Differenzierbarkeit der Persönlichkeit in Es, Ich und Über-Ich für eine Zivilisationserscheinung¹⁴.

Also könnte es sein, daß die Verhaltensklischees, die hauptsächlich im Unterbewußtsein der Menschen existieren, in früheren Zeiten stärker im Bewußtsein waren. Es könnte sogar sein, daß sie zu einem bestimmten Zweck geschaffen worden sind. Das soll im folgenden für die hier bearbeitete Fragestellung nach den Geschlechterbeziehungen in unserer Gesellschaft untersucht werden. Es geht dabei darum, Belege in der Literatur zu finden, die Festlegungen und Entwicklungen in vergangenen Zeiten erkennen lassen.

Die literarische Epoche, die hierfür herangezogen wird, ist die der Stauferzeit, in der bestimmte Verhaltensmuster für die Gestaltung von Mann-Frau-Beziehungen beschrieben und festgelegt werden, die heute noch gelten. Diese Literatur wird nicht nur selbst ausgewertet, sondern vor allem und im Vergleich zu vorangegangenen literarischen Zeugnissen, um Entwicklungslinien deutlich zu machen.

1.1. Die Stauferzeit als Wiege moderner Ideale und Normen

Nelson schreibt über das 12. und 13. Jahrhundert, "daß sie den Mutterboden für die institutionellen und kulturellen Entwicklungen der westlichen Welt bilden."¹⁵ Bert Nagel hat die Stauferzeit, die eine "Achsenzeit"¹⁶ war, als

13: de Rougement 1956[87], S. 140.

14: Elias 1936/69, Bd. 2, S. 390f.

15: Nelson 1977, S. 141.

"Klassik" bezeichnet¹⁷. Hier wurden neue Werte geschaffen, die zunächst rein äußerlich in den verschiedenen literarischen Werken der Adelsgesellschaft vorgestellt wurden und sich im Laufe des Zivilisationsprozesses zu verinnerlichteten Normen im einzelnen Menschen weiterentwickelten¹⁸.

In der Stauferzeit werden Erzählstoffe gesellschaftsfähig, die nicht unmittelbar mit Geistlichkeit und Religion zusammenhängen. Im frühen Mittelalter war alles Kulturelle auf Gott und Religion hin ausgerichtet. Irdisches war nur dann von Bedeutung, wenn es auf das Jenseits vorbereitete oder auf andere Weise mit Göttlichem in Verbindung stand. Im Hochmittelalter dann ist ein starkes Anwachsen der Diesseits-Stimmung zu verzeichnen¹⁹. Mit dieser Diesseits-Stimmung geht auch eine neue Wertschätzung des "Heidentums" einher, die durch neue Kenntnisse über die islamische Welt in Folge der Kreuzzüge möglich wurde. Gleichzeitig steht eine neue Achtung vor den Heiden (wie wir sie besonders deutlich in Wolframs *Willehalm*, aber auch in seinem *Parzival* finden) in Opposition zur Kreuzzugsideologie, nach der "die Ausrottung der Heiden noch zu den Programmpunkten der öffentlichen Agitation gehörte"²⁰. In diesem Spannungsfeld verschiedener Einstellungen und Werthaltungen befindet sich die Literatur der Stauferzeit.

Die *weltlichen* Erzählstoffe, die nun vermehrt bearbeitet werden, handeln von der Liebe zwischen Mann und Frau und von Helden und ihrer Persönlichkeitsreifung, für die Frauen eine starke Bedeutung haben. Die Frauen gestalten tauchen hier derart idealisiert auf, wie sie ansonsten weder vor dieser Zeit noch danach beschrieben werden.

Diese Idealisierung von Frauen verleiht der Weiblichkeit vordergründig eine Aufwertung. Bei genauerer Betrachtung jedoch stellt sich heraus, daß die idealisierte Frau nunmehr auf den Mann hin orientiert erscheint. Deshalb wird in dieser Arbeit nicht danach gefragt, ob eine Frauenrolle positiv oder negativ beurteilt wird, sondern danach, ob sie Subjekt oder Objekt der Beziehungsstruktur bzw. der Handlungsstruktur ist. Kahn-Blumstein meint, "that the "courtly code" of love and most especially the idealization of women in the romance are in many respects a *covert* form of misogyny; chivalry is but one more method by which what has been called the "great patriarchal conspiracy" is perpetrated and perpetuated in our culture. [...] The ideals of "courtly love", with the restrictions and limitations they force upon

16: vgl. Ehrismann 1991.

17: Nagel 1977

18: Zum Zivilisationsprozeß ausführlich: Kap. 3.2.

19: vgl. Brinkmann 1924.

20: Bumke 1959, S. 153.

women who must live up to them, reduce women to objects, abstracts, public figures, whose private emotions are not permitted honest expression."²¹ Nicht die eigene Lebenserfahrung und persönliche Entwicklung der Frau sind demnach in der hochhöfischen Literatur thematisiert, nicht selbständiges Handeln im Sinne des eigenen Lebensvollzugs der Frau. Ihre Rolle innerhalb des höfischen Kodex' erscheint Kahn-Blumstein als eine verdeckte Form von Frauenfeindlichkeit.

Die Dichtkunst bekommt im Hochmittelalter einen weit stärkeren Eigenwert als vorher. Sie ist nicht mehr nur Mittel zum Zweck der Belehrung und Weiterklärung. Zur Artusliteratur, die im Hochmittelalter höfisch ausgeformt wird, schreibt Birkhan: "Es waren Stoffe, die [...] sich selbst zu genügen schienen, jedenfalls nicht wie die lehrhafte Exempeldichtung, die Tierallegorien, Fabeln usw. mit einem bestimmten moralischen Sinn befrachtet waren. Zum ersten Mal bot sich die Möglichkeit, gegebene Handlungen mit (weltlichem) Sinn zu erfüllen und sich bald auch weitere Fabeln nach dem Schema der vorgefundenen auszudenken.

Mit dieser Säkularisierung der Literatur ist nicht eine Abwendung vom Christentum und der Religiosität gemeint. "Säkularisierung" kann in dieser Zeit nicht als Entfremdung von Gott gedeutet werden - es meint nur, Gott auf anderem als dem traditionellen Wege suchen."²² Die Maßnahmen der Kirche, die den Verlust ihres Einflusses verhindern sollten, bewirkten eine Integrierung von weltlichen Inhalten in Dichtung, die vormals hauptsächlich christlich geprägt war.²³ Zu diesen "weltlichen" Inhalten zählten im obengenannten Sinne nicht nur sinnliche Themenkreise wie Liebe und Erotik, sondern auch "heidnische" Geschichten sowohl aus dem islamischen als auch aus dem antiken und volkstümlich-heidnischen Bereich²⁴.

Nicht nur Erzählstoffe änderten sich in Auswahl und Ausformung, sondern auch die Umgangsweise der Menschen mit deren Inhalten.

Im zwölften Jahrhundert verändern sich die Bewußtseinsstrukturen: Die magisch-glaubensorientierte Weltsicht wird sukzessive durch eine rationalistischere überlagert und abgelöst²⁵; das hat auch Auswirkungen auf das Verständnis von Weiblichkeit. Magie- und Geisterglaube werden abgelöst durch Erklärungen für natürliche Vorgänge. Da solche natürlichen Vorgänge wie Krankenheilung, Geburt und Tod vorher dem weiblichen Tabubereich

21: Kahn-Blumstein 1977, S. 2f.

22: Wapnewski 1960, S. 49.

23: ebd.

24: Nagel (1977, S. 38) spricht von "altheimischer Überlieferung".

25: vgl. Ehrismann NL 1987, S. 35.

zugeordnet gewesen waren²⁶, ist mit der Rationalisierung ein Eindringen männlicher Erklärungsformen in eine eigene weiblich Sphäre verbunden. Die Frau selbst wird nun nicht mehr als derart geheimnisvoll eingeordnet wie vorher.

Durch die gleichzeitige Aufnahme der Liebes-Thematik als eigenem Themenfeld und dieser neuen Rationalisierungstendenz, die in allen höfischen Romanen zu verzeichnen ist, kommen Frauen-Idealisierung und Rationalisierung in der Literatur der Stauferzeit zusammen.

1.2. Literatur-Auswahl

Entsprechend dem Vorhaben, die Herkunft von Beziehungsstrukturen zwischen den Geschlechtern zu untersuchen, ist für diese Arbeit Literatur herangezogen worden, die sich entweder ausschließlich oder unter anderem mit dem Thema der Mann-Frau-Beziehung befaßt. Innerhalb der hier beschriebenen Beziehungsmuster wird nach der passiven bzw. aktiven Stellung der Frau gefragt. Hat sie immer die Stellung des Objekts inne, das heißt, entspricht sie immer der hier einleitend herausgearbeiteten Verhaltenskonvention? Oder gibt es in der höfischen Dichtung um 1200 auch Frauengestalten, die selbstbestimmt im Sinne ihres eigenen Lebensvollzuges handeln? Ich werde mich hauptsächlich auf die Frauenfiguren konzentrieren, die in dieser selbständigen Haltung auftreten und werde danach fragen, welche Tendenz in der Entwicklung der Frauendarstellung in der höfischen Literatur zu beobachten ist. Meine Hypothese ist, daß es eine Tendenz von einer subjekthaften Frauendarstellung hin zu dem Bild der Frau in Objektstellung gibt.

Für die Bearbeitung dieser Frage bietet sich als erstes die *Minnelyrik* an, in der die Frauenrolle in der dort bezeichneten Liebeskonstellation untersucht wird. Anhand dieser Dichtung läßt sich die Stellung der Frau im Liebeskonzept der hochmittelalterlichen Idealwelt herausfinden.

Anschließend werden Werke der **höfischen Epik** der Stauferzeit daraufhin untersucht, wie die Dichter dieser Großwerke die Frau im Beziehungsgeflecht der höfischen Gesellschaft und speziell der höfischen Liebe darstellen.

Im *Parzival* des Wolfram von Eschenbach sind mittelalterliche Erzählstoffe verarbeitet, die hauptsächlich aus dem keltischen Kulturkreis stammen. Wolframs Ehe-Auffassung und sein Frauenbild sind weitestgehend kir-

26: vgl. Duby/Barthélemy 1985, S. 87ff.

chenkonform²⁷, wie auch die Einzeluntersuchungen im Hauptteil der Arbeit zeigen werden.

Der *Titirel* ist besonders dazu geeignet, Wolframs Auffassung von der höfischen Liebe zu betrachten, denn diese ist in dem fragmentarischen kurzen Werk über Sigune und Schionatulander besonders thematisiert, während sie im *Parzival* nur angedeutet ist.

Hartmann beschreibt in den Epen *Erec* und *Iwein* die Spannung zwischen Ritterleben und Eheverbindung. Für Hartmann gehören - wie für Wolfram - Liebe und Ehe zusammen, ganz nach den Maßgaben der kirchlichen Lehre des Hochmittelalters, für die eine geschlechtliche Verbindung nur als Eheverbindung legitim war.

Der *Tristan* des Gottfried von Straßburg thematisiert ebenfalls die höfische Liebe, aber im Gegensatz zu den beiden vorgenannten Autoren ist hier die Mann-Frau-Verbindung außerehelicher Natur. Er präsentiert ein Bild von Ehe und Liebe, das nicht mit kirchlichen Maßgaben zu diesem Thema konform geht.

Der *Lanzelet* des Ulrich von Zatzikoven ist demselben Kreis von Erzählstoffen zuzurechnen wie die erstgenannten Werke. Er befindet sich aber auf einer anderen, weniger höfischen Bearbeitungsstufe und ist von daher wichtig für die Betrachtungen zu Veränderungen im Frauenbild, die durch höfische Bearbeitungen zustande gekommen sind.

Alle diese Werke sind Erzählkreisen der keltischen Sagentradition zuzurechnen. Diese wurden im Hochmittelalter neu formuliert und mit Formen und Inhalten der neu entwickelten höfischen Dichtkunst versehen. Gleichzeitig haben kirchlich-christliche Ideale ihren Platz in diesen neu erzählten Epen gefunden, die das Frauenbild darin auffällig beeinflussten.

Ebenso neu formuliert war das *Nibelungenlied*, aber im Gegensatz zu allen obengenannten Werken ist es eher dem germanischen als dem keltischen Kultur- und Sagenkreis zuzurechnen.²⁸ Mit der Verschiedenheit der Herkunft sind auch Verschiedenheiten im Frauenbild zu erkennen, das der unbekannte Dichter dieses Epos' präsentiert.

27: vgl. Mockenhaupt 1942[68].

28: Beide haben bei aller Verschiedenheit auch Gemeinsamkeiten in Kultur- und Erzählgut, was sich aus der Jahrhunderte andauernden Nachbarschaft von Kelten und Germanen erklärt (vgl. Stone 1989, S. 25 u.a.).

Die **Chronologie der Dichter und ihrer Werke**, wenn auch oft nicht ganz genau bestimmbar, soll hier kurz dargestellt werden.²⁹

- Der von Kürenberg und Dietmar von Aist, Blütezeit ca. 1150-1170.
- Meinloh von Sevelingen dichtete um 1160/70.
- Die beiden Burggrafen von Regensburg und Rietenburg wirkten bis in die 80er Jahre des 12. Jahrhunderts.
- Albrecht von Johansdorf, Rudolf von Fenis (Blütezeit 1180-1200)
- Reinmar von Hagenau, geb. zwischen 1160 und 1170, begann vor 1190 zu dichten.
- Kaiser Heinrich, wahrscheinlich 1165-1197.
- Hartmanns von Aue *Erec* (ca. 1190).
- Ulrichs von Zatzikhoven *Lanzelet* (1194).
- Hartmanns *Der arme Heinrich* (nach 1197) und *Iwein* (ca. 1204).
- Das *Nibelungenlied* (ca. 1203).
- Wolframs von Eschenbach *Parzival* (ca. 1200/1210) und Gottfrieds von Straßburg *Tristan* (ca. 1205/1210).

Schon die Thematik - damit verbunden auch die Handlungsstruktur der verschiedenen Werke - gibt verschiedene Bezüge zu den hier bearbeiteten Fragen: Wo die höfische Liebe den Mittelpunkt der Literatur bildet, sind die Frau und die Beziehungen der Geschlechter von vornherein deutlicher und mit größerer Wichtigkeit dargestellt als in den Epen, in denen die Ausbildung und Reifung des ritterlichen Helden im Vordergrund steht³⁰. Diese beiden "Strukturtypen", wie Haug sie nennt, sind im Lancelot/Lanzelet-Stoff vereinigt. Auch von daher ist die Bearbeitung, von der Ulrich von Zatzikhoven angibt, sie nach dem Vorbild eines "*welschen*" Buches verfaßt zu haben, ein wichtiger Teil der verwendeten Quellen.

Obwohl er für die vorliegende Fragestellung sehr interessant wäre, werde ich den Eneasroman Heinrichs von Veldeke nicht bearbeiten. Er ist fast ausschließlich aus antiken Stoffvorlagen abzuleiten und führt von daher in das sehr weite Feld der klassischen Erzählstoffe und ihres Frauenbildes. Eine gesonderte Arbeit zu diesem Thema wäre sehr zu begrüßen.

29: nach W.T.H. Jackson (1960[67]), S. 376ff.

30: vgl. Haug 1978, S. VII.

Auch die *Crone* des Heinrich von dem Türlin und den *Wigalois* des Wirt von Gravenberg werde ich nicht mit behandeln. Beide repräsentieren eine Stoffschicht, in der literarische Motive sich zu bloßen Requisiten des phantastischen Werkes entwickelt haben³¹. Hugo Kuhn beschreibt das so: "Die übrige Artusdichtung (von den deutschen Texten: Wigalois, Krone, Mantel, Daniel, Prosa-Lanzelot) schwimmt hemmungslos im Meer der mythischen und magischen Artus-Motive. Hier kann, anders als bei Chrétien, wahllos alles 'alles' bedeuten. Mythischer Sinn wird künstlerischer Unsinn. [...] Die deutliche Verflachung, das bloße literarische Vergnügen, ein Variieren in antike und legendäre Analogien ist nicht 'echter', ist auch keine Frühstufe, wie noch im Tristrant und Lanzelet, sondern Spätstufe."³²

Darum sind die einzelnen Motive nicht mehr aus ihrer Verwendung im Romanganzen heraus als Hinweise auf mögliche frühere Stoffschichten und ihr Frauenbild zu verstehen, an ihnen ist keine Entwicklung in der Darstellung der Frau abzulesen.

In der Minnelyrik ist die Stellung der Frau nur in ihrer Rolle in Liebesbeziehungen zu beobachten. Die Epik eröffnet ein viel weiteres Betrachtungsfeld. Hier sehen wir Frauen auch in politischer Betätigung, wir sehen Zauberinnen und mächtige Frauen. Gattungsgemäß sind die Persönlichkeitsbilder in der Epik wesentlich stärker ausgebreitet und verdienen gesonderte Beachtung.

Nach den Betrachtungen über die Frauenrolle in der höfischen Liebeskonvention soll herausgearbeitet werden, inwieweit die Frau auch in anderen Bezügen als in Liebesbeziehungen eine starke, selbstbestimmte Stellung einnehmen kann. Diese Untersuchung bezieht sich auf einzelne Erzählmotive der höfischen Epik, anhand derer sich nicht nur das Vorkommen selbstbestimmter Frauendarstellungen beobachten läßt, sondern sich auch durch Vergleiche mit parallelen Sagen- und Märchen-Erzählstoffen Schlüsse darüber ziehen lassen, ob sich das Frauenbild im Curialisierungsprozeß verändert hat. Ist die Frau *vor* ihrer Idealisierung als höfische Dame selbständiger oder *danach*? Die Motivgruppen, in denen nach selbstbestimmten Frauengestalten gesucht wird, werden wie folgt aufgegliedert:

Die Frau ist als Herrscherin (Königin, Herzogin, Fürstin und Gräfin) in einer mächtigen Stellung. Die Herrscherin-Rolle kann in realitätsähnlichen Zusammenhängen beschrieben sein, so daß die Frauenbeschreibung als Widerspiegelung oder Vorbild für historische Gesellschaften vorstellbar ist. Sie

31: vgl. Ehrismann 1991.

32: Kuhn 1959, S. 166.

kann auch märchenhaft dargestellt sein, indem sie Herrscherin in einem mythisch-magischen Ambiente ist.

Als Zauberin hat die Frau große Macht über Menschen, denn sie beherrscht Künste und Wissen, welche von nicht Zauberkundigen in ihrer Umgebung nicht nachvollzogen werden können.

Mit diesen Frauengestalten wird anhand der Stoffgeschichte untersucht, in welcher Weise die in der behandelten Literatur angetroffenen Motive und die Frauenrollen im Laufe der Jahrhunderte weitergetragen und verändert worden sind. Die Hypothese von der Tendenz, die Frau vom Subjekt zum Objekt der Handlung werden zu lassen, soll damit evaluiert werden.

Um die Betrachtungen über die mittelalterliche Literatur in den Kontext der eigenen Zeit zu bringen und damit den "Sitz im Leben" der behandelten Motive zu betrachten, werde ich im Anschluß an die Literatur-Kapitel historische Frauenrollen in der mittelalterlichen Gesellschaft und Rechtsprechung thematisieren. Hier sollen die Gründe für die literarischen Veränderungen der Frauenrollen im Curialisierungsprozeß um 1200 deutlich werden. In dieser Zeit fand ein bedeutender "Zivilisationsschub"³³ statt, der Auswirkungen bis in die heutige Zeit hat. Im Anschluß an die Betrachtungen über die Frau im Hochmittelalter wird dargestellt, wie die Verinnerlichung von literarischen Normen vonstatten ging und wie es zu erklären ist, daß diese zunächst äußerlichen Ideale noch heute im Unterbewußtsein des einzelnen existieren und von dort aus Verhaltensweisen bestimmen können.

1.3. Forschungsstand und Methode

Da diese Arbeit Inhalte analysiert und die Stellung der weiblichen Figuren in der Literatur beleuchtet, wird von Analysen der Form und sonstiger äußerlicher Merkmale abgesehen, es sei denn, diese Fragen seien bedeutsam für die inhaltliche Interpretation.

Im Mittelpunkt steht die Frage, wie sich die Frauenrollen mit der mittelalterlich-patriarchalischen Bearbeitung verändert haben. Für die Lyrik geschieht dies anhand der Chronologie der Gedichte. Um solche Veränderungen in der Epik zu beobachten, werden Literaturtypen in die Untersuchung mit einbezogen, die ältere Konventionen in bezug auf Frauenbilder und Geschlechterrollen aufweisen als die höfische Literatur. Solche Untersuchungen sind oft auf Spekulationen angewiesen - gelegentlich ist die Forschung nicht einig darüber, welche Konvention für älter und welche für jünger gehalten

33: Elias 1936/69.

werden sollte. Werden in die Untersuchung Stoffschichten mit einbezogen, die gar nicht nachweislich existieren, sondern nur hypothetische Rekonstruktionen sind, so sind die Interpretationen - seien sie noch so glaubwürdig - immer weniger positiv zu belegen. Ich werde solche Interpretationen, wo möglich, vermeiden, aber trotzdem auf Folgerungen eingehen, welche die Sekundärliteratur auf diese Weise gezogen hat.

Aufgrund der Komplexität der Thematik ist es nicht möglich, den Stand der Forschung so einfach und klar darzustellen wie es z.B. Meister³⁴ getan hat. Die hier bearbeitete Sekundärliteratur bezog sich immer auf Bereiche, die in meinen Betrachtungen nur einen kleinen Teil ausmachten - einige auf bestimmte Themen- und Motivkomplexe, andere auf bestimmte mittelalterliche Werke. Ich werde sie nicht ausführlich darstellen, sondern lediglich einige markante Positionen hervorheben.

Der Bearbeitung der Minnelyrik wurden die Ergebnisse von Günter Schweikle zugrundegelegt³⁵. Die Thematik ist auch breit ausgeführt in der Dissertation von Ingrid Kasten³⁶, die sich mit den Beziehungen zwischen der französischen Troubadourlyrik und dem deutschen Minnesang befaßt. Sie beschäftigt sich nicht direkt mit Fragen nach der Subjekt- bzw. Objektstellung der Frau, sondern damit, wieviel Achtung einer Frauengestalt in der jeweiligen Lyrik entgegengebracht wird. Nach ihrer Darstellung hat die Idealisierung der Dame positive Auswirkungen auf die Rolle der Frau. Daß mit dieser Idealisierung auch eine Objektstellung verbunden ist, wird bei Kasten nicht thematisiert. Auf die Objektstellung der nichtadligen Frau in den Pastourellen macht Sabine Brinkmann³⁷ aufmerksamer.

Die Thematik der höfischen Liebe ist breit diskutiert und in zahlreichen Abhandlungen beschrieben. Becker u.a. haben deutlich gemacht, daß mit der Idealisierung des Frauenbildes eine Indienstnahme für männliche Projektionen einhergeht³⁸.

Zu den Frauenrollen in Gottfrieds Tristan ist neben der rein beschreibenden Dissertation von Gisela Hollandt³⁹ die Promotionsschrift von Marion Mälzer zu nennen, die sich besonders mit der Veränderung der Frauenrollen im Laufe der Stoffgeschichte auseinandersetzt⁴⁰. Sie entdeckt mit Hilfe eines

34: Meister 1990, S. 25ff.

35: Schweikle 1989, vor allem 1977.

36: Kasten 1986.

37: Brinkmann 1985.

38: Becker u.a. 1977.

39: Hollandt 1963.

40: Mälzer 1991.

rekonstruierten, für original-keltisch gehaltenen Isolde-Bildes eine Entwicklung, innerhalb derer diese Frauenfigur zunächst durch den Patriarchalisierungsprozeß schon in keltischer Zeit von ihrem göttlichen Status weg umgedeutet und in die patriarchale "Geschlechtshierarchie"⁴¹ eingebunden wurde. Gottfried hat nach Mälzers Darstellung dieser Isolde-Gestalt vieles von ihrer Stärke wiedergegeben, die sie im Laufe der vorangegangenen Bearbeitungen verloren hatte⁴². Mälzer betrachtet die Idealisierung von Gottfrieds Isolde-Gestalt als einzigartig; sie gliedert sie nicht in die konventionelle Frauen-Idealisierung ein, die auch in anderen hochmittelalterlichen Werken zu beobachten ist. Die vorliegende Arbeit hingegen wird mehr auf die Gemeinsamkeiten der verschiedenen Frauen-Idealisierungen achten.

In einem weiteren Bezug kann ich der Mälzerschen Interpretation nicht folgen: Für sie ist das Urbild der "keltischen Isolde"⁴³ eine Feenfrau, die den Ritter durch Zauberkraft an ihre Liebe bindet und damit die patriarchale Herrschaftsstruktur stört. Der Grund für diese "mythische Sinnstruktur"⁴⁴ liegt nach Mälzer in der Aufarbeitung eines historischen Konfliktes zwischen "matristischen"⁴⁵ und patriarchalen Gesellschaftsstrukturen - erstere sind durch letztere überlagert worden⁴⁶. Ich möchte den Rückbezug auf die Thesen der Matriarchatsforschung in meiner stoffgeschichtlichen Untersuchung vermeiden, weil die dort rekonstruierten Erzählstrukturen sämtlich hypothetische - wenn auch glaubwürdige - Rekonstrukte aus mittelalterlichen und antiken Erzählstoffen sind. Ihre positive Gültigkeit kann nicht innerhalb der mediaevistischen Literaturwissenschaft überprüft oder nachgewiesen werden, denn das könnte zu einem gefährlichen Zirkelschluß führen: Die unbestätigte Annahme eines Matriarchats in der Frühzeit würde zur Grundlage für die (Re-)Konstruktion einer bestimmten Erzählstruktur gemacht, die dann, obwohl sie mit der unbestätigten Grundhypothese überhaupt erst konstruierbar war, zur Bestätigung eben dieser Annahme herangezogen würde. Solche Vorgehensweisen werden unter den verschiedenen Fragestellungen der vorliegenden Arbeit gelegentlich begegnen und dann jeweils im konkreten Zusammenhang ausführlicher besprochen werden.

Auch die Untersuchungen Steiners über die Veränderung der Frauenrollen in den Hartmannschen Epen⁴⁷ beziehen sich auf das Geschichtsbild, welches

41: ebd., S. 263.

42: ebd., S. 264f.

43: ebd., S. 75.

44: ebd., S. 48.

45: ebd., S. 38 u.a.

46: ebd., S. 68 u.a.

47: Steiner 1983 und 1985.

die Annahme einer matriarchalen Gesellschaftsordnung in der Frühgeschichte voraussetzt.

Frauenrollen in der Parzival-Geschichte werden in der Dissertationsschrift von Jutta Anna Kleber untersucht⁴⁸. Nach ihrer These exemplifiziert Wolfram mit seiner Handlungsstruktur, wie die Etablierung einer durch integrierte Sinnlichkeit gekennzeichneten Liebeskonvention mißlingt. Diese sinnliche Liebe rechnet sie der in Wolframs Genealogie erscheinenden Feenwelt zu. Der Dichter Wolfram zeigt nach ihrer Interpretation, daß die Konvention der Feenliebe, die, entsprechend ihrer heidnischen Herkunft, der Frau viel Handlungsfreiheit und Sinnlichkeit zugesteht, in der Artuswelt nicht etabliert werden kann, weil die kirchlichen Konventionen, repräsentiert durch die Gralswelt, zum höchsten Ideal stilisiert werden. Ihre Textinterpretation ist sehr stark an der Frage nach Legitimität der Sinnlichkeit in der Mann-Frau-Beziehung orientiert. Nach meinem Eindruck ist damit die Thematik der Sexualität für Wolframs Werk weit überstrapaziert, ihre Interpretationen lassen sich außerdem oft nicht aus dem Text selbst belegen. Hier ist offenbar eine neuzeitliche Thematik auf den mittelalterlichen Text übertragen worden, der als solcher ein viel weiteres Spektrum der Interpretationsmöglichkeiten bietet - das "Geschlechterverhältnis im Gralroman Wolframs"⁴⁹ ist nicht nur in bezug auf die Sinnlichkeit in der Liebe zu interpretieren. Die Ergebnisse von Gibbs⁵⁰ lassen sich wesentlich leichter am Text belegen: Wolfram hat die Frauengestalten im Verhältnis zu seinen Vorlagen idealisiert und curialisiert.

Funcke⁵¹ geht in seiner Untersuchung über Feengestalten ganz selbstverständlich von der Existenz eines Matriarchats in der Frühgeschichte aus und vermutet den Ursprung der Feen-Erzählmotive in dieser Zeit. Nach seiner Darstellung repräsentiert der *Lanzelet* eine Früh- oder Vorform der höfischen Dichtung, darum betrachtet er das darin enthaltene Frauenbild als besonders aufschlußreich für die stoffgeschichtliche Forschung. In diesem Punkt stimme ich ihm zu, jedoch folge ich ihm nicht in der Annahme, daß jede Frau, die gemeinsam mit ihrem Land "erobert" wird, ursprünglich eine Feenfrau und damit Ausdruck einer vorgeschichtlichen matriarchalen Religiosität ist.

48: Kleber 1992.

49: ebd., Titel.

50: Gibbs 1972.

51: Funcke 1985.

Ebenso scheint Classen⁵² keinen Zweifel an der Existenz einer konkreten matriarchalen Geschichtsepoche zu haben, wenn er seinen Artikel mit "The Defeat of the Matriarch Brünhild" überschreibt.

Die genannten Autoren untersuchen Frauenrollen und deren Veränderungen in der höfischen Literatur des Hohen Mittelalters, insofern sind alle beschriebenen Ansätze relevant für die in der vorliegenden Arbeit formulierte Fragestellung nach der Subjektstellung der Frau. Ich werde ihnen aber nur so weit folgen, wie sie nicht auf spekulative Aussagen über die Vorgeschichte als Prämissen ihrer Argumentation angewiesen sind.

Steiner⁵³ arbeitet - wie auch Giesa⁵⁴, Meister⁵⁵ und andere - mit den Interpretationsmitteln der analytischen Psychologie⁵⁶. Auch die vorliegende Arbeit befaßt sich mit psychischen Mechanismen - mit solchen Mechanismen nämlich, die zur Über-Ich-Bildung durch Verinnerlichung von Normen im Laufe der Zivilisationsgeschichte geführt haben. Von daher scheint es sinnvoll, der tiefenpsychologischen Interpretation zu folgen, um diese Verinnerlichung nachzuvollziehen. Aber die tiefenpsychologisch orientierten Forscher, vor allem diejenigen Jungscher Prägung⁵⁷, haben einen anderen Gegenstandsbereich: Sie versuchen mythische Motive auf gewisse Urzustände der Menschheit zurückzuführen, sind also an Epochen *vor* der hochmittelalterlichen Literatur interessiert, während ich in der stoffgeschichtlichen Untersuchung zwar, wo möglich, nach Vorstufen frage, aber keine weiteren Rekonstruktionsschritte bis in die Frühgeschichte der Menschheit unternehme.

In diesem Bereich der Rekonstruktionen berühren sich tiefenpsychologische und feministische Forschung. Beide befassen sich mit mythischen und symbolischen Motiven. Während die tiefenpsychologische Interpretation auf der Suche nach Bildern eines "kollektiven Unbewußten"⁵⁸ für Menschen in unserem Kulturkreis ist, sucht die feministische Forschung nach matriarchalen Urgesellschaften. Weil sich die beiden Interpretationsrichtungen in diesem Punkt so stark berühren, treten sie sehr oft gemeinsam auf: Beide nehmen an, daß am Anfang der Kulturentwicklung eine weiblich geprägte

52: Classen 1992.

53: Steiner 1983.

54: Giesa 1987.

55: Meister 1990.

56: zu psychoanalytisch orientierten Interpretationen in der Mediaevistik vgl. die ausführliche und informative Darstellung von Wolfzettel (1985).

57: vgl. Wolfzettel, ebd., S. 226ff.

58: C.G. Jung

Gesellschaft gestanden hat. Beide neigen auch dazu, die mythologische Interpretationsweise mit der historisch-kritischen zu vermischen, da sie die Bildersprache der Mythen nicht nur für Ausdrücke des menschlich-persönlichen Unbewußten, sondern der historischen Menschheitsgeschichte halten. Dies geht auf grundsätzliche Annahmen über den Zusammenhang zwischen Individualgeschichte und Menschheitsentwicklung zurück, denzufolge jeder Mensch in seiner individuellen Entwicklung bestimmte Stadien durchläuft, die in der Vorgeschichte epochale Entwicklungsstadien der gesamten Menschheit darstellen⁵⁹.

Die vorliegende Arbeit untersucht Frauenbilder, die nicht den heute gängigen entsprechen und die auf stärkere Frauenrollen in früheren Gesellschaften hinweisen. Insofern ist mein Ansatz am ehesten der feministischen Forschung zuzurechnen, auch wenn er nicht alle ihre Prämissen übernimmt.

Die Mythenforschung, die sich unter anderem mit Frauenrollen in der Geschichte auseinandersetzt, beschäftigt sich nicht nur mit Erzählstrukturen, sondern auch mit einzelnen Motiven und symbolhaften Beschreibungen. Bestimmte Tiergestalten etwa sind Bedeutungsträger für einen bestimmten Aussagegehalt, der neuzeitliche Interpret versucht den Gehalt herauszufinden, der in seiner ursprünglichen Aussage-Intention sogar dem mittelalterlichen Dichter verborgen sein kann. Um die Auseinandersetzung mit dieser Art der Literaturwissenschaft darzustellen, sei hier ein kurzes Beispiel angeführt: Bumke⁶⁰ kritisiert die Parzival-Interpretation Schröders⁶¹. Er nehme sogar Widersprüche zwischen Text und Interpretation in Kauf "in der wiederholt ausgesprochenen Überzeugung, daß ein wörtliches Verständnis den Sinn der Dichtung nicht erschließen könne, weil Wolfram nicht rational gedacht und gestaltet habe, sondern in Bildern und Symbolen, in deren Deutung Schröder die "Hauptaufgabe" des Interpreten sieht [...]. Man wird die Berechtigung eines solchen Vorgehens nicht von vornherein ablehnen können, aber das Ergebnis zeigt doch, daß die Symboldeutung als wissenschaftliche Arbeitsmethode ohne die ständige Orientierung am genauen Wortlaut nicht zu gesicherten Erkenntnissen gelangen kann."⁶²

Dieser Beurteilung schließe ich mich an. Eine ausschließliche Orientierung am Wortlaut des Textes wäre zu kleinlich, um größere Sinneinheiten gerade in den mythischen Motiven zu erfassen. Die ausschließliche Orientierung aber an Mythischem und Symbolischem birgt die Gefahr, zu Ergebnissen zu

59: erstmals formuliert bei Sigmund Freud, Totem und Tabu (1912/13), später oft aufgegriffen und verändert, unter anderem in der Jungschen Archetypenlehre.

60: Bumke 1970, S. 162f.

61: vgl. Schröder 1952.

62: Bumke 1970, S. 162f.

gelangen, die ihren hypothetischen Charakter nie verlieren können. Solange das Hypothetische solcher Ergebnisse klar hervortritt, ist auch gegen ein derartiges Vorgehen philologisch nichts einzuwenden, aber es verbietet sich von selbst, Vermutungen als Erkenntnisse zu deklarieren.

2. LITERATUR-ANALYSE

In diesem Kapitel wird die Literatur der Stauferzeit auf ihre Frauengestalten hin untersucht.

Frauen treten in dieser Literatur im allgemeinen nicht als Subjekte der Handlung auf und agieren meist auch nicht selbstbestimmt. Lyrik und Epik sind von Männern verfaßt, handeln von einer männerbestimmten Gesellschaft und sollen größtenteils als Beispieltex te für vorbildliches Verhalten die Erziehung der Ritter zu größerer Zivilisiertheit bewirken⁶³. Frauendarstellungen sind den männlich determinierten Handlungssträngen bei- und untergeordnet, wenn sie für den Verlauf der Geschichte wichtig sind.

Was hier aber interessiert, sind Darstellungen von Frauen, die im Gegensatz zur allgemeinen Richtung als selbstbestimmt auftretend beschrieben werden. Es sind nicht wenige solcher Verhaltensmuster zu finden, die das gängige Vorurteil der allgemeinen Objektstellung der Frau in der mittelalterlichen Literatur nicht erfüllen.

Da sich die These dieser Arbeit zuerst aus Feststellungen über die privaten Beziehungen zwischen Männern und Frauen in unserer Zeit ableitet, sollen am Anfang der Literaturanalyse die Darstellungen von Liebesbeziehungen in der mittelalterlichen Literatur untersucht werden: zuerst in der Minnelyrik, die sich ausschließlich mit dieser Thematik beschäftigt, dann in Episoden aus der Epik, in denen Mann-Frau-Beziehungen beschrieben und reflektiert werden.

Um Veränderungen im Patriarchalisierungsprozeß der mittelalterlich-höfischen Literatur festzustellen, bietet sich für die Lyrik ein chronologisches Vorgehen an. Das Frauenbild jüngerer Dichtungen wird demjenigen älterer Dichtungen gegenübergestellt, um die Veränderungen in Verhaltensnormen deutlich zu machen, die Auswirkungen auf die Stellung der Frau haben. In der Lyrik lassen sich deutliche Abgrenzungen im Frauenbild zwischen älterer und jüngerer Bearbeitungsstufe erkennen.

Für die Epik werden die Veränderungen anhand typologischer Unterscheidungsmerkmale festgestellt, dabei werden höfische und weniger höfische Bearbeitungsstufen differenziert betrachtet⁶⁴.

63: vgl. Elias 1936/69, Bd. 2, S. 111 u.a., Wisniewski 1974; dazu Kap. 3.1.2.

64: vgl. dazu Kap. 2.2.

2.1. MINNELYRIK

Um die Veränderung der Frauenrollen innerhalb von Liebesbeziehungen zu untersuchen, bietet sich die Liebeslyrik des Hochmittelalters als Bearbeitungsfeld an. Sie erlaubt Einblicke in bestimmte Beziehungsmuster zwischen Mann und Frau, die sich recht deutlich katalogisieren lassen, denn die Kurzform des Liedes zeigt die darin enthaltenen Beziehungsideale sehr viel deutlicher, als die komplexen Personen- und Interaktionsbeschreibungen der Epik es tun. Die Haupt-Fragestellung ist:

Durch wen geschieht die Anbahnung einer Liebesbeziehung, wer fordert und begehrt, kurz: wer hat die Rolle des Subjekts im Werbungsvorgang? Gefragt wird auch:

Hat sich die Rolle der Frau in dieser Lyrik im Laufe der Curialisierung⁶⁵ verändert? Hat der Mann immer schon die aktive Rolle eingenommen, während die Frau auf der passiven Seite der Verhaltensmuster stand? Oder gibt es gerade in dieser Rollenverteilung eine Veränderung, die mit dem Prozeß der "Verhöflichung"⁶⁶ einhergeht? Ist die Frau in der jüngeren oder in der älteren Minnellyrik aktiver? Diese Fragen sollen im Verlauf des folgenden Abschnitts über die Liebeslyrik vor und neben den Liedern Walthers von der Vogelweide bearbeitet werden.

Die Lieder Walthers sind hier deswegen ausgeklammert, weil sie eine neue Form der Minnedichtung darstellen, die sowohl die Dichtung der Hohe-Minne-Konvention als auch den donauländischen Minnesang überwindet⁶⁷. Die vorliegende Untersuchung aber beschäftigt sich mit den Veränderungen zwischen diesen beiden Stufen der Minnesang-Entwicklung. Was hier an Konventionen für die Geschlechterbeziehungen entwickelt wurde, hat Walther bereits überwunden, jedoch sind seine "Impulse, die er namentlich in seinen Mädchenliedern der Diskussion über die Liebe zu geben versucht hatte, [...] nicht aufgenommen und weiterentwickelt worden."⁶⁸ Die Tendenz in den Frauendarstellungen, die hier herausgearbeitet werden soll, kann darum nicht anhand seiner Werke festgestellt werden.

65: "Curialisierung" wird im Sinne des Eliasschen Begriffs von "Verhöflichung" gebraucht.

66: Elias 1936/69.

67: zu diesen Kategorisierungen vgl. Kap. 2.1.6.

68: Kasten 1986, S. 360; zu Walther als Überwinder der Minnedoktrin vgl. ebd., S. 343ff.

In der Minnelyrik erfuhr die Frau eine ganz neue Art der Wertschätzung, wie sie ihr in der Dichtung des deutschsprachigen Kulturraumes bis dahin nicht zuteil geworden war. Vordergründig betrachtet, könnte diese neue Wertschätzung darauf schließen lassen, die Achtung gegenüber der Weiblichkeit habe mit dem Ideal der höfischen Liebe zugenommen⁶⁹.

Aber im Laufe der Untersuchung stellt sich heraus, daß die Frau, indem sie in der ritterlichen Wertschätzung steigt, als wollende und handelnde Person verschwindet. Sie re-agierte auf des Ritters Verehrung, in idealer Weise so, daß sie des Mannes Begehren nicht erfüllt und damit zu seiner Erziehung⁷⁰ beiträgt.

2.1.1. Die Frau als Objekt

2.1.1.1. Die idealisierte Frau

Der Konvention der begehrten, inaktiven, sich verweigernden und verehrungswürdigen Frau kommt ein Lied sehr nahe, das dem Dichter "Her Reinmar"⁷¹ zugeschrieben wird⁷² :

*"Wol im der nu vert verdarp!
der hât hiure sîn leit verklagt.
der ie gerne umbe êre warp
und daran ist unverzagt,
Dém túot vil menizeg wê,
des sich iemèr getroestet der,
dêr ist verdorben ê.*

*Man sol sorgen: sorge ist guot;
âne sorge ist nieman wert.
wol mich iemer daz mîn muot
des sô strîteclîchen gert,
Daz mich noch gemachet vrô.
sol aber ich verderben, sôn verdarp
nie lobelîcher mán denne alsô.*

69: Das tun z.B. de Boor (1953, S. 9) und Spiewok (1963, S. 482 u.a.).

70: vgl. Wisniewski 1974.

71: Reinmar von Hagenau, auch Reinmar der Alte genannt, vgl. Haller, VFL Bd. 3, Sp. 1055ff.

72: Reinmar LIV, Moser/Tervooren S. 388f (MF 198, 28; v. Kraus 1950, S. 276f.).

*Sorge und angst stât mir wol,
sît ich unverdorben bin.
swaz ich noch gesorgen sol,
des kum ich mit vröiden hin.
Wer hât liep âne arebeit?
wê, wâz sprich ich? jôn toht zer werlte niht
dienst âne saelikeit.*

*Wie mac leit an im gewern,
dem von liebe liep geschîht?
ich muoz leider vröiden enbern;
liebes des enhân ich niht
Wan ein liep, daz mîn niht wil.
wenne sôl ich lieben tac an dem geleben?
jô getriuwe ich gar ze vil.*

*Mîn gloube ist, sol ich leben,
ich wirde endelîchen alt;
diu mir vröide hât gegeben
unde sorge manicvalt,
Der diene ich die selben tage.
mîne jâr diu müezen mit ir ende nemen,
sô mit vröiden, sô mit klage."*

Das lyrische Ich betrachtet sich als den unglücklichsten Menschen der Welt, weil die Frau, die es besingt, ihm ihre Liebe nicht gewährt. Die Zeilen 8/9 "Man sol sorgen: sorge ist guot; / âne sorge ist nieman wert" legen nahe, daß diese leidvolle Situation das Leben des Betroffenen wertvoller macht.

Reinmar, den Haller⁷³ aufgrund seines Titels "Her Reinmar" dem adligen Ritterstand zuordnet⁷⁴, wurde von Ludwig Uhland⁷⁵ als "Scholastiker der unglücklichen Liebe"⁷⁶ bezeichnet. Reinmars Zeitgenossen Walther von der Vogelweide und Gottfried von Neifen verehrten "die hohe Erfüllung ihrer Kunst in ihm"⁷⁷. Auf der inhaltlichen Ebene gilt Reinmar "als Vollender der

73: Er ist zwischen 1160 und 1170 geboren und beginnt vor 1190 zu dichten. Sein Geburts- und Aufenthaltsort sind nicht feststellbar - es ist nur sicher, daß er sich einmal am Wiener Hof aufgehalten hat, vgl. Haller in VFL Bd. 3, Sp. 1055ff.

74: Haller Sp. 1055; zur Problematik solcher Ableitung vgl. Kap. 3.2.1.

75: nach Haller, ebd.

76: Haller, ebd.

77: Haller, Sp. 1062; vgl. auch Nordmeyer 1942.

Minnedoktrin⁷⁸, für welche die Lieder Friedrichs von Hausen als Beginn angenommen werden⁷⁹.

Diese "Minnedoktrin" muß näher betrachtet werden, da sie nicht die einzige "Minneauffassung" in der deutschen Literatur des Hochmittelalters ist⁸⁰. Sie besteht aus der "Leiderfahrung" des Sängers, die "auf einer letzten Unerfüllbarkeit der Minne [...], auf dem Bewußtsein eines aussichtslosen Dienstes" beruht⁸¹. Diese Leiderfahrung gehört zu einem bestimmten Verhältnis von Mann und Frau zueinander, das die Konvention der "hohen Minne"⁸² beschreibt: Die Frau hat eine "dominierende Stellung". "Der Mann tritt dieser Minneherrin in der Rolle eines demutsvollen Dienstmannes gegenüber"⁸³.

Ehlert⁸⁴ beschreibt diese Konstellation als "Urbild des Minneliedes um 1200" und erläutert auch die Funktion des Gesangs für den Dichter: Der Mann empfindet Schmerz, weil die angebetete Dame, "die er für die beste aller Frauen hält und die er mehr als alle anderen Frauen minnt", ihn verschmäht. Freude hat dieser Mann allenfalls dadurch, daß er einer so vornehmen Dame dienen kann, aber die Grundstimmung solcher Lieder ist das Leid und die Klage darüber, daß "er die Gunst (*genāde, hulde*) der Dame, als in deren Herrschaft stehend er sich begreift, (noch) nicht erhalten hat."⁸⁵. Der Gesang, mit dem der Ritter seine höfischen Charakterzüge (*staete, triuwe*) zum Ausdruck bringt, und den "*hohen muot*" beschreibt, den ihm diese Leid-Erfahrung beschert, ist nach Ehlerts Darstellung eine Sublimation der unglücklichen Liebe.⁸⁶ Ob das der wirklichen Seelenlage des Dichters oder seines Publikums entspricht, sei dahingestellt - festzustellen ist hier, daß die Frau eine übergeordnete Stellung gegenüber dem Mann einnimmt, die aber nicht im Sinne ihres eigenen Wollens und Wünschens gestaltet zu sein scheint. Vielmehr ist es die Gefühls- und Erlebniswelt des Mannes, die hier thematisiert wird und in der sich der Grad seiner Kultiviertheit zeigt.

78: Haller, ebd..

79: Haller, Sp. 1062.

80: Spiewok 1963, S. 481.

81: Schweikle 1986, S. 33.

82: Schweikle 1977, S. 64.

83: ebd., S. 64f.

84: Ehlert 1980, S. 77.

85: ebd.

86: ebd.

Ein weiteres Beispiel für diese Konvention vom charakterbildenden Liebesleid kann in dem folgenden Lied des Grafen Rudolf von Fenis/Neuenburg⁸⁷ gesehen werden⁸⁸:

*"Mit sange wände ich mine sorge krenken,
dar umbe singe ich daz ich si wolte lân.
sô ich ie mêre singe und ir ie baz gedenke,
sô mugent si mit sange leider niht zergân,
wan minne hât mich brâht in sölchen wân,
dem ich sô lîhte niht enmac entwenken,
wan ich ime lange her gevolget hân.*

*Sît daz diu minne mich wolte alsus êren
daz si mich hiez in dem herzen tragen,
diu mir wol mac mîn leit ze fröiden kêren,
ich waere ein gouch, wolt ich mich der entsagen.
ich wil mînen kumber ouch minnen klagen,
wan diu mir kunde daz herze alsô versêren,
diu mac mich wol ze fröiden hûs geladen.*

*Mich wundert des, wie mich mîn frouwe twinge
sô sêre, swenne ich verre von ir bin,
sô gedenke ich mir und ist mîn gedinge,
mües ich si sehen, mîn sorge waere dâ hin,
sô ich bî ir bin, des troestet sich mîn sin
unde waene des, daz mir wol gelinge, -
alrêrst mêret sich mîn ungewin.*

*Sô ich bî ir bin, mîn sorge ist deste mêre,
alse der sich nâhe biutet zuo der gluot,
der brennet sich von rehte harte sêre.
ir grôziu güete mir daz selbe tuot,
swenne ich bî ir bin, daz toetet mir den muot,
und stirbe aber rehte, swenne ich von ir kêre,
wan mich daz sehen dunket alsô guot.*

*Ir schoenen lîp hân ich dâ vor erkennet:
er tuot mir als der fîrstelîn daz lieht,
diu fliuget daran unze si sich gar verbrennet.*

87: Rudolf ist im Gegensatz zu Reinmar nachweislich adlig. Er ist entweder der Sohn Ulrichs II. von Neuenburg oder der Neffe von Ulrichs Sohn Rudolf. Der erste urkundet von 1182 bis 1192 und ist vor August 1196 gestorben. Der zweite ist 1201 bis 1251 nachweisbar und vor 1257 gestorben (Wallner, VFL Bd. 3, Sp. 1126).

88: Das Lied trägt bei Schweikle (1977, S. 210ff) die Nummer III, 1-5.

*ir grôziu güete mich alsô verriet.
mîn tumbez herze, daz enlie mich alsô niht.
ich habe mich sô verre an si verwendet,
daz mir ze jungest rehte alsame geschiht."*

Hier ist "*diu minne*" personhaft dargestellt. Sie ist offenbar so etwas wie eine göttliche Macht, der Sänger ist ihr willenlos unterworfen. Er ist in jedem Falle unglücklich - ganz gleich, ob er von der angebeteten Frau getrennt ist oder sich in ihrer Nähe aufhält. Wenn er von ihr getrennt ist, muß er an sie denken und erhofft sich von einem Zusammentreffen die Minderung seiner "*sorge*". Trifft er sie aber tatsächlich, so ist ihm auch dabei nicht wohl. Er "*brennet*" sich an seiner allzu großen Leidenschaft. Das Singen soll ihm die "*sorge*" vertreiben, aber da er über seine Dame singt und dabei immerzu an sie denkt, ist auch das nicht geeignet, sein Leid zu verringern. Der Sinn des Liedes scheint in der Beschreibung des unausweichlichen Unglücks zu liegen. Darin liegt auch die Darstellungsintention: Mit dem Unglücklichsein präsentiert der Dichter die höfische Feinheit seines Gefühlslebens.

In beiden Liedern ist der singende Mann eindeutig die Hauptperson des Geschehens: *Er* ist verliebt, *er* leidet, *er* klagt an, *ihm* gereichen beschriebene Situationen zum Vorteil oder zum Nachteil. Die Frau ist nicht deutlich als Person beschrieben, ihre Handlungen bleiben im dunkeln. Man darf annehmen, daß sie dem Sänger ihre Liebesgunst verweigert hat, aber nicht einmal das ist ausdrücklich als Aktion der Frau beschrieben. Im Mittelpunkt der Lieder steht der Kummer des Mannes - Gefühle der Frau werden nicht besprochen. Die Beziehung, die hier zwischen Mann und Frau beschrieben wird, ist daher sehr einseitig⁸⁹.

Reinmar und Rudolf beschreiben eine zwischenmenschliche Beziehungsform, die für unser heutiges Verständnis gar keine Beziehung darstellt: Die besungene Dame ist unerreichbar, die Erfüllung des Liebeswunsches würde das ganze Konzept des schönen Trauerns zunichte machen. Aus heutiger Sicht entsteht der Eindruck, daß Minnesänger "nichts mehr fürchteten, als erhört zu sein"⁹⁰. So ist auch nicht die Erhöhung Gegenstand dieser Lieder, sondern der Zustand der unglücklichen Liebe. Das ist, was dem Publikum übermittelt und als Identifikationsangebot unterbreitet werden sollte⁹¹. "*frouwe* ist als literarisches Motiv und als Exempelfigur weniger Idealisierung bestimmter historischer Personen, als vielmehr Hypostasierung einer Idee,

89: vgl. auch Kasten 1986, S. 310.

90: Rilke, Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge. Sämtliche Werke, hg. v. Rilke-Archiv, Bd. 6, Frankfurt a.M. 1966, S. 941.

91: Schweikle 1980, S. 108f.

der Idee des Weiblichen. Zu diesem Pol menschlichen Seins tritt der Mann in der Sphäre des Minnesangs in ein Spannungsverhältnis, das seine geistig-ethischen Kräfte fordert⁹². Dazu gehört ein bestimmtes Verhaltensmuster für die Frau. Kasten schreibt (über Reinmar): "Die Tugend der Frau ist die Voraussetzung für die Liebe des Mannes und seinen Dienst. Wenn die Frau aber auf die Werbung eingeht und sich dem Mann hingibt, büßt sie diese Tugend und damit ihren Reiz ein. Dies darf nach Reinmar jedoch nicht geschehen. So sehnt sich der Mann nach einer Liebe, die unerfüllt bleiben muß."⁹³

Die Frau ist das Mittel, durch welches das männliche Liebesleid, das in dieser Lyrik thematisiert ist, hervorgerufen wird. Damit ist sie in der Stellung des Objekts.

In anderen Liedern erzeugt die nicht erwiderte Liebe dem Mann nicht nur Leid, sondern die Verweigerung der Frau veranlaßt ihn, sich zu bessern; die Dame wirkt erzieherisch auf ihn, indem sie seiner Liebeswerbung nicht nachgibt. Hierfür sei als Beispiel eine Strophe des Burggrafen von Rietenburg genannt⁹⁴ :

*"Sît si wil versuochen mich,
daz nim ich für alles guot.
sô wirde ich golde gelîch,
daz man dâ brüebet in der gluot
und versuochet ez baz.
bezzet wirt es umbe daz,
lûter, schoener unde klâr.
swaz ich singe, daz ist wâr,
gluotes ez iemer mê,
ez wurde bezzet vil danne ê."*

Der Mann vergleicht sich mit Gold, das durch die "gluot" gereinigt wird. Er ist das Gold, die Glut sind die Proben, die ihm die Verehrte auferlegt. Die Frau führt dadurch, daß sie ihn reizt (Was das Wort "versuochen" in V. 1 nahelegt), den Mann zum idealen Zustand seines Charakters: Er wird "lûter,

92: Schweikle 1980, S. 109.

93: Kasten 1986, S. 310.

94: Schweikle 1977, IV, 2, S. 164. Für den Burggrafen von Rietenburg gilt als sicher, daß er ein Sohn Heinrichs III. ist, und zwar entweder Heinrich IV., der zuletzt 1184 bezeugt ist, oder Otto III., der nach 1185 gestorben ist, vgl. Wallner, VFL Bd. 3, Sp. 1078.

schoener unde klâr", ehrlich durch Läuterung, schöner und reiner, als es vor seiner Liebe offenbar war.

In dieser Strophe des Burggrafen ist nicht das Leid des Dichters Haupt-Thema, sondern dessen Effekt: Er wird *"golde gelich"* durch ihr *"versuochen"*, er bessert sich also durch ihr Verhalten. Daß er an ihrem Verhalten leidet, daß es sich also um Verweigerung handelt, ist nicht eindeutig ausgesagt und läßt sich nur aus dem Kontext, durch den Vergleich mit der *"gluot"* erschließen. Die Beispielstrophe des Burggrafen ist deswegen ausgewählt worden, weil die Goldmetapher den Prozeß der Läuterung so deutlich beschreibt, der in der modernen Psychologie "Katharsis" genannt wird. Um eben diese Reinigung der Seele ging es auch in der Minnelyrik, die den erzieherischen Aspekt der Minne in den Vordergrund stellt⁹⁵. Dronke bezeichnet diese Metapher als "die Verse des Burggrafen von Rietenburg, in denen er mit äußerster Schlichtheit das veredelnde Wesen des Minnedienstes bestätigt"⁹⁶.

Auch in dieser Goldmetapher drückt sich ein objekthaftes Frauenbild aus: Die persönlichen Wünsche und Absichten der Dame, die das literarische Ich *versucht*, spielen keine Rolle. Wichtig ist nur, daß sie des Mannes Begehren weckt - ob sie daran ein persönliches Interesse hat, ob sie sich ihm in der Absicht nähert, eine Beziehung zu ihm anzuknüpfen, ob sein Begehren allein durch ihr passives Erscheinen hervorgerufen wird: all das ist nicht thematisiert. Für den kathartischen Prozeß, die Läuterung, ist die Frau als Objekt der Begierde notwendig, damit der Ritter durch Selbstbeherrschung eine Steigerung seiner *werdekeit*⁹⁷ erlangen kann - ihre eigenen Ambitionen sind dabei unwichtig.

Auch der im folgenden besprochene Wechsel des Albrecht von Johansdorf⁹⁸ thematisiert die Art der Beziehung, bei der dem Mann eine Veredelung durch die Verweigerung der Frau zuteil wird. Albrechts Gedicht ist didakti-

95: Schweikle 1980, S. 114f.

96: Dronke 1973, S. 140; Der Burggraf ist nicht der einzige, der diese Metapher verwendet. "Der Vergleich mit dem geläuterten Gold findet sich u.a. in dem frühmittelhochdeutschen Gedicht 'Die Auslegung des Vaterunsers' Str. 16,2 [...] und in Heinrichs 'Litanei' (um 1160)" (Schweikle 1977, S. 412). Aufgrund dieser Parallelen darf angenommen werden, daß der Vergleich aus dem religiösen Bereich kommt. Zusätzlich zu diesen religiösen Parallelen findet sich die Goldmetapher auch in einem Werk des Troubadours Peirol (ca. 1180-1225), das dem Grafen wohl als Quelle gedient hat., vgl. Schweikle 1977, S. 413.

97: vgl. Wisniewski 1974.

98: Schweikle 1977, XIII, 1-7, S. 342ff; Albrecht ist wahrscheinlich um 1165 geboren, Johansdorf ist wahrscheinlich "der niederbayerische Weiler Jahrsdorf an der Vils im Kreis Landau (Pfarrei Dornach)", schreibt Schirmer (VFL neu, Bd. 1, Sp. 194).

schen Inhalts. Während in der obengenannten Strophe des Burggrafen von Rietenburg nur der Mann zu Wort kommt und die Wirkung der Frau nur aus seinen Worten abgeleitet werden kann, wird bei Albrecht ein Gespräch zwischen Mann und Frau dargestellt:

*"Ich vant si âne huote,
die vil minnecliche, eine stân.
jâ dô sprach diu guote,
'waz went ir sô eine her gegân?'
frouwe, ez ist alsô geschehen.
'sagent, war umbe sint ir her? daz sult ir mir verjehen.'*

*Mînen senden kumber
klage ich, liebe frouwe mîn.
'wê, waz sagent ir tumber,
ir mugent iuwer klage wol lâzen sîn,'
frouwe, ich enmac ir niht enbern.
'sô wil ich in tûsent jâren niemer iu gewern.'*

*Neinâ kûniginne,
daz mîn dienest sô iht sî verlorn!
'ir sint âne sinne,
daz ir bringen mich in solhen zorn!'
frouwe, iuwer haz tuot mir den tût.
wer hât iuch, vil lieber man, betwungen uf die nôt?'*

*Daz hât iuwer schoene,
die ir hânt, vil minnecliches wîp.
'iuwer sîezen doene
wolten krenken mînen staeten lîp!'
frouwe, niene welle got!
'wert ich iuch, des hetet ir êre, sô waer mîn der spot.'*

*Sô lânt mich noch geniezen,
daz ich iuch von herzen ie was holt.
'iuch mac wol verdriezen,
daz ir iuwer wortel gegen mir bolt.'
dunket iu mîn rede niht guot?
'jâ, si hât beswaeret dicke mînen staeten muot.'*

*Ich bin ouch vil staete,
ob ir ruochent mir der wârheit jehen.
'volgent mîner raete,
lânt die bete, diu niemer mac beschehen.'
sol ich alsô sîn gewert?
'got, der wer iuch anderswâ, des ir an mich dâ gert.'*

*Sol mich dan mîn singen
und mîn dienest gegen iu niht vervân?
'iu sol wol gelingen,
âne lôn sô sult ir niht bestân.'
wie meinet ir daz, frouwe guot?
'daz ir deste werder sint und da bî hōchgemuot.'"*

Dieser Wechsel ist für Schirmer ein "kecker Werbungsdialog [...] um die unnahbare *frouwe*, die ihm den erwarteten Minnelohn in überraschender Pointe als Steigerung seines Ansehns und Selbstgefühls definiert."⁹⁹

Im Gespräch zwischen Mann und Frau wird die Situation klargemacht, in der sich beide in dieser Art des Minneideals befinden: Die Anziehungskraft der Frau besteht in ihrer "*schoene*", in ihrer Schönheit, durch die der Mann willenlos von Liebe zu ihr erfaßt wird. Er muß unbedingt seine Minneklage anstimmen ("*frouwe, ich enmac ir [der Klage] niht enberne*", Str. 2, V. 5), auch wenn die Frau ihm unentwegt erklärt, daß sie ihn nicht erhören wird, weil sie es gar nicht kann: "*wert ich iuch, des hetet ir êre, sô waer mîn der spot*." (Str. 4, V. 6). Hier ist die Frau dem Spott ausgesetzt und verliert ihre Ehre, wenn sie die Liebesbitten des Mannes erhört. Als der Mann zum Schluß frustriert fragt, ob ihm denn seine Anstrengung ("*mîn singen und mîn dienest*", Str. 7, V. 1-2) gar nichts nütze, macht sie ihm klar, daß er mit der Besserung seines Charakters belohnt werden wird: "*daz ir deste werder sint und da bî hōchgemuot*." (Str. 7, V. 6)

Der Effekt des aussichtslosen Werbens ist in den beiden Gedichten die Erziehung des Mannes. Worin diese Erziehung, Besserung oder Läuterung nun eigentlich besteht, wird nicht gesagt. Es läßt sich aus dem Kontext vermuten, daß der Mann durch die Verweigerung der Frau lernt, sich selbst zu beherrschen. Hier ist wohl der Vorgang gemeint, den Elias¹⁰⁰ als "Triebregelung", "Triebverzicht" und "Zurückhaltung der Affekte" bezeichnet, der seiner Meinung nach nicht nur in didaktischen Werken, sondern durchaus auch in der Literatur zu finden ist, die der höfischen Gesellschaft des Mittelalters "zur Unterhaltung" gedient hat¹⁰¹, also auch in der Minnelyrik¹⁰².

99: Schirmer, VFL neu, Bd. 1, Sp. 194.

100: Elias 1936/69, Bd. 1, S. 186.

101: ebd., Bd. 2, S. 375.

102: Zur Problematik des Begriffs der Minnelyrik siehe Müller 1983, S. 57: Das Wort "minne" hat als Wort seine Bedeutung oft verändert. Diese geht von "das Denken an etwas" über "Liebe" im heutigen Sinn, über die "unerwiderte, trauervolle Liebe" - im Gegensatz zu erfüllter "herzeliebe" - bis zu einem "grob-sexuellen Sinn". Müller

In den beiden Liedern des Burggrafen von Rietenburg und Albrechts von Johansdorf ist - wie auch in den zuerst besprochenen beiden Liedern - der Mann die Hauptperson, auch wenn die Frau hier nicht so farblos ist wie in den ersten. *Er* ist es, der erzogen wird, *er* ist es, der die Leiderfahrung macht, die am Ende *ihm* zum Vorteil gereichen soll. *Ihre* Rolle ist es, diesen Erziehungsvorgang auch gegen seinen Widerstand durchzusetzen. Etwaige Wünsche oder Bedürfnisse der Frau kommen darin nicht vor, ihre Verweigerung ist gewissermaßen zu *seinem* Wohl inszeniert.

Es gibt jedoch auch die Variante der Erziehung - oder hier besser: Erhöhung - des Mannes ohne die weibliche Verweigerung. Dabei wird er nicht durch den Verzicht auf die Vereinigung gebessert, sondern durch die Erfüllung seiner Liebeswünsche. Das Lied, das hierfür als Beispiel besprochen wird, ist ein Grenzfall zwischen der Hohe-Minne-Konvention und dem Beziehungsmuster der Gegenseitigkeit¹⁰³.

*"Wol hôher danne rîche
bin ich alle die zît,
sô alsô gûetlîche
diu guote bî mir lit.
si hât mich mit ir tugende
gemachet leides frî
ich kom sît nie sô verre ir jugende,
ir enwaere mîn staetez herze ie nâhe bî."*

In dieser Strophe beschreibt Kaiser Heinrich¹⁰⁴ seine Erhöhung, die Steigerung seines Selbstwertgefühls, die eine Frau bewirkt, indem sie bei ihm liegt, was als körperlicher Liebesvollzug zu deuten ist¹⁰⁵.

meint, es wecke "in vielen Fällen falsche Assoziationen und begründe[t] unrichtige Vorstellungen, wenn man die gesamte mittelhochdeutsche Liebeslyrik als "Minnesang" benennt." Gerade deswegen aber wird hier noch öfter das Wort "Minne-" für diese Lyrik verwendet, da auch in den besprochenen Dichtungen der Liebesbegriff unterschiedlich gebraucht wird, was durch das vielschichtige mittelhochdeutsche Wort deutlich zum Ausdruck kommt.

103: vgl. Kap. 2.1.2.

104: Schweikle 1977, Lied II, 1, S. 262; dieser Kaiser war aller Wahrscheinlichkeit nach der Sohn Friedrichs I Barbarossa, Heinrich VI, und lebte von 1165 bis 1197 (vgl. Schweikle in VFL neu, Bd. 3, Sp. 678). "In der Zeit um das Mainzer Hoffest [dort wurde er zum Ritter gemacht, s. Sp. 678], 1184, könnten die Lieder des eben 19jährigen Königs im beliebigen Anschluß an unterschiedliche Vorbilder entstanden sein", schreibt Schweikle (Sp. 681). Das Lied II rechnet Schweikle zu denen des Kaisers, in denen er sich "an ältere heimische Traditionen anschloß" (Schweikle 1977, S. 506), das bedeutet "an den frühen, sog. donauländischen Minnesang" (Schweikle, VFL neu, Bd. 3, Sp. 679).

105: vgl. gr. Lexer Bd. 1, Sp. 276 zum Wort *biliegen*.

Hier ist der Mann ganz Hauptperson, aber da es sich bei diesem Lied um einen Wechsel handelt und die Frau in der zweiten Strophe ihr Wohlbefinden in der Beziehung zu dem Ritter besingt, läßt sich nicht unbedingt behaupten, daß sie eine Objektstellung einnimmt:

*"Ich hân den lîp gewendet
an einen ritter guot.
daz ist alsô verendet,
daz ich bin wolgemuot.
daz nident ander frouwen
unde habent des haz
und sprechent mir ze leide, daz si in wellen shouwen.
mir geviel in al der werlte nie nieman baz."*

In dieser zweiten Strophe¹⁰⁶ ist die Frau "wohlgemäß" (V. 1+4), weil sie sich dem Ritter zugewendet hat. Ihre Hochstimmung kommt aber nicht daher, daß er ihr "beigelegt" hat - so wie er es vorher beschrieben hatte - sondern allein aus der Tatsache, daß sie ihr Leben mit dem des Ritters verbunden hat¹⁰⁷.

Ist dadurch, daß die Frau sich nicht verweigert, ihre Läuterungsfunktion und damit auch Objekthaftigkeit abgeschwächt? Ist die Frau in diesem Wechsel subjektiv zu nennen, weil sie durch die Beziehung *wolgemuot* wird? Wie aus dem Wechsel des Kaisers deutlich wird, ist die Verweigerung der körperlichen Liebe nicht in allen Minneliedern Voraussetzung für die 'Erhöhung' des Mannes. Darauf hat Wisniewski¹⁰⁸ und nach ihr Salem¹⁰⁹ hingewiesen. Beide führen dazu noch weitere Dichter als den Kaiser an, Salem darunter sogar Albrecht von Johansdorf und Reinmar von Hagenau¹¹⁰. Sie wendet sich damit gegen Forscher, die die Meinung vertreten, eine Erfüllung des männlichen Liebeswunsches stelle die Erziehungsfunktion der Frau in Frage. Als Beispiel für diese Forschungsrichtung sei hier Friedrich Neumann genannt¹¹¹. Für ihn ist das Erziehungsverhältnis der "Hohen Minne"¹¹² nur

106: Kaiser Heinrich II, 2.

107: Das Wort "*lip*" muß in diesem Falle streng im mittelhochdeutschen Sinne beachtet werden. Es bedeutet den Menschen, so wie er vorkommt, mit Stärken und Schwächen, seelischen und körperlichen Eigenschaften (vgl. Lexer S. 128). Die neuhochochdeutsche Verengung auf den Begriff "Leib" darf also in diese Interpretation nicht eingehen.

108: Wisniewski 1974, S. 343ff.

109: Salem 1980, S. 183ff.

110: ebd., S. 193ff.

111: Neumann 1925[66], S. 187ff.

112: ebd., S. 186.

dann gewährleistet, wenn der singende Ritter die Dame "unglücklich" liebt und dadurch "die Kräfte der Seele steigert"¹¹³.

Da der Begriff der Hohen Minne nicht überall gleich definiert wird, kann der Gegensatz zwischen Salem und Neumann hier nicht aufgehoben werden. Ich plädiere mit Schweikle für einen Kompromiß zwischen den beiden vorgenannten Ansätzen, der beide Positionen zusammenbringt, dabei der Definition Salems aber näher ist als der Neumanns: "Das Sehnsuchtsbekenntnis des Mannes wird verabsolutiert, die Frau aus der Position einer gleichrangigen Partnerin in eine dominierende Stellung gehoben. Der Mann tritt dieser Minneherrin in der Rolle eines demutsvollen Dienstmannes gegenüber, dessen werbendes Bemühen nicht zuletzt eine Läuterung seiner Persönlichkeit erbringen soll."¹¹⁴ Ungeachtet der Verweigerung oder des Gewährens seitens der Frau ist die Position des Ritters als Dienendem beschrieben. Damit ist die Frau wiederum instrumentalisiert für die ritterliche Charakterbildung. Es ist hier aber festzuhalten, daß in dem Gedicht des Kaisers, das keine sexuelle Abstinenz zum Inhalt hat, die Frau viel stärker subjekthaft erscheint als die Frauen in den vorher beschriebenen Liedern. Trotzdem habe ich sie hier in die Kategorie "Objektstellung" eingeordnet, denn nur das männliche literarische Ich erfährt eine Erhöhung in seiner charakterlichen Qualität (vgl. V. 1), auch hier ist die Beziehung zur Frau, und damit die Frau selbst, ein Mittel zur Steigerung des männlichen Persönlichkeitswertes. Wie in der zweiten Strophe deutlich wird, erfährt die Frau keine ähnliche 'Wertsteigerung'; für sie erhöht sich das persönliche Wohlbefinden.

2.1.1.2. Die nicht-idealisierte Frau

In dem nun folgenden burlesken Lied aus den *Carmina Burana* (CB 185) steht die männliche Sexualität im Vordergrund. Hier hat die Frau allerdings in ihrem Bericht über den Vorgang, der aus heutiger Sicht schlichtweg als Vergewaltigung zu werten ist, kaum Anlaß, wohlgemut zu sein. Sie fühlt sich ausgenutzt und betrogen (s. Str. 10, V. 4).

*"Ich was ein chint so wolgetan,
virgo dum florebam,
do brist mich div werlt al,
omnibus placebam.*

Refl.:

113: ebd., S. 187.

114: Schweikle 1977, S. 64f.

*Hoy et oe!
maledicantur tilie
iuxta via posite!*

*Ia wolde ih an die wisen gan,
flores adunare,
do wolde mich ein ungetan
ibi deflorare.
(Refl.)*

*Er nam mich bi der wizen hant,
sed non indecenter,
er wist mich div wise lanch
valde fraudulententer.
(Refl.)*

*Er graif mir an daz wize gewant
valde indecenter,
er fuorte mich bi der hant
multum violenter.
(Refl.)*

*Er sprach: "vrowe, gewir baz!
nemus est remotum."
dirre wech, der habe haz!
planxi et hoc totum.
(Refl.)*

*"Iz stat ein linde wolgetan
non procul a via,
da hab ich mine herphe lan,
tympanum cum lyra."
(Refl.)*

*Do er zu der linden chom,
dixit: "sedecamus,"
- div minne twanc sêre den man -
"ludum faciamus!"
(Refl.)*

*Er graif mir an den wizen lip,
non absque timore,
er sprah: "ich mache dich ein wip,
dulcis es cum ore!"
(Refl.)*

*Er warf mir uf daz hemdelin,
corpore detecta,
er rante mir in daz purgelin
cuspide erecta.*

(Refl.)

*Er nam den chocher unde den bogen,
bene venabatur!
der selbe hete mich betrogen.
"ludus compleatur!"*

(Refl.)

In dieser Pastourelle¹¹⁵ wird der sexuelle Akt mit einer Metapher aus dem Kriegsleben beschrieben: Mit erhobenem Speiß rennt der Mann in ihr "purgelin", ihre kleine Festung. Die Grundstimmung in diesem Lied ist von den Stimmungen in den vorher beschriebenen völlig verschieden. Diese nicht-adlige Frau wird nicht verehrt und erzieht den Mann nicht. Sie ist das Objekt seiner körperlichen Bedürfnisse, die er ganz grob durchsetzt, für die aber nicht er selbst, sondern "div minne" verantwortlich ist. Brinkmann¹¹⁶ schreibt: "Der Kommentar, den das Mädchen an dieser Stelle abzugeben scheint, wirkt seltsam objektiv, ja verständnisvoll: - div minne twanch sere den man - (VII,3) Im Munde eines Mädchens, das seinen Verführer anklagen will, klingt der Vers befremdlich. Offenbar kommt hier die Sichtweise des dichtenden Mannes zum Vorschein, der, frühhöfischer Minnedoktrin entsprechend, nicht sich selbst für verantwortlich hält, sondern der Minne die Schuld gibt: sie hat ihn zu einem Bezwungenen gemacht, der dem Abenteuer so wenig ausweichen kann wie das Mädchen."

Wenn der Frau überhaupt ein gewisses Einverständnis mit dem Ganzen zugeschrieben werden kann, dann höchstens durch den schwungvoll-ironisch klingenden Refrain, der unterstellen könnte, die Vergewaltigung sei eine eigentlich ganz lustige Sache gewesen - ganz so, wie man es in der jüngsten Zeit aus zahlreichen pornografischen Schriften und Filmen kennt¹¹⁷.

Diese Stimmung tritt in einem weiteren *Carmen Buranum* noch deutlicher hervor, das ebenfalls lateinisch-mittelhochdeutsch gemischt ist¹¹⁸.

115: vgl. Müller 1983, S. 108ff.

116: Brinkmann 1985, S. 127.

117: vgl. Der Spiegel 44/1988, S. 260 u.a..

118: CB 184.

*Virgo quedam nobilis,
div gie ze holce umbe rîs.
do si die burde do gebant,*

Refl.:

*Heia, heia, wie sie sanch!
cicha, cicha, wie si sanch!
vincula,
vincula,
vincula rumpebat.*

*Venit quidam iuvenis
pulcher et amabilis,
der zetrant ir den bris.*

(Refl.)

*Er uiech si bi der wizen hant,
er fuort si in daz uogelsanch.*

(Refl.)

*Venit sweAquilo,
der warf si verre in einen loch,
er warf si verre in den walt.*

(Refl.)

Hier ist im Refrain das Wohlbehagen des Mädchens - oder der Frau - am männlichen Gewaltakt ausgedrückt. Dieser Gewaltakt erscheint dem Übersetzer Hugo Kuhn¹¹⁹ offenbar nicht passend, denn er übersetzt

"der ins Gebüsch mit ihr entfloh,
der in den Wald mit ihr entfloh"

für

*"der warf si verre in einen loch,
der warf si verre in den walt"*
(Str. 4, V. 2+3),

was vielleicht damit zu rechtfertigen wäre, daß "entfloh" sich besser auf "aquilo" in V. 1 dieser Strophe reimt. Trotzdem ist diese Übersetzung m. E. sinnentstellend.

Auch Brinkmann betont, daß die hier beschriebene Vergewaltigung nicht unbedingt mit dem Einverständnis des Mädchens gedacht werden muß: "In der ersten Strophe von CB 184 ist das Singen noch im wörtlichen Verstande aufzufassen: das Mädchen singt bei der Arbeit. In der zweiten, nachdem der

119: CB, S. 547-549.

"iuvenis" ihr die Kleiderschnüre aufgerissen hat (der zertrant ir den bris), wird man unter dem Singen ein widerstrebendes Schreien zu verstehen haben. Str. III und IV bieten, vor dem Hintergrund der altfranzösischen Pastourellen, zwei Deutungsmöglichkeiten. Einmal kann sich der Widerstand fortsetzen, das Singen bezöge sich dann auf die Hilfeschreie der Vergewaltigten, in der letzten Strophe auf das Wehklagen des Mädchens. Andererseits zeigen sich die 'pastoures' [in den französischen Pastourellen] oft willig, wenn der Mann erst einmal die Initiative übernommen hat, sie stimmen ihm dann schnell zu und schätzen sich nach vollbrachter Tat glücklich [...]. Auch eine solche Reaktion mag durch den Refrain umschrieben und durch den Vortrag zum Ausdruck gebracht worden sein [...]."¹²⁰ Brinkmann betont, daß diese Pastourelle in ihrer Aussage-Intention mehrdeutig bleibt. Aber abgesehen von der subjektiven Einschätzung des Mädchens, die nicht klar zum Ausdruck kommt, ist die Rollenverteilung in CB 184 deutlich: "Das Mädchen ist nur Objekt, im Vordergrund steht der Mann. Von ihm geht die Handlung aus (Venit.; der zertrant.; Er uiench.; er furt.; Venit.; der warf.; er warf.). Nur er wird beschrieben, obwohl sonst die 'descriptio' dem Mädchen vorbehalten ist"¹²¹.

Die Pastourellen CB 184+185 zeigen die Frau als Lustobjekt des Mannes. Zwar ist in 185 *sie* es, die ihre Gefühle beschreibt - zumindest wird das durch die Ich-Erzählweise nahegelegt -, aber der Mann ist der Handelnde. Er reagiert seine Bedürfnisse an ihr ab. Der Frau in CB 185 bleibt nichts übrig, als die Linden zu verfluchen, die am Wegrand stehen - die Linde ist das Symbol der geschlechtlichen Liebe¹²². Wie Bernt im Kommentar¹²³ bemerken kann, es handele sich in diesem Lied um die Beschreibung einer "stürmischen Liebe", ist aus dem Text selbst nicht direkt ablesbar. Das Element des Stürmischen ist wohl deutlich an Rhythmus und Inhalt zu erkennen, aber das Element der Liebe fehlt. Vorausgesetzt, Bernt hat mit diesem Begriff nur den körperlichen Vollzug dessen gemeint, was durch sexuelle Bedürfnisse hervorgerufen wird, dann läßt sich der Vorgang treffender mit dem beschreiben, was Neumann "rohe Triebminne" oder "niedere Minne", an anderer Stelle "Vagantenminne" genannt hat¹²⁴.

Im Nachwort gibt Bernt eine allgemeine Charakterisierung dieser Lieder: "Die Pastourelle ist ein neuer Typ erotischer Dichtung, ihre Vertreter in den Carmina Burana gehören zu den ältesten Beispielen"¹²⁵. Diese Gattung, die

120: Brinkmann 1985, S. 123.

121: ebd.

122: vgl. Grimm, Bd. 12, Sp. 1033.

123: Bernt 1979, S. 948.

124: Neumann 1925[66], S. 185, 195.

125: Bernt 1979, S. 845.

hauptsächlich in der romanischen Dichtung vertreten war¹²⁶, hat die "Begegnung zwischen einem Ritter oder Kleriker mit einer Hirtin" zum Inhalt, wobei der Mann immer ein "erotisches Abenteuer" anstrebt. "Das Mädchen ist willig oder abweisend, es kann auch (in romanischen Stücken) dazu kommen, daß der Ritter Prügel erhält."¹²⁷ Für deutschsprachige Pastourelle trifft diese selbstbewußte Handlungsweise des Mädchens also nicht zu - auch im vorliegenden Lied ist nicht die Rede von der Möglichkeit, den Mann mit Gewalt abzuwehren, sondern nur von *seinem* Gewaltakt¹²⁸. Das besprochene Lied müsse vor geistlich gebildetem Publikum vorgetragen worden sein, meint Müller¹²⁹, denn nur von einem solchen konnte erwartet werden, daß es lateinisch-deutsch gemischte Verse verstand. Brinkmann aber meint, auch ein des Lateinischen unkundiges Publikum hätte die Verse gerade des CB 185 aufnehmen können: "Häufig ist der lat. Text die Paraphrase des mhd., sonst setzt das Lat. nicht den Handlungsablauf fort, sondern kommentiert das Geschehen und die Handlungsweise des "ungetan"."¹³⁰ Trotzdem ist durch die Verwendung des Lateinischen für die gesamte Liedersammlung *Carmina Burana* eine größere Affinität zum gebildeten Publikum anzunehmen als zu Rezipienten, die keine Beziehung zu mittelalterlich-zeitgemäßen Bildungsinhalten hatten. Die Pastourelle ist - wie die übrige Minnelyrik auch - hauptsächlich in adligen Kreisen anzusiedeln, weshalb ihr Inhalt mit demjenigen der Hohe-Minne-Konvention in der höfischen Lyrik korrespondiert. Der Herr erfährt durch die Liebe zur adligen Dame eine Veredlung des Charakters durch Selbstbeherrschung; in der Begegnung mit dem nicht-adligen Mädchen ist ihm dagegen ungehemmte Triebabfuhr erlaubt.

Die Stellung der Frau ist für Langosch bei seiner Besprechung von Pastourelle nicht so wichtig wie die Behandlung der Sexualität. "Hier wird überall eine sorglos-unbekümmerte Haltung sichtbar, die den Erdenfreuden verfallen ist: man genießt, mit aller Leidenschaft, was der Körper bietet und was die Sinne begehren. Man läßt sich von der Diesseitsstimmung tragen und kostet den Augenblick aus, ohne an Moral oder Verantwortung zu denken."¹³¹ "Man genießt" ... und "Man läßt sich [...] tragen und kostet [...] aus"¹³² ist ein sicherlich unbeabsichtigter Hinweis darauf, daß die Pastourelle hier von einem männlichen Interpreten besprochen wird, denn er verallgemeinert den

126: vgl. Brinkmann 1985, S. 122.

127: Bernt 1979, S. 845, ebd.

128: vgl. CB 185, Str. 9, V. 3+4.

129: Müller 1983, S. 112f.

130: Brinkmann 1985, S. 128.

131: Langosch 1984, S. 343.

132: Hervorhebungen von mir.

Genuß, den nach dem Text des Liedes der Mann hat, für beide. Außer acht bleiben die Überrumpelung des Mädchens und ihre Verwünschung der Linden ("*maledicantur tilie*"), also der geschlechtlichen Liebe¹³³.

Die Mädchen in den Pastourellen sind Objekte der männlichen Begierde, während die Damen der Hohe-Minne-Konvention Objekte der männlichen Idealisierung sind. In beiden Fällen ist keine selbstbestimmte Lebensgestaltung der Frau thematisiert.

2.1.2. Gegenseitigkeit

Im Gegensatz zu der im vorherigen Kapitel benannten Konvention gibt es auch die Vorstellung von der Frau als Subjekt oder - wechselseitig mit dem männlichen Partner - in Subjekt- und Objektstellung, also in einem Verhältnis der Gegenseitigkeit. Ein Liedchen aus den Carmina Burana (CB 174a) zeigt diese Konstellation:

*"Chume, chume, geselle min,
ih enbite harte din!
ih enbite harte din,
chum, chum, geselle min!*

*Suozer roserverwer munt,
chum vnde mache mich gesunt!
chum vnde mache mich gesunt,
suozer roserverver munt!"*

Wenn man die erste wie auch die zweite Strophe als Frauenstrophen ansieht, ist das Ganze ein Aufforderungslied der Frau. Sieht man die zweite Strophe als Männerstrophe - der Ausdruck "*roserverver munt*" könnte das nahelegen -, handelt es sich um einen Wechsel, in dem die Frau im ersten Teil die Auffordernde ist. Möglich wäre auch, beide Strophen als Männerstrophen zu interpretieren, denn "*geselle*" kann für beide Geschlechter gebraucht werden.¹³⁴

Nehmen wir die erste Strophe als weiblich, die zweite als männlich an, so ist die Werbung wechselseitig, die beiden Strophen sprechen dann für Gegenseitigkeit in der Liebe. Diese Variante erscheint mir am sinnvollsten, da

133: vgl. oben; Grimm, Bd. 12, Sp. 1033.

134: vgl. gr. Lexer, Bd. 1, Sp. 908f.

"geselle" häufiger männlich als weiblich gebraucht wird und rote Lippen - zumindest heute - meist ein weibliches Attribut sind.

Ein weiteres Beispiel für die Konvention der Gegenseitigkeit ist ein Tagelied des Dietmar von Aist¹³⁵. Es gibt ein Gespräch zwischen Frau und Mann wieder, die zusammen aufwachen¹³⁶:

*'Slāfest du friedel ziere?
wan wecket uns leider schiere.
ein vogellin sō wol getân,
daz ist der linden an daz zwî gegân.'*

*Ich was vil sanfte entslāfen.
nû rüefestu, kint, wāfen.
liep āne leit mac niht sîn.
swaz du gebiutes, daz leiste ich, mîn friundin.*

*Diu frouwe begunde weinen.
'du rītest hinne und lāst mich einen.
wenne wilt du wider her zuo mir?
owê du vüerest mīne frōide sant dir.'*

Bei diesem Lied sind Vermutungen darüber, wer Objekt und wer Subjekt ist, müßig. Es ist nichts darüber ausgesagt, von welcher Seite die Initiative zur Liebesnacht ausgegangen war - das ist auch für die beschriebene Situation nicht wichtig. Im Vordergrund steht die Gemeinsamkeit. Die Rolle der Frau ist allenfalls insofern etwas stärker ausgeprägt, als sie die Trauer über die Trennung ausdrückt und gleichzeitig mit der Frage "wenne wilt du wider her zuo mir?" den Mann zum Wiederkommen auffordert. Mit dieser Frage zeigt sie eine gewisse Initiativität, was als Zeichen für ihre Subjekthaftigkeit betrachtet werden kann¹³⁷.

Dietmars Tagelied hat provenzalische Vorbilder und gilt als das "älteste Tagelied der mhd. Lyrik"¹³⁸. Nach formalen und inhaltlichen Kriterien wird

135: Wer Dietmar gewesen ist und welchen gesellschaftlichen Rang er hatte, läßt sich nicht mehr feststellen - es kommen verschiedene Personen zur Identifikation in Frage, deren urkundliche Daten sich von 1139 bis 1161 oder 1171 erstrecken (Schweikle 1977, S. 388). "Die Miniatur in B und C, die ohne Bezug zum Inhalt eines der Gedichte ist [...], deutet eher auf einen Fahrenden hin als auf einen Freiherrn oder Freisassen" (Schweikle 1977, S. 389).

136: Lied XIII, Schweikle 1977, S. 152ff.

137: vgl. dazu Kap. 2.1.3 und 2.1.4.

138: Schweikle 1977, S. 404.

Dietmar "in der Frühzeit des Minnesangs" eingeordnet¹³⁹. Seine Minne-auffassung läßt sich nicht als eindeutig beschreiben, denn er ist ein Dichter "des Übergangs"¹⁴⁰. "Häufig entspricht das Bild der Minne dem Kürenbergs und Meinlohs: es ist das nichtstilisierte, naive Verhältnis von Mann und Frau mit gegenseitigem Gewähren und Versagen", schreibt Schweikle¹⁴¹. Hier geht also mit der chronologisch früheren Einordnung im Verhältnis zu den zuerst besprochenen Liedern eine stärkere Subjektstellung der Frau einher.

Tervooren formuliert zu Dietmars Liebes-Auffassung: "Der *wân*-Charakter der Minne fehlt noch völlig. Begehren und Gewähren werden in unbefangener Offenheit dargestellt, die Liebenden bekennen sich freimütig zueinander"¹⁴².

Das Muster der Gegenseitigkeit macht Überlegungen zu Subjekt- und Objektstellung eigentlich überflüssig. Das bedeutet, daß die Frau im Carmen Buranum 174a und in Dietmars Tagelied viel stärker selbstbestimmt auftritt als in der Hohe-Minne-Konvention oder in den Pastourellen.

2.1.3. Die Frau als Subjekt

Es gibt in der Minnelyrik auch Lieder, in denen die Frau eindeutig mit der Rolle des initiativen Teils belegt ist. Unter dem Namen "Der von Kürenberg"¹⁴³ findet sich dieses Thema mit einigen Variationen:

*"Lêit máchet sórgè, vil leb wünnè.
eines hübschen ritters gewân ich kündè.
dáz mir dén benómen hant die mérker únd ir nît,
des móhte mir mîn hérzè nie frô wérdèn sít."¹⁴⁴*

139: ebd., S. 389.

140: ebd., S. 390.

141: ebd., S. 391.

142: Tervooren, VFL neu, Bd. 2.

143: Schweikle 1977, S. 118-123.

Der Kürenberger wird "allgemein am Beginn der mhd. Lyrik angesetzt (etwa 1150/1160)", und zwar "aus stilgeschichtlichen Gründen (strukturelle Einstrophigkeit, Fehlen der Hohe-Minne-Thematik)" (Schweikle, VFL neu, Bd. 5, Sp. 456). Lebensdaten sind von ihm nicht bekannt, es gibt auch keine Angaben über seinen sozialen Rang (vgl. Agler-Beck 1978, S. 32). "Nach Lachmann (MF) scheint es sogar möglich, daß ein Schreiber für eine ursprünglich anonyme Gedichtsammlung den Namen Kürenberg erst nachträglich aus Lied IV abgeleitet habe, der Dichter dieser Strophen eventuell sogar einen anderen Namen trug", schreibt Schweikle (1977, S. 361).

144: Der von Kürenberg Strophe III, Schweikle 1977, S. 118.

Hier ist es die Frau, die klagt. Sie beschwert sich darüber, daß ihr "*die merker und ir nît*", also die Aufpasser und deren Mißgunst, den Ritter weggenommen haben, von dem sie "*kündè*" gewonnen und den sie offenbar zu ihrem Freund oder Liebhaber auserkoren hatte.

"*Man sol sorgen: sorge ist guot; / âne sorge ist nieman wert*", wird Reinmar später schreiben¹⁴⁵ und damit die Zugehörigkeit seiner Dichtung zur Hohe-Minne-Konvention zeigen. Davon ist die Ich-Sprecherin dieser Kürenberg-Verse weit entfernt - für sie ist Sorge nichts Veredelndes, was ihre *werdekeit* steigert, sondern ein negativer Zustand, den es zu vermeiden gilt.

Die Frau hat in dieser Strophe die initiative Rolle¹⁴⁶. Die Strophe IV des Kürenbergers¹⁴⁷ ist in diesem Sinne noch deutlicher:

*'Ich stüont mir néhtint spätè an éiner zinnè.
dô hört ich éinen rittèr vil wol singèn
in Kûrenbérges wîsè al ûz der ménigîn.
er múoz mir diu lânt rûmèn, alder ich genietè mich sîn.'*

Die Frau, die hier spricht, hat offenbar Macht: Sie kann den Ritter, der "*in Kûrenbérges wîsè*" singt (ist vielleicht der Dichter selbst gemeint?), des Landes verweisen, wenn sie sich seiner nicht *genieten*, also mit ihm näher zusammenkommen kann.¹⁴⁸ Der Mann ist nicht der Werbende, sondern die Frau wirbt. Demzufolge ist auch nicht die Frau in der Verweigerungsrolle, sondern der Mann. Sie ist aktiv, er re-agiert. Das wird besonders deutlich, wenn man die Strophe XII¹⁴⁹ ansieht, die wie eine Antwort auf die eben zitierte Strophe IV anmutet und darum im allgemeinen als zweite Strophe eines Wechsels angesehen wird¹⁵⁰:

*"Nû brîng mir hér vil baldè mîn rós, mîn îsengewánt,
wan ich muoz éiner fróuwèn rûmèn diu lânt.
diu wîl mich dés betwîngèn, daz ich ir hólts sî.
si múoz der mîner mînnè iémer dârbènde sîn."*

Der Ritter (daß es sich um einen solchen handelt, erkennt man an "*rós*" und "*îsengewánt*") gedenkt, das Land zu verlassen. Die Frau, die ihm "*betwîn-*

145: vgl. Kap. 2.1.1.1., S. 22

146: vgl. auch Agler-Beck 1978, S. 154.

147: Schweikle 1977, S. 118.

148: Schweikle (1977, S. 367) gibt an, "genieten" sei ein "Intensivum zu nieten (schw. Verb) streben nach, zu schaffen haben mit."

149: Schweikle 1977, S. 120.

150: Agler-Beck 1978, S. 152; Schweikle 1977, S. 373; Ehlert 1981, S. 288.

gèn" wollte, ihr "*hólt*" zu sein, muß seine Liebe nun für immer entbehren, muß "*iémer dárbede sîn*".

In diesen Strophen scheinen die sonst bekannten Rollen von Mann und Frau gegeneinander vertauscht: Die Frau ist die Werbende - oder vielleicht eher die Fordernde - der Mann verweigert sich. Sie ist das Subjekt, er ist Objekt der Handlung und hat nur durch seine Flucht vor der Dame die Möglichkeit, sich dieser Rolle zu entziehen.

Es gibt aber einen gewichtigen Unterschied zwischen den zuerst besprochenen Liedern und diesen beiden Strophen: Der sich verweigernde Teil hat hier offenbar keine Erziehungsfunktion. Es wird nirgends angedeutet, daß die Frau eine Veredelung ihrer Person erreicht, wenn sie unglücklich verliebt ist¹⁵¹ und sich über die Unmöglichkeit des Zusammenseins mit dem Auserwählten beklagt. Auch wird sie nicht "*deste werder [...] und da bî hōchgemuot*" wie der Mann in Albrechts Wechsel, wenn der Ritter ihren Antrag ablehnt und ihr Land verläßt. Erziehung, Läuterung und höfische Verfeinerung sind beim Kürenberger kein Thema, was seine Lieder als nicht zugehörig zur Hohe-Minne-Konvention ausweist.

Die Subjektstellung der Frau ist noch in weiteren Liedern und Strophen dieses Dichters zu beobachten:

*"Jô stúont ich néhtint spâtè vor dīnem bétte.
do getórste ich dīch, frōuwe, níwet wéckèn.
'dés geházze iémêr gót den dīnen lip!
jô enwás ich níht ein éber wildè, sô sprách daz wīp."*¹⁵²

Hier muß die Frau dem Mann, der es nicht wagte, sie zu wecken, beteuern, daß sie ihm kein Leid angetan hätte. Sie sei doch kein wilder Eber, sagt sie und beschimpft ihn wegen seiner Angst vor ihr, die ihn daran gehindert hat, sie zu wecken. Dieses Frauenbild mutet fremdartig an, da doch gemeinhin der Mann als stark, die Frau aber als schwach angesehen wird und die Frau sich vor dem Mann fürchtet, nicht umgekehrt der Mann vor der Frau.

151: Der von Kürenberg III.

152: Schweikle 1977, Str. V, S. 118.

Auch das *Falkenlied*¹⁵³, das wohl bekannteste aus der Kürenberg-Sammlung, zeigt eine Frau in der Subjektrolle und einen Mann, der auf ihre Forderungen "reagiert":

*Ich zôch mir éinen válkèn mēre dānne ein jār.
dô ich in gezāmetè als ich in wólte hān
und Ich im sîn gevidere mit gólde wól bewānt,
er húob sich úf vil hōhè und flóug in ändèriu lānt.*

*Sit sach Ich den válkèn schōne fliegèn.
er fúorte an sīnem fúozè sídīne riemèn,
und wās im sîn gevidere álrot guldīn.
got sēnde sí zesāmenè, die gelieb wēllen gérne sīn."*

Die Frau, die (wie Kriemhild im Nibelungenlied, vgl. NL 13) den Mann erzogen hat, muß zusehen, wie er ihr davonfliegt, gerade als sie ihn so weit "gezāmet" hat, wie sie "in wólte hān". Der Gedanke der Erziehung gibt dieser Mann-Frau-Beziehung eine Sonderstellung in den hier aufgeführten Kürenberg-Liedern und erinnert an die Hohe-Minne-Thematik des vorangegangenen Kapitels. Jedoch läßt sich leicht feststellen, daß die Frau Fordernde und Verlangende ist, denn sie hat diesen *valken* für sich selbst gezāht, im Sinne ihrer eigenen Lebensgestaltung. Das entspricht ganz und gar nicht der Hohe-Minne-Konvention, in der die Erziehung im Interesse der männlichen Lebensgestaltung und *seiner* persönlichen Reifung stattfindet.

Man nimmt an, daß der Kürenberger der älteste Dichter der uns bekannten Liedersammlungen ist¹⁵⁴, denn die Konventionen in seinen Liedern entsprechen noch nicht denen der Hohen Minne: "Love is not the stylized and edifying *minne*-experience of the following generation of *Minnesānger*; the roles of man and woman are not fixed in a service-reward relationship, but rather love can proceed from the woman or be based on mutual regard"¹⁵⁵. Der Dienstgedanke ist in seinen Liedern nicht so wie in den späteren konventionellen Minneliedern ausgebreitet, die Initiative kann von der Frau ausgehen oder wechselseitig von Mann und Frau. Der Kürenberger ist deshalb in der Forschungsliteratur als "protester of the new direction in love poetry" bezeichnet worden, der dem Publikum das Natürliche gegenüber der neuen, künstlichen Richtung vorführen wollte.¹⁵⁶ Das würde bedeuten, daß in der Natürlichkeit die Subjektstellung der Frau einen Platz hat, während in

153: ebd., Str. VIII und IX, S. 120; die Forschungsgeschichte zum Falkenlied und verschiedene Interpretationsaspekte, die mit der hier vorliegenden Fragestellung aber nichts zu tun haben, ausführlich bei Erfen-Hänsch 1986.

154: vgl. Müller 1983, S. 52.

155: Agler-Beck 1978, S. 33, s. auch Schweikle, VFL neu, Bd. 5, Sp. 458.

156: Agler-Beck 1978, S. 80f.

der Künstlichkeit der höfischen Verfeinerung nur der Mann als Subjekt auftreten kann.

Obwohl diese Sicht der Natürlichkeit gegenüber der Künstlichkeit einen solchen Gedanken nahelegen würde, kann man den Dichter aber nicht als "Volksdichter" bezeichnen, denn der Stil seiner Dichtung weist darauf hin, daß er mit den künstlerischen Regeln seiner Zeit sehr gut vertraut war: "we are dealing with a *Kunstlyrik*, not a primitive folk poetry, an art form which was submerged in favor of the stylized art of the *Minnesänger*", schreibt Agler-Beck¹⁵⁷. Schwietering meint, das Volkstümliche beim Kürenberger zeige "die durchgehende neigung zum spott [...], jenem spott der nicht auf souveräner überlegenheit sondern auf unverständnis des neuen beruht"¹⁵⁸. Ob die inhaltliche Umkehrung der Geschlechterrollen im Vergleich zur Hohen Minne¹⁵⁹ bei gleichzeitiger stilistischer Kunstfertigkeit tatsächlich als "unverständnis" oder als bewußte Kritik am aufkommenden Minne-Ideal zu deuten ist, wird sich in unserer Zeit nicht mehr mit Sicherheit analysieren lassen. Zu beobachten ist jedenfalls, daß die Lyrik des Kürenbergers zu den ältesten Beispielen dieser Dichtung gehört und daß gleichzeitig subjekthafte Frauengestalten darin beschrieben werden, welche die initiativ Rolle in der Liebesbeziehung haben.

Ehlert¹⁶⁰ schlägt eine politische Interpretation der Kürenberg-Strophen vor. Der Sänger wäre demnach einer, der im politischen Auf und Ab seiner Zeit eine Machtposition innehat oder anstrebt. Sie konstatiert außerdem, "daß die männlichen Rollen in Kürenbergs Liedern von einem starken Selbstbewußtsein zeugen, den weiblichen ihre (scheinbare) erotische Freiheit zudiktieren wurde und daß insofern männliche als auch weibliche Rollen einen aristokratisch zu nennenden Überlegenheitsanspruch des Mannes verkörpern"¹⁶¹. Das Diktat der scheinbaren erotischen Freiheit ist in den Strophen selbst nicht zu entdecken, sondern möglicherweise mit einem Vorurteil über konventionelle Geschlechterrollen des hochmittelalterlichen Adels dort hinein interpretiert worden. Dasselbe gilt für die Aussage von Kasten: "Bei diesen frühen Sängern ist die poetische Stilisierung der Geschlechterbeziehung, wenn auch in unterschiedlichem Maße, noch stark vom traditionellen Rollenverständnis geprägt. Namentlich beim Kürenberger ist der Mann der dominante, von Affekten weniger bewegte Partner, der das Verhalten der Frau lenkt, während die Frau überwiegend als Trägerin von Gefühlswerten erscheint. Nicht der Mann sorgt sich darum, daß er ihre Liebe verlieren könn-

157: ebd., S. 175.

158: Schwietering 1924, S. 79.

159: vgl. Agler-Beck 1978, S. 154.

160: Ehlert 1980, S. 302.

161: ebd., S. 301

te, sondern die Frau, und auch nur sie äußert ihre Furcht darüber, der Mann könnte ihr untreu werden, und klagt über das Leid, das ihr die Trennung vom Geliebten verursacht. Während die Liebesklage bei den Trobadors dazu dient, die Qualitäten der Dame zur Geltung zu bringen, soll sie hier, von einer Frau gesprochen, den Wert des Mannes bestätigen.¹⁶² An diesem Punkt wird noch einmal sehr deutlich, daß es zur Beurteilung der Frauenrolle wichtig ist, nach ihrer Initiativität zu fragen. Gesteht das "traditionelle Rollenverständnis", von dem sie spricht, der Frau Subjektstellung und Initiative zu? Unverständlich ist, warum der Mann dominant sein und das Verhalten der Frau lenken soll. *Er* ist oft genug der Re-agierende, was nicht auf Dominanz hindeutet.

Agler-Beck¹⁶³ versteht die erotischen Anspielungen in den Versen des Kürenbergers weniger politisch als Ehlert und formuliert, die Auffassung des Dichters über die Liebe spiegle sich am deutlichsten in seinem Falkenlied; "mutual attraction and desire is the premise of the love relationship". Diese Interpretation legt sie auch an die Strophe XII, die verweigernde Antwort des Ritters auf die Forderung der Dame, an: "The man's refusal to engage in a forced relationship implies that love must be based on mutual attraction; the woman's impassioned demand and the knight's subsequent refusal indicates a rejection of the premises of *Minnesang*."¹⁶⁴ Der Ritter wehre nicht die Tatsache ab, so Agler-Beck weiter, daß die Frau die Rolle des fordernden Teils übernimmt, sondern die einseitige Forderung als solche, die nach der Ethik des Kürenbergers nicht in eine Liebesbeziehung gehöre¹⁶⁵. Auch Dronke sagt, das "Ideal" des Kürenbergers sei "eine vollblütige gegenseitige Liebe, die in Mißachtung überfeinerter Konvention ein geschlechtliches Verlangen bei der Frau ebenso anerkennt wie beim Mann."¹⁶⁶

Dem ist nach der vorangegangenen Textanalyse zuzustimmen, jedoch soll das weitere Augenmerk hier auf die Subjektstellung der Frau gerichtet sein, nicht so sehr auf die Analyse der komplexen Liebeskonventionen und die Auseinandersetzungen über sie.

Die Strophe V des Dichters interpretiert Dronke¹⁶⁷ als Parodie auf "die Gestalt des Liebhabers, der seine Dame so idealisiert und so voller Ehrfurcht zu ihr aufsieht, daß er nicht einmal daran denkt, ihre Gunstbeweise auszukoko-

162: Kasten 1986, S. 209.

163: Agler-Beck 1978, S. 179.

164: ebd., S. 178.

165: ebd., S. 154; vgl. auch Kasten 1986, S. 214.

166: Dronke 1973, S. 120.

167: ebd., S. 116.

sten." Agler-Beck bemerkt¹⁶⁸, daß man diese Zeilen des Kürenbergers oft für unecht gehalten hat. Sie seien auch formal nicht so klar strukturiert wie seine anderen Verse, aber inhaltlich könne man sie durchaus in der Kürenberg-Sammlung belassen: "If we accept the parodistic nature of the strophe [wie Dronke] and assume that the author was attempting to make light of the emerging model knightlover, there is no substantive reason to drop the poem from consideration, particularly in light of the Kürenberg's rather critical stance towards the new type of love poetry."¹⁶⁹ Das Parodistische in dieser Strophe würde gut zum Kürenberger passen, meint sie¹⁷⁰. Zum Bild des wilden Ebers (Str. V, V. 4) schreibt sie, man könne das Wort "*éber wildè*" durchaus übernehmen und müsse es nicht, wie Lachmann, durch "*ein bêr wilde*" oder Simrock und danach v.Kraus durch "*ein wilde ber[e]*" zu ersetzen. Der Biß des wilden Ebers wurde nach der Darstellung von Agler-Beck im Mittelalter als besonders gefährlich angesehen, aber es gebe keinen Grund, den Vergleich der Frau mit diesem gefährlichen Tier *nicht* zuzulassen¹⁷¹. Schweikle vermutet, das Abmildern des Vergleichs beruhe auf dem Befremden des jeweiligen Kommentators¹⁷². Diese parodistische Beschreibung der Dame weist nicht auf eine Objektstellung der Frau hin - sie parodiert sogar das Bild der distanzierten Minneherrin, indem sie durch die Negation darstellt, diese sei furchterregend.

Nicht nur beim Kürenberger findet sich das Bild von Frauen in einer solchen Subjektstellung. Die vier Strophen, für die der **Burggraf von Regensburg** als Autor angegeben wird, sind allesamt interessant als Beispiele für ein vom allgemeinen Schema abweichendes Frauenbild. Hier soll die Strophe III¹⁷³ zur Verdeutlichung aufgeführt werden:

168: Agler-Beck 1978, S. 100f.

169: ebd., S. 101.

170: ebd.

171: ebd., S. 100.

172: Schweikle 1977, S. 367.

173: ebd., S. 124.

Die Burggrafschaft, der er entstammte, ging "über einen Teil des Donaugaus" und "war ein Reichslehen, das die Herren von Steffling (Stevening) und Riedenburg (s.d.) von 970-1185 inne hatten" (Wallner, VFL Bd. 3, Sp. 1019). Der Dichter selbst ist entweder Heinrich III. (1143-1174) oder dessen ältester Sohn Friedrich (1150-1181 [Bei den angegebenen ersten Jahreszahlen handelt es sich sicherlich nicht um exakte Geburtsdaten, sondern um Daten der ersten Erwähnung]). Dieser Burggraf hat wahrscheinlich persönliche Beziehungen zum Burggrafen von Rietenburg und Dietmar von Aist unterhalten (s. Wallner, Sp. 1020). Es ist sogar vermutet worden, daß die beiden

*"Ich lac den winter eine, wol tröste mich ein wip.
vuore si mir mit fröiden wolte kunden, die bluomen und
die sumerzit.
daz niden merkaere. dëst mîn herze wunt,
ez enheile mir ein frouwe mit ir minne, ez enwirt niemêr
gesunt."*

Zwar ist der Ich-Sprecher die Hauptperson, doch ist auch hier die Frau nicht in der passiven Rolle: Sie ist es, die ihn heilen soll. Er mußte den Winter allein verbringen. Eine Frau hätte ihn trösten können. Der Mann hat hier die Rolle, die sonst der Frau zugeschrieben wird - nämlich nicht aktiv zu sein, sondern zu warten, bis die (der) Richtige kommt.

Über die Dichtung des Regensburgers schreibt Wallner: "Die drei Liedchen des ersten fürstlichen Minnesängers gehören mit den Kürnbergliedern (s.d.), ein paar Strophen Meinlohs (s.d.) und Dietmars und vereinzelt anderen [...] zu den wertvollen Resten heimischer Ritterdichtung vor dem Siege der Trobadorpoesie."¹⁷⁴ In den Versen des Regensburger Burggrafen "fehlt [noch] die romanische Note: das schmachkende Werben um die sich spröde versagende Dame, der *dienest*."¹⁷⁵

Die Dichtung der Trobadore (Troubadoure) aus dem romanischen Sprachraum hat den deutschsprachigen Lyrikern als Vorbild für die literarische Gestaltung der Geschlechterbeziehung gedient. Nach der romanischen Anregung wurde die Hohe-Minne-Konvention mit dem oben beschriebenen idealisiert-objekthaften Frauenbild ausgeformt¹⁷⁶. Die hier besprochenen Lieder, in denen die Frau subjektiv erscheint, scheinen noch unbeeinflusst von der höfischen Gesellschaftskunst der "Hohen Minne"¹⁷⁷ zu sein und so darauf hinzuweisen, daß die Geschlechterrollen im deutschsprachigen Kulturraum vor der Übernahme der romanischen Muster nicht unbedingt eine Objektstellung der Frau vorsahen.

Die Konventionen der Liebe, die beim Burggrafen und dem Kürnbergler enthalten sind, haben nichts mit der Erziehung des Mannes durch die Frau und mit dem Sich-Versagen der Hohe-Minne-Dichtung zu tun.

Burggrafen identisch seien, was aber "durch die Aufdeckung provenzalischer Vorbilder" für den Rietenburger für nichtig erklärt wurde (Wallner, Sp. 1078).

174: Wallner, VFL, Sp. 1021.

175: ebd., Sp. 1020.

176: vgl. Dinzelbacher, Sachwörterbuch S. 32, 535f.

177: vgl. dazu auch Kap. 2.1.4. und 2.1.6.

So auch die Strophe VIII des Meinloh von Sevelingen¹⁷⁸:

*"Ich hân vernomen ein maere, mîn muot sol aber hôhe stân,
wan er ist komen ze lande, von dem mîn trûren sol zergân.
mîns herzen leide sî ein urloup gewegen.
mich heizent sîne tugende, daz ich sol staeter minne pflegen.
ich gelege mir in wol nâhe, den selben kindeschen man.
sô wol mich sînes komens, wie wol er frouwen dienen kan."*

Die Frau freut sich auf die Ankunft eines jungen Mannes (V. 5: "*kindeschen man*"). Der Grund der Freude ist, daß ihr "*herzen leide*" (V. 3) verschwindet, weil sie treue Minne von ihm erwartet, der so gut "*frouwen dienen kan*" (V. 6). Daß zu diesem Frauendienst als wichtiger Bestandteil die körperliche Liebe gehört, wird aus dem ersten Teil der fünften Zeile deutlich, in dem sie sagt, daß sie ihn nahe zu sich legen will. Also ist das Talent des Jünglings, den "*frouwen*" zu "*dienen*", auch in diesem Zusammenhang zu sehen. Die Frau zeigt sich demnach hier als sexuell begehrende, Meinloh verbindet damit kein moralisches Urteil.

Auch Meinloh wird "an den Anfang der Minnesangentwicklung gesetzt"¹⁷⁹, obwohl er in manchen anderen Liedern schon eine Tendenz "zum hohen Minnesang" hat, so in den Strophen I-III¹⁸⁰. Er ist somit eine "Gestalt des Übergangs"¹⁸¹, wird aber mit seinem dichterischen Schaffen "in der Frühphase des Minnesangs um 1160/70" vermutet und so zum sogenannten donauländischen Minnesang gerechnet¹⁸², der sich noch unbeeindruckt von der Troubadourlyrik und der damit einhergehenden Hohe-Minne-Konvention zeigt.

"Die Frauenstrophen sind durch große Selbstsicherheit im Liebesbekenntnis geprägt", schreibt Schweikle, und weiter: "Die Frau bekennt sich offen zu ihrem *jungen kindeschen man* und spricht mit einer gewissen Schalkheit auch heikle Fragen an"¹⁸³. Das Wort "heikel" meint wohl die oben besprochenen Stellen "*ich gelege mir in wol nâhe*" und "*wie wol er frouwen dienen kan*", die recht deutlich eine erotische Situation beschreiben.

178: Schweikle 1977, S. 130. Mit Sevelingen ist wahrscheinlich der Ort Söflingen bei Ulm gemeint - über Meinlohs gesellschaftlichen Stand weiß man nichts (Schweikle, VFL neu, Bd. 6, Sp. 315).

179: Schweikle 1977, S. 378.

180: ebd., S. 379.

181: ebd., S. 380.

182: Schweikle, VFL neu, Bd. 6, Sp. 315).

183: Schweikle ebd., Sp. 318.

In dieser Strophe Meinlohs steht die Frau nicht in einer Objektrolle, sondern ist handelndes und forderndes Subjekt - genauso, wie sie es in den Strophen des Kürenbergers und des Burggrafen von Regensburg war.

Die Frauenstrophen Meinlohs "sind eher einer archaischen Einstellung zum Verhältnis von Mann und Frau verpflichtet"¹⁸⁴, was bedeutet, daß die aktiv fordernde Rolle der Frau im frühen Minnesang vertretbar ist. Während die Gegenseitigkeit auch nach dem Aufkommen der Hohe-Minne-Konvention weiterhin darstellbar ist¹⁸⁵, ist die Frau als forderndes Subjekt später nicht mehr zu finden. Diese Frauenrolle verschwindet offenbar mit dem Aufkommen der 'neuen Mode' der Hohe-Minne-Konvention.

2.1.4. Verhaltensmuster in der Minnelyrik.

Entwicklung von Konventionen.

Im folgenden sollen die Frauenrollen, wie sie in der besprochenen Minnelyrik vor und neben Walther auftauchen, noch einmal zusammenfassend kategorisiert werden.

In den Liedern Reinmars, Rudolfs von Fenis, des Burggrafen von Rietenburg, Albrechts von Johansdorf und - mit den dort besprochenen Einschränkungen - des Kaisers Heinrich sowie die beiden Pastourellen zeigten die Frau als Objekt. Diese Objekthaftigkeit tritt in verschiedenen Beziehungskonstellationen auf: Die Liebe kann sich in unerfüllbarer Sehnsucht äußern und den Liebenden Leid bringen. Dieses Leid ist nützlich für die Charakterbildung. Liebesvollzug, also die körperliche Vereinigung als Konsequenz der Liebe, bleibt aus. Eine weitere Konstellation sieht vor, daß die Liebe *mit* der körperlichen Vereinigung zur Besserung des Mannes beiträgt, wobei eigene Wünsche der Frau für die Gestaltung der Liebe nicht dargestellt werden. Weiterhin wurde speziell für die Pastourellen festgestellt, daß hier Liebe keine Rolle spielt, sondern nur die Erfüllung sexueller Forderungen des Mannes thematisiert ist. Die Frau ist Objekt, Charakterbildung oder sonstige geistige Themen sind nicht angesprochen.

In all diesen Mustern steht der männliche Lebensvollzug im Mittelpunkt des Interesses. Die Frau ist Objekt - sowohl in der unerfüllten, sehnsuchtsvollen "wân-Minne" des Ritters¹⁸⁶, die ihm "*hohen muot*" verleihen und seinen

184: Schweikle 1977, S. 380.

185: vgl. Kasten 1986, S. 255.

186: vgl.. Spiewok 1963, S. 482.

Charakter festigen soll, als auch in der Art der Minne, die den Mann erzieht, ohne auf den körperlichen Vollzug zu verzichten, durch die aber der Mann ebenfalls "*werdekeit*", also eine Besserung seines charakterlichen Zustandes, erlangt¹⁸⁷. Die Objektivität der Frau ist auch auf der Gegenseite dieser zivilisatorisch relevanten "Verfeinerungen"¹⁸⁸ zu finden, nämlich in der Pastourelle, in der das Geschehen ausschließlich durch die männliche Initiative (bis zur Gewaltanwendung) und die weibliche Passivität bestimmt wird.

Das Carmen Buranum 174a und Dietmars Tagelied zeigten das Beziehungsmuster der Gegenseitigkeit und damit ein Frauenbild, bei dem Spekulationen über Subjekt- oder Objektivität keinen Sinn ergeben. Bedürfnisse sowohl des Mannes als auch der Frau werden thematisiert, keiner der Partner tritt im Verhältnis zum anderen als der eigentlich handelnde oder eigentlich wichtige Teil auf.

Die Lieder des Burggrafen von Regensburg und Meinlohs von Sevelingen zeigten das Gegenbild zur ersten Kategorie. Die Frau richtet eigene Wünsche an den Mann. Hier sind es *seine* Bedürfnisse, die unerwähnt bleiben. Das Schema der Charakterveredelung durch Verweigerung des angesprochenen Partners ist in diesen Gedichten nicht vorhanden, Leid ist ein negativer Begriff und wird nicht zur Steigerung der *werdekeit* instrumentalisiert.

Diese Vorstellung von der Frau, die die Rolle des fordernden Subjekts einnimmt, ist für die hier angestellte Untersuchung am interessantesten, da sie weder den heute noch gängigen Konventionen vom aktiven Mann und der passiven Frau entspricht, noch in das Schema der abhängigen, unterdrückten Frau im Mittelalter paßt¹⁸⁹. Ist dieses Frauenbild eine Ausnahmeerscheinung innerhalb einer allgemein und für alle Zeiten gültigen Objektstellung der Frau? Oder repräsentiert es eine weibliche Rolle, die vor der Einführung der Hohe-Minne-Konvention in die deutschsprachige Hofgesellschaft als normal angesehen werden konnte? Welches Frauenbild ist älter/ursprünglicher? Das Bild der passiven objektiven oder das der aktiven, subjektiven Frau? Diese Frage soll Grundlage für die nun folgenden Erörterungen sein.

"Am Anfang der Liebeslyrik steht in aller Welt das Liebeslied der Frau. Das ist oft gesagt, kann aber nicht oft genug wiederholt werden."¹⁹⁰ Frings drückt damit aus, daß er in der Liebeslyrik allgemein, somit auch in der

187: Wisniewski 1974, S. 343.

188: Elias 1936/69.

189: vgl. Dinzelsbacher, Sachwörterbuch.

190: Frings 1967, S. 307.

hochmittelalterlichen Minnelyrik, die aktive, werbende, fordernde Frau für die ältere, vielleicht ursprünglichere Figur hält.

Wie schon in Kap. 1.2. deutlich wurde, lassen sich die hier zitierten Gedichte in eine - wenn auch vage - Chronologie bringen. Dabei fällt auf, daß diese Chronologie nicht der in Kap. 1.2. nach inhaltlichen Gesichtspunkten gewählten Reihenfolge der Konventionen entspricht. Es zeigt sich, daß die Gedichte der Hohen Minne mit den Kriterien Verweigerung, Leiden und Verzicht am spätesten entstanden sind, während am Anfang die Lieder stehen, in denen Gemeinsamkeit von Mann und Frau oder die aktive Rolle der Frau thematisiert sind. Die beiden Carmina Burana sind in diese Chronologie nicht einzuordnen, weil sie nicht datierbar sind - die Sammlung ist im 13. Jahrhundert entstanden, die Lieder in ihr können aber älter sein.

Zur Problematik einer solchen Chronologie überhaupt schreibt Dronke: "Es ist nicht nur unmöglich, die ersten Spuren höfischer Verfeinerung bis zu einem genauen Zeitpunkt oder Ort zurück zu verfolgen, sondern wir müssen fast überall mit einem zeitlichen und räumlichen Nebeneinander von Liedern rechnen, in denen die Liebe auf ganz verschiedene Weise ihren Ausdruck findet."¹⁹¹ Dieser Hinweis soll präsent sein, auch wenn anhand von chronologischen Daten argumentiert wird. In der Minnelyrik läßt sich keine ganz klare Abfolge in der Verwendung von bestimmten Geschlechterkonventionen nachweisen, zumal die Zeitabstände, die zwischen den einzelnen untersuchten Schichten liegen, recht kurz sind und verschiedene Konventionen, wie gesagt, auch nebeneinander auftauchen. Die Arbeit beschränkt sich deshalb auf das Feststellen einer *Tendenz* in der Darstellung von Frauenrollen, die allerdings deutlich an der Chronologie der datierbaren Werke festgemacht werden kann.

Am Anfang steht der sogenannte donauländische Minnesang¹⁹², der weniger als alle anderen vom französischen beeinflusst ist¹⁹³. Da in diesem die Konventionen der aktiven Frau oder der Gegenseitigkeit in der Liebe vorherrschen, läßt sich annehmen, sie seien die ältesten, die in dieser Dichtung im deutschen Sprach- und Kulturraum verarbeitet wurden. Der Zivilisationschub nach französischem Vorbild in der Dichtung geht also einher mit einem Abnehmen der Subjekthaftigkeit der Frauenrollen.

Kircher nennt "die frühe Lyrik" (Kürenberger, Burggraf von Regensburg, Dietmar von Aist und einige Anonyme) "archaisch": Sie kenne noch nicht die Ideale der Hohen Minne, sie sei "ritterliche Dichtung, die noch jenseits

191: Dronke 1973, S. 100.

192: vgl. Schweikle 1986, S. 28; auch 1977, S. 61ff.

193: Schweikle 1980, S. 101.

des Bereiches der höfischen Konvention steh[e]."194 Diese höfische Konvention, die in der vorliegenden Arbeit unter der Überschrift "idealisierte Frau als Objekt" behandelt wurde, ist also in der deutschen Minnelyrik nicht von Anfang an enthalten. Woraus ist diese Dichtung überhaupt entstanden? Um ein Bild von der Entwicklung der Beziehungskonventionen und damit der Frauenrollen in der hochmittelalterlichen Liebeslyrik zu entwerfen, sollen nun die verschiedenen Einflüsse aufgezeigt werden, unter denen diese Dichtung stand¹⁹⁵:

Für die provenzalische oder französische Liebesdichtung läßt sich nachweisen, daß sie vor allem auf die rheinländischen Minnesänger als Vorbild gewirkt hat. Dazu kamen lateinische Schultraditionen, die fast ausschließlich über das lateinische Bildungsinstitut Kirche in den deutschsprachigen Kulturraum transportiert wurden¹⁹⁶. Mit diesen Schultraditionen hing auch die mittelalterliche Vagantenlyrik eng zusammen, weshalb sie schwerlich als Volkskunst bezeichnet werden kann, auch wenn sie sich schwankhaft-volkstümlich gibt. Die Marienlyrik des 12. Jahrhunderts beinhaltet zudem einen Frauenkult, der dem Minnekult der Hohen Minnelyrik ähnlich war¹⁹⁷.

Mit dem Zusammentreffen dieser Einflüsse läßt sich aber der deutsche Minnesang noch nicht vollständig erklären, denn er entsteht nicht zwangsläufig aus den genannten Elementen¹⁹⁸.

Die Forschung hat bisher noch kein eindeutiges Ergebnis über die Entstehung dieser Dichtung gebracht: Dinzelbacher schreibt über die Entstehung "des höfischen Frauendienstes und seiner Lyrik"¹⁹⁹, die von Schweikle als letzte Phase der Minnesangentwicklung angenommen wird²⁰⁰: "Es gibt eine hispano-arabische, eine neomatriarchalische, eine krypto-katharische, eine neoplatonische, eine bernardinisch-marianische, eine volksbrauchtümliche, eine feudal-soziologische These"²⁰¹. Das zeigt schon, wie vielfältig die Einflußmöglichkeiten waren und wie schwer der Weg einzelner Konventionen in der Literatur nachzuvollziehen ist. Müller betont noch besonders die arabische Lyrik, die im Hochmittelalter auf die europäische Kultur eingewirkt

194: Kircher 1973, S. 15ff.

195: Die Darstellung der verschiedenen Einflußstränge richtet sich nach Schweikle (1977, S. 59).

196: vgl. auch Kap. 3.1.1. bis 3.1.3.

197: vgl. dazu auch Kesting 1965, S. 133ff.

198: Schweikle 1977, S. 59.

199: Dinzelbacher 1981, S. 205.

200: vgl. Schweikle 1986, S. 28.

201: Dinzelbacher 1981, S. 205.

hat²⁰², was an den arabisch-romanischen Liedern aus dem 11. und 12. Jahrhundert, die dem "islamischen Spanien" entstammten²⁰³, leicht nachzuvollziehen ist. (In diesen teils arabischen Liedern, "jarchas", herrscht übrigens "Freimütigkeit, mit der die Mädchen ihre Gefühle besingen [...]. Sie sind eher aktive Liebende als passiv Geliebte", schreibt Dronke²⁰⁴. Hier ist also ein Einfluß- und Rezeptionsstrang, der ein initiativ-selbstbestimmtes Frauenbild beinhaltet.)

Auch volkstümliche Elemente sind in die europäische mittelalterliche Liebeslyrik eingedrungen und haben ihre Inhalte mit bestimmt. Das ist allerdings schwer nachweisbar²⁰⁵. Gerade hier, wo möglicherweise ein Anhaltspunkt für die Ursprünglichkeit des subjekthaften Frauenbildes zu finden wäre, liegen also der Forschung keine eindeutigen Ergebnisse vor.

Um herauszufinden, wo genau die Ursprünge desjenigen Frauenbildes sind, welches die Frau fordernd oder gleichberechtigt darstellt, sind also die oben aufgeführten Betrachtungen nur begrenzt aufschlußreich. *Daß* es aber dieses Bild der initiativen Frau in der frühen Minnelyrik gibt, in der späteren dagegen nicht mehr, ist ein Phänomen, das Beachtung verdient²⁰⁶. Danach könnte angenommen werden, daß auch in der gesellschaftlichen Realität vor dem Liebeskonzept der Hohen Minne die Rollen von Mann und Frau umgekehrt zum Hohen Minnesang verteilt waren. Diese Vermutung ist gelegentlich geäußert worden²⁰⁷, muß aber Vermutung bleiben, da hierfür keine stichhaltigen Beweise erbracht werden können.

Bei der Frage nach älteren und jüngeren Konventionen für die Geschlechterbeziehungen stellt sich automatisch die weitergehende Frage nach dem "Urzustand" der Liebe: Welche Rolle hatte die Frau in der Beziehung zum Mann *vor* der Einführung des höfischen Kodexes?

Dazu gibt es Spekulationen, die offenbar davon ausgehen, daß Menschen in Mitteleuropa in einer Gesellschaft mit gleichem Verhalten aller Mitglieder gelebt hätten. Mit Einsetzen der Kultur habe sich der urtümliche Zustand in einen zivilisierten verwandelt. Dinzeltbacher²⁰⁸ hält den Wunsch nach Gegenseitigkeit in der Liebe beispielweise für einen zivilisatorischen Fortschritt

202: Müller 1983, S. 47.

203: Dronke 1973, S. 85.

204: ebd., S. 88.

205: vgl. Müller 1983, S. 85; Dinzeltbacher lehnt diese Annahme auch rundheraus ab (Dinzeltbacher 1981, S. 186).

206: vgl. auch Wapnewski 1979, S. 134f.

207: vgl. Agler-Beck 1978, S. 155f.

208: Dinzeltbacher 1981, S. 188

im Zuge der zunehmenden Individualisierung der Menschen im Hochmittelalter. Im Umkehrschluß bedeutet das, daß der Zustand *vor* dem Wunsch nach Gegenseitigkeit ein Zustand der *Einseitigkeit* in der Liebe war! In der Tat: Die Liebe wird nach seiner Auffassung den Menschen im Hochmittelalter erst bewußt, sie war vorher "unreflektiert und habituell gebrauchter Sexus" und entwickelt sich "von einem nur vom begehrenden Individuum her gesehenen Liebesverlangen" zur "Gegenseitigkeit"²⁰⁹. Das einseitige geschlechtliche Verlangen kann sowohl für den Mann als auch für die Frau angenommen werden, aber dessen Befriedigung auch ohne Einverständnis des Partners ist, rein physisch, eigentlich nur von *einer* Seite aus denkbar: von der des Mannes. Abgesehen davon, daß spätestens mit der psychoanalytischen Erkenntnis vom Wunsch nach Gegenliebe bei *jedem* Menschen die Annahme der ursprünglich einseitigen Liebe nicht mehr denkbar sein sollte, ist nach der Chronologie der Minneliedlyrik zu bemerken, daß hier zuerst die sexuell aktive Frau auftaucht, dann erst die unerreichbare Dame, die keine eigenen sexuellen Wünsche äußert. Von daher liegt der Schluß nahe, daß nicht das einseitige Verlangen und dessen Befriedigung der "Urzustand" der Liebe sei, sondern die Gegenseitigkeit und die Subjektstellung der Frau.

Zu einer Einschränkung zwingt bei diesen Spekulationen die Nicht-Datierbarkeit der Pastourelle CB 185, die einer frühen Stoffschicht angehören könnte und in der die Frau als Objekt dargestellt wird²¹⁰. Langosch²¹¹ beschäftigt sich zwar eigentlich mit den Unterschieden zwischen Hoher Minne und Schäferdichtung, bestätigt aber indirekt mit den folgenden Sätzen eine Gemeinsamkeit dieser beiden Bereiche, nämlich, daß sowohl in der Pastourelle als auch im Hohen Minnesang ein weibliches Wesen - Mädchen oder Frau - das Objekt ist: "So bildet dieses lateinische Liebeslied das volle Gegenbeispiel zum eigentlichen Minnesang, zum Lied der hohen Minne [...]. Hier waltet die unbefangene Sinnenfreude, keine Entsinnlichung oder Vergeistigung wie dort; hier wird das Mädchen, nicht wie dort die Frau besungen." Während Bernt etwas unbestimmt formuliert, die Pastourelle sei "ein neuer Typ erotischer Dichtung"²¹², schreibt Klopsch²¹³, es spreche "mehr dafür als dagegen", daß sie "die Fortentwicklung eines urtümlichen, allgemein menschlichen lyrischen Typus" sei. Dronke wiederum erklärt beides

209: ebd., S. 203f.

210: vgl. Brinkmann 1985, S. 123 u.a. Daß frühere Interpretatoren die Objektstellung der Frau in diesen Liedern nirgends herausgearbeitet, ja nicht einmal angedeutet haben, läßt sich vielleicht damit erklären, daß die hier zitierten Aussagen bis zu denen Sabine Brinkmanns allesamt von Männern stammen, deren Interesse nicht darin lag, solche Fragen zu erörtern.

211: Langosch 1984, S. 343.

212: Bernt 1979, S. 845.

213: Klopsch 1983, S. 166.

für richtig; Man habe die Pastourellen oft für "gelehrte Ableger der lateinischen bukolischen Dichtung" gehalten und es gebe auch sicherlich viele Anleihen aus antiken Motiven darin, aber es sei auch etwas zeitlos-natürlich-menschliches darin enthalten²¹⁴: "Wie ihr Auftreten [das der Grundkonstellation Fürst-Schäferin] in den Balladen, Volksliedern und sogar Kinderreimen späterer Jahrhunderte zeigt, sind der Witz und der Reiz, die einem solchen Thema anhaften, nicht auf die Intellektuellen und die "besseren Kreise" beschränkt." Zu dieser Feststellung ist allerdings zu sagen, daß das Auftreten desselben Motivs in *späteren* Jahrhunderten gerade ein Hinweis auf seine höfische Herkunft sein kann. Denn literarische Motive sind ebenso wie Manieren, Kleidung usw. nach dem Hochmittelalter von Angehörigen niedrigerer Schichten nach höfischen Vorbildern übernommen worden²¹⁵.

Festzustellen ist, daß die Frau in dieser Liedgattung eine klare Objektstellung hat - wie in der Hohe-Minne-Lyrik auch.

Es ergeben sich also zwei Möglichkeiten für die Entwicklung der Minne-Ideologie²¹⁶:

Entweder gab es zunächst ein Gesellschaftsbild, das der Frau durchaus eine aktive Subjektstellung zuwies, das aber durch die Erhöhung der Frau in ideal-asexuelle Sphären verschwunden ist (wodurch auch die Frau gleichzeitig zum Objekt männlicher Wünsche und Ängste wurde). Pastourelle, Tagelied und Wechsel wären dann Gattungen, in welche die sexuelle Komponente des Liebeslebens praktisch außerhalb aristokratischer Benimm-Zwänge abgedrängt worden ist und in denen sie weiter existiert.

Oder es war so, daß Männer Frauen schon immer als Objekt betrachtet haben. Dann wäre das Pastourellen-Motiv Ausfluß volkstümlicher Tradition, der Hohe Minnesang hätte zur Zivilisierung dieses ursprünglich nur vom Mann her bestimmten Geschlechtsverhaltens beigetragen und die Tagelieder bildeten wie der Wechsel zusammen mit dem donauländischen Minnesang eine Ausnahme zu dieser Konvention.

Da sich mit der zweiten Möglichkeit nicht erklären läßt, warum die (erhöhte) Objektstellung der Frau erst im späteren Minnesang zu finden ist und woher

214: Dronke 1973, S. 218.

215: vgl. Elias 1936/69, Bd. 1, S. 134.

216: Noch einmal soll hier deutlich herausgestellt werden, daß es sich bei den nun folgenden Entwicklungsvorstellungen um Modelle mit Idealcharakter handelt - es ist selbstverständlich, daß es wohl zu keiner Zeit eine so homogene Gesellschaft gegeben haben kann, daß Frauen und Männer durchgängig in denselben Rollen anzutreffen waren. Hier soll, wie schon eingangs dieses Kapitels festgestellt, eine Tendenz in der Frauendarstellung beschrieben werden. Auch sind Quellen nur so spärlich vorhanden, daß unzweifelhaft eindeutige Schlußfolgerungen hier nicht möglich sind.

die gleichberechtigte beziehungsweise aktivere Rolle der Frau im frühen Minnesang kommt, halte ich die erste These für plausibler. Um sie näher zu beleuchten, sollen als nächstes die Umstände untersucht werden, unter denen diese Dichtung entstanden ist.

2.1.5. Dichter und Werk

Es gibt dafür, daß die Minnelyrik im 12. und 13. Jahrhundert auftauchte und sich verbreitete, viele unterschiedliche Erklärungen²¹⁷: So wird der Pagen- dienst der pubertierenden Knaben an fremden Höfen für die Schwärmerei gegenüber der adligen Dame verantwortlich gemacht²¹⁸, auch wird zeit- weiliger Frauenmangel vermutet, weswegen die Männer um die Frauen konkurrieren mußten; man hat auch angenommen, daß die Kirche sich gegen allzu lose Sitten des Adels wehrte²¹⁹.

Wer also waren die Dichter der hier besprochenen Minnelyrik? Was war der Zweck ihres Dichtens? Spiegeln die Lieder historische Realität, entsprechen die darin beschriebenen Beziehungskonstellationen der Wirklichkeit des Hochmittelalters? Hat diese Liebesdichtung andere Bedeutungsebenen, ist sie nur Allegorie für beispielsweise politische Beziehungen oder Ereignisse? Warum wird die Geschlechterbeziehung und damit die Frauenrolle in der Hohe-Minne-Konvention plötzlich so wichtig?

Lange Zeit wurde diese Lyrik den Bestrebungen von Angehörigen des Dienstadels zugeschrieben, sich auf diese Weise bei Hof beliebt zu machen und damit den Aufstieg in den echten Adel zu erreichen²²⁰. Dagegen meint Kasten, der Frauendienst scheine in Deutschland nicht als "soziales Hand- lungsmuster" mit Realitätsbezüge verwendet worden zu sein - wie dies für Frankreich nachzuweisen ist, wo die Produktion von Troubadour-Lyrik tat- sächlich mit sozialen Aufstiegschancen verbunden war. "Alle Beobach- tungen sprechen dafür, daß die Minnesänger - bis auf Walther - den Frau- dienst ausschließlich auf das Verhältnis zwischen den Geschlechtern be-

217: vgl. Müller 1983, S. 42f.

218: dazu auch Duby 1981[85], S. 255ff.

219: dazu auch Wenzel 1974, S. 200, Müller vermerkt allerdings, daß der Adel dieser Zeit von der kirchlichen Moral nicht sonderlich beeindruckt war, was aber nicht aus- schließt, daß die Kirche nach Kräften versuchte, einen solchen Einfluß auf- und aus- zubauen.

220: dazu auch Elias 1936/69, Bd. 2, S. 103f; Paul Kluckhohn 1914 [1966], S. 61, der einer der Hauptvertreter dieser Theorie war; Bumke 1976, S. 7ff, der Kluckhohn und seine Richtung kritisiert.

zogen haben."²²¹ Sie betont, "wie problematisch es ist, für die Trobadorlyrik entwickelte Deutungsversuche ohne eingehende Prüfung auf den deutschen Minnesang zu übertragen. Die Annahme, die Minnesänger hätten, weil sie in größerer Abhängigkeit zu ihren Herren standen, es nicht wagen können, soziale Forderungen so deutlich zu artikulieren wie die Trobadors, läßt sich weder durch die historischen Daten über ihren gesellschaftlichen Status noch durch die Textanalyse stützen. Vielmehr hatten sie offenkundig kein Interesse daran, die soziale Sinnenebene zu aktualisieren, weil dies ihren Absichten nicht entsprach."²²² Also ist das Dienst-Lohn-Schema wohl für die deutschsprachige Dichtung eher als äußere Form denn als politische Aktionsweise übernommen worden. Die Demuthaltung des Sängers gegenüber seiner Dame zeigt demnach eine rein literarische Beziehungskonstellation, die zunächst keine Parallele in der historischen Realität der benannten Personengruppen hatte.

Müller hat gegenüber der Theorie vom aufsteigenden Dienstadel eine neue Erklärung für die Entstehung des Minnesangs²²³: Die Gesellschaft des 12. und 13. Jahrhunderts befand sich im Umbruch. Durch eine verstärkte Einbindung des Adels in die christliche Kirche kamen asketische, sexual- und frauenfeindliche Tendenzen auf²²⁴. Die Hinwendung zu Frauen sollte wie die ungezwungene geschlechtliche Lust mit Hilfe des Minne-Ideals aus dem Leben der Ritter gebannt werden. "Und daß dafür die betroffenen Gesellschaftsschichten die Vorstellungen und die Terminologie ihrer eigenen Lebenswirklichkeit verwendet hätten, nämlich die der auf das Lehenswesen gegründeten höfischen Feudalgesellschaft, wäre geradezu selbstverständlich", schreibt Müller²²⁵ und bemerkt, daß derartige Fragen zur Zeit nicht gelöst seien²²⁶.

Es wäre zur klareren Rekonstruktion der beabsichtigten Dichter-Mitteilungen sicherlich wichtig, Aufschlüsse über den sozialen Status sowie über Abhängigkeit oder Freiheit des jeweiligen Dichters zu bekommen. Das aber ist für viele mittelalterliche Autoren sehr schwierig oder unmöglich. Man hat in

221: Kasten 1986, S. 300; vgl. auch Müller 1986, S. 285, der schreibt: "Wenn hunderte, ja tausende von Texten stets um dieses Thema kreisen, so ist es schlechterdings nicht möglich, daß 'in Wirklichkeit', also in der Tiefenstruktur, etwas anderes als das ständig und fortwährend Angesprochene gemeint sein kann." Andere Bedeutungsfelder seien möglicherweise mit Absicht angesprochen, aber sie könnten nicht im Zentrum der Interpretation stehen.

222: Kasten 1986, S. 305.

223: Müller 1983, S. 43; vgl. auch Müller 1986, S. 294 u.a..

224: vgl. Kap. 3.1.3.

225: Müller 1983, S. 43.

226: ebd., S. 43f.

der altgermanistischen Forschung die Dichter und Sänger oft als adlig angesehen, was aber nach Ansicht Müllers²²⁷ jeder Grundlage entbehrt: "weder die Namensform mit "von" (im Mittelalter oft eine reine Herkunftsangabe) noch das Attribut "Herr" beweisen eine adlige Abstammung. Man muß ganz im Gegenteil vermuten, daß die mittelhochdeutschen Berufsdichter, ebenso wie diejenigen in Nord- und Südfrankreich, aus allen möglichen Schichten und Ständen stammten." Was sich hingegen nachweisen läßt, ist eine Einteilung in Abhängige und Unabhängige. Berufssänger waren im allgemeinen abhängig von Mäzenen, was den Inhalt ihrer Lieder mit bestimmte. Dichter, die nicht ihren Lebensunterhalt mit der Kunst verdienten (vgl. beispielsweise Kaiser Heinrich), brauchten weniger Rücksichten zu nehmen. "Die nachweislich adligen Lyriker haben vorwiegend Liebeslyrik geschrieben", schreibt Müller²²⁸, politische Dichtung sei eher bei Berufsdichtern entstanden, die natürlich die politische Position ihres Auftraggebers wiedergegeben hätten, nicht ihre eigene. Erschwerend für die Interpretation kommt hinzu, daß die Auftraggeber meist nicht bekannt sind.

In bezug auf die Liebeslyrik sei noch einmal betont, daß sie keineswegs *nur* von adligen Herren verfaßt worden ist. Bumke²²⁹ meint, "die Lehrer und Schreiber" seien zumindest in den Städten die Haupt-Dichter gewesen. Deren sozialer Rang läßt sich schwer bestimmen. Man kann davon ausgehen, daß sie alle ihre Bildung von kirchlicher Seite erfahren haben²³⁰, aber danach gibt es viele Abstufungen unter den Gebildeten: Kleriker ("*clerici*") waren nicht Geistliche, sondern "Akademiker und Studenten", die in sehr lockerer Verbindung mit der Kirche standen²³¹. Ihre Existenz war gesichert, sobald sie eine Pfründe erhielten - gelang ihnen das nicht, konnte es passieren, daß sie "auf der Landstraße" endeten und sich von "Unterhaltungskünstlern und Bettelern" ernähren mußten, zusammen mit dem anderen fahrenden Volk, zu dem sich auch Studenten gesellten, "die an dem mit dem Studieren verbundenen Umherziehen mehr Gefallen gefunden hatten als am Studium selbst."²³² Diese fahrenden Gesellen standen in schlechtem Ruf. "Nur ein ganz kleiner Teil der sogenannten "Vagantendichtung" dürfte auf sie zurückgehen. Die große Menge der moralisch-satirischen Dichtung, der Liebes-, Trink- und Spielerpoesie ist Dichtung der Kleriker, das heißt der Studenten und Studierten, aber wohl solcher, die nicht zum Vaganten abgesunken

227: Müller 1983, S. 31.

228: ebd.

229: Bumke 1976, S. 19.

230: vgl. Kap. 3.1.1. bis 3.1.3.

231: Bernt 1979, S. 855.

232: Bernt, ebd.

sind." Das schreibt Bernt über die Dichter der fast ausschließlich anonym überlieferten Carmina Burana.²³³

Sind Namen von Liederdichtern überliefert, so lassen sie doch oft nur wenig Rückschlüsse auf die gesellschaftliche Stellung des Dichters zu²³⁴. Kuhn schreibt, der Künstler des Mittelalters sei ein "Freier", er gehöre der Gruppe "von hochgestellten bis asozialen "Fahrenden" an, die in der höfischen Gesellschaft aber eine wichtigere Rolle gehabt hätten, als bisher angenommen worden sei. Sie hatten ihre Bedeutung "sowohl zur Heilssicherung durch Almosen als auch zur Status-"Repräsentation" durch zirzensische Unterhaltung"²³⁵. Ehlert²³⁶ interpretiert den Minnesang ganz als Ministerialendichtung, also als Dichtung von Männern, die den Übergang vom Dienstadel in den erblichen Adelsstand anstrebten, und nimmt die erotische Sprache als Allegorie für politisch-soziale Aussagen an. Das tut auch Schweikle²³⁷, gesteht dieser Dichtung aber eine "semantische Mehrschichtigkeit" zu²³⁸, so daß sie sowohl erotisch als auch politisch interpretiert werden kann.

Jaeger²³⁹ sieht den hochmittelalterlichen Dichter folgendermaßen: "The artist in our scene does not constitute an independant class, like warrior or statesman [...]. He is, in the civilizing aspect of his art, a metamorphosis of the educator/statesman." Er ist für ihn eine Umwandlung der Erziehungsinstitution "statesman", die ihrerseits durch die Kirche beeinflusst ist²⁴⁰.

Bei der Betrachtung der mittelalterlichen Literatur ist das Wissen über die Persönlichkeitsstruktur oder den sozialen Stand des Dichters aber bei weitem nicht so wichtig wie für die Betrachtung von moderner Literatur. Im Minnesang wie auch in anderen Dichtungen dieser Zeit stehen nicht persönliche Erlebnisse des Dichters im Vordergrund, sondern die Erwartungen des Publikums: "Diese Dichtung war rezipientenorientiert, auf ein Publikum hin ausgerichtet, nicht Selbstaussprache und individuelle Selbstdarstellung" ²⁴¹. Also muß das Publikum in den Mittelpunkt des Interesses rücken, um Sinn und Zweck der mittelhochdeutschen Liebeslyrik näher zu betrachten. Welchen Aussagewert hatten die Lieder für die meist adligen Zuhörer?

233: ebd., S. 856.

234: Bumke 1976, S. 20ff.

235: Kuhn 1977, S. 87.

236: Ehlert 1980, S. 87.

237: Schweikle 1977, S. 87.

238: ebd., S. 67.

239: Jaeger 1985, S. 14.

240: ebd., S. 13.

241: Schweikle 1977, S. 71.

Was war für diese Menschen wichtig oder unterhaltsam daran, daß Beziehungskonstellationen und damit Frauenrollen jetzt neu definiert wurden?

Die Mann-Frau-Beziehung in der neuen Liebeskonvention, die bisher herausgearbeitet wurde, steht unter einem schlagwortartigen Sammelbegriff:

2.1.6. Die höfische Liebe

Dieser Begriff ist erst im 19. Jahrhundert durch Gaston Paris entstanden, wird aber trotzdem zur Beschreibung eines mittelalterlichen Gesellschaftsideals benutzt²⁴². Das Kennzeichen dieser Darstellung von Liebe ist "ihre Einbettung in den höfischen Gesellschaftsentwurf"²⁴³. Dieser war die Utopie einer besseren Welt, aus der alles Böse, Häßliche und Unangenehme ausgeschlossen sein sollte. Es handelte sich um einen Entwurf, der wohl in starkem Gegensatz zur rauhen Realität seiner Zeit stand²⁴⁴. Um dieser Utopie nachzukommen, mußten die Menschen verändert werden: Die Männer wurden zu gesellschaftsfähigen Menschen erzogen²⁴⁵, die festgelegte Rolle der Frau war hierzu eines der Medien, durch welche die neuen Werte der Menschlichkeit vermittelt werden sollten²⁴⁶. Kühnel betrachtet "die 'höfische Liebe' als Zivilisationsmetapher im Sinne der Freud'schen Kulturtheorie und mit allen Implikationen dieser Theorie; Trobadordichtung und Minnesang als literarische Medien, in denen die Gesellschaft des 12./13. Jahrhunderts (genauer: ihre aristokratische Führungsschicht), die unerhörten Erfahrungen, denen sie sich in dieser Zeit kultureller Unbrüche ausgesetzt sieht, literarisch zu verarbeiten und zu reflektieren versucht."²⁴⁷ Geht es also um eine adlige Gesellschaft, in der die Geschlechterrollen festgeschrieben werden, um Ordnung und Übersichtlichkeit zu schaffen in einer Situation, die durch schnelle gesellschaftliche Veränderungen unüberschaubar geworden ist?

Neumann²⁴⁸ dagegen hält die höfische Liebe für ein Gesellschaftsspiel im mittelalterlichen Hofleben. Er setzt sie dadurch in einen Grenzbereich zwischen Realität und Fiktion. In der Tat ist zumindest das, was man mit dem Ideal der "Hohen Minne" beschreibt, nicht in der Realität lebbar, denn die

242: Bumke 1986, S. 503ff.

243: ebd.

244: ebd., S. 453.

245: dazu Kap. 3.1.2.

246: Bumke 1986, S. 528.

247: Kühnel 1986, S. 267.

248: Neumann 1925[66], S. 189.

idealistische Personenbeschreibung läßt eine Umsetzung in die Wirklichkeit nicht zu²⁴⁹.

Die Forschung ist nicht einig darüber, inwieweit die verschiedenen Wiedergaben der höfischen Liebe der damaligen Lebenspraxis entsprechen²⁵⁰. Die Frage nach der Historizität kann auch in dieser Arbeit nicht gestellt werden. Vielmehr soll hier immer wieder das *Ideal* der höfischen Liebe untersucht werden und die Funktion, die ein solches Ideal möglicherweise in der Gesellschaft des Hochmittelalters hatte.

"Rationalisierung der Liebe, Kontrolle der Affekte, Sublimierung der Triebhaftigkeit: Das waren in der Tat Kennzeichen der höfischen Liebe", schreibt Bumke²⁵¹. Das höfische Liebesleben sollte in bestimmten Formen ablaufen, die recht genau geregelt waren. Andreas Capellanus verfaßte im ausgehenden 12. Jahrhundert ein Buch über die Liebe, "*De amore*", in dem solche Regeln beschrieben waren, die aber nach Bumke²⁵² nicht direkt als Anweisungen oder Beschreibungen des höfischen Lebens zu verstehen sind, da hier nach seiner Auffassung viel Ironie eingearbeitet ist. Allein die Tatsache aber, daß ein solches Buch in dieser Zeit verfaßt wurde und die Rezeptionsgeschichte dieses Werkes²⁵³, weisen - wie viele andere Literaturstücke auch - darauf hin, daß das Interesse an einer Durchformung der Liebe groß gewesen sein muß. Dinzeltbacher²⁵⁴ spricht geradezu von einer "Entdeckung der Liebe im Hochmittelalter" - ganz so, als hätte man sie vorher nicht gekannt. Ohne dem extremen Charakter dieses Titels hier nachgehen zu wollen, möchte ich festhalten, daß hier deutlich wird, wie sehr im Hochmittelalter an einer Kultivierung der Geschlechterbeziehungen im Sinne der höfischen Ideale²⁵⁵ gearbeitet wurde.

249: vgl. Neumann, ebd., S. 186.

250: vgl. Müller 1983, S. 42f.

251: Bumke 1986, S. 521.

252: ebd., S. 505ff; vgl. auch Karnein in Kindler 1: "Der Autor zielt - zum ersten Mal in der christlich-europäischen Literatur - auf eine Art Enzyklopädie der Liebe und Sexualität, die lange Zeit von der Forschung für die "Theorie" der höfischen Liebe angesehen wurde. Tatsächlich aber handelt es sich um eine Kampfansage an das Liebesideal der ritterlich-höfischen Literatur aus der Sicht des orthodoxen Intellektuellen, des Klerikers der Zeit. Indem Andreas das ganze Panorama der Sinnwidrigkeiten entfaltet, das durch die erotische Liebe in der Gesellschaft und zwischen Mensch und Gott entsteht, glaubt er seinen Freund Walter, an welchen das Werk adressiert ist, vor solchen Verwirrungen zu bewahren." (S. 473f); vgl. auch Karnein 1985.

253: vgl. Karnein 1985.

254: Dinzeltbacher 1981, S. 185.

255: vgl. dazu Kap. 3.1.2.

Jaeger betrachtet die höfische Liebe zusammen mit vielen anderen Ritualisierungen im Hofleben als "a pastime, as pervasive in the life of the courtier as is combat in the life of the warrior"²⁵⁶. Die höfische Liebe ist also Markenzeichen des höfischen Ritters, so wie der Kampf den Kriegerkrieger kennzeichnet.

Das Thema der "hohen" und der "niedereren" Minne ist ausführlich diskutiert worden. Der Stand der Thesen und Ergebnisse ist bei Schnell²⁵⁷ referiert und sei hier kurz zusammengefaßt: Viele Forscher waren bisher der Meinung, es sei die Nicht-Erfüllung des geschlechtlichen Verlangens, welches die hohe von der niederen Minne unterscheidet. Dagegen setzt Schnell die These: Nicht das Kriterium "Liebeserfüllung: ja/nein" grenzt eine "höfische" von einer "unhöfischen" Liebe ab, sondern der Umstand, wie es zu einer solchen Liebesvereinigung kommt.²⁵⁸ Er definiert den höfischen Charakter der Hohen Minne folgendermaßen: "Streben nach einem hohen Ziel, Ertragen von Leid, Sublimierung der Liebe, Bändigung des sexuellen Triebes: dies zeichnet die eigentliche "höfische" Liebe vor der "unhöfischen" Liebe aus. Dadurch unterscheidet sich der frühe Minnesang von den meisten Liedern des Minnesangs um 1200, Eneas' Liebe zu Dido von der zu Lavinia, die Gawan/Antikonie-Liebe von der Gawans zu Orgeluse, Erec's Liebe vor der Aventiurekette von der danach, die Pastourelle vom Tagelied."²⁵⁹ Was das "Hohe" an der Höfischen Liebe ausmacht, ist also die Anstrengung, die der Mann unternehmen muß, um zur Erfüllung (oder zu noch höherer *werdekeit* durch Nicht-Erfüllung) seines Liebesbegehrens zu gelangen. Das "Niedere" dagegen zeigt sich in der schnellen Erfüllung des Begehrens ohne vorherige Bewährung. "Niedrig" ist diese Art der Minne deshalb, weil sie den Mann nicht in seinem Wert erhöht - oder weil sie nicht geeignet ist, ihn zu höherem Genuß zu führen. Wird die Hohe Minne, zu der notwendig eine zurückweisende Haltung der Frau gehört, aus Gründen der Genußsteigerung angestrebt, so nennt Schnell dies eine "psychologische" Motivation. Ist Steigerung der ritterlichen Tugend das Ziel, so nennt er dies "höfische" Motivation²⁶⁰. Im deutschen Minnesang ist die moralisch-höfische Motivation für die Verweigerungshaltung der Dame weit stärker vertreten als im provenzalischen²⁶¹. Auf die Frage nach dem Frauenbild erhalten wir hier eine eindeu-

256: Jaeger 1985, S. 13.

257: Schnell 1979.

258: ebd., S. 26.

259: ebd., S. 27.

260: ebd., S. 50f u.a.

261: ebd., S. 48.

tige Antwort: Ob zur Steigerung des Genusses oder der *werdekeit*, immer ist die Frau Instrument dazu, befindet sie sich in Objektstellung²⁶².

Kuhn²⁶³ ordnet die höfische Liebeskunst den "freien Künsten" zu, die von der Adelsgesellschaft gelernt werden durften - nicht als gesellschaftserhaltende Kraft, sondern als "Freizeitbeschäftigung". Sie wäre damit nicht Erziehungsmittel zur Erreichung einer Idealgemeinschaft sondern gewissermaßen Luxusartikel des Adels. Daran, wie gut der jeweilige Mann die (Liebes-)Kunst beherrscht, ist seine "Kompetenz" als Mitglied der Adelsgesellschaft zu erkennen. Es stehen "nicht die realen Liebes-Privilegien der Aristokratie und nicht ihre Legitimation zur Debatte, sondern es geht ausdrücklich um Kompetenz in der Liebes-"Kunst" - sogar beim *genre objectif* der Pastourelle, die Erfolg oder Mißerfolg des "Herrn" gerade in freier Liebes-Probe jenseits der Gesellschaft durchspielt."²⁶⁴ Auch Kasten betont, wie wichtig die Kunstbeherrschung für die Selbstdarstellung des männlichen Höflings oder Sängers ist: "Die Art, wie ein Sänger die Dame lobt, hat Signalcharakter, denn in ihr offenbart sich seine "Wahrheit", der Standpunkt, den er in der Diskussion über die Liebe einnimmt. Das Lob der Dame ist daher das Signum seiner Kunst- und Liebesauffassung, und die Behauptung des Sängers, seine Dame sei besser als alle anderen, kann zu einem mittelbaren Selbstlob werden."²⁶⁵ Die Frau ist das Medium (und damit Objekt) der männlichen Selbstdarstellung.

Durch den Begriff der Kompetenz bei Kuhn wie auch bei Kasten kommt auch in deren Interpretationen das Gesellschaftsideal ins Spiel, dem es mit ritterlicher Tüchtigkeit nachzueifern gilt. So auch bei Wisniewski, für die der Minnesang und die höfische Liebe zur "Sozialisation" bzw. "Enkulturation" des Mannes beitragen sollte²⁶⁶. Der mittelalterliche Ritter versucht einem Idealbild nahezukommen, das nach damaliger Theorie etwas göttliches ist²⁶⁷, er versucht, "*werdekeit*" zu erlangen, indem er sich selbst diszipliniert²⁶⁸. Die Unterordnung des Ritters unter die Dame hat die Aufgabe, den Ritter sittlich zu erhöhen, denn nach mittelalterlicher Theologie stellt es

262: ebd., S. 33 u.a.

263: Kuhn 1977, S. 13.

264: Kuhn 1977, S. 90.

265: Kasten 1986, S. 341.

266: Wisniewski 1974, S. 340; dazu auch Ehrismann/Kaminsky 1976, S. 161ff.

267: vgl. auch Moeller, RGG, Sp. 1034.

268: Wisniewski 1974, S. 342.

einen hohen sittlichen Wert dar, sich unterzuordnen²⁶⁹. Auch Spiewok und Ennen²⁷⁰ sehen die Frau als Minneherrin mit erzieherischer Funktion²⁷¹.

Ehrismann/Kaminsky schreiben: "Die Kultur verwirklichte sich über die Dame. Das konnte aber nur sein, wenn die Dame zurückhaltend, nicht begierlich und triebgeleitet handelte. Die trieb- und gefühlsgelenkte Liebe der Dame ist für den Ritter unnütz, er kann sie sogar fliehen"²⁷².

Das alles gilt für die Idealwelt der Literatur. Frauen und Männer können sich in der hochmittelalterlichen Realität ganz anders verhalten haben - als Publikum der Liebesdichtung erfuhren sie, wie Beziehungen nach der neuesten höfischen Mode ausgeformt sein sollten.

Die Marienlyrik steht formell, inhaltlich und zeitlich in enger Verbindung zur Minnelyrik. "Es gab im 12. Jahrhundert außer Maria keine andere Idealgestalt, an der die Minnesänger ihr Frauenbild hätten ausrichten können", schreibt Kesting²⁷³. Auf Parallelen zwischen dieser geistlichen und weltlichen Frauenanbetung weist auch Wechsler hin, der aber betont, daß es sich um geistliche *oder* weltliche Lyrik handelt, die nicht austauschbar ist. Beides sei aus einer neuen Geisteshaltung des Hochmittelalters gekommen: Sie stelle die Frau als Mittlerin zwischen Gott und dem Mann dar, und zwar die "*frouwe*" im weltlichen und Maria im geistlichen Bereich²⁷⁴.

Durch kirchlich-asketische Ideale, die in Kapitel 3.1.3. noch näher erörtert werden sollen, wird die Keuschheit als eine der wichtigsten Eigenschaften Marias angesehen²⁷⁵. Diese Entsexualisierung - oder die Enthhebung der Sexualität in Wunsch- und Traumsphäre²⁷⁶ - hängt mit der Idealisierung der Frau zusammen, die der Erziehung des Ritters dient, und so kommt eine Konvention zustande, die besagt: Die ideale Frau der späten Minnelyrik hat keine sexuellen Wünsche.

Das bedeutet im Umkehrschluß, daß eine Frau, die eine eigene Sexualität *hat*, nicht ideal, nicht anbetungswürdig ist. Der Vorgang, der in der Minnelyrik zunächst in *literarischen* Idealen stattfindet, ist der, den Theweleit - wenngleich nicht direkt in diesem Zusammenhang - als "Unterdrückung

269: ebd., S. 356f.

270: Ennen 1984, S. 237.

271: Spiewok 1963, S. 484.

272: Ehrismann/Kaminsky 1976, S. 165.

273: Kesting 1965, S. 133; dazu auch Becker u.a. 1977, S. 26ff.

274: Wechsler' 1909 (1966), S. 282.

275: dazu Kesting, 1965, S. 132f.

276: vgl. Schweikle 1980, S. 108.

durch Überhöhung, durch Entgrenzung und Entwicklung zu einem Prinzip" bezeichnet hat²⁷⁷. Theweleit spricht von einem Vorgang, bei dem männliche Energien für den Krieg anstatt für die Liebe nutzbar werden²⁷⁸. Was er für das 20. Jahrhundert konstatiert, läßt sich auch im Hochmittelalter beobachten: In der Zeit der Minnellyrik fanden die Kreuzzüge statt, bei denen ein gewaltiges Potential männlicher Energien gebraucht wurde. In der Kreuzzugsdichtung wird die Beziehung zur Frau der moralischen Verpflichtung zum Kriegsdienst entgegengestellt.

Aus den Betrachtungen über Minne- und Marienlyrik einerseits und der Kreuzzugsideologie andererseits, verbunden mit Theweileits These, daß durch Unterdrückung der sexuellen Befriedigungsmöglichkeit männliche Energien als Aggressionen kultiviert werden, die dann für den großen "Weltkrieg" der Kreuzzüge nutzbar sind, ergibt sich der Eindruck, die Idealisierung und Entsexualisierung der Frau könnte von kirchlicher Seite absichtlich vorangetrieben worden sein, um kriegerische Aktivitäten freizusetzen. Aber dieser Annahme widersprechen Forscher, die sich auf Freud²⁷⁹ berufen und meinen, die Entsexualisierung sei gerade mit einer Zählung von Aggressionen einhergegangen²⁸⁰. Diese gleichzeitige Beherrschung sowohl von sexueller als auch aggressiver Trieb-Energie sind für Elias "Zeugnisse für die ersten Schübe in jener Richtung, die dann schließlich zu einer vollen Verhöflichung des Adels und einer dauerhaften Umformung seines Verhaltens im Sinne der "Zivilisation" führt."²⁸¹

Hier liegen vollkommen verschiedene Auffassungen über Triebbewältigung vor: Die eine Richtung erklärt, daß ein sublimierter Trieb sich in einem neuen emotionalen Bereich bemerkbar macht, wenn er im Tabu-Bereich nicht ausgelebt werden kann. Das könnte nicht nur die kriegerische Aktivität der Kreuzzüge erklären, sondern wäre auch für die hier untersuchten höfischen Geschlechterkonventionen von Bedeutung: Verhaltensmuster, wie sie in der Pastourelle beschrieben werden, sind dann nicht als ursprünglich zu betrachten, sondern als Kompensation für die in der Beziehung zur höfischen Frau nicht ausgelebte sexuelle Energie. Die andere Richtung erklärt, Sexual- und Aggressionstrieb seien gemeinsam unterdrückt worden, ohne Aussagen darüber zu machen, ob diese unterdrückte Triebenergie anschließend irgendwo zum Vorschein kommen mußte. Eine Klärung und Synthese dieser verschiedenen Theorien der Psychologie kann in dieser literaturwissenschaftlichen Arbeit nicht geleistet werden. Deshalb bleiben hier die beiden

277: Theweleit 1980, Bd. 1, S. 293.

278: ebd., S. 44.

279: vgl. Müller 1986, S. 290.

280: auch Elias 1936/69, Bd. 2, S. 353ff; auch Wenzel 1974, S. 200.

281: Élias 1936/69, S. 355.

Möglichkeiten, nämlich Zähmung aller Triebe zusammen oder Entwicklung von aggressivem Verhalten anstelle libidinöser Befriedigung, als Gegensatz bestehen.

Wenzel erklärt, wie sowohl Aggressions- als auch Sexualtrieb zivilisiert worden sein könnten, und formuliert damit eine Synthese der beiden oben genannten Theorien. Danach sollte die jeweilige Thematik auf 'kultivierte' Weise erlebbar gemacht werden: Der Ritter sollte lernen, aggressive Energien im Kreuzzug, sexuelle Energien in Gottesliebe oder christlicher Ehe umzusetzen. Dafür wurde die Frau als Erzieherin ausgesucht, denn sie war oft gebildeter als der Mann und durch ihre religiöse Erziehung schon tugendhafter als er, der zu Jagd und Krieg ausgebildet war. Die Dichtung war das Medium, durch welches die Ideale festgelegt und verbreitet wurden²⁸².

Zusammenfassend sei noch einmal gesagt, daß sich in der untersuchten Minnelyrik - von der Pastourelle wegen Nicht-Datierbarkeit abgesehen - die Normen in eine bestimmte Richtung verändert haben: Die Frau hat zunächst eine aktive, teils dominante, teils gleichberechtigte Rolle inne (früher Minnesang). Sie wird in der Folge immer mehr zum Idealbild stilisiert und erfährt dadurch gewissermaßen eine Spaltung: Einerseits wird der Weiblichkeit nun mehr Achtung als vorher entgegengebracht²⁸³, andererseits ist die achtenswerte Weiblichkeit in die Sphäre des Idealen enthoben²⁸⁴ und dadurch so unwirklich, daß Frauen, wie sie in der Realität vorkommen, kaum davon profitieren können²⁸⁵. Weil aber die Erhöhung der Frau nicht um ihrer selbst willen geschieht, sondern den Zweck der Ritter-Erziehung verfolgt, ist die Frau in der beschriebenen Entwicklung zum Objekt geworden.

282: vgl. Wenzel 1974, S. 200; dazu auch Kap. 3.1.2.

283: vgl. Bumke 1986, S. 451ff.

284: vgl. Schweikle 1980, S. 109.

285: dazu Bovenschen 1977, S. 288.

2.2. Mann-Frau-Beziehungen in der Epik

Nach den Betrachtungen über die Frauenrolle in der Liebesbeziehung, wie sie in der Minnelyrik dargestellt ist, folgt die Untersuchung von Frauenrollen in der Epik. Diese steht zunächst unter derselben Fragestellung wie der Lyrik-Teil: Ist die Frau in der Liebesbeziehung Subjekt oder Objekt? Die Hohe-Minne-Konvention, die für die Lyrik herausgearbeitet wurde, ist auch in der Epik zu finden. Ebenso bestehen Frauenrollen im Beziehungsmuster der Gegenseitigkeit und solche Beziehungen, in denen die Frau die Initiative ergreift und damit eine klare Subjektstellung hat.

Die Inhalte der mittelalterlichen Erzählungen waren nicht frei erfunden, sondern wurden von verschiedenen Traditionen übernommen. Gleichzeitig war der mittelalterliche Ependichter auch ein Schöpfer, indem er bekannte Geschichten neu zusammenfügte und interpretierte, aber auch, indem er Neues einbrachte. Wir haben es also bei diesen Werken in besonders starkem Maße mit einer Mischung aus alten Erzählinhalten und neuen Interpretationen zu tun.

Um die Veränderungen von Frauenrollen in der Epik zu betrachten, erweist sich das chronologische Vorgehen, das bei der Minnelyrik sinnvoll war, als unzureichend. Deshalb wird für diese Literaturgattung nicht zwischen jüngeren und älteren Werken differenziert, sondern zwischen typologisch späteren beziehungsweise früheren *Staffschichten*. Außerdem zeigt sich, daß sich in einigen epischen Werken die Frauenrollen innerhalb der im Werk dargestellten *Generationalen* signifikant verändern - wie auch die Frauenbilder verschieden sind je nachdem, ob die jeweilige Frau einem Ritter im Früh- oder Spätstadium seiner ritterlichen Ausbildung und persönlichen Reifung begegnet.

"Höfisch", "unhöfisch", "archaisch", "volkstümlich", "spielmännisch" ... Diese Begriffe sind zur Zeit nicht klar definiert, die Diskussion darüber ist noch im Gang. Um die Probleme dieser Thematik zu umreißen, ist hier exemplarisch eine Diskussion über die verschiedenen Bearbeitungsstufen des Tristan-Stoffes ausgewählt.

Als höfische Ausformung gelten die Fassungen von Gottfried von Straßburg und desjenigen, auf den sich Gottfried beruft, nämlich Thomas von Britanien. Zu den spielmännischen Bearbeitungen werden diejenigen von Eilhart von Oberg auf der deutschen Seite und von Béroul auf der französischen Seite gerechnet.

Kann man, wie Schindele²⁸⁶, für die höfische Version des Stoffes von einem "Neubeginn" reden? Oder überhaupt von der "älteren, sogenannten spielmännischen Version" und der "modernen höfischen"²⁸⁷, wenn beispielsweise Thomas doch offensichtlich Zeitgenosse von Eilhart und Béroul war?

Auch Bonath findet die herkömmliche Einteilung der verschiedenen Versionen dieser Geschichte unzureichend: "Die Polarisierung der überlieferten Tristan-Fassungen in 'version commune' und 'version courtoise', die in der Forschung lange Zeit üblich war, ist inzwischen zu Recht umstritten."²⁸⁸ Zwar sei es richtig, daß Thomas sich von den "spielmännischen" Bearbeitern²⁸⁹ abhebe, indem er den Erzählstoff nicht in der "üblichen" Weise bearbeite, aber der Begriff "höfisch" sei hier als Klassifikationsmerkmal ungeeignet: "Weder Eilhart noch Berol können einfach als 'nicht-höfisch' oder gar 'unhöfisch' gesehen werden [...]. Die Eilhart-Version mag in vielem unbeholfen erscheinen; sie gehört jedoch nicht in eine mündliche, sondern in eine literarische Erzähltradition und ist damit der Welt der Höfe verpflichtet."²⁹⁰

Mälzer²⁹¹ spricht in diesem Zusammenhang von der "Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen" - die höfische Überformung, die in die gesellschaftliche Zukunft weist²⁹², existiert gleichzeitig mit der weniger höfischen Bearbeitungsform, die letzten Endes von der curialen überlagert und verdrängt worden ist, um später nur in sarkastischer Form wieder aufzuleben, beispielsweise in der Märendichtung und den Fastnachtsspielen.

Für die vorliegende Arbeit ist die starke "Verinnerlichung und Symbolisierung, sowie das psychologisierend-didaktische Erzählen"²⁹³ als Merkmal der höfischen Fassungen der wichtigste Aspekt. Da diese Bearbeitungsform, die nach Elias²⁹⁴ Teil eines "Zivilisationsschubes" ist, zunächst nur im gebildethöfischen Milieu auftaucht, während stärker handlungsorientierte Erzählformen schon lange auch in anderen Schichten gängig waren, und da mir das

286: Kindler 2, S. 606.

287: ebd., S. 605.

288: 1985, S. 19, ebenfalls zum Tristan-Stoff, mit Hinweis auf Erich Köhler, *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik*, Tübingen ²1970 u. a.

289: Schindele in Kindler 2, S. 606.

290: Bonath 1985, S. 19f.

291: Mälzer 1991, S. 78.

292: Elias 1936/69

293: Stein 1984, S. 370.

294: 1936/69, Bd. 2, S. 355u. a..

Modell von Elias immer noch am schlüssigsten erscheint, um den Transport von Verhaltenscodices bis in die Psyche des einzelnen modernen Menschen zu erklären²⁹⁵, soll hier die Unterscheidung zwischen "courtois" und "commune" weiter verwendet und im typologischen, nicht im chronologischen Sinne verstanden werden.

Wenn in der hier vorgelegten Interpretation der Literatur von "höfisch" die Rede ist, so ist dieser Begriff immer im Sinne der Eliasschen "Verfeinerung" zu verstehen. Neue Ideale überlagern oder ersetzen alte - in diesem Transformationsprozeß verändert sich auch das Frauenbild. Darum wird oft vom Gegensatz zwischen "höfisch" und "archaisch" die Rede sein, wobei "archaisch" nicht etwa für den Urzustand menschlicher Ethik steht, sondern für jene Motive und Werte gilt, die vor der höfischen Bearbeitung bestanden haben und durch sie überlagert oder abgelöst worden sind.

Im Gegensatz zu den Lyrikern sind bei den Ependichtern manchmal deutliche Ausführungen über Liebeskonventionen und die damit verbundenen Frauenrollen zu finden. Diese Reflexionen finden auf zwei Ebenen statt: einmal als ausdrückliche Zwischenbetrachtung in Form von Einschüben und Exkursen, zum anderen durch die jeweils besondere Prägung, die ein Dichter seinem Stoff und dem darin enthaltenen Handlungsverlauf gibt. In dieser Arbeit wird das Haupt-Augenmerk auf Interpretationen des Handlungsverlaufs liegen.

In den nun folgenden Kapiteln wird wieder die Objekt-Stellung der Frau in der Hohe-Minne-Konvention und ihre Subjektstellung im Beziehungsmuster der Gegenseitigkeit oder der weiblichen Initiativität dargestellt. Daraufhin wird die Veränderung der Frauenrollen innerhalb des jeweiligen Roman-
ganzen beschrieben.

295: vgl. Kap. 3.2.

2.2.1. Objektstellung

Wie in der Lyrik, so ist auch in der Epik die Objektstellung der Frau bei gleichzeitiger Idealisierung zu beobachten. Sie findet sich aber auch ohne die Überhöhung, und zwar bei Frauen, die nicht im selben Maße wie die idealisierten dem höfischen Umkreis zuzurechnen sind. Solche Beschreibungen finden sich allerdings sehr selten, das Thema der "Niederer Minne"²⁹⁶ wird nicht oft aufgegriffen. Aufgrund der sprichwörtlichen epischen Breite ist die Beziehungsstruktur nicht so prägnant dargestellt wie in der Lyrik. Darum wird hier mehr Interpretationsarbeit notwendig sein als in den vorangegangenen Ausführungen.

2.2.1.1. Hohe Minne

Wolframs Auffassung von der Höfischen Liebe wird unter anderem im Gawan-Teil seines *Parzival* deutlich. Zimmermann²⁹⁷ ist der Meinung, "daß die Minne nicht nur ein "Nebenthema" in der Gawanhandlung ist", was sie beispielsweise an Wolframs Minne-Exkursen im X. und XII. Buch abliest, die er unabhängig von Chrétien gestaltet und eingesetzt hat. "Die Umwandlung des Verhältnisses von Gawan und Orgeluse in ein höfisches Minnedienstverhältnis ist ein Indiz dafür, daß Wolfram deshalb so ausführlich von den Abenteuern Gawans erzählt (obwohl er doch anders als Chrestien Parzival eindeutig zum Haupthelden seines Werkes gemacht hat), weil er in den Gawanpartien die Minnethematik in einer Breite darzustellen wünschte, die sich in der Parzivalhandlung verbot."²⁹⁸

Wolfram erweist sich als Kritiker der Hohe-Minne-Konvention, wenn diese nur als ritualisiertes Verhaltensmuster angewandt wird²⁹⁹. Der zentrale Begriff *triuwe* (bei Wolfram meistens: *triwe*) bezeichnet seine Auffassung von rechter Minne - im Gegensatz etwa zur schablonenhaft angewendeten Hohe-Minne-Konvention, wie sie in den Episoden mit Obie und Meljanz, Gawan und Obilot und Gawan und Antikonie exemplifiziert wird und immer wieder

296: vgl. Schnell 1979.

297: Zimmermann 1972, S. 140.

298: ebd., S. 138.

299: ebd., S. 138f.

zu Schwierigkeiten führt³⁰⁰. Die Hohe-Minne-Konvention ist für ihn also nur dann zu kritisieren, wenn sie nur als hohle Form angewandt wird. An der Beziehungskonstellation, die durch Verweigerung der Frau und Bemühungen des Ritters zur Steigerung seiner *werdekeit* führt, ändert sich dadurch nichts. Zur *triuwe* als Zentralbegriff der richtig verstandenen Minneauffassung kommt die *kiusche*, die allerdings bei Wolfram einen eigenen Bedeutungshorizont hat - abgesehen davon, daß sich allein schon die allgemeine mittelalterliche Bedeutung dieses Wortes von derjenigen der neuhochdeutschen, ausschließlich auf Sexualität bezogenen "Keuschheit" unterscheidet³⁰¹.

Wolframs ideale Minneauffassung findet ihren Ausdruck in der Gawan-Orgeluse-Handlung, aber auch in der Geschichte der Beziehung zwischen Parzival und Condwiramurs. Für beide Idealkrieger sind diese Beziehungen zwei anderen Episoden nachgeordnet, in denen sie ebenfalls mit Frauen zu tun hatten, wobei aber der Beziehungscharakter viel weniger dem Hohe-Minne-Ideal entsprochen hatte. Für beide Ritter führt die dritte und letzte Frauenbeziehung zu einer Eheschließung³⁰².

2.2.1.1.1. Gawan und Orgeluse

Die Entwicklung der Beziehung zwischen Gawan und Orgeluse zeigt, wie ein vorbildhafter Artusritter mit dem richtigen Verhalten seine *werdekeit* steigern und sein Minne-Ziel erreichen kann. Damit ist die Geschichte dieses Paares in die Hohe-Minne-Konvention einzuordnen.

Gleich als er ihr begegnet, beteuert er ihr, daß ihm keine Frau so gut gefällt wie sie - bei seinem Leben!

*"mîn lîp muoz ersterben sô
daz mir nimmer wîp gevellet baz."
(509, 8f)*

300: ebd, S. 139.

301: Weber 1981, S. 968f: *kiusche* "gilt als Lehnwort aus lat. *consciûs* "bewußt" (in der vulgärlat. Form **cosciûs* "tugendhaft, unschuldig"), ahd. *kîski*. Andererseits ist ein germ. **kîski* "rein" zu erschließen." Der *kiusche*-Begriff ist auch bei Wolfram nicht ausschließlich im sexuellen Bereich angesiedelt, er bedeutet auch nicht ausschließlich Enthaltensamkeit, sondern kommt dem Begriff der *mâze* sehr nahe. Die *mâze* ist dabei als äußeres Verhalten, die *kiusche* dagegen als innere Einstellung und Charaktermerkmal gedacht (Weber, ebd.).

302: vgl. dazu Kap. 2.2.6.

Sie aber hat von Anfang an nur Hohn und Spott für ihn übrig und weist ihn auf sein Liebesbekenntnis hin brüsk zurück.

*"ir sît mînem herzen bî,
verre ûzerhalp, niht drinne."
(509, 28f)*

Er sei nicht in ihrem Herzen, versichert sie, sondern außerhalb, und solle seine Begierde doch auf ein anderes Objekt richten:

*"lât walzen iuwer cranken gir
ûf ander minne dan ze mir."
(510, 7f)*

Statt Minnelohn habe er von ihrer Seite allenfalls "Schimpf und Schande"³⁰³ zu erwarten.

*"dient nâch minne iuwer hant,
hât iuch âventiure gesant
nâch minne ûf ritterlîche tât,
des lônnes ir an mir niht hât:
ir mugt wol laster hie bejagen,
muoz ich iu die wârheit sagen."
(510, 9-14)*

Auch ihre ständigen Warnungen und Drohungen, unter denen sie eingewilligt hat, mit ihm zu gehen, schrecken Gawain nicht ab, im Gegenteil:

*"wer mac minne ungedienet hân?
muoz ich iu daz künden,
der treit si hin mit sünden.
swem ist ze werder minne gâch,
dâ hoeret dienst vor unde nâch."
(511, 12-16)*

Ihre Abwehr kommt seiner Auffassung von Hoher Minne gerade recht, denn was wäre das für eine *werde minne*, die nicht mit Anstrengung und Bewährung verbunden wäre? Clifton-Everst betrachtet diesen Ausspruch Gawains als Zeichen dafür, wie weit er sich schon im Sinne des ritterlichen Dienstgedankens entwickelt hat: "After Parzival's defiant and rape-like wish to win the grail by force of arms is mitigated in Book IX, the reader rejoins a Gawain who correspondingly no longer thinks to seize the chance of *minne* undeserved as he did with Antikonie. There need be no doubt that Orgeluse, alone by the spring, could fall as easy prey to violence from Gawain as

303: Übers. Spiewok, S. 137

Conwiramurs might have done to Parzival's at Pelrapeire. But Gawan's immediate declaration to her shows how well he learnt his lesson of honourable conduct at Schampfanzun³⁰⁴. Hätte er noch mit Antikonie "*ein dinc*" (Pz. 407,7) angefangen, ohne auf Qualität und Reihenfolge von Dienst und Lohn zu achten, so ist er gegenüber Orgeluse so weit gereift, daß er gefährliche Bewährungsproben direkt zu suchen scheint, mit denen er seine Reife beweisen könnte. Damit überwindet er nicht nur seine eigene frühere Unzulänglichkeit, sondern übertrifft auch den Musterritter der früheren Generation, Gahmuret. "Indeed, much of Book X seems designed to stress Gawan's readiness to serve for love and to display his solution to the problem where Gahmuret failed, of combining chivalry and love."³⁰⁵ Das Hauptproblem, die sensible Abstimmung zwischen dem Rittertum und der Beziehung zur Frau, hat Gawan besser gelöst als Gahmuret.

Orgeluse hat für diesen höfischen Ritter gleich den ersten Auftrag bereit, mit dem er wohl beweisen soll, daß er allen Ablenkungen widerstehen kann, die ihn von seiner Liebe zu ihr abbringen könnten (511, 21-30). Darauf entspinnt sich ein Streit über den Grad der Nähe, den sie (nicht) zuzulassen bereit ist (512, 9-21): Als er sie auffordert, sein Pferd zu halten, während er ihres herbeiholt, will sie (am Zügel) nicht an der Stelle hinfassen, wo er immer hinfaßt, und er muß ihr erst versichern "*ichn greif nie vorn dran*" (V. 20), ehe sie sich bereiterklärt, eben da anzupacken. Orgeluses Pferd steht unter einem Ölbaum (Pz. 513, 21), dem Baum der Liebe nach Motiven aus dem Hohelied Salomos - eine allegorische Bestätigung dafür, daß es hier um das Thema Werbung und Liebe geht.

Immer weiter geht es mit seinen Anstrengungen und ihrer Abwehr, bis Gawan schließlich - als Höhepunkt seiner Minne-Aventiure-Karriere - das Abenteuer im Wunderschloß *schastel marveile* besteht und damit dessen Insassen von einem Zauberbann erlöst, der sie dort gefangen gehalten hat (Pz. 566-582)³⁰⁶. Damit aber nicht genug, er muß gleich anschließend mit dem *turkoyten* (=Leibwächter) seiner Angebeteten kämpfen (Pz. 593ff). Beim nächsten Auftrag ist seine Unterwürfigkeit selbst dem Dichter Wolfram zuviel:

304: Clifton-Everest 1990, S. 301.

305: ebd.

306: Clifton-Everest weist darauf hin, daß die Befreiung des Wunderschlusses nicht eigentlich als Teil von Gawans Aufgaben zur Erlangung von Orgeluses Liebe und Zuneigntheit ist (1990, S. 303f). Gleichwohl ist sie ein Höhepunkt seiner Aventiurekette und dadurch vortrefflich geeignet, seine Ritterlichkeit unter Beweis zu stellen und sich so als wertvoll genug für eine Verbindung mit ihr zu erweisen.

*"er solt si et hân gediuhet nider,
als dicke ist geschehen sieder
maneger clâren vrouwen."*

(601, 17-19)

Lieber hätte er sie (mit Gewalt) niederwerfen sollen, wie es schon manchen vornehmen Damen ergangen ist, als noch weitere Proben von ihr anzunehmen!

Obwohl er nach Meinung der fachkundigen Heilfrauen auf dem Schloß³⁰⁷ schon für den Kampf gegen den Turkoynen zu schwach gewesen wäre (Pz. 594, 10f), nimmt er auch die letzte Probe auf sich, nämlich den von ihr geforderten Zweig zu pflücken - eine Provokation gegen den feindlichen König Gramoflanz, gegen den zu kämpfen die endgültig letzte Bewährungsprobe für Gawan sein soll (Pz. 601-610). Ein Kampftermin wird vereinbart, später fällt jedoch aufgrund familiärer Verstrickungen der Kampf aus.

Diese letzte Bewährungsprobe geht auf Orgeluses Rachevorhaben zurück, das wegen der Ermordung ihres Partners Cidegast durch Gramoflanz noch aussteht. Dieses Rachevorhaben war der eigentliche Grund dafür, daß Orgeluse sich überhaupt mit Männern eingelassen und deren Tapferkeit erprobt hat. Es setzt die Frau in eine Subjektstellung: "In seeking revenge for Orgeluse, Gawan serves simply as her instrument"³⁰⁸. Aber die Racheführung wird vereitelt, wie auch schon vorher ein Rache-Entschluß von ihr nicht zur Ausführung kam³⁰⁹.

Das Finale der höfischen Liebesgeschichte von Gawan und Orgeluse bildet dann auch ihr Kniefall (Pz. 611, 20-23). Sie bittet Gawan um Verzeihung für ihr unhöfisches Verhalten (Pz. 612, 26f) und erklärt ihm den wahren Grund dafür, nämlich daß Gramoflanz Orgeluses Geliebten Cidegast erschlagen hatte (Pz. 613, 29). Daraufhin hatte sie immer wieder versucht, sich an ihm zu rächen, indem sie sich jeden tapferen Ritter verpflichtete, den sie bekommen konnte - sei es durch Geld oder, wenn einer keinen zusätzlichen Reichtum nötig hatte, durch seine Aussicht auf ihre Liebe, auch wenn sie diese nicht ausdrücklich zusagte (Pz. 618, 10-18). Einer davon war Anfortas, Parzivals Mutterbruder, der kranke Gralskönig, gewesen, und er hatte seine Verwundung im Kampf für Orgeluses Minne erhalten. Diesem trauert sie mindestens genauso nach wie ihrem Cidegast (Pz. 616, 24-26). Einmal erst hatte sie keinen Erfolg gehabt mit ihrer üblichen Taktik, sich einen Ritter zu verpflichten. Der Ritter, den sie sich ausgesucht hatte, weil er vor ih-

307: vgl. Kap. 2.5.1.

308: Clifton-Everest 1990, S. 306.

309: vgl. die Urjanz-Episode, Kap. 2.2.1.2.2.

rem Schloß heldenhaften Kampfesmut bewiesen hatte, war Parzival selbst, der Ritter mit der roten Rüstung (Pz. 618, 21), und er lehnte die Verbindung mit dieser Unwiderstehlichen (Pz. 618, 19f) mit der Begründung ab, daß seine Frau schöner als sie sei und er sie lieber habe, außerdem habe er des Grals wegen ganz andere Sorgen.

Bezeichnenderweise ist es dieser Parzival, der am Ende die Einigung herbeiführt, indem er erst mit Gawan und anschließend mit Gramoflanz kämpft. Er bringt damit den Konflikt zu einer Lösung, die von Rache absieht und sich insofern als weitaus höfischer erweist als die von Orgeluse zuerst angestrebte³¹⁰. "Orgeluse, by exploiting chivalric Minnedienst to satisfy her wrath against Gramoflanz, threatens to topple Gawan into moral catastrophe, driving him to ruin a love he should be nurturing. [Es geht um die Liebe seiner Schwester Itonje zu Gramoflanz.] This same exploitation of hers had claimed an earlier victim in the tragic Anfortas. It may therefore be said that Gawan, ostensibly questing since Schampfanzun for the grail, has come indeed to the cause of the problem which mars the paradise of Munsalvaesche. Yet he cannot solve it. And he cannot do so precisely because he comes to it in the same spirit as Anfortas did, as one heedlessly serving hatred to win love."³¹¹ Haß und Rache dürfen nach Wolframs Ausführungen nicht mit der höfischen Liebe vermischt werden. Da es sich hier um eine Racheabsicht der Frau handelt, wird mit deren Vereitelung an dieser Stelle die weibliche Subjektrolle untergraben.

Noch bevor Gawan diese Geschichte über Liebe und Rache erfährt, während Orgeluses Demutsgeste, belohnt sie seine Anstrengungen genau so, wie er es erwartet hat: Sie betont, daß Gawan (wie im Lyrik-Teil der Sprecher in Albrechts Wechsel³¹²) durch ihre Proben erst richtig geläutert worden sei:

*"ir sît ez der ellensrîche,
dem golde ich iuch gelîche,
daz man liutert in der gluot:
als ist geliutert iuwer muot."
(614, 12-14)*

Bei Chrétien ist Orgeluse ein ziemlich ordinäres Weibsbild³¹³, ihr Charakter ist nicht besonders edel gezeichnet. Wolfram stellt sie zunächst ebenfalls so

310: vgl. Clifton-Everest 1990, S. 305f; zum Widerspruch zwischen Rache und Höflichkeit vgl. Holzhauer 1994.

311: Clifton-Everest, ebd., S. 306.

312.: vgl. oben, S.

313: Sie deswegen als "Landstreicherin" mit "Hurencharakter" (Wynn 1976/77, S. 130f) zu betrachten, halte ich für überinterpretiert.

vor, daß der Leser ihr keine Courtoisie zutrauen möchte. Schon die Übernahme der Chrétienschen Eigenschaftsbezeichnung "l'Orgueilleuse" als Eigenname zeigt, wie verpflichtet sich Wolfram der Vorstellung dieser Frau als "Hochmütiger" fühlt. Jedoch streut er von Anfang an Entschuldigungen in seine Erzählung ein, die das Publikum auffordern, sich mit vorschnellem Urteil zurückzuhalten, ehe es den wahren Grund für das merkwürdige Benehmen dieser Frau erfährt:

*" swer nu des wil volgen mir,
der mîde valsche rede gein ir.
niemen sich verpreche,
ern wizze ê waz er reche,
unz er gewinne kûnde
wie ez umbe ir herz stüende.
ich kunde ouch wol gerechen dar
gein der vrouwen wol gevar:
swaz si hât gein Gawan
in ir zorne missetân,
oder daz si noch getuot gein im,
die râche ich alle von ir nim."
(516, 3-14)*

Der Witz, der dieser Figurenkonstellation mit dem Artusritter und der Frau mit den nicht akzeptablen Manieren bei Chrétien wohl angehaftet hat, ist bei Wolfram nur in der Handlungsstruktur zu entdecken. Ansonsten sorgt er durch psychologisierende Voraussagen wie die oben zitierte dafür, daß das Publikum von ihrer Handlungsweise nicht auf ihren schlechten und unhöfischen Charakter schließt. Er gibt ihr edle Beweggründe für ihr Handeln, erhebt sie weit über das Bild hinaus, das Chrétien von ihr gezeichnet hatte, und gibt ihr eine weitaus größere Wichtigkeit für die Gesamthandlung, als sie sie in der französischen Vorlage hatte³¹⁴.

Wolfram hat für die Curialisierung dieser Frauengestalt sicherlich Gründe gehabt. Einer davon liegt wohl in der Bewertung der Gestalt Gawans. Wer sich mit einer so "losen" Person wie der Chrétienschen Orgueilleuse einläßt, kann kein vollendet höfischer Ritter sein. Um die *werdekeit* Gawans zu bewahren oder zu steigern, muß auch die ihm zugeordnete Frau aufgewertet werden. Dies geschieht durch die Rationalisierung des Motivs und die Psychologisierung ihres Handelns³¹⁵.

314: vgl. Gibbs 1972, S. 197f.

315: vgl. Gibbs 1972, S. 201-212.

Mit dieser Umwandlung negativer Aspekte in positive geht auch teilweise eine Umwandlung der Subjektrolle Orgeluses innerhalb des Wolframschen Werkes einher: bis zu Anfortas hatte sie alle Ritter aus rein egoistischen Rache-Motiven in den Kampf (und in den Tod) geschickt. Mit dem verwundeten Gralskönig aber tritt eine Wendung ein: Sie sieht seine Verwundung nicht als Zeichen ihres Versagens in der Ritter-Auswahl an, sondern es tut ihr um Anfortas persönlich leid:

*glîchen jâmer oder mêr,
als Cidegast geben kunde,
gab mir Anfortases wunde"*
(616, 24-26),

so spricht Orgeluse. Damit steht nicht mehr ihr eigener Lebensvollzug (repräsentiert durch die Rache für Cidegast) im Mittelpunkt des Interesses, sondern das Wohlergehen des Mannes, der sich für sie eingesetzt hat. Indem Orgeluse ihre Geschichte vom ermordeten Geliebten und ihren (bisher gescheiterten) Rachemaßnahmen berichtet, erzählt sie die Geschichte ihrer stoffgeschichtlichen Umwandlung von einer selbstbestimmten Herrin, die Männer für ihre eigenen Zwecke benutzt, in eine Frau, in deren Interesse die Integrität des Ritters liegt. Offenbar liegt ihr auch etwas an der Unversehrtheit Gawans, denn sie beginnt gleich bei ihrer ersten Begegnung, diesen vor ihrer eigenen Gefährlichkeit zu warnen. "She tries repeatedly to put Gawan off, to deter him from his resolution to serve her, suggesting that love for her will bring peril and little reward", schreibt Gibbs³¹⁶. Damit ist immer wieder *er* in die Rolle des Initiativen versetzt, denn er entscheidet sich nach allen Warnungen, den Dienst für sie fortzusetzen, da er sich bei größerer Anstrengung auch größeren Lohn erhofft (Pz. 515, 20-22).

Ihr egoistischer Zweck, die Rache an Gramoflanz, wird am Schluß durch die Zusammenführung nicht-vorhersehbarer Umstände, u.a. die Liebe von Gawans Schwester Itonje, vereitelt. Orgeluse ist inzwischen so weit curialisiert, daß sie - wenn auch gegen inneren Widerstand - zum Versöhnungskuß bereit ist (Pz. 729,20-24).

Was Jaeger³¹⁷ als neue curiale Konvention herausgestellt hat, nämlich die moralische Verpflichtung anstelle der direktiven Anweisung, hat Wolfram in der Gawan-Orgeluse-Beziehung beispielhaft dargestellt: Orgeluse tut zunächst alles, um diesen Bewerber wieder loszuwerden (516,2; 509,27-29; 515,13; 535,19-24; 510,7 f), sie scheint ihn unter allen Umständen lächerlich machen und erniedrigen zu wollen. Gawan geht darauf gar nicht ein, er

316: ebd., S. 202, unter Hinweis auf die Belegstellen Pz. 510,1-14, 511,4-10; 512-12.

317: Jaeger 1985, S. 12 u.a.

antwortet auf all ihre spöttischen Äußerungen mit konventioneller Rede (510,15 ff), die darin gipfelt, daß er - gemäß den Regeln der höfischen Liebe - für sich selbst größere Ehre erwartet, je größer ihr Widerstand ist (515,20-22). Schwankhaft-humoristisch, wie es dieser Episode entspricht, erscheint Gawan dadurch fast tölpelhaft - merkt er gar nicht, wie sie ihn verspottet? Aber der Fortgang der Handlung rechtfertigt sein Verhalten. "Er vertraut darauf, daß sie sich irgendwann den Verpflichtungen, die ihr seiner Meinung nach sein stetes Werben und Dienen auferlegt, nicht mehr wird entziehen können."³¹⁸ Dieses Vertrauen wird - für den Hörer, der den Ausgang der Handlung noch nicht kennt, völlig unerwartet - später tatsächlich belohnt, nämlich durch Orgeluses Kniefall mit ihrer Begründung für ihr vorhergegangenes Benehmen (611,22-614,17). Von dieser Stelle an ist die "Hochmütige" völlig umgewandelt³¹⁹ und ordnet sich selbst den höfischen Konventionen unter, die für Ehefrauen keine eigene Individualität und Willenskraft vorsehen: "Um das Fazit zu ziehen: Der Wille der Frau hat sich vom Zeitpunkt der Ehe an in den Willen des Mannes zu versenken. Für überschüssige Individualität der Frau ist in der Ehe kein Raum. Ihre Gesellschaftsfunktion als Ehefrau ist weitaus wichtiger, auch für sie, als ihre Eigenständigkeit als Individuum. [...] So sieht Wolfram hier die Frau in der Ehesituation und bestätigt seine Anschauungen mit Nachdruck durch verstärkte Akzentuierung des Charakterumbruchs."³²⁰

Diese Anpassung hat Gawan bewirkt, er hat die Widerspenstige gezähmt, indem er einfach die Regeln der Courtoisie vorwegnehmend angewendet und somit die Frau moralisch zu ihrer Befolgung verpflichtet hat. Gleichzeitig ist er geläutert durch seine Anstrengungen, die Beziehung zu Orgeluse hat ihm eine Steigerung seiner *werdekeit* ermöglicht.

2.2.1.1.2. Parzival und Condwiramurs

Auch Parzivals *werdekeit* zeigt sich in der Beziehung zu der ihm zugeordneten Idealfrau - dies natürlich nicht in derselben Intensität, wie es für Gawan-Orgeluse gilt, denn Parzival ist als Gralsritter mehr der geistlichen, Gawan als Artusritter mehr der weltlichen Sphäre zugeordnet³²¹.

Condwiramurs kommt des Nachts an Parzivals Bett geschlichen, weil sie ihre Sorgen nicht bewältigen kann. Es wäre nun ein leichtes, aus dieser

318: Zimmermann 1972, S. 137.

319: vgl. Wynn 1976/77, S. 128 u.a.

320: Wynn ebd., S. 135 f.

321: dazu Wynn 1962; Clifton-Everest 1990, S. 316.

nächtlichen Begegnung eine Minne-Begegnung zu machen, aber weder Wolframs gralsuchendem Idealhelden noch dem Mädchen, das er später zur Frau bekommen wird, kommt etwas derartiges in den Sinn. Diese beiden verstehen nichts von der körperlichen Liebe, und sie haben auch ganz andere Sorgen (193,2-14).

Unter der Bedingung, daß er nicht mit ihr "ringen" wird, legt sie sich zu ihm ins Bett:

*"si sprach 'welt ir iuch êren,
solhe mâze gein mir kêren
daz ir mit mir ringet niht,
mîn ligen aldâ bi iu geschiht."*
(Pz. 193,29-194,2)

Schon vorher hatte Wolfram den Liebesvollzug, den das Publikum wohl erwartete, als Kampf dargestellt, indem er schwankhaft betonte, wie gut die Jungfrau dagegen gerüstet sei - mit ihrem weißseidenen Hemd! (Pz. 192,14-17)

Als Parzival dann die Belagerer ihrer Burg besiegt hat und ihr Mann werden soll, liegt er drei Nächte lang mit ihr zusammen, ohne sie zu berühren, was Wolfram für sehr vorbildlich hält und seinen Zuhörern als Handlungsmaxime für die als Lohn gewährte Minne empfiehlt (Pz. 201,19-203,1)³²². Sie denkt schon nach der ersten Nacht, *"si waer sîn wîp"* (Pz. 202,23) - so wenig versteht sie also von der Sache, daß sie nicht einmal weiß, was es auf sich hat mit

*"[...] sölher minne
diu sölhen namen reizet
der meide wîp heizet"*
(Pz. 192,10-12)

Nach der dritten Nacht kommen sie schließlich zusammen, wie es von einem Ehepaar erwartet wird. Parzival hatte sich noch an die Empfehlungen seiner Mutter und seines Tugendlehrers Gurnemanz erinnert, um darauf zu kommen, wie er es anfangen sollte (Pz. 203,2-10). Mit den Worten *"in was wol und niht ze wê"* (Pz. 203,11) zieht der Dichter Resümée in dem Sinne, daß

322: Diese Handlungsweise entspricht dem Ideal der "Tobiasnächte" (vgl. Schumacher 1967); es handelt sich dabei um eine kirchlich propagierte Verhaltensweise, wobei Wolfram offenbar Wert darauf gelegt hat, diese geschlechtliche Enthaltsamkeit bei Parzival nicht als unreflektierte Befolgung einer Regel darzustellen - "Wolfram was very careful to point out that the motivation is as important as the observance." (Christoph 1981, S. 98).

die Liebe zwischen diesen beiden nicht dem Kampf-Schema entspricht, das er oder das Publikum wohl üblicherweise erwartet.

Das Verhältnis zwischen Parzival und Condwiramurs ist also nicht durch sein Begehren und ihre Verweigerung definiert. Das Vorbildliche dieses Paares scheint geradezu in seiner Entferntheit von sexuellen Ambitionen zu liegen. Aber es trägt eindeutige Zeichen der Hohe-Minne-Konvention, wie nicht nur der Dichter-Exkurs über Parzivals vorbildliches Verhalten im Dienst-Lohn-Verhältnis, sondern auch die sogenannte Blutstropfenszene (Pz. 282, 10ff) zeigt: Wegen dreier Blutstropfen, die in den Schnee gefallen waren, ist Parzival vollkommen paralysiert, denn sie erinnern ihn in ihrer vollkommenen Farbreinheit an seine Frau Condwiramurs:

*"sît der snê dem bluote wîze bôt,
und ez den snê sus machet rôit,
Cundwîr âmûrs,
dem glîchet sich dîn bêâ curs:
des enbistu niht erlâzen."
(Pz. 283, 5-9).*

So sinniert der Held, während er die Wahrnehmung für alles Geschehen um sich herum verliert. Wolfram kommentiert:

*"er pflac der wâren minne
gein ir gar âne wenken."
(Pz. 283, 14f)*

Die übermächtige Liebe, die den Mann in ihren Bann zieht, ist in dieser Passage als "vrou Minne" personifiziert. Im Kampf mit "vrou Witze" gelingt es ihr immer wieder, den Mann in ihrem Bann zu halten (Pz. 287, 5ff) - wie mächtig diese Frau Minne ist, sieht man nach Wolframs Kommentar am Beispiel des Königs Salomon (Pz. 289, 16f). Diese Gefangenheit des Ritters in seiner Sehnsucht klingt sehr deutlich an die Hohe-Minne-Konvention an, jedoch distanziert sich Wolfram, nun plötzlich von sich selbst sprechend, von einer solchen Besessenheit, wenn sie nicht mit Gegenseitigkeit verbunden ist (Pz. 287, 11-18). Das Bild des dienenden, von der Liebe gefangenen Ritters klingt hier an, wird aber nicht mit der Unbedingtheit fortgeführt, wie es die Hohe-Minne-Konvention erwarten ließe. Brall³²³ meint sogar, die Szene widerspreche Wolframs eigentlicher Erzählintention: "Die Blutstropfenepisode schließlich bringt Wolfram in die Verlegenheit, seinen Helden mit jener Form von Minne konfrontieren zu müssen, die er verschiedentlich als Verfallenheit und Zwang ablehnt." Die Szene entzieht sich nach seiner Auffassung der Interpretation, da hier die eigentlich vorbildhafte Liebe Parzivals

323: Brall 1983, S. 268.

zu Condwiramurs sogar zur Selbstentfremdung des Protagonisten führe. Ob Wolframs Erzählintention damit tatsächlich getroffen ist, mag dahingestellt bleiben, jedenfalls ist das Beziehungsgeschehen zwischen Parzival und Condwiramurs längst nicht so spannend und ausführlich dargestellt wie die Gawan-Orgeluse-Handlung. Das hat seinen Grund wohl darin, daß Parzivals Idealität auf einem anderen Gebiet ausgeprägt ist als Gawans Vorbildlichkeit.

2.2.1.1.3. Hohe Minne mit Orgeluse und Condwiramurs

Durch den Handlungsverlauf macht Wolfram deutlich: Es gibt Liebesverbindungen in verschiedenen Sphären, deren Protagonisten diesen Sphären entsprechen müssen. Parzival und Gawan sind Parallel-Helden, deren Werdegang sich entspricht³²⁴ - der eine erlangt seine *werdekeit* im Zusammenhang mit dem Gral und Munsalvaesche, der andere im Bereich des Artusrittertums. Jedem ist eine Frau zugeordnet, die den besonderen Anforderungen seiner jeweiligen Sphäre entspricht.

Orgeluse selbst war in eine Vermischung der beiden Sphären verwickelt, als sie nämlich die Liebesbindung mit Anfortas einging, die diesem schließlich die entscheidende Wunde beibrachte. Durch die Begegnung mit Parzival, der insofern über seinen Onkel hinauswächst (und sich damit als wahrer Gralskönig erweist), wird die Inkompatibilität der verschiedenen Bereiche deutlich. Gibbs ist in diesem Punkt anderer Meinung. Orgeluse gehört nach ihrer Darstellung durch ihre Verbindung und innigste Zuneigung zu Anfortas nicht nur zur höfischen³²⁵, sondern auch zur Gralswelt³²⁶. Ich setze dagegen, daß diese Verbindung Orgeluses zur Gralswelt gerade zu dem Zweck aufgebaut ist, die Unvereinbarkeit der beiden Sphären zu verdeutlichen. Dafür steht Anfortas' Wunde und die Verweigerung Parzivals, die angebotene Liaison mit Orgeluse einzugehen. Parzival ist dadurch möglicherweise dem Schicksal seines Onkels entkommen. Wolfram bemüht sich um eine gerechte Darstellung der Vorzüge *beider* Bereiche, aber Parzival ist für ihn eindeutig der Haupt-Held³²⁷. Auch seine geistliche Sphäre steht demnach als Hauptsache *über* der weltlichen Sphäre, der Gawan zugeordnet ist³²⁸. Insofern ist auch die Art der Liebesbeziehung von Parzival und Condwiramurs derjenigen von Gawan und Orgeluse übergeordnet. Für beide Bereiche gilt es, eine

324: Wynn 1962.

325: vgl. auch Blamires 1966, S. 401 f.

326: Gibbs 1972, S. 214

327: vgl. Pz. 338, 5-16.

328: Hinweis bei Wolfram selbst: Tit. 43; vgl. Brall 1983, S. 197ff, 113 u.a.

Burg von ihrem zauberhaften Bann zu befreien. Auf Munsalvaesche geht es, wie der Name der Burg schon sagt, um wesentlich umfassendere Erlösung als auf Schastel marveile, denn der Gral hat mit Heiligkeit und Transzendenz zu tun. Die Erlösung dieses Schlosses und des alten Gralskönigs von seinem Leiden hat die Re-Organisation einer religiös-missionarischen Ritterschaft zur Folge, auf Schastel marveile werden lediglich die gefangenen Insassen befreit und die Macht des Zauberers Clinschor gebrochen³²⁹. Für Parzival ist das höchste Ziel der Gral, gleich danach kommt seine Frau Condwiramurs³³⁰. Er hat also sowohl ein geistliches als auch ein weltliches Ziel. Für Gawain gibt es nur ein weltliches Ziel: Die Verbindung mit Orgelese, für welche die Befreiung des weltlichen Zauberschloßes Voraussetzung ist. Wolfram hat mit den beiden Paaren die Relevanz der höfischen Minnekonvention, die für ihn mit Eheschließung verbunden sein sollte, dargestellt. Gleichzeitig hat er durch die besondere Komposition der Parzival-Handlung klargemacht, daß es darüber hinaus eine noch vorbildlichere Beziehungsform gibt, in der die Religion eine wichtigere Stellung hat als die Liebe und die nicht über sexuelles Begehren motiviert ist.

Außer den Liebesgeschichten der beiden Idealhelden gibt es noch andere Mann-Frau-Beziehungen im *Parzival*, die an der Hohe-Minne-Konvention ausgerichtet sind und immer wieder Wolframs eigene Idealvorstellungen für die Ausprägung dieses Beziehungsideals verdeutlichen.

2.2.1.1.4. Sigune und Schionätulander

Parzival lernt seine Cousine Sigune kennen, als er noch ein *"toerscher knabe"* (Pz. 138, 9) ist. Vor einem Felsen sitzt sie, schreit und jammert laut (Pz. 138, 11-13) und rauft sich vor Kummer die Zöpfe aus:

*"dā brach vrou Sigûne
ir langen zöpfe brûne*

329: Durch die Geschichte des Zauberers Clinschor kann Wolfram einmal mehr die Thematik der Hohen Minne in der Gawainhandlung deutlich machen und Kritik an der als hohle Form angewendeten Minnekonvention üben, hier in ihrer Ausprägung als uneheliche Liebesbeziehung: "Clinschors Minnedienst [der ihn um seine Männlichkeit gebracht hatte] zeigt drastisch übersteigert, aber mit der Treffsicherheit der Satire diejenigen Ambitionen, die mit Minnedienst und der Werbung um die Gunst der Herrin verbunden sind, nämlich gesellschaftliche Stellungen und Rechte zu erringen, die die gesellschaftliche Ordnung, Hierarchie und Harmonie stören." (Brall 1983, S. 295)

330: vgl. auch Blamires 1966, S. 244ff.

vor jâmer ûz der swarten."
(Pz. 138, 17-19)

Sie erzählt Parzival, daß der Ritter, den sie tot im Schoß hält, im ritterlichen Zweikampf ums Leben gekommen ist:

"er lac ze tjustieren tôl"
(Pz. 139, 30)

Die Vorgeschichte dieses "vürsten tôl" (Pz. 138, 22) erzählt sie ihrem Cousin:

*"ein bracken seil gap im den pîn.
in unser zweier dienste den tôl
hât er bejagt, und jâmers nôl
mir nâch sîner minne.
ich hete cranke sinne,
daz ich im niht minne gap:
des hât der sorgen urhap
mir vröude verschrôten:
nu minne ich in alsô tôten."*
(Pz. 141, 16-24)

Eine Hundeleine ist der Grund für seinen Tod, und es bekümmert Sigune sehr, daß sie ihm ihre Minne nicht gegeben hatte, denn nun ist alle ihre Freude zerstört, und sie liebt einen Toten. Diese Brackenseil-Geschichte findet sich im 2. Fragment des *Titurel* in größerer Ausführlichkeit.

Schionatulander fängt einen Hund ein, der sich bei der Jagd anscheinend losgemacht und von seinem Herrn getrennt hat (Tit. 135-138). Der vorausdeutende Dichterkommentar zu diesem Fang kündigt den schlimmen Ausgang der Geschichte an:

*"Waz er mit dem bracken begreif, lât ez iu nennen.
gefurrierten kumber mit arbeit er muose unverzagelîche erkennen,
und immer mêr grôz kriegen et nâch strîte.
daz bracken seil was rehte im ein urhap fröuden flustbaerer zîte."*
(Tit. 138)

Als er den Hund seiner jungen Minnedame gebracht hat, stellt sich heraus, daß auf der reich verzierten Hundeleine eine Inschrift angebracht ist:

"Gardevias hiez der hunt: daz kiut tiuschen Hüete der verte."
(Tit. 143, 4)

Dieser sprechende Name des Hundes, der auf neuhochdeutsch mit "Achte auf den Weg" wiederzugeben ist, ist nach Hollandt³³¹ der "Schlüssel zum Verständnis der Titurelgeschichte. Er bezeichnet doppelsinnig den Zuruf für den Jagdhund (mit der Bedeutung 'bleibe auf der Spur' [...]) sowie die Grundregel rechten Minneverhaltens: die Beachtung der 'Wege' der Minne, d.h. der Minnegebote. So erhält die gesamte Jagdszene, über ihre epische Funktion hinaus, symbolischen Charakter: der Hund ist Träger einer Minnebelehrung, die eine Königin ihrem Geliebten zugedacht hat. Ohne diese Minnelehre zu kennen, ist Sigune zu rechter Minne nicht fähig; daher muß sie Schionatulander ausschicken, um das Brackenseil zurückzuholen. Das Verhängnis der Kinderminne besteht darin, daß die Minne, ohne Führung durch die Minneregel, 'blind' und richtungslos ist und daher scheitern muß".

Auf der Hundeleine steht die Geschichte von *Florie und Ilinot*³³² zu lesen (Tit. 146-148): Die Königin Florie hatte Ilinot großgezogen und ihm alle Liebe gegeben, bloß "*bi ligende minne*" (Tit. 147, 3) nicht. Im Kampf um ihre Minne und damit die Erfüllung seines Begehrens war Ilinot gestorben, woraufhin Florie vor Kummer ebenfalls aus dem Leben geschieden war. Diese Geschichte ist eine Vorausdeutung auf den Ausgang der Liebesgeschichte zwischen Sigune und Schionatulander. Auch er wird im Bemühen, ihre Liebesprobe zu erfüllen, den Tod finden, auch sie wird die Erfüllung ihrer Liebe zu ihm erst im Tod finden.

Die Krone Flories erbte ihre Schwester Clauditte (Tit. 149, 1), so liest Sigune auf dem Brackenseil, und darauf folgt deren Liebesgeschichte und gleichzeitig die Erklärung für die Existenz des Hundes mit der kostbaren Leine (Tit. 149-153): Sie hatte sich "*Duc Ehkunachten de Salvâsch flôrîen*" "*ze âmlen*" auserkoren (Tit. 151,1f), dessen Name Wolfram als "*Ehcunaver von Bluome diu wilde*" (Tit. 152,3) übersetzt, und weil sein Name ihn als ansässig in der Wildnis auswies, schickte sie ihm auf diese "wilde" Weise (Tit. 153,2) die Nachricht: den Hund mit dem sprechenden Namen und dazu die Leine mit der Geschichte, die die beiden Ehepartner in spe immer daran gemahnen sollte, auf dem rechten Wege zu bleiben (Tit. 153).

Weil sie weiterlesen will, lockert Sigune die Leine und der Hund entwischt, so wie er vorher am selben Tag schon Ehkunacht entwischt war (Tit. 154-158). Schionatulander verletzt sich, als er dem Hund durch das Dickicht

331: Hollandt 1971, S. 678f.

332: Die Geschichte von Florie und Ilinôt findet sich auch im *Parzival*: Ilinôt ist Artus' Sohn (Pz. 383, 5); Wolfram veranschaulicht mit seinem Schicksal, welche Gefahr für Gawan damit verbunden ist, aus demselben Geschlecht zu stammen wie er, wo schon so viele hoffnungsvolle Männer am Erfüllen von Liebesproben gestorben sind (Pz. 585, 29 - 586, 11).

nachjagt, genauso wie Sigune sich verletzt hat, als das Seil ihr beim Versuch, den Hund daran festzuhalten, die Hand zerrissen hat.

Als Schionatulander nach der vergeblichen Jagd zurückkommt, entspinnt sich das Gespräch zwischen den Liebenden, das schließlich dazu führt, daß Schionatulander sich auf die Jagd nach dem verlorenen *Gardevias* macht und dabei umkommt:

Er hätte lieber gehabt, daß sie die Angelegenheit fallenläßt (Tit. 164), aber sie würde alle Schätze der Welt darum geben, die *"aventure"* (Tit. 165,1) weiterlesen zu dürfen (Tit. 165). Sie stellt ihm ihre Minne für spätere Jahre in Aussicht, wenn er ihr das Seil wiederbeschafft (Tit. 166). Auf seine Bitte hin, sein Herz nicht zu lange gefangen zu halten (Tit. 167), versichert sie ihm, daß sie ihm diese Erleichterung des Herzens gerne gewähren möchte - und dazu alles, was ein Mädchen einem Freund gewähren kann, wenn er nur das Seil beschafft:

*"Genâde und al daz immer maget sol verenden
gein [ir] werdem clâren friunde, daz leist ich, und mac mich des nie man
erwenden,
op dîn wille krieget nâch der strangen,
die der bracke zôch uf der verte, den du mir braehte gevangen"*
(Tit. 168)

Seine Antwort

*"Dar nâch sol mîn dienest imêr staeteclichen ringen.
du biutes rîchen solt"*
(Tit. 169, 1+2a)

versichert den Zuhörer noch einmal der Beziehungsstruktur, die ein Dienst-Lohn-Verhältnis ist.

Ganz deutlich als Dienst-Lohn-Verhältnis ausgewiesen wird die Beziehung der beiden Jugendlichen im 1. Fragment, welches wenig Zusammenhänge zum zweiten erkennen läßt³³³. In diesem ersten Fragment sind die beiden,

333: zur Stoffgeschichte bzw. Spekulationen über Sinn und Absicht der beiden Titurel-Fragmente vgl. Mohr 1978, S. 102ff; die beiden Fragmente legen die Annahme nahe, daß Wolfram hier Teile eines großen Gesamtkonzepts einzeln formulierte. Mohr nimmt weiterhin an, daß "der 'Titurel' eine Altersdichtung Wolframs" ist, an deren Vollendung ihn der Tod gehindert hat, denn: "Ein literarisches Experiment, das der Dichter selbst aufgegeben und verworfen hat, wäre im Mittelalter kaum aufs Pergament gekommen." (Mohr 1978, S. 113). Classen (1990, S. 33ff) hält es mit Bertau (1983) für sinnvoll, das Fragmentarische dieses Werkes für beabsichtigt zu halten.

die zusammen bei Gahmuret aufgewachsen sind³³⁴, heimlich ineinander verliebt. Viel länger halten sie ihre Liebe geheim als etwa Tristan und Isolde:

*"Ir schemelichiu zuht und diu art ir geslehtes
(si wârn ûz lûterlicher minne erborm) diu twanc si ir rehtes,
daz se ûzen tougenliche ir minne hâlen
an ir clâren lîben, und inne an den herzen verquâlen.
(Tit. 53)*

Das Programm dieser Liebe macht Wolfram in Str. 56, V. 1+2 deutlich:

*"Al die minne phlâgen und minne an sich leiten,
nu hoeret maglîch sorge unde manheit mit den arbeiten"*

Es geht um jungfrâulichen Kummer und mânnliche Bewâhrung. Der Liebesdialog (Tit. 57-72) zeigt Schionatulander, wie er darauf drângt, die gegenseitige Liebe in die Tat umzusetzen, und Sigune, die zuerst (scheinbar) gar nicht weiß, wovon er eigentlich redet. Schließlich schickt sie ihn zur Bewâhrung auf Aventure-Fahrt, denn sie fûrchtet um ihre persönliche Freiheit:

*"Owê, kund diu minne ander helfe erzeigen,
danne daz ich gaebe in dîn gebot mîn frien lîp fûr eigen!
mich hât dîn jugent noch niht reht erarnet.
du muost mich under schililîchem dache ê dienen: des wis vor gewarnet."
(Tit. 71)*

Dazu schreibt Mohr³³⁵: "Sigune sucht aus ihrer "Existenzangst" - "gâbe es doch eine andere helfe als die, meine vriheit dir zu eigen zu machen!" - einen Ausweg und glaubt ihn zu finden, indem sie Ritterdienst um Minne von Schionatulander fordert. [...] Seine Anrede "frouwe" fûllt sich jetzt erst voll mit Sinn, sie gilt der Minne-Herrin." Die Furcht um die weibliche Selbstândigkeit ist eine recht ungewöhnliche Motivation fûr die geforderte mânnliche Bewâhrung, zielt doch Sigunes Begrûndung nicht auf seine *werdekeit* ab, sondern auf ihre eigene Freiheit. Gleichzeitig wird in dieser Strophe deutlich, wie objekthaft Wolfram die Frau in einer Liebesbeziehung sieht³³⁶, wenn Sigune erwarten muß, im Falle einer Minne-Verbindung dem Mann "fûr eigen" zu sein. Fûr ihn ist also die Frau, die nicht mit einem Mann verbunden ist, subjekthafter als die Verheiratete oder in einer Liebesverbindung befindliche.

334: vgl. Tit. 47.

335: 1978, S. 131f; alle Hervorhebungen sind bei Mohr mit unterbrochenen Unterstreichungen gekennzeichnet und mûssen hier aus technischen Grûnden durch Kursivschreibung wiedergegeben werden.

336: vgl. auch Wynn 1976/77, S. 135f.

Schionatulander macht sich auf zur Aventure-Fahrt, und bei dieser Gelegenheit erfährt er eine Ausbildung in der Kunst der Hohen Minne:

*"Swenne ander junchêrren ûf velden unde in strâzen
punierten unde rungen, durch sende nôt sô muose er daz lâzen.
minne in lêrte an staeten frôuden siechen.
swâ kint lernt ûf stên an stüeln, diu müezen ie zem êrsten dar kriechen.*

*Nu lât in hôhe minnen: sô muoz er ouch denken,
wier sich gein [der] hoehe ûf rihte unde im künne alle valscheit
verkennen
sîn wernder prîs in jugent unde in alter."
(Tit. 86-87,3)*

Schionatulander stellt sich auch im Gespräch mit Gahmuret (Str. 88-107)³³⁷ "als einen Menschen dar, der, noch nicht fertig in seiner Entwicklung zum Schildesamt, in eine Krise geraten ist. Gahmuret bestätigt dies in seiner Antwort und erwartet, daß Schionatulander an seinem hochgesteckten Ziel selbst wachsen werde."³³⁸ Seine persönliche Reife wächst an der sehnenenden Liebe, welche die sich verweigernde Sigune verursacht hat. Dies ist ein weiteres Kennzeichen dafür, daß die Liebe der beiden ins Hohe-Minne-Ideal einzuordnen ist.

Die Szene beim Abschied der beiden Liebenden zieht die Verbindung zum *Parzival*:

*"Vil liep beleip aldâ, lieb schiet von dannen.
ir gehôrtet nie gesprechen von mageden, [von] wîben, [von] manlichen
mannen,
die sich herzenlicher kunden minnen."
(Tit. 78, 1-3)*

Wolfram läßt im 2. Fragment dieses Dienst-Lohn-Verhältnis zwischen Sigune und Schionatulander negativ enden, Schionatulander wird mit dem Tod statt mit Sigunes Minne-Gewähren belohnt (Pz. 142, 17-19). Sigune sagt im *Parzival*

*"ich hete cranke sinne,
daz ich im niht minne gap"
(Pz. 142, 19f).*

337: Zum merkwürdigen Wechsel der Stil-Ebenen in dieser Passage s. Mohr 1978, S. 134f.

338: Mohr 1978, S. 138.

Übt Wolfram damit Kritik am allzu ausführlich angewandten Minne-Ideal? So hatte Ludwig Wolff gemeint³³⁹, aber Mohr widerspricht: Nicht Kritik an der Höfischen Liebe, sondern die Idealisierung einer besonderen Ausformung derselben sei Wolframs Absicht gewesen. "Eine Geschichte von *magtuomlicher minne*, von unerfüllter Liebe, die doch über den Tod hinaus bis zum gemeinsamen Grab dauert, und in der die Liebe zur Ehe wird, obwohl die Ehe nicht vollzogen wird *mit menneschlicher taete*: das ist die Geschichte Sigunes, die im 'Parzival' von ihrem Ende her erzählt wird."³⁴⁰ Wie auch an den Geschichten um Obie und Meljanz und Belacane und Isenhart zu sehen sei, ginge es Wolfram immer wieder um ein "Thema, das ihn persönlich bedrängt und lebenslang nicht losgelassen hat: Die Gefahr der Liebe unter jungen Menschen, die unsicher sind, wann der rechte Augenblick gekommen ist, einander die Liebe zu erfüllen, und die sich gegenseitig im "Dienst um die Liebe" überfordern."³⁴¹ Er hält die Sigune-Schionatulander-Geschichte für eine "Liebesgeschichte vom versäumten Augenblick" - nicht so, daß Sigune seinem Minnebegehren schon vor seiner Aventurefahrt hätte nachgeben sollen, sondern so, daß der weitere Plan der Erzählung eine Gelegenheit vorgesehen hätte, "wo Sigune dem Geliebten den Dienst lohnen könnte, und wo sie die rechte Stunde versäumt."³⁴² Damit ist die Konstellation der sich verweigernden Dame, die dem Ritter Bedingungen zur Erfüllung seines Begehrens stellt und ihn damit zu größerer *werdekeit* führt, nicht in Frage gestellt. Lediglich die Anwendung der Konvention ohne Berücksichtigung des rechten Maßes, oder, um den Namen des Bracken zu benutzen. ohne auf den rechten Weg zu achten, wird von Wolfram kritisiert.

Mit seiner Sigune-Geschichte betreibt Wolfram eine ausgeprägte Frauen-Idealisierung: "Sigune und Schionatulander begründen keinen Zweig der Gralsfamilie mit Kindern und Kindeskindern, wie Parzival und Cundwiramurs [...]. Aber in ihrer jungfräulichen Ehe mit dem Toten wird Sigune zu einer weltlichen Legendengestalt, sie wird die säkulare Heilige der Liebe, die das Gralsgeschlecht hervorgebracht hat."³⁴³ Neben dieser Idealisierung erscheint Sigune in einer Position, die an die Frauen in den Kürenberger-Strophen erinnert. Dies nicht nur durch die Strophenform, sondern auch dadurch, daß Sigunes Liebessehnsucht thematisiert wird, als sie mit Herze-

339: Wolff 1950[1966], S. 551; auch Classen (1990, S. 30) meint, die Aussage der beiden Fragmente stelle eine Kritik am Hohe-Minne-Ideal dar, die Wolfram von Andreas Capellanus' *De amore* übernommen hätte (zur Diskussion über *De amore* vgl. Kap. 2.1.6.).

340: Mohr 1978, S. 120.

341: Mohr, ebd.

342: Mohr, ebd., S. 152.

343: Mohr, ebd., S. 155.

loyde darüber spricht³⁴⁴. Trotzdem ist diese Frauengestalt nicht subjektiv wie die Ich-Sprecherin der Kürenberg-Strophen einzuschätzen, denn im Gegensatz zu dieser hat *sie* sich dem werbenden Ritter verweigert, ist nicht selbst Werbende, und fügt sich darum in die Hohe-Minne-Konvention. Mohr³⁴⁵ schreibt: "In der Tat ist [die Liebe zwischen Sigune und Schionatulander] im 'Titurel' als höfische, als "hohe" Minne stilisiert."

2.2.1.1.5. Herzeloide und Gahmuret

Die Beziehung dieser beiden, die in der vorliegenden Untersuchung aufgrund ihrer Geschichte im *Parzival* unter der Überschrift "Initiative der Frau" eingeordnet ist, erscheint im *Titurel* nachträglich als Hohe-Minne-Verhältnis, in dem Gahmuret ritterliche Bewährung im Kampf sucht und dabei umkommt. Während er im *Parzival* die Möglichkeit zu Fahrten zur Bedingung gemacht hatte, bevor er überhaupt zur Heirat einwilligte³⁴⁶, also *sein* Wille zur Aventure-Fahrt die Motivation darstellte, heißt es im *Titurel*:

"sus jaget in diu minn an den rê: den enphienger von Ipomidône."
(Tit. 74,4)³⁴⁷

In dieser späteren Schrift ist nicht der männliche Kampfwille Thema, an dem die Frau ihren Mann zu hindern sucht, sondern der Zwang, den die Hohe-Minne-Konvention auf den Ritter ausübt.

Dabei ist allerdings bemerkenswert, daß die Beziehung zwischen den beiden viel sinnlicher dargestellt wird als die Beziehungen der beiden jungen Paare (vgl. Pz. 101, 9-20) - hier sind die Minnekonventionen für jüngere und ältere Paare verschieden dargestellt³⁴⁸.

2.2.1.1.6. Obie und Meljanz

Die Geschichte der Fürstentochter Obie erzählt Wolfram im siebten Buch, Kap. 345,26-366,2. Der Fürst Lipaut hatte den Königssohn Meljanz nach

344: Str. 108-131, bes. Str. 117-119, vgl. Mohr 1978, S. 105 u. 131.

345: ebd., S. 149.

346: vgl. Pz. 96,25-97,12.

347: vgl. dazu Hollandt 1971, S. 652.

348: vgl. die zusammenfassende Darstellung der Frauenrolle in der Generationenfolge Kap. 2.2.6.

dem Tod seines Vaters großgezogen. Dieser Meljanz wirbt, als er ins richtige Alter gekommen ist, um Lipauts ältere Tochter Obie.

Obie ist entrüstet über das Ansinnen dieses jungen Königs und verlangt von ihm, er solle erst fünf Jahre in ihrem Dienst kämpfen, bevor er um sie werben könne:

*"si vervluochte im sîne sinne,
unde vrágte in wes er wände,
war umb er sich sinnes ánde.
Si sprach hin ze im 'waert ir sô alt,
daz under schilde waere bezalt
in werdeclîchen stunden,
mit helm ûf houbt gebunden
gein herteclîchen vâren,
iuwer tage in vûnfjâren,
daz ir den prîs dâ het genomen,
und waert ir danne wider komen,
ze mîm gebote gewesen dâ,
spraeche ich denne alrêste jâ,
des iuwer wille gerte,
alze fruo ich iuch gewerte.
ir sît mir liep (wer lougent des?)
als Annôren Gâlôes,
diu sît den tût durch in erkôs,
dô si in von einer tjost verlôs."
(Pz. 345,30-346,18)*

Anscheinend ist ihrer Meinung nach der Minneform noch nicht Genüge getan durch die Taten, die Meljanz bereits vollbracht hat (Pz. 345,29). Sie will ihn auf ein Dienst-Lohn-Verhältnis verpflichten, das dem Verhältnis von Annore und Galoes entspricht, welches aber leider durch den ritterlichen Tod des männlichen Partners beschlossen wurde. Diese Art von Minneverhältnis (wie dasjenige von Sigune und Schionatulander und Belacane und Isenhart) scheint ihr Ideal zu sein.

Damit widerspricht sie offenbar dem Minne-Ideal des werbenden Königs, denn für ihn gehört eine derartige Abwehr der Frau³⁴⁹ nicht zu einem richtigen Minneverhältnis:

*"ungerne ich', sprach er, 'vrouwe,
iuch sô bî liebe schouwe
daz iuwer zürnen ûf mich gêt.*

349: wie sie im Gawan-Orgeluse-Verhältnis vollkommen unkritisiert beschrieben wurde.

*genāde doch bī dem dienste stēt,
swer triuwe rehte mezzen wil!"*
(Pz. 346, 19-24)

Außerdem macht er sie darauf aufmerksam, daß ihr Vater als Fürst ihm, dem König, unterstellt ist (Pz. 346,27-30) - er meint wohl, daß sie sich aufgrund dieses Rangunterschiedes seinem Willen zu fügen habe.

Aber da ist Obie ganz anderer Meinung, sie hält sich für so wertvoll, daß keine Krone zu hoch für sie sein könnte:

*Swem ir iht līht, der diene ouch daz',
sprach si. 'mīn zil sich hoehet baz.
ichne wil von niemen lēhen hān:
mīn vrīheit ist sō getān,
ieslicher crōne hōch genuoc,
die irdisch houbet ie getruoc.'"*
(Pz. 347,1-6)

Diese beiden, füreinander bestimmten, haben also offenbar verschiedene Auffassungen vom richtigen Umgang miteinander in der Hohen Minne. Meljanz empfindet ihre Ansprüche als Frechheit und überzieht Obies Vater mit Krieg (Pz. 347,7ff; 392,15f nennt er ihr Verhalten "*unvrouwenlich*").

Wolfram entschuldigt Obies Verhalten, so wie er später Orgeluses Verhalten entschuldigen wird. Psychologisierend erklärt er, daß nur ihre große Liebe an diesem unhöfischen Durcheinander schuld sei (Pz. 365,1-30) und bittet sein Publikum, sie nicht zu verurteilen (Pz. 366,1f). Schließlich wird zwischen diesen beiden nach dem Kampf, dem Gawan die entscheidende Wende gegeben hat, der Frieden gestiftet, und zwar durch die kleine Schwester Obilôt (Pz. 396,10-18). Den Schluß dieser Geschichte bildet die Einlenkungsgeste Obies, die Wolfram durch seine Begründung ihres Verhaltens mit der Unbedachtheit von Verliebten sorgfältig vorbereitet hat. "*Vrou Minne*" (Pz. 396,21) sorgt dafür, daß die beiden Streitenden wieder zueinander finden und die Geschichte ein "Happy End" nimmt.

*"dā meistert Vrou Minne
mit ir creflelichem sinne,
und herzenlichiu triuwe,
der zweier liebe al niuwe.
Obien hant vür den mantel sleif,
dā si Meljanzes arm begreif:
al weinde kuste ir rōter munt
dā der was von der tjoste wunt.
manc zaher im den arm begōz,*

der von ir liehten ougen vlöz."
(Pz. 396,21-30)

Mit der Geschichte von Obie und Meljanz liegt eine Erzählung vor, die ohne das Thema der höfischen Liebe klar und eindeutig interpretierbar wäre: Der Fürst Lipaut hat eine Tochter und will sie mit dem König, der um sie wirbt, verheiraten. Die Tochter aber weigert sich, daraufhin kommt es zu militärischen Auseinandersetzungen. Schließlich sieht die Tochter ein, daß die Erhaltung des väterlichen Gutes und die Staatsräson wichtiger sind als ihre persönlichen Vorlieben und Abneigungen und willigt in die Ehe mit dem König ein. Indem aber die höfische Liebe das Hauptthema dieser Episode ist, handelt die Geschichte nicht von einer Frau, die ihre Selbständigkeit in der Partnerwahl zu behaupten sucht und damit scheitert, sondern von einer Frau, die die Regeln der Höfischen Liebe nicht bis ins letzte durchschaut hat und durch einige Gefühlswirren hindurch eines besseren belehrt wird.

Mohr schreibt: "Was ist der *aventure meine*? Die Novelle handelt von zwei jungen Menschen, die der Liebe noch nicht gewachsen sind. Mädchenhafte Herbigkeit und jungenhafter Stolz treibt sie auseinander, ihre Feindschaft erschüttert die Ordnungen von Familie, Ziehwirtschaft, Vasallität, und das Ergebnis ist ein Krieg unter denen, die natürlicherweise zueinander gehören und aufeinander angewiesen sind. Am Ende gehen die beiden feindlichen Liebenden versöhnt, entkrampft, in der Demütigung menschlicher geworden aus der Geschichte hervor, und die gestörten Ordnungen stellen sich umso schöner wieder her."³⁵⁰

Obie ist durch die Betonung der Minnethematik eine vom verliebten Ungestim fehlgeleitete Person, während sie in der gleichen Geschichte ohne die Motivation der Höfischen Liebe eine Frau gewesen wäre, die subjekthaft versucht hätte, ihre Selbständigkeit in der Partnerwahl durchzusetzen, auch wenn sie damit am Ende gescheitert wäre.

2.2.1.1.7. Belacane und Isenhart

haben ebenfalls ein Dienst-Lohn-Verhältnis, in welchem der nach Minnelohn strebende Ritter den Tod findet.

Belacane erzählt Gahmuret bei ihrer ersten Begegnung, wie ihr hervorragender Geliebter im Kampf um ihren Minnelohn gefallen ist und kommentiert:

*"mîn wîpheit was unbewart,
dô ich sîn dienst nâch minne enphienç,*

350: Mohr 1955[66], S. 274.

*deiz im nâch vröiden niht ergienc.
des muoz ich immer jâmer tragen.*

[...]

*er gap mir manege pîne.
nu hât mîn schamendiu wîpheit
sîn lôn erlenget und mîn leit."
(Pz. 26,26-29; 27,8-10)*

Sie bereut, seinen Wünschen nicht früher entsprochen und ihn allzu großen Liebesproben ausgesetzt zu haben, bevor sie ihm Minnelohn gewähren konnte. Er mußte sterben, weil sie von ihm verlangt hatte, ohne Rüstung zu kämpfen und damit seine wahre Freundschaft zu ihr zu beweisen (Pz. 27,15-28,9). Auch das Unglück dieser Frau geht darauf zurück, daß sie das Werbungs- und Verweigerungsspiel der Höfischen Liebe zu weit getrieben hatte³⁵¹.

2.2.1.1.8. Gawan und Antikonie

In der Episode, die von der Begegnung Gawans mit Antikonie handelt, spielt Wolfram mit der Hohe-Minne-Konvention, indem er die beiden Handelnden sie als bloße Form für ihre Begegnung verwenden läßt - ohne daß sie bemüht sind, den Idealen, die hinter der Konvention stehen, zu genügen³⁵².

Der Anfang der Geschichte läßt die Frau in Objektstellung erscheinen: Ihr Bruder Vergulaht weist Gawan an, sich in seinem Schloß Schampfanzfîn aufzuhalten, bis er seine Angelegenheiten erledigt hat. In diesem Schloß soll ihm Antikonie, die Schwester also des Gastgebers, Gesellschaft leisten und für Kurzweil und Entspannung sorgen. Solches ist nach Wolframs Darstellung bei Vergulahts Schwester besser als bei anderen Frauen zu finden:

*"wol im derz heinliche an ir
sol prüeven! des geloubet mir,
der vindet kurzewîle dâ
bezzet denne anderswâ."
(Pz. 404, 3-6)*

So hatte es auch Vergulaht angekündigt:

351: Diese Passage ist ausführlich diskutiert bei Martina Gemeling, *"scham ist ob siten ein güebet uop."* Zur Bedeutung der *schame* im *Parzival* Wolframs von Eschenbach und in den Dichtungen um 1200, Dissertation in Vorbereitung.

352: Die gesamte Episode entzieht sich für viele Forscher der Interpretation (vgl. Mohr 1965, Maurer 1951, dazu Clifton-Everest 1990, S. 300).

*"herre, ir seht wol Schampfanzûn.
dâ ist mîn swester ûf, ein magt:
swaz munt von schoene hât gesagt,
des hât si volleclichen teil.
welt irz iu prûeven vûr ein heil,
deiswâr sô muoz si sich bewegen
daz si iuwer unz an mich sol pflegen.
ich kume iu schierre denn ich sol:
ouch erbeit ir mîn vil wol,
gesehet ir die swester mîn:
irn ruocht, wolt ich noch lenger sîn"*
(Pz. 402, 20-30)

Wenn Gawain diese überaus schöne Schwester erst kennengelernt haben werde, komme ihm sicher die Rückkehr des Hausherrn zu früh.

Gawan wird also zu dieser Königin geführt, und es folgt eine idealisierende Beschreibung dieser Frau:

*"sol wîplich êre sîn gewin,
des koufes het si vil gepflegen
und alles valsches sich bewegen:
dâ mite ir kiusche prîs erwarp.
ôwê daz sô vruo erstarp
von Veldeke der wîse man!
der kunde si baz gelobet hân."*
(Pz. 404, 24-30)

Wenn Frauenehre Gewinn bedeute, so habe sie mit ihrer Redlichkeit und Sittsamkeit schon viel davon erworben, schreibt der Dichter. Dann bedauert er, daß Heinrich von Veldeke schon verstorben ist, denn dieser hätte die Dame besser beschreiben können als er. Gibbs führt diese Bemerkung des Dichters darauf zurück, daß Wolfram hier einen Stoff zu bearbeiten hatte, der sich nicht leicht in sein Konzept fügte und für Heinrichs Darstellungskunst besser geeignet gewesen wäre³⁵³. In der Tat kennzeichnet er die Episode, schon bevor er sie erzählt, als eine Episode "grôzer nôt" (Pz. 403,10), also als bedrängend und unangenehm - ist sie unangenehm für Gawain, für das Publikum oder für den Dichter selbst?

Die Begrüßung Gawains ist schon sehr ungestüme Natur. Nachdem die Königin noch einmal darauf hingewiesen hat, daß ihr Bruder ihr den Auftrag zu solcherlei "kurzewîle" (Pz. 405,8) gegeben habe, bietet sie ihm den obligatorischen Willkommenskuß an, den er sich auch auf keinen Fall entgehen

353: Gibbs 1972, S. 186.

lassen will. Unversehens wird daraus ein Akt, der schon über das Maß der höflichen Begrüßung hinausgeht:

*"ir munt was heiz, dick unde rôt,
dar an Gâwân den sînen bôt.
da ergienc ein kus ungestlich."
(Pz. 405, 19-21)*

Gleich darauf beginnen sie das Spiel der Liebe,

*"er sîne bete, si ir versagen.
daz begunde er herzenlichen clagen:
ouch bat er si genâden vil."
(Pz. 405, 27-29)*

Mit Bitten und Versagen geht es nach den Regeln der höfischen Liebeskunst hin und her, und sie macht ihre Verweigerungshaltung deutlich (Pz. 406, 1-11): Nur ihrem Bruder habe er es zu verdanken, daß sie ihn hier so freundlich behandle wie Ampflise ihrerzeit Gahmuret behandelt habe. Dabei wüßte sie nicht einmal den Namen von ihm, der er schon nach so kurzer Zeit ihre Minne begehre.

Seine Auskunft daraufhin ist vollkommen nichtssagend:

*"mich lêret mîner kûnde sin,
ich sage iu, vrouwe, daz ich bin
mîner basen bruoder sun."
(Pz. 406,15)*

Er sei der Sohn des Bruders seiner Tante, erklärt er, und sie scheint sich damit zufrieden zu geben, denn sie erwidert darauf nichts.

Wolframs Antikonie ist gegenüber Gawans Annäherung reservierter als ihr namenloses Vorbild bei Chrêtien³⁵⁴. Aber ihre Reserviertheit scheint eher zur Wahrung der höfischen Form aufgebaut zu sein als daß es ihre innere Haltung beschriebe.

Als alle Leute aus dem Raum gegangen sind, um sich ihren eigenen Angelegenheiten zu widmen, denkt Gawan,

*"daz dicke den grôzen strûz
vaehet ein vil cranker ar."
(Pz. 406,30f)*

354: Gibbs 1972, S. 187.

Weiter schreibt Wolfram:

*"er greif ir undern mantel dar:
Ich waene, er ruorte irz hüffelîn.
des wart gemêret sîn pîn.
von der liebe alsôlhe nôt gewan
beidiu magt und ouch der man,
daz dâ nâch was ein dinc geschehen,
hetenz übel ougen niht ersehen,
des willen si bêde wârn bereit:
nu seht, dô nâht ir herzeleit."
(Pz. 407,2-10)*

So wie es schon einem schwachen Adler gelungen sein soll, den großen Strauß zu überwältigen, so glaubt er offenbar auch diese Frau überwältigen zu können. Aber das erweist sich als vollkommen unnötig, denn als er sie an einer gewissen Stelle unter dem Mantel angefaßt, ergreift nicht nur ihn, sondern auch sie die *nôt* der *liebe*. Darauf wäre beinahe *ein dinc geschehen*, aber das wird durch die Entdeckung der beiden verhindert. Der weißhaarige Ritter, der die beiden in ihrer verfänglichen Lage findet, bezichtigt Gawan der übelsten Verbrechen:

*"ôwê unde heiâ hei
mins hêrren den ir sluoget,
daz iuch des niht genuoget,
im nôtzot ouch sîn tohter hie."
(Pz. 407, 16-19)*

Nicht nur den Herrn dieses Ritters soll er erschlagen haben, sondern auch Notzucht an dessen Tochter begangen. Zumindest der letzte Vorwurf ist eindeutig unberechtigt, jedenfalls aus heutigem Verständnis heraus, denn Antikonie war ja mit dem Handlungsgang bisher durchaus einverstanden. Wäre die beschriebene Annäherung tatsächlich ein Akt der Notzucht gewesen³⁵⁵, so wäre Antikonie gänzlich in der Rolle des Objektes. Da aber der angestrebte Liebesakt im Interesse *beider* stattgefunden hätte, besteht zwischen Antikonie und Gawan eher Gegenseitigkeit, auch wenn die Hofgesellschaft offenbar anderer Meinung ist.

Die Beziehung zwischen Gawan und Antikonie ist keineswegs so ideal, wie die spätere Beziehung zwischen ihm und Orgeluse sein wird. Beide Partner wenden die Regeln der Hohen Minne nur in Form von Floskeln an, mißachten insofern die Verbindlichkeit der höfischen Umgehensweise. Ein sinnhafter Ausdruck dafür mag sein, daß Antikonie in der auf die Entdeckung fol-

355: wie es Clifton-Everest (1990, S. 300ff) interpretiert.

genden Schlacht (Pz. 408,20ff) zu ihrer und Gawans Verteidigung die Schachfiguren, das Personal des königlichen Spiels, als Wurfgeschosse benutzt.

Sie wird dabei in einer Weise aktiv, die von einer höfischen Frau üblicherweise nicht erwartet wird, denn sie tritt selbständig und gewalttätig zum Verteidigungskampf an.

Wolfram gibt zu dieser Frauengestalt einen merkwürdigen Kommentar:

*swenn im diu muoze geschach,
daz er die maget reht ersach,
ir munt, ir ougen, unde ir nasen
(baz geschicht an spizze hasen,
ich waene den gesäht ir nie,
dan si was dort unde hie,
zwischen der hüffe unde ir brust.
minne gerende gelust
kunde ir lip vil wol gereizen.
im gesäht nie âmeizen,
Diu bezzers gelenkes pflac,
dan si was dâ der gürtel lac)*
(Pz. 409, 23 - 410, 4)

Will Wolfram damit, wie Bostock³⁵⁶ meint, die kämpferische Dame durch Ironie als unschicklich kritisieren? Auch die Verse Pz. 409, 5-9 legen eine solche Interpretation nahe. Die edle Königin kämpft hier derart ritterlich, um Gawan zu verteidigen, daß selbst die Marktweiber von Dollenstein³⁵⁷ an Fastnacht nie besser "gestrieten" (Pz. 409, 9) haben. Bis hierher steht offensichtlich das Schwankhafte im Vordergrund. Die Frau mit diesem ungehörigen kämpferischen Auftritt setzt Wolfram mit Ausdrücken wie "streit dâ ritterliche" (Pz. 409,6) in die Subjektrolle, die im höfischen Kodex eigentlich dem Mann zukommt. Sie wird in dieser Rolle lächerlich gemacht, wie der Vergleich mit dem aufgespießten Hasen und den Ameisen zeigt.

Dann kommt Wolframs Rechtfertigung: Wenn eine Frau in Harnisch gerate, dann habe sie wohl "ir rehtes vergezzen" (Pz. 409,13), was ihre "kiusche" (Pz. 409,14) betrifft - es sei denn, "sine tuoz dan durch ir triuwe" (Pz. 409,15). Das ist bei Antikonie der Fall. Sie weint sehr, daß sie in diese Situation geraten ist, in der "ir hoher muot geneiget" (Pz. 409,18), ihr Stolz schwer verletzt wurde. In diesem Kampf beweist sie, daß zur freundschaftlichen Liebe die "staete" gehört, also der Beistand - sogar mit Mitteln, die

356: Bostock 1956.

357: Übertragung Spiewok Bd. 1, S. 695.

einer Frau nicht zukommen. Wolfram hat damit das außergewöhnliche, kämpferisch-aktive Verhalten dieser Frau gerechtfertigt - sie kämpft ja nicht aus eigenem Interesse, sondern um Gawan zu verteidigen.

Entsprechend dem Konzept, welches Gibbs³⁵⁸ für Wolframs Frauenbilder aufzeigte, ist auch diese Gestalt bei Wolfram idealisiert und curialisiert³⁵⁹. Ihre subjekthaft-unhöfischen Verhaltensweisen hat er so weit als möglich entschuldigt und mit Begründungen versehen, welche die Frau dem höfischen Kodex anpassen. "Although he is indebted for the actual idea of the chess-set battle to Chrétien [...], Wolfram has certainly used it with a new significance, finding in it the means to raise Antikonie above the level of a shameless coquette."³⁶⁰

Wurde bei Chrétien die Frau persönlich beschuldigt, mit dem Mörder ihres Vaters geschlafen zu haben³⁶¹, so wird Gawan bei Wolfram der Notzucht geziehen. Die Chrétiensche Beschuldigung geht an die Frau persönlich, in ihrer Schuldfähigkeit hat sie damit eine Subjektstellung inne. Der Wolframsche Vorwurf geht an Gawan als Handelnden und Schuldigen und verweist die Frau in die Objekt-Stellung.

Trotz der Gegenseitigkeit des Verlangens bei Gawan und Antikonie ist ihre Beziehung der Hohe-Minne-Konvention zuzuordnen, denn sie stellt ein Beispiel für deren unzureichende Verwirklichung dar.

* * *

Bei Ulrich von Zazikoven findet sich ebenfalls das Muster der Hohe-Minne-Konvention.

2.2.1.1.9. Iblis und Lanzelet

Dieser Paarverbindung gehen - wie den Hohe-Minne-Verbindungen von Gawan und Lanzelet - zwei andere Frauenverbindungen für Lanzelet voraus, die nicht im selben Maße der höfischen Konvention entsprochen haben wie diese dritte und endgültige³⁶². Lanzelet, der in dieser Phase der Erzählung seinen Namen (und seine Identität) noch nicht kennt³⁶³, erfährt von Iblis zum

358: Gibbs 1972.

359: ebd., S. 184ff.

360: Gibbs, ebd., S. 189.

361: vgl. ebd., S. 188.

362: Ausführlicher in Kap. 2.2.6.

363: vgl. Kap. 2.5.3.2.

erstmals, als er nach einem erfolgreichen Kampf gegen die Mannen ihres Vaters, Iweret, im Kloster "zer Jaemerlichen urbor" übernachtet. Hier erzählt ihm der Abt, daß sein Kloster eben jenem Iweret gehört, dem bisher keiner widerstehen konnte (Lanz. 3826-3757). Dieser Name war Lanzelet schon bekannt, und zwar durch seine Ziehmutter, die Meerminne. Sie hatte ihm angekündigt, daß er über seinen Namen und seine Herkunft nur dann etwas erfahren werde, wenn er den "besten ritter" aller Zeiten besiege, *Iweret vom Wald Beforet auf der Burg Dödöne* (Lanz. 329, 331-333). Der Abt erzählt dem namenlosen Helden von Iwerets schöner Tochter, die sein einziges Kind ist. Der Ritter, der sie haben will, muß erst bei Iwerets wunderbar gestaltetem Brunnen mit ihm kämpfen. An diesem Brunnen ist die Linde das ganze Jahr grün (Lanz. 3878-3898). Der Lindenbaum deutet auf die angesprochene Thematik: Es geht um die Liebe zwischen Mann und Frau³⁶⁴. Ulrich preist seine Protagonistin:

*"von küneges künne höch erborn.
swaz siu gesprach, daz was gesworn:
sō staete wāren ir sinne,
wan daz si sīt diu minne
brāht an sōlhiu maere,
der si doch gern enbaere.
do enhalf si wīsheit noch ir list,
wan nieman alsō kündec ist,
der sich der minne mūge erwern,
in enwelle got dervor ernern,
der alliu dinc wol mac gezamen.
welt ir der juncfrowen namen,
den sage ich iu, des sint gewis:
siu hiez diu schoene Iblis"
(Lanz. 4047-4060).*

Diese vorbildliche Frau hatte in der Nacht vor dem Kampftag einen Traum: Sie sah Lanzelet bei der Brunnen-Linde und entbrannte derart heftig in Liebe zu ihm, daß sie wach wurde und nicht mehr schlafen konnte. Prächtig ausgestattet, eilt sie am Morgen zu ihm und kommt gerade an, als er die Zimbel schlägt - die vereinbarte Aufforderung für Iweret, sich dem Kampf zu stellen. Sie erkennt in Lanzelet ihren Traumritter (Lanz. 4241-4274). Ein Minne-Gespräch entspinnt sich zwischen den beiden (Lanz. 4275-4406).

Sie will mit ihm zusammen entfliehen, weil ihr Vater so ein schrecklicher Kämpfer ist, auch weil sie sich nicht entscheiden kann, welchen von beiden

364: Die Linde ist das Symbol der geschlechtlichen Liebe, vgl. Grimm, Bd. 12, Sp. 1033.

sie mehr liebt (Lanz. 4322). Er hingegen will sie im ritterlichen Kampf erwerben, wie es sich gehört (Dialog Lanz. 4340-4352): Sie bittet ihn, von der Aventure um ihretwillen Abstand zu nehmen (Lanz. 4308f), er aber kann um der Ehre willen nicht mehr zurück (Lanz. 4312f). Die *vrouwe* weint und klagt und muß Gott bitten, beiden Kämpfern zu helfen, denn sie kann sich zwischen ihrem Vater und dem Traumprinzen nicht entscheiden (Lanz. 4318-4326). Die Minne hat eine solche Kraft über Iblis, daß sie ihre Besonnenheit und Klugheit verliert:

*diu minne schuof, daz siu vergaz
ir wîsheit und ir wîtze."*

(Lanz. 4330f)

Sie fordert ihn erneut auf, mit ihr zusammen zu entfliehen, da ihr Herz nun einmal so sehr an ihm hänge und sie diesen Zustand nicht ändern könne (Lanz. 4334-4341).

*"ich bin der niht wol vliehen kan.'
'durch wîp man dicke wenken sol.'
'joch erwirbe ich iuch ze rehte wol.
swaz ir mir danne liebes tuot,
des vreut sich lîp und ouch mîn muot."*

(Lanz. 4344-4348)

Er sei nicht der Richtige, sich über Flucht Gedanken zu machen, wendet er ein, und sie meint, man könne für eine Frau doch wohl seine Meinung ändern. Er aber will sie *ze rehte wol* (im ritterlichen Kampf) erwerben, erst dann freue er sich von ganzem Herzen über das, was sie ihm Liebes tun will. Das bedeutet, daß er eine Verbindung mit ihr ohne vorangegangenen Kampf nicht als ehrenwert erachtet. Die Anforderungen des höfischen Minnekodexes werden hier deutlich, denn Lanzelet hätte sowieso mit Iweret kämpfen müssen, weil darin die Aufgabe zur Aufdeckung seiner Identität bestand (Lanz. 3935). Ebenso hätte er die schöne Tochter seines Gegners ohnehin zur Frau bekommen, wenn er diesen besiegt hätte (Lanz. 3884-3887). Mit seiner Rede aber beschreibt er die ritterliche Bewährung als Motivation für seinen Kampfwillen im Werben um die Frau, und betont noch ausdrücklich, daß er es allein durch ihre Minne wage, diese ritterliche Aufgabe auf sich zu nehmen:

*"ob ir mich minnent, als ir jehent,
sô ist mir liep, daz ir gesehent,
daz ich durch iuch getar wol
bestân swaz ein ritter sol."*

(Lanz. 4349-4352)

Noch einmal führt sie ihm vor Augen, welch ein schrecklicher Kämpfer ihr Vater ist (Lanz. 4353-4359), und als alle ihre Einwände keinen Erfolg zeitigen, wird sie ohnmächtig. In seinen Armen kommt sie wieder zu sich und hebt zur Klage über diese Liebe an, die sie in Verzweiflung zu stürzen droht. Über alle ihre Zweifel gewinnt schließlich die Minne Oberhand (Lanz. 4364-4407).

Lanzelet kämpft mit ihrem Vater und besiegt diesen (Lanz. 4408-4557). Darauf geht er hin zu der Frau, die während des Kampfes in einer zweiten Ohnmacht gelegen hatte und von nichts weiß (Lanz. 4558-4567). Sie fragt ihn nach dem Ausgang des Kampfes und der so Beglückte teilt ihr mit, daß er sie nun richtig mit seinem Sieg errungen hat:

*"siu sprach 'wie ist ez gevarn?'
'vil wol' sprach der saelige:
'ich hân erworben iuch mit sige
und wil iuch imer lieb hân."
(Lanz. 4568-4571)*

Er hält nun eine Werbungsrede, wie sie in der höfischen Tradition verlangt wird:

*"ir sult triuwe an mir begân:
daz zimt wol iuwer gebürte.
guot antwürte
vreit den ellenden man.
vrowe, nu gedenket dran
und sprechent mir güetlichen zuo.
ob ich iemer an iu missetuo,
sô müez ich sîn verwâzen.
wie möht ich hân verlâzen,
dô ich gesach iwern lip,
ich enwurbe daz ir mîn wîp
von rehte solten werden?"
(Lanz. 4572-4583)*

Mit seinem Bestehen auf der Abfolge der Werbung, wie sie in der Hohe-Minne-Konvention der Epik immer wider zu finden ist, hat Ulrich von Zatzikhoven durch seinen Protagonisten diese Beziehung in die Bahnen der Höfischen Liebe gelenkt. Die selbständige Werbung der Iblis, ihr Vorschlag an Lanzelet, mit ihr gemeinsam zu entfliehen, führen nicht zur Verbindung der beiden. Das tut erst sein Sieg über ihren Vater Iweret, der als Bedingung für das Erringen dieser Frau Voraussetzung war, und seine Werbungsrede, auf die sie positiv reagiert (Lanz. 4592f). Ihre Initiative bleibt wirkungslos,

sie wird in die Schranken der Konvention verwiesen³⁶⁵. Seine Initiative, die Reihenfolge von ritterlichem Zweikampf und Liebesverbindung betonend, wird in die Tat umgesetzt. Diese Beziehung, die sich von den anderen Frauenbeziehungen des Lanzelet unterscheidet, führt als einzige zur idealen lebenslangen Ehebindung³⁶⁶.

Die Idealität dieser Beziehung zeigt sich gleich, nachdem die beiden Liebenden "*gesellen*" geworden sind, wie es in der Minne üblich ist (Lanz. 4672). Eine Botin aus dem Feenland nämlich überreicht den beiden, nachdem sie Lanzelet über seine Identität aufgeklärt hat, ein Zauberzelt mit einem Zauberspiegel (Lanz. 4732-4914). In diesem erkennen sie die Idealität ihrer Beziehung, die sich darin zeigt, daß er nur sie, sie aber nur ihn im Spiegel erkennen kann, während keiner sich selbst darin sieht (Lanz. 4915-4923). Der Dichter findet darin bestätigt, "*daz under in niht valsches was*" (Lanz. 4916). Der zweite Beweis für die Idealität dieser Verbindung, vor allem aber für die Idealität der Frau, findet sich in der Mantelprobe-Episode, die Iblis als die treueste aller Frauen am Artushof erweist (6139f). Das Leben der beiden als königliches Ehepaar ist später so ideal, daß beide am Schluß der Geschichte am selben Tag sterben³⁶⁷.

Die Handlungsstruktur zeigt eine Frau, die sich aktiv um eine Verbindung mit dem Ritter ihrer Wahl verbindet, also subjekthaft-initiativ ist. Durch Ulrichs Interpretation aber ist gewährleistet, daß nicht der Wille der Frau ausschlaggebend und bestimmend für die Beziehung zwischen Iblis und Lanzelet ist, sondern die Höfische Liebe - nach allen Regeln der Kunst.

* * *

In Hartmanns Paarverbindungen ist ebenfalls die Hohe-Minne-Konvention thematisiert.

2.2.1.1.10. *Joie de la curt*,

Freude des Hofes, nennt er (Erec 9601) den Zustand, der durch Erecs Sieg über den roten Ritter Mabonagrín wieder hergestellt wird. Denn dieser Ritter war im Baumgarten-Paradies durch seine Minnedame von der Außenwelt abgeschirmt worden (Erec 9550-9555). Mabonagrín erzählt, wie sehr er dieser Frau ergeben sei, und daß sie ihn durch sein Versprechen, ihr jeden Wunsch zu erfüllen, in diese paradiesische 'Gefangenschaft' gebracht habe

365: vgl. oben, Lanz. 4346-4348.

366: vgl. Combridge 1973, S. 46.

367: Combridge 1973, S. 62f.

(Erec 9462-9555). Seiner Dame ergeben zu sein, ist für den Ritter eine der Hohe-Minne-Konventionen, insofern ist zunächst anzunehmen, zwischen diesen beiden Partnern herrsche eine ideale Verbindung. Aber Hartmann macht durch Erecs Rede deutlich, daß die Höflichkeit mit dieser Ergebenheit nicht erfüllt ist:

*"und swie deheiner slahte guot
sô sêre ringe den muot
sô dâ liep bî liebe lît,
als ir und iuwer wîp sît,
sô sol man waerlichen
den wîben doch entwîchen
zetelicher stunde.
ich hân ez ûz ir munde
heimlichen vernomen
daz hin varn und wider komen
âne ir haz mac geschehen.
swie sis niht Offenliche enjehen,
si wellent daz man in niuwe sî
und niht zallen zîten bî.
ouch zaeme disiu vrouwe baz,
diu disiu jâr hinne saz,
under anderen wîben."
(Erec 9418-9434)*

So gut es auch für Liebende sei, in Liebe vereint zu sein, so wichtig sei es doch auch, daß der Mann sich hin und wieder entferne, um aufs neue zu seiner Frau kommen zu können - sogar die Frauen selbst hätten ein solches Verhalten lieber, versichert er seinem neugewonnenen Freund. Auch sei es für diese Frau, die Erec vorher als schönste aller Frauen - mit Ausnahme von Enite - erkannt hatte (Erec 8927-8930), besser, mit anderen Frauen zusammen zu sein statt immerfort nur mit ihrem Ritter. So sieht es offenbar auch der frisch besiegte Rote Ritter, denn er betrachtet seine Niederlage als Befreiung:

*"ich waene hiute erworben hân
ein schadelôse schande,
sît mich von disem bande
hât erloeset iuwer hant.
got der hât iuch her gesant.
hiute ist mînes kumbers zil:
nû var ich ûz und swar ich wil.
(Erec 9583-9589)*

Endlich kann er gehen, wohin er will, und darin besteht seine neue Freiheit. Die *Joie-de-la-curt*-Episode "richtet sich gegen die überzogene Forderung

einer Minnedame, also gegen falsches Handeln im Bereich der *minne*, das die Protagonisten überwunden haben."³⁶⁸ Erec hat mit seiner Rede die Ansprüche formuliert, unter denen seine eigene ritterliche Läuterung stattgefunden hatte. Enite und er nämlich hatten sich ebenfalls ganz den Freuden ihres Ehelebens ergeben. Darüber war die Freude des Hofes vergangen, wie durch die Gefangenschaft Mabonagrins. So stehen die beiden Paare in auffälliger Parallelbeziehung. Das wird nochmals verdeutlicht, als sich am Ende der Brandigan-Episode herausstellt, daß die beiden Damen miteinander verwandt sind (Erec 9716f).

2.2.1.1.11. Erec und Enite

vervollkommen im Gegensatz zu diesem fehlgeleiteten symbiotischen Minnepaar ihre Liebe aus eigenem Antrieb, bis sie die höchste Stufe der Höflichkeit erreicht haben. Sie entwickeln sich von der rein sinnlichen und damit im höfischen Sinne unkultivierten Liebesbeziehung hin zu einer kultivierten, gottesfürchtigen und nicht-triebbeherrschten Ehe³⁶⁹.

Erecs kämpferische Bewährung ist durchgängig mit den Gedanken an Enite verknüpft: Wenn er an sie denkt, ist er sofort viel stärker und tapferer. Im Iders-Kampf ist es nicht nur der Gedanke an die Beleidigung durch den Zwerg³⁷⁰, der ihn stärker werden läßt, sondern vor allem der Anblick seiner Geliebten:

*"und als er dar zuo ane sach
die schoenen vrouwen Ênîten
daz half im vaste strîten:
wan dâ von gewan er dô
sîner krefte rehte zwô."
(Erec 935-939)*

Über diese von vornherein angelegte Zuordnung ihrer Beziehung zum höfischen Kodex hat Hartmann mit der Liebesbeziehung und der Ehe dieses Paares eine Entwicklung exemplifiziert, die von anfänglichen Verfehlungen gegen das höfische "Tugendsystem" und Frauenbild hin zu dessen idealer Befolgung geht. Die Hohe Minne ist auch hier ein Medium zur Bewährung und Reifung des Ritters, personalisiert in der Frau: "Im positiven Handeln baut sich über die *minne* eine gelingende personale Beziehung

368: Ehrismann 1979, S. 341.

369: Ehrismann 1979, S. 329f u.a.

370: Der Zwerg hatte Erec durch Demütigung beleidigt: Er hatte ihn, während er waffen- und wehrlos war, im Angesicht der Königin geschlagen (vgl. Erec 97ff).

(psychologische und soziale Ebene) auf als Fundament einer neuen Kultur (soziale Ebene), die heilsgeschichtlich orientiert ist (eschatologisch-typologische Ebene). [...] Die Dame (*vrouwe*) ist die Vermittlerin der *minne*, also auch der Kultur, des kultivierten Handelns - ohne sie gäbe es das nicht für den Ritter³⁷¹.

Motiviert wird die Verbindung zwischen den beiden zunächst durch die Notwendigkeit für Erec, eine Rüstung *und* eine Dame mitzubringen, wenn er regelgerecht gegen Iders antreten will, an dem er Rache zu nehmen hat (Erec 476-515). Dafür verspricht er, Enite im Falle seines Turniererfolges zu heiraten und vergißt nicht, deutlich zu machen, daß er keine "schlechte Partie"³⁷² ist. "Überstürzt und ohne innere Bewegung, nur darauf bedacht, eine Rüstung zu bekommen, um über Iders zu siegen, hatte Erec versprochen, Enite zu heiraten (512-515). Wie bei den Zeitgenossen üblich, fragten Vater und Bewerber sie nicht um ihr Einverständnis."³⁷³ Damit macht Ehrismann auf die Objektivität aufmerksam, welche dieser Frau von Anfang an gegeben ist. Ihre Schönheit stellt Hartmann immer wieder als Hauptmerkmal heraus³⁷⁴, sie ist die Motivation für viele Handlungen im Laufe ihrer und ihres Mannes höfischen Fortbildung. Im Sinne der mittelalterlichen Kallagathia ist diese Schönheit nicht äußerliches Attribut, sondern Zeichen der adligen Veranlagung, die von Erec erkannt wird, noch bevor Enite zum Turnier mit angemessenen Kleidern ausgestattet wird:

*"ir lip schein durch ir salwe wât
alsam diu lilje, dâ si stât
under swarzen dornen wîz."
(Erec 336-338)*

Durch die schäbige Kleidung scheint ihr Körper wie die weiße Lilie, wenn sie zwischen schwarzen Dornen steht. Der Lilienvergleich, aber auch der vorangegangene Vergleich mit dem Schwan (Erec 330) gehören zur "Mariensymbolik"³⁷⁵. Damit hat Hartmann diese Frau im Gegensatz zur Chrétienschen Vorlage idealisiert. Er ist "gegenüber Chrétiens eigene Wege gegangen. Er hat für Enite die heilsgeschichtliche Interpretation möglich gemacht und sie zur *figura* erhöht."³⁷⁶ Gleichzeitig hat er ihre Affinität zum augustiniischen Bild der unausweichlich der Sünde verfallenen Frau in der

371: Ehrismann 1979, S. 322.

372: Übers. Cramer V. 517 für "*sî enhât an mir niht missetân*".

373: Ehrismann 1979, S. 324.

374: z.B. Erec 323-341.

375: Kesting 1965; vgl. Ehrismann 1979, S. 325.

376: Ehrismann, ebd., S. 325.

Handlungsstruktur dargelegt und damit ihre Wandlungsfähigkeit und -bedürftigkeit auf das Ziel der entsinnlichten idealen Frau hin deutlich gemacht³⁷⁷.

Als Erec seine Zukünftige von ihrem Vaterhaus weg an den Artushof führt, tauchen die ersten Zeichen höfischer Verliebtheit auf:

*"dô wehselten si vil dicke
die vriuntlichen blicke.
ir herze wart der minne vol:
si gevielen beide ein ander wol
und ie baz unde baz."
(Erec 1490-1494)*

Am Artushof angekommen, können sie kaum die Hochzeit abwarten und würden lieber schon vorher die Nächte miteinander verbringen - die Öffentlichkeit der Hofgesellschaft weiß solches zu verhindern:

*"der tage dûhte in ze lanc,
daz er ze langern zîten
ir minne solde bîten
dan unz an die naehsten naht.
ouch truoc si im bedaht
einen willen dem gelîch,
daz ez waere waetlich,
und hetez nieman gesehen,
daz dâ waere geschehen
ein vil vriuntlîchez spil.
zewâre ich iu daz sagen wil,
dâ was der Minnen gewin:
diu Minne rîchsete under in
und vuocete in grôzen ungemach."
(Erec 1847-1860)*

Die Minne hat beide in ihrer Gewalt, wie es auch schon bei anderen Paaren zu beobachten war. Die Sinnlichkeit in dieser Phase ihrer Beziehung ist stark betont; Hartmann zeigt damit, daß das Paar noch ganz am Anfang seiner Entwicklung zur wahren Höflichkeit steht³⁷⁸.

Nach der Hochzeit nämlich, zuhause in Karnant, ändert Erec durch seine Frau Enite (2967) seine Lebensgewohnheiten dahingehend, daß er die rit-terlichen Tugenden zugunsten der Minne-Tugend sträflich vernachlässigt:

377: ebd., S. 325f; auch Ehrismann 1987, S. 42ff.

378: vgl. Ehrismann, ebd., S. 326f.

*"Erec was biderbe unde guot,
ritterliche stuont sîn muot
ê er wîp genaeme
und hin heim kaeme:
nû sô er heim komen ist,
dô kêrte er allen sînen list
an vrouwen Eniten minne.
sich vlizzen sîne sinne
wie er alle sîne sache
wante zuo gemache.
sîn site er wandeln began.
als er nie wûrde der man,
alsô vertreip er den tac.
des morgens er nider lac,
daz er sîn wîp trûte
unz daz man messe lûte.
sô stuonden si ûf gelîche
vil unmûezeclîche.
ze handen si sich viengen,
zer kappeln si giengen:
dâ was ir tweln alsô lanc
unz daz man messe gesanc.
diz was sîn meistiu arbeit:
sô was der imbîz bereit.
swie schiere man die tische ûf zôch,
mit sînem wîbe er dô vlôch
ze bette von den liuten.
dâ huop sich aber triuten.
von danne enkam er aber nie
unz er ze naht ze tische gie."
(Erec 2924-2953)*

Vor seiner Heirat sei er ein vorbildlicher Ritter gewesen, schreibt Hartmann, aber nachdem er sich nun mit seiner Frau in aller Bequemlichkeit zu Hause eingerichtet habe, habe er sich verändert. Jede Gelegenheit nimmt er wahr, um mit seiner Frau im Bett zu sein - nur zum Gottesdienst und zum Essen unterbricht er seine Liebestätigkeit.

Als Folge dieses *verligens* (Erec 2971) zerstreut sich die Hofgesellschaft und er verliert gewaltig an öffentlichem Ansehen:

*"sîn hof wart aller vreuden bar
unde stuont nâch schanden"
(Erec 2989f)*

Wer daran schuld ist, wird auf verschiedenen Ebenen deutlich. Die Hofgesellschaft macht Enite für Erecs Absteigen in die Verwahrlosung (Erec 2982) verantwortlich:

*"si sprächen alle: 'wê der stunt
daz uns mîn vrouwe ie wart kunt!
des verdirbet unser herre.'"*
(Erec 2996-2998)

"Seit Enite am Hof von Karnant weilt, so schließt die Öffentlichkeit verständlicherweise kurz, versagt Erec, also hat sie ihn zugrunde gerichtet", kommentiert Ehrismann³⁷⁹. Hartmann selbst bleibt mehrdeutig in seinem Kommentar zur Schuldfrage:

*"Erec wente sînen lîp
grôzes gemaches durch sîn wîp."*
(Erec 2966f)

"Wollte sie dieses Leben oder nur er?", fragt Ehrismann, und interpretiert: "Er verunsichert den Hörer, sofern sich dieser allein auf das Urteil des Hofes verlassen sollte; er will offenbar kein eindeutiges Urteil. Enite - anders als z.B. Dido, die deshalb im Wahnsinn endet und Selbstmord begeht - erkennt das Urteil des Hofes an."³⁸⁰ Als Beleg führt er die Verse 3007f an:

*"ouch geruochte si erkennen daz
daz ez ir schult waere."*
(Erec 3007f.)

Es ist für Hartmann offenbar nicht wichtig, von einer bewußt ihre Schuld bereuenden Frau zu sprechen³⁸¹. Sie erkennt ihre objektive - und damit auch objekthafte - Stellung als Schuldige an und macht auf diese Weise ihre Rolle im Hartmann-Text deutlich. Diese Frauenrolle wird von Welz so beschrieben: "Die Bezauberung des Mannes durch die Schönheit und den Liebreiz der Frau, deren Verführungspotential gesellschaftlich beglaubigt ist durch den Schönheitspreis des Artushofes, ist die sozusagen objektive Seite des Verrats, dessen Enite sich schuldig macht durch ihr bloßes Dasein. Dafür kann sie eigentlich nichts. Es geschieht *nolens volens*, ohne weiteres Zutun,

379: Ehrismann 1979, S. 329.

380: Ehrismann ebd., S. 330.

381: Die Frage, ob Enites Rolle im *verligen*-Vergehen als Schuld zu betrachten ist, ist ausführlich diskutiert bei Thoran (1975, S. 256). Für die hier vorgelegte Untersuchung ist die Frage nach einer expliziten Schuldhaftigkeit der Frau zu vernachlässigen, da Enite mit ihrer weiblichen Attraktivität auf jeden Fall als *Ursache* gelten muß, auch wenn sie nicht im eigentlichen Sinne als schuldig eingestuft wird.

ist also eher Verhängnis als Machenschaft."³⁸² Diese Rolle scheint von Enite akzeptiert zu werden, infolgedessen sorgt sie als Verursacherin des unglücklichen Zustandes auch dafür, daß ihr Gatte sich in die gewünschte Richtung verändert. Sie sorgt nicht etwa absichtlich für diese Veränderung, nimmt also ihre Rolle als diejenige, die den Mann zu größerer *werdekeit* erziehen soll, nicht bewußt wahr. Aber sie ist der Katalysator für die folgende Aventure-Kette, die schließlich zu beider Einpassung in den höfischen Kodex führen wird. Als sie eines Tages wieder einmal mit ihm im Bett liegt und ihn schlafend glaubt, seufzt sie über die ihr zu Ohren gekommenen Klagen bezüglich des verdorbenen (Erec 2982) Hoflebens:

*"si sprach: 'wê dir, dū vil armer man,
und mir ellendem wibe,
daz ich mînem lîbe
so manegen vluoch vernemen sol.'"*
(Erec 3029-3032)

Erec, nicht schlafend, stellt sie zur Rede über den Sinn ihres Ausspruchs und zieht, als er informiert ist, sofort die Konsequenzen: Er reitet mit ihr aus - vorgeblich zu einem Spazierritt, in Wirklichkeit aber auf Aventurefahrt, und begegnet dabei verschiedenen Bewährungsproben, die sich in ihren Anforderungen ständig steigern und an deren Schluß die oben besprochene *Joie-de-la-curt*-Episode steht, in der das Paar seine inzwischen erworbene Höflichkeit in bezug auf den Stellenwert der Sexualität in der Ehe unter Beweis stellen kann. Enite muß über längere Episoden schlimme Erniedrigungen ertragen, dadurch wird sie ebenso geläutert wie er³⁸³, der immer wieder seine Tapferkeit und seinen Heldenmut unter Beweis stellt, wobei er auf einer Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft während dieser Bewährungszeit besteht. Sie begehrt nicht gegen diese Art der Behandlung auf - im Gegenteil, sie rechtfertigt sein Verhalten noch in Gegenwart des namenlosen Grafen, der sich zudringlich nach dem Zustand ihrer Ehe erkundigt:

*"swaz ouch mir mîn geselle tuot,
daz dulde ich mit rehte.
ze wibe und ze knehte
und ze swiu er mich wil hân,
des bin ich im alles undertân."*
(Erec 3811-3815)

Sie schlägt damit ein Angebot auf reicheres Leben und würdigere Behandlung aus. Immer wieder ist sie das Objekt sinnlicher Begierde, immer wieder

382: Welz 1983, S. 17.

383: Erec 6785f, vgl Ehrismann 1979, S. 338.

kann Erec - oft mit ihrer Hilfe - verhindern, daß es zur Umsetzung der Begierde in die Tat kommt³⁸⁴. Dabei wird in zunehmendem Maße Enites Frömmigkeit und Gottestreue deutlich, die sie befähigt, sich von der sinnlichen Liebe weg und zur geistig-seelischen Liebe hin zu wenden³⁸⁵. "Nach der augustinischen Psychologie - der Lehre vom freien Willen und der Ursündenlehre [...] - hat sie die Schuld überwinden können, weil sie in der Gotteserkenntnis nicht nachgelassen hat. Sie hat in der Bereitschaft des Todes Demut gelernt und die Begierde, damit das Wesen der Erbsünde, die Konkupiszens, überwunden [...]. Die Konkupiszens liegt für Hartmann also nicht in jeder ehelichen Beziehung, sondern - ganz im Sinne der weniger rigorosen nach-augustinischen Theologie - nur in der betont sinnlichen Liebe."³⁸⁶

Das wird auch in der Episode deutlich, in der Enite sich nicht überreden lassen kann, den Grafen Oringles zum Mann zu nehmen. Er hatte sie an ihrem Selbstmord gehindert (Erec 6156f) und daraufhin beschlossen, sie zu heiraten. Erec hielt man für tot; das war auch der Grund für Enites Selbstmordversuch gewesen. Nun nimmt der Graf sie und den totgeglaubten Erec mit in sein Schloß und rüstet zur Hochzeit (Erec 6315-6350), aber Enite weigert sich, mit ihm zu essen (Erec 6359ff). Er schlägt sie daraufhin in seinem Zorn - Enite sind diese Schläge sehr willkommen, da sie hofft, von ihm totgeschlagen zu werden und auf diese Weise ihre Selbstmordabsichten doch noch zu verwirklichen (Erec 6521-6576). Aus diesem Grunde, um ihn zu reizen, stimmt sie noch einmal eine laute Klage über den Verlust ihres Mannes an (Erec 6577-6586). Davon erwacht Erec aus seinem Scheintod, er nimmt seine Kräfte wieder zusammen, als er bemerkt, daß Enite in Not ist und erschlägt den zudringlichen Grafen mit einem Streich (Erec 6587-6624).

Nach der Oringles-Episode mit Erecs Scheintod und der Mißhandlung Enites durch den Grafen, nachdem sie ihn durch ihren Verzweiflungsschrei aus dem todesähnlichen Zustand geweckt und er ihrer beider Ehre im Kampf wiederhergestellt hat, ist die Ehe der beiden anscheinend ausreichend geläutert: "Erec setzt Enite vor sich auf sein Pferd (6732), ihres ist verlorengegangen. Auf der ritterlich-gesellschaftlichen Ebene stellt er so die privaten Beziehungen wieder her, und Enite hat die Kraft, ihn nicht mehr zu verführen. Im Gegenteil, sie weist ihm den Weg (6745ff). Das steht zeichenhaft für ihre Fähigkeit, als Dame zu *tiuren*."³⁸⁷

384: Ehrismann 1979, S. 332ff.

385: ebd., S. 333ff.

386: ebd., S. 336.

387: ebd., S. 337f.

Schließlich überwindet Erec den Roten Ritter Mabonagrin und damit das Muster einer Liebesbeziehung, die sich durch Frauenbestimmtheit (Erec 9550-9555) von der Gesellschaft distanziert hat.

Die Stellung der Frau ist nun im höfisch-ritterlichen Sinne richtiggestellt: Der Gedanke an sie verleiht dem Ritter die Kräfte, die er für den siegreichen Kampf braucht (Erec 8864-8867, 9183-9187, 9230f), ihre Liebesverbindung nützt dem ritterlichen Kampf, statt ihm, wie vorher, zu schaden. Die Liebesverbindung und die Frau sind damit auf ihren Platz als Objekte der ritterlich-kämpferischen Bewährung verwiesen.

Es soll noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß Thoran³⁸⁸ die Verfehlung, deren Enite sich selbst bezichtigt, nicht in Erecs *verligen* sieht, sondern darin, ihn auf die Hofmisere aufmerksam gemacht zu haben, woraus sein Entschluß entstand, zur lebensgefährlichen Aventurefahrt aufzubrechen. Hartmann habe mit seiner Neuinterpretation gegen Chrétien den gefährlichen Ritterdienst kritisieren wollen, meint sie³⁸⁹. Diese These ist bedenkenswert und verschiebt einige Akzente in der Interpretation. Die Objektivität Enites jedoch wird dadurch nicht infrage gestellt. Sie ist und bleibt die Ursache für Erecs *verligen*, und daß er sie *ze sére minnet*³⁹⁰, hält ihn vom Ritterdienst ab, ob es nun von ihr gewollt war oder nicht. Weiterhin macht auch Thoran deutlich, wie stark Enite auf Erec bezogen ist und seinen Lebensvollzug für ihren Lebenssinn hält: "Überragend ist Enites gefühl für ihre absolute bindung an Erec. Für ihn allein ist sie auf dieser welt (5802)."³⁹¹

Enite hat, unter Einsatz ihres Lebens, immer wieder ihre Idealität unter Beweis gestellt, die sich in absoluter Treue und in Gehorsam gegenüber ihrem Ehemann zeigt³⁹². Ihre Bewährung liegt im Beweis dieser objektiven Haltung gegenüber ihrem Mann, und als Erec sicher ist, daß sie diesen Beweis erbracht hat, erkennt er ihre Vorbildlichkeit an (Erec 6783-6791³⁹³).

388: Thoran 1975.

389: ebd., bes. S. 265f.

390: wie Hartmann im *Iwein* (2798) erklärt.

391: Thoran 1975, S. 257, vgl. auch S. 261.

392: Diese Art der Bewährung gleicht derjenigen in Brautproben-Märchen, die von Kindl (1989, S. 440f) in bezug auf ihre Frauenrollen untersucht werden: "Meist muß sich die Braut - es kann auch die Gattin sein, die den Ehemann vorübergehend verliert - einer langwierigen Examinierung unterziehen, und ihre Geduld im Leiden, ihre Standhaftigkeit und Treue hat grenzenlos zu sein. [...] Häufig wird der geprüften Braut die Schuld an ihrem Unglück selbst in die Schuhe geschoben" (S. 440). Diese Schuldzuweisung besorgt Enite sogar selbst, vgl. oben, Erec 3007f. In allen Braut- und Freierprobenmärchen sei die Frau vollkommen objektiv, betont Kindl (S. 436ff).

393: auch dazu Thoran 1975, S. 263.

2.2.1.1.12. Laudine als Minneherrin

Laudine ist die Herrin einer Zauberquelle, ihr Mann Ascalon war deren Verteidiger, bevor Iwein ihn in der Quellenaventure besiegt und getötet hat.

Diese Dame ist eigentlich nicht über ihre Rolle als Minneherrin definiert, sondern hauptsächlich über herrscherliche Rechtsnormen³⁹⁴. Bei Chrétien ist problematisiert, wie sich die Rollen der Frau als Ehefrau *und* Minnedame miteinander vertragen: "Chrétien blendet die Ansprüche von *amie* und *femme* ineinander. Seine Problematik lautet: was geschieht, wenn die Minnedame zugleich Ehefrau ist? Bei Hartmann ist diese These eindeutiger, weniger literarisch: welche Konsequenzen hat die Ehe in der Realität? Die Ineinsetzung von Minne- und Ehepartnerin bei der französischen Laudine ist aufgegeben zugunsten einer klaren Antithese bei der deutschen: diese handelt als Ehefrau. Der Komplex der höfischen Minne hat allein auf Iwein Bezug - bei Chrétien haben beide Hauptpersonen Anteil an ihm."³⁹⁵ Laudine ist also in der deutschen Bearbeitung von der emotionalen Bestimmtheit durch die Macht der Liebe ausgenommen, diese wird von Iwein allein erlebt. Ihm besichert sie die Grenzerfahrung des Wahnsinns und Waldlebens und ist damit geeignet, seine Persönlichkeit zu formen und zu läutern. Das bedeutet, daß Laudine für diesen Ritter, auch wenn sie selbst nicht im Gefühlsspiel der Liebe gefangen ist, die Rolle einer Minnedame spielt.

Die Umformung der Laudine-Gestalt von der Zauberfrau zur höfischen Dame schon bei Chrétien führt Ruh darauf zurück, daß eine märchenhafte Feenfrau im höfischen Kontext nicht angemessen erschien und deswegen uminterpretiert werden mußte³⁹⁶. Die Fee wurde zur Minnedame. Hartmann hat die Figur Laudine schon in dieser umgeformten Rolle vorgefunden und zu einem neuen Sinnzusammenhang weiterentwickelt: Jetzt geht es um die realistische Umsetzung der Ehe, die auf Iweins Verliebtheit und die Eheschließung folgt³⁹⁷.

Nichtsdestoweniger ist Iwein Diener seiner Minnedame. Die Beziehung zwischen ihm und Laudine ist durch seine Verliebtheit motiviert. Als er sie sieht, wie sie sich vor Trauer um ihren toten Gatten die Kleider zerfetzt und die Haare ausgerissen hat, ist es um ihn geschehen:

*"swâ ir der lîp blôzer schein,
da ersach sî der herre Iwein;*

394: vgl. Mertens 1978, S. 62.

395: Mertens, ebd., S. 63.

396: Ruh 1977, S. 152.

397: Mertens 1978, S. 65.

*dâ was ir hâr und ir lich
sô gar dem wunsche glich
daz im ir minne
verkêrte die sinne"*
(Iwein 1331-1336)

Die Minne hat vollkommene Gewalt über ihn, obwohl doch Laudine seine Feindin sein müßte, denn schließlich hat er soeben ihren Mann erschlagen. Aber dieser Frevel ist schon ausreichend dadurch gesühnt, daß Iwein nun so sehr an seiner Verliebtheit leidet, das Verhältnis der beiden also in dieser Frage der Gerechtigkeit und Genugtuung schon ausgeglichen ist, bevor Laudine ihn kennenlernt:

*"vrou Minne nam die obern hant,
daz sî in vienc unde bant.
sî bestuont in mit überkraft
und twanc in des ir meisterschaft
daz er herzeminne
truoc sîner vîendinne,
diu im ze tôde was gehaz.
ouch wart diu vrouwe an im baz
gerochen danne ir waere kunt,
wan er was tôlfichen wunt."*
(1537-1546)

Sie wird dann von der Magd Lunete, die diese Begegnung erst möglich gemacht hat, überzeugt, daß es vernünftig wäre, diesen Mann zu heiraten, der sich als stärker als ihr Mann erwiesen hat (Iwein 1929ff). Laudines Entschluß, Iwein zu heiraten, steht im Gegensatz zu ihrer vorher beschriebenen großen ehelichen Treue (zu ihrem Mann, Askalon), Hartmann versieht die Passage einleitend mit einem Kommentar über die Frauen und ihre *güete*, die sie immer wieder zu Wankelmut veranlasse:

*"sî widerredent durch ir muot
daz sî doch ofte dunket guot.
daz sî sô dicke brechent
diu dinc diu sî versprechent,
dâ schiltet sî vil maniger mite.
sô dunket ez mich ein guot site.
er missetuot der daz seit,
ez mache ir unstaetekeit.
ich weiz baz wâ von ez geschiht
daz man sî alsô dicke siht
in wankelem gemüete:*

ez kumet von ir güete.
(Iwein 1867-1878)

Mit der großen *güete* der Frauen ist es möglich, einen Gesinnungswandel zu begründen, der in das höfische Bild der treuen Ehefrau nicht hineinpaßt.

Indem Laudine erst davon überzeugt werden muß, daß es vernünftig wäre, sich mit Iwein zu verbinden, findet eine weitere Festlegung auf die höfische Treue-Norm statt: Eine anständige Frau verheiratet sich eigentlich nicht sofort wieder, wenn ihr Mann gestorben ist, schon gar nicht mit dem, der ihn umgebracht hat. Das aber verlangt die "mythische Struktur", die eine Verbindung der Zauberfrau mit demjenigen vorsieht, der ihren männlichen Partner getötet hat³⁹⁸. Nachdem Hartmann mit seinem Exkurs den schnellen Stimmungswandel der Herrin vom Brunnen motiviert hat, folgt noch ein nachträglicher Kommentar über ihre Gründe, die Abneigung gegen Iwein aufzugeben: Die Minne ist auch dafür verantwortlich.

*"sus brächte siz in ir gemüete
ze suone und ze güete,
und macht in unschuldec wider sî.
dô was gereit dâ bî
diu gewaltige Minne,
ein rehtiu süenaerinne
under manne und under wîbe."
(Iwein 2051-2057)*

Diese Verse stehen inmitten von sehr rationalen Überlegungen der Herrin mit ihrer Magd, in denen die Absicherung der Landesgrenzen und die Notwendigkeit zur Verteidigung der Quelle problematisiert werden. Auch hier ist also die Minne für etwas verantwortlich, was vorher ganz andere Handlungsmotivationen hatte und mit mehr Selbständigkeit der Frau verbunden war. In dieser Geschichte fällt dabei auf, daß die "mythische Struktur" vom Tod des Landesverteidigers und der Ersetzung durch den Bezwinger noch recht deutlich durch die höfische Bearbeitung hindurchscheint. Steiner meint sogar: "Auch wenn man die höfische Minneideologie vermittelnd heranzieht [...], bleibt zweifelhaft, ob die Gestalt Laudines tatsächlich für die höfische Literatur gewonnen werden konnte. Die Version, in der sie auftritt, hat sich von der mythischen Struktur abgelöst, aber eben nicht hinreichend genug, um in einer neuen Verständnisstruktur aufgehen zu können."³⁹⁹ Das macht diese Frauengestalt so "unbeschreiblich weiblich"⁴⁰⁰ - unbeschreiblich in

398: Steiner 1985, S. 252f; vgl. dazu auch Kap. 2.3.4.2.

399: Steiner 1985, S. 245.

400: ebd., Titel.

dem Sinne, daß die Quellenherrin mit der festgelegten Handlungsstruktur so weit vom höfischen Kodex entfernt ist, daß es Hartmann schwergefallen sein muß, sie in sein curiales Konzept einzupassen. Wie oben zu sehen war, hat er die Minne als Handlungsmotivation für entscheidende Sinnschritte der Geschichte eingesetzt, und auch den Abschluß seiner Erzählung von der Quellenherrin bildet eine Geste, die ganz in den höfischen Kontext gehört und dazu angetan ist, die große Macht der mythischen Frauengestalt zu neutralisieren⁴⁰¹. Als nämlich Iwein seinen Aventureweg beendet hat, als er gereift und geläutert zurückkommt, um seine Partnerschaft mit Laudine wieder aufzunehmen, beschreibt Hartmann ihren Kniefall⁴⁰²:

*"dô sprach diu künegin
'her Iwein, lieber herre mîn,
tuot gnaedeclîche an mir.
grôzen kumber habt ir
von mînen schulden erliten.
des wil ich iuch durch got biten
daz ir ruochet mir vergebn,
wander mich, unz ich hân daz lebn,
von herzen iemer riuwen muoz.'
dâ mit viel sî an sînen vuoz
und bat in harte verre."
(Iwein 8121-8131)*

Kurt Ruh, der dazu zunächst⁴⁰³ gemeint hatte, "daß der 'Iwein'-Schluß ohne die Aufmerksamkeit und das Textverständnis geschrieben worden ist, die Hartmann sonst eigen sind", kam zehn Jahre später⁴⁰⁴ zu der Auffassung, "daß die entscheidenden Abweichungen des 'Iwein' von seiner Vorlage [,die] fast durchwegs Person und Stellung Laudines betreffen [...] sich aber auch als konzeptionelle Umformungen verstehen" lassen. Diese Umformung sollte Laudine dem höfischen Kodex einpassen. Sie ist damit, wie die anderen besprochenen Frauengestalten in der Stellung der Minneherrin, Mittel zur Steigerung der männlichen *werdekeit*.

* * *

Auch das Nibelungenlied zeigt eine Paarverbindung, die nach den Maßgaben der Hohe-Minne-Konvention gestaltet ist, nämlich

401: vgl. Ruh 1977, S. 152.

402: Diese Unterwerfungsgeste findet sich bei Chrétien nicht.

403: Ruh 1967 (1. Aufl.), S. 155.

404: Ruh 1977 (2. verb. Aufl.), S. 147.

2.2.1.1.12. Kriemhild und Siegfried.

Siegfried, der ideale Held, gegen den andere Bewerber "ein wint" sind, wendet sich der Hohen Minne zu:

*"Do gedâhte ûf hōhe minne daz Siglinde kint.
ez was ir aller werben wider in ein wint.
er mohte wol verdienen schoener frouwen lîp.
sît wart diu edele Kriemhilt des kûenen Sivrîdes wîp."
(NL 47)*

Die Beste ist für ihn gerade gut genug: Kriemhild; selbst einem Kaiser würde es gut anstehen, eine Frau wie sie an seiner Seite zu haben.

*"Die schoenen jünçfrouwen von Burgonden lant
durch ir unmâzen schoene. daz ist mir wol bekant,
nie keiser wart sô rîche, der wolde haben wîp,
im zaeme wol ze minnen der rîchen kûeginne lîp."
(NL 49)*

So spricht Siegfried zu seinen Eltern. Nach deren Meinung übernimmt er sich mit diesem Vorhaben (NL. 50 f), aber er besteht auf der Durchführung seiner eigenen Entscheidung:

*"Dô sprach der kûene Sivrî: "vil lieber vater mîn,
âne edeler frouwen minne wolde ich immer sîn,
ich enwürbe, dar mîn herze vil grōze liebe hât.
swaz iemen reden kunde, des ist deheiner slahte rât."
(NL 52)*

Kriemhild, so weiß Siegfrieds Vater Siegmund, ist mit Gewalt nicht zur Liebe zu bewegen (NL 57). Siegfried fährt also mit einer kleinen Schar von zwölf Leuten nach Burgund (NL 59), um seine Werbungsfahrt nicht zu einem Kriegszug werden zu lassen.

Kriemhild wollte eigentlich für immer Jungfrau bleiben und niemals einen Mann lieben:

*"Waz saget ir mir von manne, vil liebiu muoter mîn?
âne recken minne sô wil ich immer sîn.
sus schoene wil ich belîben unz an mînen tôt,
daz ich von mannes minne sol gewinnen nimmer nôt."
(NL 15)*

Aber durch Siegfried, der seinen Sinn nun auf "hōhe minne" eingestellt hat, läßt sie sich schnell beeindruckt (Str. 131-133).

Siegfried liebt ganz nach den Maßgaben der Hohen Minne: Wenn er Kriemhild nicht bekommen kann, will er lieber sterben:

*"Er dâhte in sinem muote: "wie kunde daz ergân
daz ich dich minnen solde? daz ist ein tumber wân.
sol aber ich dich vreden, sô waere ich sanfter tôt."
er wart von den gedanken vil dicke bleich unde rôt."
(NL 285)*

Der Wechsel der Gesichtsfarbe ist ein weiteres Indiz für die höfische Liebe.

Die erste wirkliche Begegnung der beiden ist von Gernot und Gunther inszeniert und deutlich in der Absicht arrangiert, den Helden Siegfried an das Haus Burgund zu binden (NL 289,4), steht also unter politischen Vorzeichen.

*"Do gedâhte manec recke: "hei waere mir sam geschehen,
daz ich ir gienge enebene, sam ich in hân gesehen,
oder bî ze ligene! daz lieze ich âne haz."
ez gedienete noch nie recke nâch einer küneginne baz."
(NL 296)*

Kriemhild weckt in allen Rittern Begierde, allein schon durch ihre Erscheinung und ihren Auftritt (NL 300). Auch die zwingende Kraft der Minne kommt ins Spiel:

*"Durch ir unmâzen schoene der herre dâ beleip.
mit maneger kurzewile man nu die zît vertreip,
wan daz in twanc ir minne: diu gap im dicke nôt.
dar umbe sît der küene lac vil jaemerliche tôt."
(NL 324)*

Siegfried trägt Kriemhild im Herzen, wie es den Maßgaben der höfischen Liebe entspricht:

*"Fruuntliche blicke und güetlichez sehen,
des mohte dâ in beiden harte vil geschehen.
er truoc si ime herzen, si was im sô der lip.
sît wart diu schoene Kriemhilt des starken Sîvrides wîp."
(NL 353)*

Sie, die immer Jungfrau bleiben wollte, ist der Werbung dieses Mannes auf der Stelle erlegen, und ihre Minne ist so vorbildlich, wie sie für ein höfisches Paar sein soll.

Dieses vorbildliche Ehepaar kommt also aus Gründen der Höfischen Liebe zusammen - für das andere Ehepaar des Nibelungenliedes, Brünhild und Gunther, trifft dies nicht zu.

2.2.1.1.14. Brünhild und Gunther

Bezeichnend für die Verschiedenheit der Beziehungen ist schon die erste körperliche Berührung. Nach ihrer Niederlage im Turnier nimmt Brünhild den vermeintlichen Sieger bei der Hand, um ihm die Herrschaft über ihr Land zu übergeben (NL 468). "Wie ganz anders als Kriemhilds verliebter Händedruck (293), als sie Siegfried erstmals begrüßt: dieselbe Geste, einmal als politisches Zeremoniell, einmal als innige Zuneigung. [...] Dem der Liebe verschriebenen Paar Siegfried/Kriemhild setzt er [der Epiker] das der Politik verschriebene Gunther/Brünhild entgegen. Aber nicht einseitig: die Liebenden können politisch, die politisch Orientierten als Liebende handeln."⁴⁰⁵

Indem der Epiker den Zauberspruch wegläßt, der in der Völsungensage Siegfrieds Liebe erzwingt, und die Motivation für die Verbindung in den Herzen der beiden Liebenden ansiedelt, verschiebt er den Akzent in dieser Beziehung in Richtung der Höfischen Liebe.

Gunther will sein Leben verlieren, wenn Brünhild nicht seine Frau wird (NL 329,4). Auch Siegfried wollte lieber sterben als auf Kriemhild verzichten (NL 285, s.o.), aber die Verschiedenheit ist doch gravierend, denn im Fall der Königin von Isenstein existiert eine reale Bedrohung für Gunthers Leben, und zwar genau von dieser Frau ausgehend, die er heiraten will.

Aus Kriemhilds Befürchtung (NL 544,3f)

*"diu Prünhilde sterke in waene uns hât benomen.
sô waere ir hôhiu minne uns ze grôzem schaden komen."*

geht hervor, daß die "*hohiu minne*" zwischen Gunther und Brünhild nicht den anderen hier besprochenen Liebesbeziehungen gleicht: Gunther hätte leicht den Tod statt einer erfüllten Ehe finden können.

Bei Siegfried liegt die Annahme nahe, daß es sich bei dem Todeswunsch im Falle der Nicht-Erfüllung eher um eine Floskel im Sinne der Hohe-Minne-Konvention handelt. Zumindest geht die Bedrohung, der er ausgesetzt ist, nicht von der Frau persönlich aus, sondern von den Männern, denen sie zugeordnet ist, und gegen die Siegfried sich behaupten muß. So entspricht er

405: Ehrismann NL 1987, S. 128.

der Ideologie zur ritterlichen Bewährung. Gunther dagegen hat keine Männer und keine ritterlichen Zweikämpfe zu fürchten. Er muß gegen die Frau kämpfen, die er heiraten will. Das ist einmalig in der hochmittelalterlichen Epenliteratur. Brünhild ist keine "normale" höfische Dame, sie steht außerhalb der curialen Minnekonvention.

2.2.1.1.15.

Von Brünhild und Siegfried zu Brünhild und Gunther

Die Pastorellen CB 184 und 185 beschreiben jeweils ein Mädchen, das nicht zur höfischen Gesellschaft gehört und dessen Vergewaltigung für den Dichter und sein Publikum offenbar keine niederträchtige Handlung darstellt⁴⁰⁶. Mit Brünhild begegnet uns eine Frau, die zwar der adligen Gesellschaft zugerechnet werden muß, die aber gar nicht an den "vornehmen" Wormser Hof zu passen scheint. Ihre Defloration wird nicht als Vergewaltigung dargestellt, auch wenn das höfische Publikum einen solchen Vorgang wohl assoziiert hat.⁴⁰⁷ Die Zuhörer haben diese Art der sexuellen Unterwerfung ebenso akzeptiert wie das Publikum der Pastorellen CB184 und CB185. Die Einleitung von Brünhilds höfischer Eheverbindung nimmt einen vollkommen anderen Verlauf, als es eine Beziehungsentwicklung nach den Maßgaben der Hohen Minne getan hätte.

Das Motiv der untergeschobenen Braut⁴⁰⁸ findet hier seine Entsprechung im "über"-geschobenen Bräutigam: Brünhild ist so stark und wehrt sich so heftig gegen die Defloration, daß nur der Drachentöter Siegfried mit ihr fertig wird. Mit ihrer Jungfräulichkeit verliert Brünhild alle Macht und Kraft. War sie vorher eine überstarke Frau, so ist sie danach nur noch schmeichelnd, weinend und schmollend anzutreffen, wenn sie eine Veränderung der Zustände in ihrem Sinne herbeiführen will⁴⁰⁹.

Nicht aus dem Nibelungenlied, sondern aus der Saga-Literatur (Thidrekssaga) ist eine Verbindung zwischen Siegfried und Brünhild bekannt, die vor Siegfrieds Beziehung zu Kriemhild steht und den Rang einer Verlobung hat. Die Heirat mit Kriemhild wäre demnach ein Verrat an der übermächtigen Frau. Der Nibelungenlied-Dichter müht sich sehr, dieses Motiv des Füreinander-bestimmt-seins der beiden zu eliminieren, aber der Stoff und wohl auch die Hörer-Erwartung verbieten es, diesen Konflikt ganz

406: vgl. Kap. 2.1.1.2.

407: vgl. Ehrismann 1992, S. 167.

408: vgl. z.B. Tristan.

409: z.B. NL 726-731; 863,2-864.

aus der Geschichte herauszunehmen. Zu NL 385,1ff schreibt Brackert⁴¹⁰: "Der Rat, den Siegfried hier gibt, daß nämlich alle übereinstimmend aussagen, "*Gunther si sin herre und er sin man* (386,3), findet im Werk selbst eigentlich keine Erklärung. Weshalb ist es für die Werbung nötig, daß Siegfried sich erniedrigt? Das Motiv ist eigentlich nur erklärbar, wenn es dazu dient, Siegfried als potentiellen Werber von vornherein auszuschließen. Die Voraussetzung dafür ist aber eigentlich, daß Brünhild Siegfried kennt und auf seine Werbung wartet."

Das Publikum des Nibelungenliedes hat wahrscheinlich den Sagen-Hintergrund gekannt, nach dem eine Hochzeitsnacht zwischen Siegfried und Brünhild nicht gewaltsam abgelaufen wäre, da Brünhild sich beim "Richtigen" nicht geweigert hätte, die Ehe zu vollziehen⁴¹¹.

Mowatt⁴¹² führt die größere Übereinstimmung zwischen Brünhild und Siegfried auf ihrer beider Zugehörigkeit zu einer archaischen Gesellschaftsstruktur zurück, die nicht der höfischen in Worms entspricht. Viele scheinbare Unstimmigkeiten des NL ließen sich durch diese Dissonanz zwischen den verschiedenen Strukturebenen erklären, meint er⁴¹³.

Aus der Edda und der Saga-Literatur kennen wir eine Brünhild, die gekränkt ist, weil der Held, den sie zu ihrem Partner erkoren hat, sich von ihr abwendet. Sie nimmt Rache an ihm, die so weitgeht, daß sie ihn töten läßt⁴¹⁴.

Eine solche Frau ist ganz subjektiv; daß ihre Aktivitäten nicht den gewünschten Erfolg zeitigen, könnte zeichenhaft für patriarchalisierende Bearbeitungen sein, schränkt aber die Subjektstellung dieser Frauenrolle nicht ein. Das ist im Nibelungenlied entschieden anders. Nach dessen Handlungsstruktur ist Brünhild die Betrogene, die die List ihrer männlichen Eroberer bis zum Ende nicht durchschaut. Sie wird dadurch zum Spielball

410: Brackert, Kommentar zum NL (1970), S. 278.

411: vgl. das Alte und Jüngere Sigurdlied, Edda

412: Mowatt 1961, S. 190 ff.

413: ebd., S. 193.

414: Diese Struktur findet sich auch in mythischen Geschichten, in denen eine göttinhafte Frauenfigur den Geliebten, der sich ihr verweigert hat, mit dem Tod oder mit Verwundung bestraft, vgl. Steiner 1983, S. 33ff; Franz-Rolf Schröder (1955, S. 7) stellt fest, daß in der Siegfried-Sage die "Erweckung der schlafenden Jungfrau auf dem hohen Hindarfjall, dem "Berg der Hindin". " zum älteren Stoffkreis gehört. Die "Werbungssage, Gunthers Brautfahrt zu Brünhild mit Sifrid als Helfer" sei "eine jüngere Schöpfung, eine Neubildung" derer, die die mythisch-kultische Siegfriedgeschichte mit der Geschichte vom Burgunden-Untergang verbunden haben. Demnach ist die subjektive Frauenrolle typologisch älter als diejenige, die wir im Nibelungenlied antreffen.

höfischer Machenschaften und kann erst dann "mitspielen", als sie ihre Objektrolle (scheinbar?) akzeptiert hat und sich entsprechend listig verhält, um ihre Interessen durchzusetzen.

2.2.1.1.16. Unterwerfung im Ehebett

Brünhilds Unterwerfung im Ehebett hat wohl nicht nur für den modernen Leser, sondern auch für den mittelalterlichen Zuhörer Züge einer Vergewaltigung. "Certainly we cannot say that the rape actually takes place there, [...] but the *image* of a rape nevertheless remains in the listener's mind."⁴¹⁵ Mit der Entjungferung wird Brünhilds Persönlichkeit grundlegend verändert, sie erscheint nunmehr als die ordentlich liebende Ehefrau (NL 683,1f), als die sie später die Bühne der Romanhandlung verläßt⁴¹⁶. Gleichzeitig gibt es auch nichts mehr zu lachen, wenn das Königspaar erwähnt wird - die Komik scheint nur dem Teil der Geschichte zuzugehören, der sich mit 'der Widerstentigen Zähmung' befaßt und den Hartwig Mayer⁴¹⁷ als "spielmännischen Humor" im Gegensatz etwa zum "höfischen Humor" klassifiziert.

Brünhild konnte nur mit dem Zaubermittel der Tarnkappe vom archaischen Siegfried unterworfen werden. Ihr endgültiger Kräfteverlust aber, verursacht durch die Entjungferung, findet danach statt: Erst als sie den 'Liebesakt' durch den höfischen Gunther über sich hat ergehen lassen, ist sie genauso schwach wie andere (höfische) Frauen.

Der Dichter beschreibt deutlich den Vorgang des ersten Beischlafes und des Kräfteverlustes:

*"Er pflac ir minneclîchen, als im daz gezam,
dô muoste si verkiesen ir zorn und ouch ir scham.
von sîner heimliche si wart ein lützel bleich.
hei waz ir von der minne ir grôzen krêfté gesweich!*

*Done wás ouch si niht sterker danne ein ander wîp.
er trûte minneclîche den ir vil schoenen lîp.
ob siz versuochte mêre, waz kunde daz vervân?
daz het ir allez Gunther mit sînen mînnén getân.*

Wie rehte minneclîche si dô bî im lac

415: Ehrismann 1992, S. 167; vgl. Str. 676,3f; 677,3.

416: 1515,3f; vgl. Nelson 1992, S. 126.

417: Mayer 1966, Kap. III.

mit freundlicher liebe unz an den liechten tac!"
(NL 681-683,2)

Wie in den Pastourellen CB 184 und CB 185 ist hier der Vortragsstil sehr schwungvoll - zusammen mit dem Inhalt der Verse über diese Vergewaltigung, die keine ist⁴¹⁸, macht die Beschreibung des Vorgangs einen lustigen Eindruck. Ist die Frau erst besiegt, so findet auch sie Gefallen am ehelichen Beilager (NL 683, 1+2). Ein solcher Handlungsverlauf war schon für die Pastourelle (CB 184) dargestellt worden⁴¹⁹.

"Im Gürtel konzentriert der Erzähler noch einmal die Identität von politischer und erotischer Eroberung, er verschweigt nicht, wie wichtig die Erotik - Gunthers Zuständigkeitsgebiet - für den Kräfteverlust ist."⁴²⁰ Besiegt werden mußte Brünhild mit den Mitteln der ihr und Siegfried eigenen archaischen Welt. War diese Unterwerfung beendet, konnte die Eingliederung ins höfische Leben beginnen, und zu dieser Eingliederung ist Kräfteverlust notwendig. Die starke, mächtige Frau von vorher wäre im höfischen Ambiente des Wormser Hofes nicht vorstellbar. Folgerichtig verhält sich die ehemalige archaisch-überstarke Frau nach der Defloration im Sinne der höfischen Konvention. Sie äußert ihre Wünsche nicht mehr direkt und offen⁴²¹. "Die königliche Kommunikation ist nun auch auf Brünhilds Seite falsch geworden", schreibt Ehrismann⁴²², und: "Die "Naive" hat die Intrige des Hofes gelernt wie Siegfried den Betrug gelernt hat."⁴²³. Ausgerechnet die Erotik ist das Feld, auf dem diese letzte Anpassungsleistung stattfindet. Als neues Gesellschaftsspiel der Höfe in der Staufischen Klassik ist sie wie kein zweites Motiv geeignet, die Eingliederung dieser archaischen Frauengestalt in die Hofgesellschaft sinnvoll darzustellen.

Schröder⁴²⁴ meint, daß die Entjungferung als logische Konsequenz der Unterwerfung eigentlich nur durch Siegfried geschehen sein könne, daß aber eine solche Konstellation mit den höfischen Konventionen des NL-Dichters

418: Ehrismann 1992, S. 167, s.o.

419: vgl. Kap. 2.1.1.2.

420: Ehrismann NL 1987, S. 134.

421: vgl. Kap. 2.2.4.2.

422: Ehrismann 1987, S. 137.

423: ebd.

424: W. Schröder 1968, S. 92.

und seines Publikums unvereinbar gewesen sei und darum ihren Ausdruck nur noch im Symbol des Gürtels habe finden können. "Auch nach der Ansicht des Nibelungenlied-Dichters hängt Prünhilts Überkraft an ihrer jungfräulichen Unberührtheit; nachdem sie diese eingeblüßt hat, besitzt sie dieselbe Natur wie andere Frauen (682, 1). Bewirkt werden konnte dieser Wandel nach Gunthers kläglichem Scheitern sinnvoll nur durch Sivrit, wie es in der *i reks saga* auch geschieht. Der faktische geschlechtliche Vollzug jedoch war nicht bloß für Gunther unerträglich, sondern für das höfische Publikum um 1200 schlechthin. Der Dichter hat sich daher mit einem Symbol begnügt, dem Gürtel in Sivrits Hand."

Auch Bumke hält die Version der Thidrekssaga für näher an der Quelle. "Die wiederholte Versicherung des Dichters, Siegfried habe Brünhild nicht berührt (655,1f., 667,2f., 682,4) ist nur als Polemik gegen die Quelle verständlich."⁴²⁵

Daß die endgültige und wichtigste Unterwerfung (Kräfteverlust) durch Gunther geschieht, hat aber der NL-Dichter gewiß nicht nur aus moralischen Gründen so konstruiert. Der König, der im ganzen Lied planvoll als Versager dargestellt wird⁴²⁶, ist trotz seiner Schwachheit und seines Angewiesenseins auf Betrug fähig, diesen letzten und endgültigen Akt der Unterwerfung zu vollziehen - einfach aufgrund seines Geschlechts. Der Dichter befestigt damit ganz klar die Annahme einer männlichen Überlegenheit allein aufgrund biologischer Gegebenheiten: Damit stellt der Nibelungenlied-Dichter keine Ausnahme dar, denn er schreibt in einer Zeit, in der zum Beispiel Thomas von Aquin die Auffassung 'wissenschaftlich' zu belegen versucht, nur der Mann sei ein wirklicher Mensch, allein der männliche Same sei für die Entstehung eines Kindes verantwortlich, und der Mann sei natürlicherweise der Frau übergeordnet.⁴²⁷

425: Bumke 1960, S. 8.

426: vgl. Wisniewski 1973.

427: vgl. Ludolph (TRE), S. 438.

2.2.1.2. Niedere Minne

Außer der Objektstellung der Frau in der Hohe-Minne-Konvention gibt es diese Stellung - wie in der Lyrik auch - genauso in der "Niedere"-Minne-Konvention. Die Abgrenzung der Begrifflichkeit und der Stand der Diskussion sind bei Schnell⁴²⁸ ausführlich dargestellt und verdienen hier insoweit Beachtung, als die hier besprochenen "Beziehungs"-Konstellationen seinem Kriterium der unhöfischen Liebe entsprechen: "Werben, Dienen, Leiden, Warten, Sehnen (und deshalb die spätere Liebeserfüllung): dies zeichnet den höfischen Liebhaber aus. Die Gegenfigur stellt derjenige dar, der nur auf schnellen Liebesgenuß aus ist, der sofort "besitzen" will."⁴²⁹

In diesem Kapitel sollen solche Personen und Paare beschrieben werden, bei denen die schnelle Befriedigung des Mannes mit der Objektstellung der Frau einhergeht. Sie sind in Wolframs *Parzival* zu finden. Die Frauengestalten, die dabei besprochen werden, sind nicht im selben Maße wie diejenigen in der Hohe-Minne-Konvention idealisiert.

2.2.1.2.1. Jeschute

Sie ist zwar nicht vergewaltigt worden, wird aber von ihrem Mann einer Tat bezichtigt, die eine schnelle Befriedigung des Mannes, der in ihrem Zelt gewesen ist, zum Inhalt hat.

Parzival trifft Jeschute schlafend in einem Zelt an, als er von der Waldeinsamkeit in Soltane auf seinem Weg in die ritterliche Aventure-Welt ist. Er ist ausgestattet mit den Ratschlägen seiner Mutter, er solle von einer vornehmen Frau Kuß und Ring nehmen (Pz. 127,26-30. "She [Jeschute] marks the point of his departure from the close circle of his boyhood into the world outside."⁴³⁰ Sie wird unschuldiges Opfer von Parzivals Unhöflichkeit, weil er mit seinem naiven Verhalten Verdächtigungen ermöglicht, Jeschute habe mit ihm sexuelle Beziehungen gehabt.

*"Diu vrouwe was entslāfen.
si truoc der minne wāfen,
einen munt durchliuhtic rōt,
und gerndes ritters herzen nōt.
innen des diu vrouwe slief,
der munt ir von einander lief:*

428: Schnell 1979.

429: ebd., S. 30.

430: Gibbs 1972, S. 104.

*der truoc der minne hitze viur.
sus lac des wunsches aventiur.*

[...]

*ir deckelachen zobelîn
erwant an ir hüffelîn,
daz si durch hitze von ir stiez,
dâ si der wirt al eine liez.
si was geschicket unt gesniten,
an ir was künste niht vermiten:
got selbe worhte ir süezen lip."
(Pz 130, 3-10, 17-23)*

Im Schlaf hat sie den Mund leicht geöffnet, der vom Feuer der Liebe brennt und einen begehrenden Ritter wohl in Bedrängnis bringen könnte; die aufgeschlagene Decke gibt einen Blick auf ihren wohlgestalteten Körper frei, den Gott mit künstlerischer Sorgfalt geschaffen hat. So trifft Parzival sie an. Die Annäherung, bei der Jeschute erwacht und mit Parzival kämpft, wird in erotischer Sprache geschildert, so wie auch vorher schon die Erscheinung der jungen Dame eindeutig auf den erotischen Bereich verwies.

Bei Chrétien ist die Jeschute-Episode viel ausdrücklicher sexuell geprägt als bei Wolfram - die Dame bekommt sieben Küsse statt zwei Küssen, begleitet von Liebesworten⁴³¹. Wolfram scheint es dagegen wichtig zu sein, seinen neuen Helden vollkommen ohne sexuelle Interessen in die ritterliche Welt einzuführen. Es ist Jeschutes Ring, der seine Anziehung auf Parzival ausübt, nicht der Frauenkörper, der halbnackt vor ihm liegt⁴³²:

*"ouch hete daz minneclîche wîp
langen arm und blanke hant.
der knappe ein vingerlîn dâ vant,
daz in gein dem bette twanc,
da er mit der herzoginne ranc."
(Pz. 130, 24-28)*

Die Attraktivität von Jeschutes Körper beschreibt Wolfram umso deutlicher, wohl um klar zu machen, daß *dieser* zukünftige Gralkönig nicht von den sexuellen Gelüsten ungetrieben wird, die seinen Onkel Anfortas schließlich in seine schreckliche Lage gebracht hatten.⁴³³

Auch wenn die Beschreibung, wie Mann und Frau miteinander *ringen* (s.o.), sehr zweideutig ist, macht Wolfram doch immer wieder klar, daß sein Held

431: Chrétien 723-728, vgl. Gibbs 1972, S. 113.

432: vgl. Gibbs 1972, S. 105.

433: vgl. Pz. 478,8-479,12.

nicht das getan hat, dessen er später bezichtigt wird. Es ist ein Teil von Wolframs Kunst, erotische Assoziationen zu wecken, wo seine Handlungsbeschreibung nicht von Erotik handelt⁴³⁴.

Durch den Eid, den Parzival später zur Rehabilitation dieser Dame leistet (Pz. 269,12-30), stellt Wolfram fest, daß nicht der Beischlaf gemeint ist, wenn er in dieser Episode vom *ringen* gesprochen hat (Pz. 130, 28; 131, 21). Aber daß er dasselbe Wort benutzt wie in der Szene, wo Condwiramurs eindeutig vom Beischlaf spricht (Pz. 194,1), kann nicht ohne Bedeutung sein.

Die Stellung Jeschutes in diesem Spiel mit Sprache und Assoziationen ist die eines Objektes. Sie ist sozusagen Lernmaterial für Parzival. Anhand seiner Jeschute-Erfahrung lernt er, daß die Anweisungen seiner Mutter, eine schöne Frau zu küssen und einen Ring von ihr zu nehmen (Pz. 127,26-30), nicht ungeachtet der näheren Umstände umsetzbar ist. Die ganze Episode ist ein Spiel mit den verschiedenen Verständnisebenen der Sprache⁴³⁵, die Frau als Person dabei vollkommen unwichtig. Gleichzeitig ist Jeschute das Opfer eines Aktes der "Niederer Minne", selbst wenn sie dessen nur verdächtigt wird und der Akt selbst gar nicht stattgefunden hat.

Ihre Beschwerde "*min vürspan unde ein vingerlîn / nam er âne den willen mîn*" (Pz. 133,19f) trägt deutliche Parallelen zur Siegfried-Brünhild-Episode, bei der ebenfalls keine Vergewaltigung stattgefunden hat, diese aber durch die Symbolik mit Ring und Gürtel (hier Ring und Spange) zu assoziieren war. Ein weiteres trägt ihre Aussage "*sîniu ribbalîn sîn gabilôt / waren mir doch ze nâhen.*" (Pz. 133,24f) bei, die wohl auch im Sinne einer Sexualmetaphorik interpretiert werden können, aber eben nicht müssen.

Als ihr Mann zum Zelt zurückkehrt und die Spuren von Parzivals Besuch und dem Kampf entdeckt, ist für ihn klar:

"ir habt ein ander âmîs."
(Pz. 133, 10)

Ihr heftiges Abstreiten hilft ihr nicht, er glaubt ihre Geschichte nicht (Pz. 133, 11-14).

Darum muß sie fortan alle möglichen Unbilden erdulden, die über Enites Bestrafung noch hinausgehen⁴³⁶. Was sie dagegen einzuwenden hat, ist nicht

434: zu dieser Thematik ausführlich: Ehrismann 1993.

435: auch dazu Ehrismann 1993.

436: vgl. Pz. 135,25ff.

etwa im Interesse ihres eigenen Wohlergehens formuliert, sondern in Sorge um den Verlust *seiner* Ehre (Pz. 136, 11-22).

*"sine müete niht, swaz ir geschach,
wan ir mannes ungemach:
des trüren gap ir grôze nôt,
daz si noch sanfter waere tôt."
(Pz. 137, 23-26)*

Sie leidet nicht an ihrer eigenen Schmach, sondern an dem Gemütszustand ihres Mannes.

Wenn Parzival später Jeschute wieder begegnet und sie nur noch Fetzen statt Kleider am Leibe trägt, wird Wolfram sie noch einmal sehr deutlich der sexuellen Sphäre zuordnen:

*"al weinde diu vrouwe reit,
daz si begôz ir brüstelîn,
als si gedraet solden sîn.
diu stuonden blanc hôch sinewel:
jane wart nie draehsel sô snel
der si gedraet hete baz.
swie minneclîch diu vrouwe saz"
(Pz. 258, 24-30)*

Beim Weinen werden ihre kleinen Brüste ganz naß, die so wunderschön rund aus ihren Kleiderfetzen hervorschauen, daß kein noch so geschickter Drechsler sie hätte nachmachen können - so *minneclîch* sitzt sie auf ihrem Pferd.

Das Motiv der Frau, die für eine (vermeintliche) Verfehlung im sexuellen Bereich gestraft wird, indem sie von ihrem Mann auf Distanz gehalten wird und in Lumpen gehen muß, ist uns von Enite und Erec bekannt⁴³⁷. Hier wie da lautet der implizite Vorwurf des Dichters auf mangelnde weibliche Zurückhaltung und vorschnelle Befriedigung der männlichen sexuellen Bedürfnisse. Beide Frauen werden gedemütigt und nehmen diese Erniedrigung klaglos an. Beide Frauen sind stark dem Bereich der Erotik zugeordnet und geben dadurch dem jeweiligen Ritter die Gelegenheit, seine Selbstdisziplin zu üben und zu erproben. Eine Verwirklichung eigener Interessen ist für beide nicht thematisiert.

437: Einen weiteren Bezug der Jeschute-Episode zu Erec und Enite gibt uns Orilus' Bericht über den Kampf in Karnant, in dem er gegen Erec, der bei Wolfram noch dazu Jeschutes Bruder ist, gesiegt hatte (Pz. 134, 6-19); auch diese Passage ist mit massiver Sexuelsymbolik versehen.

2.2.1.2.2. Unhöfische Ritter

Neben der Jeschute-Episode gibt es bei Wolfram noch zwei deutliche Beispiele für unhöfisches Verhalten, das vielleicht - wie der Inhalt der Pastourellen CB 185 und 186 - unter dem Stichwort "Liebe" gehandelt wird, mit der gegenseitigen Zugeneigntheit zweier Menschen aber nicht ansatzweise etwas zu tun hat. Es geht hierbei ausdrücklich um Vergewaltigung.

Zwei Ritter sind bei Wolfram Beispiele für solch unhöfisches Verhalten: **Urjans** und **Meljacanz**.

Der Knappe, der Gawan über die vorbeiziehenden Heere aufklärt, spricht von einem durch und durch unzivilisierten Ritter, dem Sohn des König Poydiconjanz:

*"dā vert ein unbescheiden lip,
dem minne nie gebôt kein wîp:
er treit der unvuoge cranz
unde heizet Meljacanz.
ez waere wîb oder magt,
swaz er dā minne hāt bejagt,
die nam er gar in noeten:
man solte in drumbe toeten.
[...]
ichne hörte man geprîsen nie,
was sîn ellen āne vuoge".
(Pz. 343, 23-30; 344, 8f)*

Diesem rücksichtslosen Mann hat noch nie eine Frau ihre Liebe geschenkt. Er trägt die Auszeichnung der Unsittlichkeit, denn wenn er die Liebe einer Frau begehrt, nimmt er sie mit Gewalt - dafür sollte er getötet werden! Einen Mann, der Tapferkeit ohne Anstand habe, könne man nicht loben, meint der Knappe. Meljacanz ist somit als außerordentlich unhöfischer Ritter gekennzeichnet, und zwar durch sein Geschlechtsgebaren, welches keine Rücksicht auf Sitte und Anstand nimmt. Er ist damit für die höfische Gesellschaft disqualifiziert⁴³⁸. Weil keinerlei *dienest* mit seinem Frauen-Umgang einhergeht, ist er der ritterlichen Gesellschaft nicht wert. Der Grund für seine Verdammung ist also nicht die Mißachtung der persönlichen Würde der Frau, sondern die Mißachtung des höfischen Verhaltenskodexes.

438: vgl. Clifton-Everest 1990, S. 315.

Der zweite Vergewaltiger in Wolframs *Parzival* heißt **Urjans**. Seine Geschichte erzählt Gawan seiner Angebeteten Orgeluse, als von diesem Verbrecher seine Hilfsbereitschaft schamlos ausgenutzt und ihm sein Pferd Gringuljete gestohlen wird. Gawan begründet die Feindschaft des Urjanz gegen ihn mit einer Geschichte, die weiter zurück liegt: König Artus hatte mit vielen Bretonen sein Lager in *Dīanazdrūn*, als eine Botin zu ihm gesandt wurde. Auch dieses *ungehiure* Urjanz war *durch aventure* dort hinausgekommen (Pz. 525, 17f).

*"er was gast, unt si gestin.
do geriet im sīn cranker sīn
daz er mit der vrouwen ranc
nāch sīnem willen āne ir danc,
(Pz. 525, 19-22)*

Sie genossen beide das Gastrecht, aber Urjanz mißachtete das Recht der Botin: Er besaß die Schwachheit⁴³⁹, sich die Frau nach seinem Willen *āne ir danc* gefügig zu machen⁴⁴⁰. Nachdem das "*geschrei*" (Pz. 525,23⁴⁴¹) an den Hof gedrungen war, hatten sich König Artus und seine Bretonen unverzüglich aufgemacht, um den Verbrecher zu verfolgen und zu stellen (Pz. 525,26-30). Artus hatte die Tat verurteilt (Pz. 526,10ff) und der Botin zur Klageerhebung geraten (Pz. 526,16f). Daraufhin hatte sie ihre Klagerede gehalten.

*"si bat mit clagenden worten
den kūnec durch alle wīpheit,
daz er im lieze ir laster leit,
unt durch magtuomlich ēre."
(Pz. 526, 26-29)*

Sie hatte König Artus gebeten, sich ihres Leides, das sie durch die Schande erfahre, anzunehmen - im Namen aller Frauen und der jungfräulichen Ehre. Sie hatte auch an die Ehre des Königs und die der gesamten Tafelrunde appelliert, sich auf ihre Seite zu stellen (Pz. 526,30-527,14),

*"sīt daz ir waere ein roup genomen,
der nimmer möhte wider komen,*

439: vgl. Lexer S. 114 zum Wort *kranc*, was sowohl "schwach" als auch "schlecht, sündhaft" bedeuten kann.

440: Beachte: Hier wird wieder das Wort "*ringen*" für den Geschlechtsakt gebraucht.

441: Das *gerūfte* ist ein Rechtsmittel im germanischen Recht, welches notwendig zu einer wirksamen Klageerhebung gehört, vgl. Buchda (HRG, Sp. 1585): "Einer Frau, die Notzucht behauptete, aber kein G[erūfte] geschrien hatte, glaubte man nicht."

ir magtuom kiusche reine"
(Pz. 527, 9-11)

Dann war der Verteidiger angetreten und hatte sein (allerdings nutzloses) Plädoyer gehalten (Pz. 527,15-18). Das Todesurteil war gefällt worden (Pz. 527, 19-22). Der Verurteilte hatte sich daraufhin aus Not dem Schutz Gawans anbefohlen (Pz. 527, 23-25), mit dem Effekt, daß nun Gawans Ehre von dessen Begnadigung abhing (Pz. 527, 26f)⁴⁴². Die Rede, die Gawan dann hält, ist beachtenwert. Er fordert die Botin auf,

*"Daz si durch wibes güete
senfte ir gemüete,
sîz daz si müese ir minne jehen
swaz ir dâ was von im geschehen,
unt ir clârem lîbe:
unt ob ie man von wibe
mit dienste koeme in herzenôt,
ob si im dâ nâch ir helfe bôt,
'der helfe tuot ez ze êren,
lât iuch von zorne kêren."*
(Pz. 528, 1-10)

Sie solle doch mit weiblicher Güte Abstand von ihrem Zorn nehmen. Auch habe sie es ihrem "Liebreiz"⁴⁴³ zuzuschreiben, was ihr von diesem Mann passiert sei, und ihrer Schönheit. Und wenn es je einen Mann nach der ritterlichen Regel, nämlich mit vorherigem Dienst, nach der Frau verlangte, ob sie ihm dann ihre Unterstützung⁴⁴⁴ verweigern wolle? Um dieser Unterstützung willen soll sie Abstand von ihrer Klage nehmen, fordert er sie auf. Nach der Aussage dieser Gawan-Rede ist die Frau nicht gerade als schuldig zu betrachten für das Leid, was ihr angetan wurde. Aber da es *ihr* Liebreiz und *ihre* Schönheit sind, die den Unhold gereizt haben, ist nicht nur seine Unbeherrschtheit, sondern sind auch ihre weiblichen Attribute Ursache des Verbrechens.

Gawan berichtet weiter: Er habe seine verwandtschaftlichen Beziehungen und auch seine Verdienste ins Feld geführt, um die Königin dazu zu bringen, die junge Frau noch einmal beiseite zu nehmen und sie zu überreden, ihre Klage fallen zu lassen. So sei es auch geschehen (Pz. 528, 11-23). Statt der

442: Diese rechtliche Konstellation ist für den modernen Leser etwas undurchsichtig. Ich beschränke mich auf die Beschreibung der Handlungsstruktur, ohne auf rechtshistorische Hintergründe einzugehen.

443: Übersetzung Spiewok, S. 167.

444: vgl. dazu Mohr 1979a. Der Hilfe-Begriff hat im Dienst-Lohn-Verhältnis eine eigenständige Bedeutung.

Todesstrafe sei nun der Verbrecher dazu verurteilt worden, vier Wochen lang mit den Hunden aus einem Trog zu essen - damit sei das Verbrechen gestühnt gewesen (Pz. 528, 25-30).

Nach diesem Bericht Gawans (Pz. 529,1) nimmt Orgeluse sich nun der Sache an, da sie als Landesherrin die Rache für die Schande übernehmen kann, die durch Artus' Richterspruch offenbar nicht ausreichend gestühnt ist:

*"man sol unvuoge rechen
mit slahen unt mit stechen."
(Pz. 529, 15f),*

so kündigt sie an. Für den heutigen Leser könnte der Eindruck entstehen, daß hier eine Frau die Verteidigung der Frauenrechte übernimmt und dafür sorgt, daß die Opferstellung der Botin aufgehoben wird. Das ist aber nicht der Fall, denn Orgeluses Rachevorhaben findet im weiteren Verlauf der Handlung keine Erwähnung mehr. Es bleibt bei der Opferstellung der vergewaltigten Botin, und Gawans Entschuldigung für die Tat, die Attraktivität der Frau als Rechtfertigung für die Vergewaltigung, besteht unwidersprochen.

Mehr noch: Der Botin wird vorgeworfen, im Falle des Aufrechterhaltens ihrer Klage das Dienst-Lohn-Verhältnis der ritterlichen Minne zu unterlaufen, also die Höflichkeit zu verraten. Diese Höflichkeit aber ist es, die dem Ritter Selbstbeherrschung auferlegt - von daher würde sich die junge Frau selbst schaden, wenn sie nun ein "Grundsatzurteil" gegen die Erfüllung der Liebe erwirkte. Diese Argumentation ist innerhalb des höfischen Kodexes zu verstehen, der eine Frau in der Subjektstellung nicht vorsieht, sondern - ob idealisiert oder im oben besprochenen Sinne mißhandelt - immer als Objekt des Ritterlebens. Die Botin hätte bei Aufrechterhaltung ihrer Klage eine Subjektstellung eingenommen⁴⁴⁵, die mit den hochmittelalterlichen Begriffen von Ehre und Anstand nicht vereinbar gewesen wären.

Die Frauen in diesem Kapitel sind objekthaft dargestellt. Sie sind Opfer der männlichen Unbeherrschtheit, und die Schuld dafür wird nicht unbedingt bei den Männern allein gesucht. Allenfalls wird ihnen zur Last gelegt, dem höfischen Kodex nicht gefolgt zu sein - ein Verstoß gegen die Regeln der Ritterlichkeit, wobei die Integrität und Subjekthaftigkeit der Frau nicht zur Diskussion steht.

445: vgl. auch dazu Buchda (HRG, Sp. 1585): Der(die)jenige, der(die) mit einem Gerüfte klagt, übernimmt die Verantwortung für den gesamten nachfolgenden Prozeß.

Clifton-Everest schreibt über "Knight-Servitor and Rapist Knights"⁴⁴⁶ und steht damit in engem Bezug zum hier behandelten Thema. "Just as rape causes loss of knightly status, so service constitutes a definitive feature of chivalry, whether it be service of God or of a virtuous woman."⁴⁴⁷ Aber seine Definition von "Rape" entspricht nicht der hier angelegten von Vergewaltigung und Objektstellung der Frau: "'Rape' is used here (for want of a more precise modern equivalent) in the broad sense of *roup*; it includes the ample instances in the text of violence used against ladies with sexual intent, but is not limited to them."⁴⁴⁸ Er stellt fest, daß die schnelle Bedürfnisbefriedigung ohne vorhergegangene Anstrengung und Selbst-Disziplinierung eine Handlungsweise ist, welche die Nicht-Zugehörigkeit des Ritters zum höfischen Kodex kennzeichnet. Nach dieser Definition rechnet er sogar eine Beziehungskonstellation wie diejenige zwischen Gawan und Antikonie⁴⁴⁹ zu den "rapist"-Beschreibungen und vergleicht sie mit der Urjanz-Episode⁴⁵⁰. Dem kann ich nicht zustimmen, denn die Frage nach der Subjekt- bzw. Objektstellung der Frau und die Frage nach der Freiwilligkeit der Handlung, die damit in engem Zusammenhang steht, hat ergeben, daß die Gawan-Antikonie-Episode die Frau nicht zum Opfer eines "Raubes" (im weitesten Sinne von "*roup*" und "Rape") macht.

446: Clifton-Everest 1990, Überschrift.

447: Clifton-Everest 1990, S. 315.

448: ebd., S. 290f.

449: diese Beziehung ist in der vorliegenden Arbeit unter der Überschrift "Hohe Minne" behandelt worden.

450: Clifton-Everest 1990, S. 302.

2.2.2. Gegenseitigkeit

Auch in der Epik findet sich dieses Verhaltensmuster, das im Lyrik-Teil hauptsächlich an den Tageliedern dargestellt worden ist.

2.2.2.1. Tristan und Isolde

Wer die Gegenseitigkeit in der Liebesbeziehung am stärksten thematisiert hat, ist Gottfried von Straßburg mit seiner Liebesgeschichte zwischen Tristan und Isolde. Hier ist nicht die ritterliche Persönlichkeitsbildung thematisiert, nicht die sensible Abstimmung zwischen Ritterdienst und Frauendienst⁴⁵¹. Im Mittelpunkt dieses Werkes steht die Liebe, auf welche die beiden Protagonisten unbedingt hingeordnet sind und deren schwierige Verwirklichung, die mit dem unehelichen Charakter dieser Beziehung zu begründen ist. "Vom Prolog her ist das Werk mit Bedacht nicht als Tristanroman, sondern als Tristan-und-Isolde-Roman angelegt, was bei der traditionellen Dominanz der männlichen Hauptgestalt, die auch die Tristansagen bestimmt, eine nicht unwesentliche Gewichtsverlagerung bedeutet."⁴⁵² Gottfried hat der Frau größere Bedeutung beigemessen als seine Vorgänger und Zeitgenossen es getan haben.

Er hat mit dieser Liebespaar-Geschichte eine Beziehungsform idealisiert, die auf gegenseitiger Attraktion im Gegensatz zur gesellschaftlich-dynastischen Eheverbindung beruht.

Ein Gegensatzpaar zu Tristan und Isolde ist das Paar Marke-Isolde, welches aus politischen Erwägungen zusammengekommen ist. Die Liebe ist in dieser Ehe sehr einseitig, nämlich nur von Marke ausgehend⁴⁵³. Bevor der König aber seine Prinzessin kennengelernt hat, begehrt er sie nicht aus Gründen der Liebe, sondern aus praktischen Erwägungen: Als Tristan von seiner ersten Irlandreise wieder nach Curnewale zurückkommt, wird er mit seiner Beliebtheit den Höflingen unheimlich, und sie denken darüber nach, wie sie ihn loswerden können. Sie bedrängen Marke, nun doch nach einer Braut zu suchen, obwohl er sich vorgenommen hatte, niemals zu heiraten, um Tristans Erbschaft nicht durch eigene Nachkommenschaft zu gefährden. Als Braut haben die Edelleute niemand anderen auserkoren als Isolde von Irland, denn sie halten diesen Trick für eine Garantie dafür, daß Tristan, den sie als Werber schicken, von dieser gefährlichen Werbefahrt niemals zurück-

451: Damit unterscheidet sich Gottfried sehr von der spielmännischen Version, vgl. Schindele 1971, S. 63f.

452: Schindele 1971, S. 164.

453: vgl. Tristan 17746-17751 u.a.

kommen wird (Tristan 8318-8378). Die Begeisterung Markes für Isolde, die in anderen Versionen der Geschichte von einer märchenhaften Begebenheit herrührt, wird von Gottfried ganz und gar rationalisiert - er kritisiert sogar seine Vorlage ob ihrer Märchenhaftigkeit (Tristan 8601-8628)⁴⁵⁴. Er stellt Markes scheinbare Verliebtheit als Betrugsmanöver dar, mit dem der König es möglich machen will, trotz der Hof-Intrige unverheiratet zu bleiben, weil auch er es für unmöglich hält, sich dieses todfeinde Herrscherhaus freundlich zu stimmen (Tristan 8517-8522). Das Motiv der unentrinnbaren Macht der Liebe hat Gottfried somit auf sein zentrales Paar konzentriert.

Trotzdem ist die spätere Dramatik der heimlichen Liebe nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß Marke seine Ehefrau nach den Maßgaben der höfischen Liebe liebt und begehrt. Der König spielt eine Rolle, die ihn als Angehörigen des entsprechenden Gesellschaftskodexes ausweist. Schon zu Beginn der Geschichte, als Tristan gezeugt wird, stellt Gottfried Marke als einen Mann vor, der eine strenge Moral vertritt. Er ist der Bruder von Tristans Mutter, Blanscheflur, die ihren Geliebten Riwalin auf einem Hoffest ihres Bruders kennenlernt. Ihre Schwangerschaft beginnt nach einem Akt der Heimlichkeit⁴⁵⁵, ihr Bruder darf nichts davon erfahren. Blanscheflur befürchtet nämlich, von ihrem Bruder verstoßen zu werden, wenn dieses "*laster*" (Tristan 1488) bekannt würde (Tristan 1475f; 1480-1486) und flüchtet mit ihrem Geliebten in dessen Land Parmenie. Daß Markes Moralvorstellungen in diesem Belang nicht allgemeinverbindlich sind, zeigt sich darin, daß in Riwalins Land das Betragen des jungen Paares keineswegs als unehrenhaft angesehen wird (Tristan 1613-1619) - der Marschall des Riwalin, Rual, rät lediglich aus politischer Klugheit zur kirchlich abgesegneten Heirat (Tristan 1620-1637).

Für diesen auf die höfische Ehemoral so festgelegten Mann also soll Tristan eine Frau werben. Diese wird, als er in Irland ankommt und die Werbungsbedingung erfüllt, indem er den Drachen tötet, gerade ebenfalls nach den Regeln des höfischen Lebens umschmeichelt: Ein Truchseß (der sich schnell als Feigling und Betrüger herausstellt) wirbt um sie und besteht auf einer Verbindung mit ihr. Er gibt sich den Anschein der Tapferkeit, indem er jedem Kampf beiwohnt, bei dem es den Ruf ritterlicher Bewährung zu erwerben gilt (Tristan 8948-8952; 9571-9578). Nickel⁴⁵⁶ sieht darin den parodistischen Ausdruck des konventionellen Hohe-Minne-Ideals, welches von Gottfried als Gegensatz zu seiner eigenen Minne-Auffassung lächerlich gemacht werden soll.

454: Schindele (1971, S.22) nennt dies eine "ausführliche Polemik gegen die sogenannte spielmännische Fassung des Romans".

455: vgl. Kap. 2.2.3.5.

456: Nickel 1927.

Der Truchseß fungiert als Sinnbild einer falsch verstandenen höfischen Liebe, die Gottfrieds Ideal von der Gegenseitigkeit gegenübergestellt wird. Dieser Truchseß reitet tapfer zum Drachenkampf an, den Namen seiner Minnedame als Kampftruf benutzend:

*"schevalier damoysèle!
ma blunde Isôt, ma bêle!"
er stach uf in mit solher craft,
der starke eschîne schaft
daz er im durch die hant reit."
(Tristan 9165-9169)*

Dies aber tut er alles erst, als er sich mehrmals versichert hat, daß der Drache auch wirklich schon tot ist - sonst hätte er den Mut dazu nicht gefunden (Tristan 9093-9175; bes.. 9151-9156).

So zieht sich das Thema der Hohen Minne in einigen negativ dargestellten Variationen quasi als Kontrapunkt durch die Erzählung von der Liebe zwischen Tristan und Isolde. Diese Liebe aber wird im Gegensatz zu den kontrastierenden Formen des Begehrens und Umwerbens als ideal-positiv dargestellt.

Sie beginnt damit, daß der junge Werber und die Prinzessin auf der Schifffahrt von Irland nach Curnewal versehentlich den Zaubersaft zu sich nehmen, den die Mutter der irischen Prinzessin für das künftige Brautpaar hergestellt hat. Sofort nach der Einnahme des Saftes macht sich bei beiden die Liebe bemerkbar - für Isolde umso überraschender, als sie direkt vorher (Tristan 11548-11644) ihrem Haß auf Tristan Ausdruck gegeben hat, weil er ihren Mutterbruder getötet hat und weil er sie in ein fremdes Land bringt, wo sie einen Mann heiraten soll, den sie nicht kennt. Tristan hingegen war schon vorher ihrer Attraktivität 'verfallen'⁴⁵⁷.

Der Saft, der die Liebe zwischen Tristan und Isolde auslöst, hat schon zu vielen verschiedenen Interpretationsansätzen angeregt. Seine Einnahme ist Gottfried durch den Stoff vorgegeben⁴⁵⁸, er kann also, selbst wenn sein Liebesideal ganz auf Gegenseitigkeit und Freiwilligkeit beruht, dieses Zaubermittel nicht weglassen. Aber die Minne ist bei ihm nicht, wie in den spielmännischen Versionen, stoffgebunden - alles, was im weiteren Verlauf

457: vgl. Tristan 7812-7816.

458: vgl. de Boor 1940[73], S. 64; dafür spricht außerdem, daß die Verliebtheit des jungen Paares mit der Beziehung zwischen Tristans Eltern verglichen wird, indem Gottfried die Minne als *"erbevogtin"* Tristans bezeichnet (11765). Seine Eltern aber waren nicht durch einen Liebesaft verzaubert gewesen, als sie zueinander fanden (vgl. Kap. 2.2.3.5.).

der Geschichte passiert, hätte auch ohne den Zaubertrank passieren können⁴⁵⁹.

Für Tristan wird schon zu Anfang der Liebesgeschichte die Widersprüchlichkeit zwischen der Integriertheit in die (ritterliche) Gesellschaft und der Konzentration auf den geliebten Partner thematisiert (Tristan 11741-11766). Dieser Widerspruch wird später Auswirkungen auf ihr Leben in der Abgeschiedenheit der Grotte im Wald haben. Bei Tristans innerem Konflikt obliegt die Minne (Tristan 11765f), die Verliebtheit ist stärker als das Bedürfnis nach sozialer Integration.

Tristan und Isolde empfinden ihr Bedürfnis nach Erfüllung des Liebeswunsches gleichzeitig und wechselseitig, eine Werbung des einen um den anderen findet bei der Anbahnung ihrer Beziehung nicht statt.

*"si wehselten genöte
bleich wider röte;
si wurden röt unde bleich,
als ez diu Minne in understreich.
hie mite erkande ietwederez wol,
als man an solhen dingen sol,
daz eteswaz von minnen
in ietwederes sinnen
zem anderen was gewant,
unde begunden ouch zehant
liepliche in ein gebären,
zit unde state vāren
ir rüne unde ir maere."
(Tristan 11917-11929)*

Fortwährend wechseln beide die Gesichtsfarbe, wenn sie sich begegnen - das ist ein untrügliches Zeichen für die Liebe, und als solches nehmen sie den Farbwechsel auch beide wahr.

Isolde ist diejenige, die das Gespräch zur Beziehungsanbahnung beginnt, indem sie noch einmal an seine guten Taten erinnert, aber dieses Gespräch ist nicht einseitig von ihr bestimmt:

459: So Schindele (1971, S. 59ff), nach dessen Interpretation Gottfried die "Entmagisierung, Ethisierung und Verbegrifflichung der Minne" propagiert hat, wie es auch Veldeke, Bernger von Horheim und Hartmann taten; diese Meinung vertreten außerdem Closs 1990, S. 244 u.a., Schweikle 1992. Für sie ist der Liebestrank nicht der *Grund* für das Entstehen der Liebe, sondern ein symbolhafter Ausdruck dafür.

*"diu rede was under in gerade,
si seite ime und er seite ir."
(Tristan 11956f)*

Sie gesteht ihm in dem bedeutungsreichen *lameir*-Wortspiel⁴⁶⁰ ihre Liebe, er gesteht ihr seine (11985-12028). Danach fallen langsam die Hemmungen, die bis dahin körperliche Annäherungen verhindert hatten:

*"ietwederez sach unde sprach
daz ander belillicher an:
der man die maget, diu maget den man.
vremede under in diu was dô hin.
er kuste sî und sî kust in
lieplîchen unde suoze.
daz was der minnen buoze
ein saeclîcher anevanc."
(Tristan 12034-12041)*

Nun sind sie schon mutiger beim Anschauen, auch Küsse werden ausgetauscht. Die Magd Brangäne erkennt die untrüglichen Anzeichen für die beginnende Liebesleidenschaft sofort und befürchtet das Schlimmste für das junge Paar, nämlich daß die beiden an ihrer Sehnsucht sterben müssen, wenn sie nicht erfüllt werden kann (Tristan 12051-12075). Schließlich ist es nicht schwer, die Magd zu überreden, ihnen eine Gelegenheit zum ungestörten Beisammensein zu verschaffen, denn Tristan hatte ihr erklärt, es sei *ihre* Schuld, wenn sie beide an ihrer Liebesqual zugrunde gingen (Tristan 12115f):

*"ê ich iuch lâze sterben,
ich wil iu guote state ê lân,
swes ir wellet ane gân.
durch mich enlât niemêre,
swes ir durch iuwer êre
niht gerne wellet lâzen."
(Tristan 12134-12139)*

Sie sollten wegen ihr, Brangäne, nicht auf Vorhaben verzichten, auf die sie nicht sowieso für ihre Ehre verzichtet hätten, fordert sie die beiden auf. Dies aber mit der Einschränkung, daß es allemal besser wäre, Abstand davon zu nehmen.

Ist hier ein Einwand Gottfrieds im Sinne der kirchlichen Moral zu finden? Das Motiv hinter Brangänes einschränkendem Ratschlag muß nicht moralischer Natur sein: Später ergibt sich das Problem mit Isoldes verlorener Jung-

460: dazu u.a. Wehrli 1946[73], S. 105.

fräulichkeit (Tristan 12403-12405), welches durch Brangänes Einsatz kaschiert werden muß (Tristan 12441ff). Also kann ihr Ratschlag auch ganz praktische Gründe haben, da diese Schwierigkeiten zwangsläufig auftreten müssen und die Magd sie unschwer voraussehen kann. Eine moralische Motivation für ihre Einschränkung ist umso unwahrscheinlicher, als Gottfried dann, wenn sich die Liebenden wirklich vereinigt haben, kommentiert:

*"in was vil inneclîche wol
an der reise und an der vart.
dô diu vremede hine wart,
dô was ir heinliche
rîlich unde rîche.
und was daz wîsheit unde sin.
wan die sich helent under in,
sît daz si sich erbârent
und danne ir schame vârent
und gestent sich an liebe,
die sint ir selber diebe."
(Tristan 12374-12384)*

Die Vertrautheit der beiden stellt Gottfried als klug und sinnvoll dar. Diejenigen, die sich schamhaft zurückhielten und so von ihrer Liebe entfremdeten, betrögen sich selbst, meint er.

Die erste Vereinigung der beiden beschreibt er ebenfalls ohne moralisches Werturteil. Für ihn gehören die Erfüllung der Sehnsucht und die Gegenseitigkeit offenbar zur idealen Liebesbeziehung.

*"Des nahtes, dô diu schoene lac,
ir triure unde ir trahte pflac
nâch ir trütamîse,
nu kam geslichen lîse
zuo der kemenâten in
ir amîs unde ir arzatîn,
Tristan und diu Minne.
Mînne diu arzatîne
si vuorte ze handen
ir siechen Tristanden.
ouch vant s'îsôte ir siechen dâ.
die siechen beide nam si sâ
und gab in ir, im sîe
ein ander z'arzatîe.
wer haete ouch diese beide
von dem gemeinem leide
vereinet unde bescheiden
wan einunge an in beiden,*

*der stric ir beider sinne?
Minne diu strickaerinne
diu stricte zwei herze an in zwein
mit dem stricke ir süeze in ein
mit alsô grözer meisterschaft,
mit alsô wunderlicher craft,
daz si unrelaeset wâren
in allen ir jâren."
(Tristan 12157-12182)*

Die Minne ist die Ärztin⁴⁶¹, die ihrer beider Leiden beendet, indem sie sie einander als Medizin verabreicht. Sie bindet die Liebenden so fest aneinander, daß sie für ihr ganzes Leben nicht mehr voneinander loskommen.

Wieder ist "*diu Minne*" die Kraft, die zwei Menschen einander zuordnet, ihr Schicksal unausweichlich miteinander verbindet und von daher auch den Liebenden nicht ganz der Eigenverantwortlichkeit überläßt - ganz wie in vielen der vorangegangenen Hohe-Minne-Beispielen. Bei Gottfried stellt sich die höfische Liebe - wie in den Liedern Dietmars - mit wechselseitigem und erfülltem Verlangen dar. Die Liebe zwischen Tristan und Isolde gerät dabei zum Selbstzweck, ihre Erfüllung ist nicht an Bedingungen geknüpft und geht nicht mit der Steigerung der männlichen *werdekeit* einher. Isolde ist nicht Katalysator der männlichen Bewährung, sondern kann am Anfang dieser Liebesbeziehung wechselweise als begehrendes Subjekt und als begehrt-Objekt auftreten⁴⁶².

Wichtig ist, noch einmal festzuhalten, daß die Idealität dieser Frauengestalt Isolde nicht mit einer Verweigerungshaltung gegenüber dem männlichen Liebeswunsch verbunden und insofern nicht an ihren Abstand von Sexualität gekoppelt ist.

Gottfrieds Version der Tristan-Geschichte "trägt das Wunder der Minne aus der Zaubermechanik hinüber in einen geistigen, überwirklichen, ja fast übermenschlichen Bereich". "Ebenbürtigkeit und Wechselseitigkeit" sind dafür Grundbedingungen, meint auch Allgaier⁴⁶³.

461: dazu Schindele 1971, S. 32.

462: Allerdings wird es später ihre begehrlche Initiative sein, welche die endgültige Trennung der Liebenden zur Folge hat. Damit zeigt sich, wie unvereinbar diese subjekthafte Frauenrolle mit der sozialen Realität der hochmittelalterlichen Romanwelt ist. (Näheres dazu in Kap. 2.2.3.6.)

463: Allgaier 1983, S. 11f.

Die Beschreibung der Liebesbeziehung zwischen Tristan und der inzwischen mit Marke verheirateten Isolde erfährt ihre Kulmination in der Minnegrotte-Episode, die Gottfried sehr kunstvoll ausgestaltet hat. Als Marke erkennen muß, daß er die innere Beziehung seines Neffen zu seiner Frau trotz aller erdenklicher Kontrollmaßnahmen nicht unterbinden kann (Tristan 16539-16575), verbannt er die beiden von seinem Hof, und sie flüchten sich - gar nicht so ungern (Tristan 16624) - in die Wildnis.

*"dâ wiste Tristan lange ê wol
in einem wilden berge ein hol,
daz haete er z'einen stunden
von âventiure vunden.
dô was er dâ geriten jagen
und haete in sîn wec dar getragen.
daz selbe hol was wilent ê
under der heidenischen ê
vor Corinêis jâren,
dô risen dâ herren wâren,
gehouwen in den wilden berc.
dar inne haeten s'ir geberc,
so s'ir heinliche wolten hân
und mit minnen umbe gân.
und swâ der einez vunden wart,
daz was mit êre bespart
und was der Minnen benant:
la fossiure a la gent amant,
daz kiut: der minnenden hol."
(Tristan 16683-16701)*

In der Wildnis kennt Tristan eine Höhle, die in heidnischer Zeit angelegt worden ist, als noch Riesen die Erde bewohnten. Darinnen waren sie geborgen, wenn sie vertraulich zusammen sein und sich der Liebe hingeben wollten. Immer wenn eine solche Höhle gefunden wurde, hat man sie der Minne geweiht: Sie hieß dann *la fossiure a la gent amant*, zu deutsch: die Höhle der Liebenden⁴⁶⁴.

Diese Grotte wird von Gottfried sehr ausführlich beschrieben (Tristan 16689-17274). Er benutzt dazu Termini, wie sie in der allegorischen Ausdeutungen von Kirchenbauten und anderen heiligen Dingen verwendet werden, gibt also dem Aufenthalt der beiden in der Höhle ein religiöses Gepräge. Er ist mit dieser eigenen Ausgestaltung der Allegorese und seiner Exkurse über Thomas hinausgegangen⁴⁶⁵. "Das bedeutet nichts Geringeres, als

464: vgl. Tristan 16701.

465: vgl. Weber/Hoffmann ⁵1981, S. 46.

daß der Liebesbehauptung Tristans und Isolds hier durch Gottfried eine Ehre zuteil geworden ist, die bisher [...] dem christlichen Gotteshause vorbehalten gewesen war.⁴⁶⁶ Gottfried hat mit seiner überhöhenden Beschreibung dieses heidnischen Ortes in der Wildnis eine Sache sakralisiert, die möglicherweise vorher als dämonisch-sündhaftes Bild der Versuchung fungierte: Vor ihm hatte schon Johannes de Alta Villa in seinem "*Architrenius*" (1184) eine solche Liebeshöhle beschrieben. Bei Johannes aber stellt diese Höhle keine Form der Erfüllung dar, sondern ist ein abgründig-verführerisches Durchgangsstadium auf dem Weg des Helden zu seiner Erlösung⁴⁶⁷.

Mit seiner positiven Bewertung dieses sinnlichen Zustandes, den eine solche Höhle symbolisiert, präsentiert Gottfried eine Bewertung der Sinnlichkeit, die derjenigen der zeitgenössischen Kirchenmoral widerspricht. Außer in seinen Minne-Exkursen wird dies auch in seiner Gottesurteil-Szene (Tristan 15518-15732) deutlich, in der es Isolde gelingt, Gott auf seine *hövescheit* zu verpflichten und die heimliche, verbotene Liebe zwischen ihr und Tristan zu schützen.

In Gottfrieds Text ist eine derartige Vermischung von weltlichen und geistlich-religiösen Inhalten zu beobachten, daß bis heute die Forschung über seine Aussage-Intention völlig uneins ist. Im Gegensatz zur profanen Auslegung, die vor allem Betz vorgeschlagen hat⁴⁶⁸, wird die Minnegrotte-Erzählung oft auf rein geistlichem Niveau interpretiert, seine sinnlichen Beschreibungen sind dann, wie in der mittelalterlichen Hohelied-Auslegung, Allegorien für die mystische Beziehung des Gläubigen zu Gott. Ranke hat in der "Allegorie der Minnegrotte"⁴⁶⁹ eine profane Neugestaltung der mittelalterlichen Kirchen-Allegorie gesehen, die sich sowohl auf das Gebäude einer Kathedrale als auch auf die Gemeinde und ihre Beziehung zu Gott beziehen konnte⁴⁷⁰. De Boor interpretiert darüber hinaus den gesamten *Tristan* als Legende von Minneheiligen und belegt, daß der Fortgang der Handlung demjenigen der mittelalterlichen Märtyrerlegenden entspricht, nur daß hier nicht der Dienst am Christengott thematisiert ist, sondern die Erfüllung der Liebe in der Welt, die Hingabe an die Macht der Minne⁴⁷¹.

466: Ranke 1925 [73], S. 15.

467: vgl. Pabst 1955, S. 100ff.

468: Betz (1969, S. 171) geht so weit, die Minnegrotte-Passage (bes. V. 17037-17057) als "Allegorie des Liebesaktes" zu verstehen.

469: Ranke 1925[73], Titel.

470: ebd., S. 13ff.

471: de Boor 1940.

Wehrli fragt: "Haben diese heilig-unheiligen Entsprechungen einen gemeinsamen Nenner?"⁴⁷²

Die Diskussion darüber, ob Gottfried mit seinen sinnlichen Textpassagen vielleicht gar keine sinnlichen Sachverhalte darstellen wollte, sondern religiöse Allegorisierungen bietet⁴⁷³, ist noch im Gange und kann hier nicht abschließend geklärt werden. Ich halte es nicht für sinnvoll, die erotische Sprache als reine Allegorie zu verstehen, und schließe mich in der Frage nach der religiösen Dimension von Gottfrieds Liebes-Ideologie an Wehrli⁴⁷⁴ an, der schreibt: "Die ordnungszerstörende Macht dieser absoluten Minne ist nicht Ausdruck manichäischer Inordinatio; trotz Augustin wird die von Weber so verdächtige Sinnenliebe nicht verdammt [...], vielmehr ins Ganze einbezogen." Gottfrieds ideale Liebesvorstellung ist mit Sinnlichkeit verknüpft.

In dieser Minne-Höhle also verbringen Tristan und Isolde einige Zeit in Freude und Frieden, die Grotte und die Wildnis darum herum ersetzen ihnen das Glück des Hoflebens (Tristan 16879-16901). Sie können sich nichts schöneres vorstellen als dort zu leben,

*"sine haeten umbe ein bezzer leben
niht eine bône gegeben
wan eine umbe ir êre."
(Tristan 16875-16877)*

Die Ehre ist das einzige, was ihnen noch erstrebenswert erscheinen könnte in diesem "wunschleben" (Tristan 16872).

Vollends der realen Welt entrückt werden die beiden Liebenden, wenn der Dichter beschreibt, daß Tristan nur zum Zeitvertreib auf die Jagd geht und sie beide keine Nahrung zu sich nehmen. Allein durch ihre Liebe werden sie satt; wenn sie sich anblicken, sind alle ihre Bedürfnisse gestillt (Tristan 16807-16846). Mit diesem *Nahrungswunder*⁴⁷⁵ macht Gottfried deutlich, daß es ihm hier nicht um Plausibilität der Handlung geht, sondern um die Beschreibung eines menschlichen Zustandes, der Liebende von der Welt mit ihren 'normalen' Bedürfnissen und Zwängen entrückt.

Ranke vergleicht dies mit "der in der christlichen Legende so oft wiederholten Formel von den frommen Klausnern und Eremiten, die sich in der Einöde

472: Wehrli 1969, S. 265.

473: de Rougement 1956, Weber 1953, Ranke 1925, Bayer 1978 u.a.

474: Wehrli 1969, S. 268.

475: de Boor 1940, S. 57.

ohne jede leibliche Nahrung in ständigem Gebet und Psalmensingen allein am Schauen Gottes gesättigt haben. Tristan und Isold erscheinen Gottfried während ihres Aufenthaltes in der Minnegrotte als Diener im Tempel der Minne, verklärt durch den Schimmer des Heiligen.⁴⁷⁶ Gottfried verwahrt sich ausdrücklich gegen die Ansicht, allein von Liebe könne kein Mensch sich ernähren (Tristan 16909-16922) - diese Polemik wird verständlich, wenn man bedenkt, daß alle anderen bekannten Fassungen des Tristan-Stoffes das Waldleben als entbehrensreich angesehen haben und Gottfried als Nachfolger von Thomas mit seiner allegorisierten Deutung der Episode etwas wirklich Neues geschaffen hat: "Eine charakteristische Veränderung erfährt die Darstellung des Waldlebens, das in der *version commune*, der spielmännischen Fassung bei Béroul und Eilhart, als eine Zeit entbehrensreichen Exils und leidvoller Härte erscheint, bei Thomas aber (und dann noch verstärkt bei Gottfried) zu einer vorübergehenden Phase von idyllischer Harmonie und idealisierter Beglückung umgestaltet wird".⁴⁷⁷

Die Frau ist weder in eindeutiger Subjekt- noch in klarer Objektstellung. Im Mittelpunkt der Erzählung steht die Liebe und ihre ständige Erfüllung, die zum ausschließlichen Lebensinhalt von Tristan und Isolde geworden sind. Hollandt meint, die behindernde Gesellschaft gehöre notwendig in Gottfrieds Minnekonzept. "Nur inmitten der Gesellschaft kann sich die Liebe Tristans und Isoldes erfüllen, allein kraft der Widerstände, die sie zu überwinden haben, kann sich ihre *triuwe* bewähren."⁴⁷⁸

Wie die Tagelieder, die im Lyrik-Teil besprochen wurden, zeigt auch diese Episode bei Gottfried, daß die enge Zweierbeziehung keinen Platz im alltäglichen höfischen Gesellschaftsleben hat⁴⁷⁹. Im Tagelied wird das Herannahen des Tages und damit die Notwendigkeit, sich wieder ins soziale Leben einzugliedern, beklagt. Das bedeutet, daß Integration ins Hofleben mit Trennung der Liebenden verbunden ist. Auch Gottfrieds ideales Paar kann die Bezogenheit aufeinander nur in der Abgeschiedenheit ausleben. Zwar ist das Liebesleben nicht so negativ beschrieben wie für Erec und Enite, dennoch erkennt auch Gottfried die Notwendigkeit der Re-Integration ins höfische Leben an, wobei er gleichzeitig feststellt, daß die beiden sich nach der Rückkehr an den Hof niemals mehr so nahe sein können wie in der Waldeinsamkeit.

476: Ranke 1925 [73], S. 16.

477: Krohn 1980, S. 247.

478: Hollandt 1963, S. 150.

479: auch dazu Hollandt 1963, S. 150, 152.

Daß Marke sie wieder an den Hof bestellt,
*"daz dühte die gelieben guot
und wurden in ir herzen vrô.
die vröude haeten s'aber dô
vil harter unde mêre
durch got und durch ir êre
dan durch iht anders, daz ie wart.
si kêrten wider ûf ir vart
an ir hêrschaft als ê.
sine wurden aber niemer mê
in allen ir jâren
sô heinlich, sô s'ê wâren,
nochn gewunnen nie z'ir vröuden sît
sô guote state sô vor der zît."*
(Tristan 17694-17706)

Um Gottes und der Ehre willen freuen sie sich, wieder an den Hof zurückkehren zu können, aber ihr Liebesleben ist nun nicht mehr so traulich wie vorher, es gibt weit weniger Gelegenheit dazu als in der Zeit der Verbannung.

Auf die Stellung der Frau hat diese Konstellation folgende Auswirkung: Wenn die Gegenseitigkeit der Liebe nur außerhalb des höfischen Soziallebens zu verwirklichen ist, so ist zwar diese Frauenrolle als wechselseitig Gebende und Nehmende vorstellbar, erscheint aber innerhalb des Hoflebens in der Romanwelt unrealistisch. Allein schon der außereheliche Charakter der Liebesbeziehung zwischen Tristan und Isolde verweist das Paar auf einen Platz außerhalb der "normalen" Sozialstruktur des Hofes. Das ist schon in den spielmännischen Versionen deutlich. Aber auch Gottfried, der diese Liebesbeziehung trotz ihres verbotenen Charakters idealisiert⁴⁸⁰, ändert damit nichts an der Außenseiterrolle dieses Paares. Krohn schreibt: "Nicht aus der Entsagung, aus der prinzipiellen Nicht-Erfüllung sinnlicher Bedürfnisse, dem ritualisierten *trieren* nach erwarteter Verweigerung, der elegischen Kapitulation angesichts der gesellschaftlichen Übereinkunft, die nur das sehnliche Streben nach dem Ziel, nicht aber seine Erlangung sanktionierte; nicht also aus dem immanenten Widerspruch der höfischen Minnekonzeption entsteht die Tragödie Tristans und Isoldes, sondern aus ihrer rückhaltlosen Hingabe aneinander, dem uneingeschränkten Bekenntnis zu ihrer Liebe - und dem unausweichlich daraus folgenden Konflikt mit ihrer Außenwelt, der schmerzlichen Ambivalenz, die die Liebenden einerseits

480: vgl. Ranke 1925[73], S. 16ff.

soziale Wesen und andererseits Opfer ihrer schicksalhaften Zuneigung sein läßt."⁴⁸¹

Die Dame, für die der Ritter seine Persönlichkeitsbildung betreibt, paßt vorzüglich in das höfisch-ritterliche Gesellschaftsideal, welches die Literatur um 1200 propagiert⁴⁸². Der Ritter, der ihr dient, steht dabei in Kontakt zum Hofleben. Der Ritter aber, der in einer Liebesbeziehung der Gegenseitigkeit lebt, in der nicht seine Fortbildung in höfischen Tugenden betrieben wird, steht außerhalb der Gesellschaft. Deshalb hat die Frauenrolle in der Beziehungskonstellation der Gegenseitigkeit im hochhöfischen Sinne etwas anti-soziales.

Exkurs: Eheschließungen im Kudrun-Epos

*"Ez [was] noch her der zīte ein site alsô getân,
daz kein frouwe solte nemen nimmer man,
ez [en]waere ir beider wille; daz was ein michel êre."
(Kudrun 1034, 1-3)*

Der Dichter läßt seine Hauptperson Kudrun mit diesen Worten sagen, daß eine Eheschließung nicht ohne Einverständnis der Frau möglich sein sollte. Dieser Ausspruch ordnet die Beziehung zwischen Kudrun und Herwig in die Konvention der Gegenseitigkeit ein. Kudrun beruft sich mit der Betonung der Konsenspflicht auf eine ältere "site" und sagt damit aus, daß es sich bei der Norm des gegenseitigen Einverständnisses für Eheschließungen um ein traditionelles Institut handelt. Dem steht aber die Abfolge der Eheschließungen innerhalb des Epos diametral entgegen, denn für die älteren Paare ist das Einverständnis der Frau oder gar ihre selbständig-subjekthafte Partnerwahl nicht thematisiert:

Kudruns Urgroßmutter Ute wird ohne die Notwendigkeit irgendeines Kommentars ihrer selbst von der Zugehörigkeit zur Vatersippe in die Zugehörigkeit zur Sippe ihres Ehemannes überführt. Diese Vorgehensweise wird nicht problematisiert.

Kudruns Großmutter Hilde hingegen kann Hagen heiraten, ohne erst das Einverständnis ihres Vaters einzuholen, weil sie sich ohnehin als Heimatlose

481: Krohn 1980, S. 248.

482: vgl. Borst 1989.

an Hagens Hof befindet: Sie ist zwar Prinzessin von Indien, scheint sich aber nach der Entführung durch die Greifen nicht mehr als Angehörige des Herrscherhauses ihres Vaters zu verstehen.

Kudruns Mutter Hilde wird von einem Mann entführt, mit dem sie aus freien Stücken eine Eheverbindung eingehen will; bei dieser Eheschließung wird der Konflikt zwischen Herkunftsfamilie und Familie des Ehemannes im Falle des fehlenden Einverständnisses des Brautvaters problematisiert. Das Rechtsinstitut der Muntehe wird allerdings auch hier nicht in Frage gestellt; Hilde gehört selbstverständlich im Anschluß an die Eheschließung zum Haushalt ihres Ehemannes.

Kudrun selbst schließlich wird ebenfalls entführt, aber von einem Mann, mit dem sie keine Ehe einzugehen gedenkt. Damit ist der Brautraub als Eheschließungspraxis problematisiert, der eine Generation vorher noch ohne moralische Einschränkungen akzeptiert wurde. Durch Kudruns Leidensgeschichte, während derer sie sich gegen die Aufdringlichkeit der potentiellen Schwiegermutter wehrt, wird exemplifiziert, wie wichtig es nach der im Epos ausgebreiteten Ethik ist, sich an eine eingegangene Verlobung zu halten. Denn die Verlobung mit Herwig ist der Grund dafür, daß Kudrun sich ihrem Entführer Hartmut standhaft verweigert.

Alle diese Eheschließungsgeschichten handeln von verschiedenen Rechtsverbindlichkeiten, nicht von einem Zustandekommen von Paarverbindungen aufgrund gegenseitiger Anziehung und wechselseitigen Begehrens. Insofern ist die *Kudrun* für die vorliegenden Fragestellungen nur ganz am Rande von Bedeutung. Es wird hier recht deutlich die Entwicklung der Ehegesetze des Hochmittelalters aus kirchenkonformer Sicht beschrieben⁴⁸³, für welche das beiderseitige Begehren der Partner allenfalls negativ thematisiert⁴⁸⁴, aber nicht als Voraussetzung für das Gelingen einer Ehe angesehen wird.

483: McConnell 1992, S. 110; vgl. Loerzer 1971; die Entwicklung der rechtlichen Ehenormen sind ausführlicher beschrieben in Kap. 3.1.4.

484: vgl. Brundage 1987, S. 162 u. a.

2.2.3. Initiative

Dieses dritte Verhaltensmuster in der Liebesbeziehung, das in der Epik ebenfalls zu finden ist, setzt die Frau am stärksten in die Subjektstellung.

Für die Lyrik wurde festgestellt, daß die initiative Frau in der frühen Dichtung anzutreffen war, während die stärker objekthafte Stellung in späteren Werken vermehrt auftrat. Läßt sich auch in der Epik eine Verschiebung vom Früheren zum Späteren beobachten?

Initiative Frauengestalten finden sich in allen besprochenen Werken, wobei ihre Initiativität sehr verschieden ausgeprägt ist.

In Wolframs *Parzival* gibt es einen Ritter, der durchgängig mit Fraueninitiative zu tun hat: Gahmuret. Er wird durch seine Verbindung zu Herzeloyde der Vater Parzivals, durch ihn ist der spätere Gralskönig mit dem Feengeschlecht verwandt⁴⁸⁵. Er ist auch derjenige, der Sigune und Schionatulander zusammen großgezogen⁴⁸⁶ und damit ihrer höfischen Liebesgeschichte den Boden bereitet hat. Er gehört also der Eltern-Generation an, die späteren Helden der Geschichte, Parzival und Gawain, gehören zur jüngeren Generation.

2.2.3.1. Belacane

heißt die erste Gahmuret zugeordnete Frau, von der wir im *Parzival* erfahren. Sie ist eine Schwarze und ihr Reich heißt Zazamanc. Als Gahmuret an ihren Hof kommt, kann sie ihr Herz wieder öffnen, welches zuvor verschlossen war. So attraktiv ist der Ritter.

*"ir ougen vuocten hôhen pîn,
dô si gesach den Anschevîn.
der was sô minneclîche gevar,
daz er entslôz ir herze gar,
ez waere ir liep oder leit:
daz beslôz dâ vor ir wîpheit."
(Pz. 23, 23-28)*

485: vgl. Pz 56, 1-21.

486: vgl. Tit. 47+48.

Sie erzählt ihm die Leidensgeschichte von ihrem Freund Isenhart⁴⁸⁷ und der Bedrängnis, in der sie sich durch dessen Verwandtschaft befindet (Pz. 27,16-28,26), und, noch im Klagen, entdeckt sie, daß ihr dieser hellhäutige Ritter sehr gut gefällt:

*"Diu vrouwe ersiuft dicke.
durch die zäher manege blicke
si schamende gastlichen sach
an Gahmureten: dô verjach
ir ougen dem herzen sân
daz er waere wol getân.
[...]
aldâ wart under in beiden
ein vil getriulichiu ger:
si sach dar, und er sach her."
(Pz. 28,27-29,2; 29, 6-9)*

Später dann möchte sie sich persönlich um seine Bedienung beim Essen kümmern, was dem Gast aber nicht behagt. Sie schneidet ihm sein Essen vor, denn sie ist von Gahmuret sehr angetan:

*"si kniete nider (daz was im leit),
mit ir selber hant si sneit
dem ritter sîner spîse ein teil.
diu vrouwe was ir gastes geil."
(Pz. 33,9-12)*

Als Gahmuret dann ihre Bedränger im Kampf unterworfen hat, führt ihn Belacane durch die Stadt (Pz. 44, 8-10) und schickt, beim Schloß angekommen, seine Leibgarde weg (Pz. 44, 11-16). Die vielen Frauen, die im Schloß anwesend sind, lassen das Paar alleine (Pz. 44, 17-26), dann kommen die beiden ohne Umschweife zusammen:

*"dô pflac diu küneginne
einer werden süezer minne,
und Gahmuret ir herzen trût."
(Pz. 44, 27-30)*

Belacane ist in dieser Erzählung nicht nur grammatisches Subjekt, sondern trägt auch ganz entscheidend dazu bei, daß die Verbindung zwischen ihr und Gahmuret zustande kommt.

487: vgl. Kap. 2.2.1.1.7.

2.2.3.2. Ampflise

ist eigentlich die erste von den drei Frauen, die Gahmuret zugeordnet sind, aber sie tritt erst nach der Belacane-Episode in Erscheinung. Sie spielt sowohl in der Parzival- als auch in der Titurel-Handlung eine Rolle.

Ampflise ist die Frau von Gahmurets Bruder, und als dieser stirbt, erkundigt sie sich sogleich nach dem Verbleib von Gahmuret.

*"des twanc si grôzer liebe craft."
(Pz. 70, 6)*

Ein Kaplan überbringt ihm die Botschaft:

*"bien sei ventûz, bêds sir,
mîner vrouwen unde mir.
daz ist rêgîn de Franze:
die rûeret diner minnen lanze."
(Pz. 76, 11-14)*

Seiner "minnen lanze" ist es, die Ampflises Gemüt erregt. Sie kennt ihn schon von Jugend an, denn sie hat nicht unwesentlich zu seiner Erziehung beigetragen (Pz. 94, 25). Sie bittet ihn, der ihr persönlicher Ritter ist, in ihr Land zu kommen und aus ihrer Hand die Krone zu empfangen (Pz. 76, 23-77,18).

*"aldâ wart von Gahmurete
geleistet Ampflisen bete,
daz er ir ritter waere:
ein brief sagt im daz maere.
âvoy nu wart er lâzen an.
ob minne und ellen in des man?
grôz liebe und starkiu triuwe
sine craft im vrunt al niuwe."
(Pz. 78, 17-24)*

Daß er sich als ihr Ritter versteht, spornt ihn zu neuen Leistungen an. Ampflise hat die Initiative, ansonsten folgt dieses Ritter-Dame-Verhältnis den höfischen Regeln. Aber es kommt nicht zur von ihr initiierten Verbindung, denn Herzeloide macht ihren Anspruch auf diesen Kämpfer geltend, der soeben in ihrem Turnier den Hauptpreis gewonnen hat. Der Preis besteht aus ihr und ihrem Land. Gahmuret fühlt sich seiner *vrouwe* immer noch zugehörig und verpflichtet, als er schon (gezwungenermaßen) in die Ehe mit Herzeloide eingewilligt hat, aber er ist in das ritterliche Rechtssystem eingegliedert - ein System, zu dem Ampflise ihn selbst erzogen hat (Pz. 97,25-98,6)!

Amplise steht nach den Formulierungen des *Titurel* für leidenschaftliche Liebe, denn Herzeloide tadelt Sigune ob ihrer überschwenglichen Formulierungen, in denen sie ihre Liebe zu Schionatulander preist:

*"Owê,' sprach diu künegîn 'du redest nâch den wîsen.
wer hât dich mir verrâten? nu fürht ich die Franzoyssinne
Anphlîsen,
daz si habe ir zorn an mir gerochen:
al dîniu wîslîchen wort sint ûz ir munde gesprochen."
(Tit. 122)*

Sie macht ihrer Nichte zum Vorwurf, daß sie nach Art derer rede, die sich auf Minne-Angelegenheiten verstehen⁴⁸⁸. Dafür kommt als Verantwortliche nur die Königin Amplise von Frankreich in Frage, denn sie hat Schionatulander großgezogen, der Sigune die *wîse* Redeweise gelehrt haben könnte (Tit. 123f). In dieser Passage des *Titurel*, die sich um Eifersucht und Konkurrenz der beiden Herrscherinnen dreht, wird die Subjektstellung beider Frauen sehr deutlich: Die eine wird verdächtigt, Rache an der anderen zu üben, weil diese ihr den Mann "ausgespannt" hat. Gahmuret ist in diesem Vorgang objekthaft.

2.2.3.3. Herzeloide

Gahmurets Sieg im Turnier zu Kanvoleis geht darauf zurück, daß kurzerhand die Turnierregeln geändert wurden. Die Übungen, in denen sich der begehrte Ritter besonders hervorgetan hatte, hat Herzeloide zum vorgezogenen Turniervollzug erklärt, so daß das eigentliche Turnier schließlich gar nicht stattfindet.

Ihre Sympathie für Gahmuret wird zuerst erwähnt; sie bietet ihm sofort den Willkommenskuß an.

*"er geviel ir wol, dô si in ersach.
diu Wâleisîn mit vrôuden sprach
'ir sît hie wirt dâ ich iuch vant:
sô bin ich wirtîn überz lant.
ruocht irs daz ich iuch küssen sol,
daz ist mit mînem willen wol."
(Pz. 83, 11-16)*

488: Zu dieser Übersetzung Hollandt 1971, S. 258: "*wîse* bezieht sich auf das Wissen von Wesen und Wirkung der Minne, das Sigunes Geständnis verrät."

Aber Gahmuret will nicht als einziger geküßt werden (Pz. 83, 17-20); Herzeloide willigt daraufhin ein, alle anwesenden Edelleute zu küssen, denen es von Rang wegen zukommt (Pz. 21-24). Auf den taufeuchten Binsen, die im Zelt ausgestreut sind, läßt sie sich nieder, und er setzt sich neben sie:

*"dā saz ūf des sich hie vrōut
diu werde Wāleisinne:
si twanc iedoch sîn minne."
(Pz. 83, 30 - 84, 2)*

Noch einmal wird betont, wie gut er ihr gefällt; von seinem Liebreiz ist sie ganz eingenommen. Wolfram macht den Trauerzustand Gahmurets (er hat eben erst erfahren, daß sein Bruder gestorben ist) dafür verantwortlich, daß er sich nicht ebenfalls umgehend in Herzeloide verliebt (Pz. 84, 16-18).

Zwei Ritter erklären Gahmuret, daß er nun mit seinem vorgezogenen Turniersieg *"vroun Herzeloiden unde ir lant"* (Pz. 85,14) errungen hat und wundern sich darüber, daß er nicht die erwartete Freudenstimmung zeigt. Er wehrt mit Bescheidenheitsgesten ihre Lobreden auf seine Person ab (Pz. 85,21-86,9). Dann wird Herzeloide wieder aktiv und versucht ihn auf die Partnerschaft zu verpflichten, die für sie mit dem Sieger des Turniers vereinbart war:

*"swaz mînes rehtes an iu sî,
dā sult ir mich lâzen bî"
(Pz. 87, 1f)*

Aber Ampflise, vertreten durch ihren Kaplan, hat ebenfalls Ansprüche anzumelden:

*"ūf spranc balde ir kappelân.
er sprach 'niht. in sol ze rehte hân
mîn vrouwe, diu mich in diz lant
nâch sîner minne hât gesant.
diu lebt nâch im in des lîbes zer:
ir minne hât an im gewer."
(Pz. 87, 9-14)*

Ihre Ansprüche bestehen nicht nur von Rechts wegen, sondern auch deshalb, weil sie sich vor Liebe zu ihm verzehrt.

Aber Herzeloide will die Angelegenheit rechtlich klären lassen und bittet Gahmuret, so lange zu bleiben, bis der Richterspruch gefällt sei (Pz. 88, 27-30).

Da meldet sich bei Gahmuret unvermittelt die Sehnsucht nach Belacane, ihre Aufrichtigkeit und Vorbildlichkeit werden gerühmt (Pz. 90,17-91,8). So steht also Gahmuret in Beziehung zu drei Frauen, von denen jede meint, einen Anspruch auf seine Liebe und eine Partnerschaft mit ihm zu haben. Er ist Objekt der Handlung.

Als Herzelojde das weitere Turniertreiben endgültig abgesagt hat, erhebt sie sogleich rechtlichen Anspruch auf die Verbindung mit Gahmuret (Pz. 94, 1-4). Dieser aber will sich mit dem Argument entziehen, daß er bereits verheiratet (Pz. 94, 5f) und außerdem ihr Rechtsanspruch nicht gültig sei (Pz. 94, 7-10). Darauf erwidert sie:

*"Ir sult die moerinne
lân durch mîne minne.
des toufes segen hât bezzer craft.
nu ânnet iuch der heidenschaft,
und minnet mich nâch unser ê:
wan mir ist nâch iuwerre minne wê.
oder sol mir gein iu schade sîn
der Franzoyser künegîn?"*
(Pz. 94, 11-18)

Er solle von der Mohrin Belacane ablassen, schließlich sei eine Taufe und christliche Hochzeit mehr wert als die Ehe, die er in Zazamanc geführt habe. Sie sehne sich schmerzlich nach seiner Liebe. Dann hat sie noch die französische Königin, Ampflise, im Verdacht, Gahmurets Herz besetzt zu haben. Darauf macht Gahmuret klar, daß Ampflise in der Tat seine wahre Herrin ist, da sie ihn schon als Kind erzogen und unterstützt habe (Pz. 94,21-95,4). Er fordert Herzelojde noch einmal eindringlich auf, von ihrem Vorhaben abzulassen (Pz. 95, 8-10). Sie will nun endlich wissen, was seine rechtlichen Einwände gegen ihren Anspruch seien (Pz. 95, 11f). Er macht geltend, daß das Turnier in Wirklichkeit gar nicht stattgefunden und sie darum auch keinen Anspruch auf den Sieger desselben habe. Er habe nur ihre Stadt verteidigt, sei also nicht als Turniersieger zu bewerten, von daher sei ihr Anspruch hinfällig (Pz. 95, 17-26).

Der Richterspruch aber erkennt Herzelojdes Position an:

*"swelh ritter helm hie ûf gebant,
der her nâch ritterschaft ist komen,
hât er den prîs hie genomen,
den sol diu küneginne hân."*
(Pz. 96, 2-5)

Wenn ein Ritter mit aufgebundenem Helm zum Turnieren gekommen ist und den Preis gewonnen hat, dann soll ihn die Königin haben. Das freut die Königin von Kanvoles:

*"dō sprach si 'hêr, nu sît ir mîn.
ich tuon iu dienst nâch hulden schîn,
und vüege iu sölher vröuden teil,
daz ir nâch jâmer werdet geil."
(Pz. 96, 7-10)*

Nun gehört er ihr, sagt sie, und sie wird sich Mühe geben, seine Huld zu erlangen und ihm so viel Freude zu machen, daß er nach seinem Kummer wieder fröhlich wird.

Er ist immer noch von Schmerz erfüllt, aber die laue Frühlingsluft und die beginnende Blütenpracht helfen, ihn unzustimmen (Pz. 96, 11-19). Außerdem ist er durch seine Abstammung von den Feen darauf festgelegt, zu lieben und nach Liebe zu verlangen:

*"sîn art von der feien
muose minnen oder minne gern"
(Pz. 96, 20f)*

Er stellt nun vor der Eheschließung nur noch eine Bedingung: Daß er allmonatlich an Turnieren wird teilnehmen dürfen, denn sonst würde er Herzloyde entsprechend dem *"alten slich"* verlassen, den er auch bei der Trennung von Belacane angewandt hat. Die Bedingung wird ihm gewährt. (Pz. 96,25-97,12)

Herzloyde hat sich diesen Ritter erwählt und setzt mit allen verfügbaren Mitteln durch, daß sie mit ihm zusammenkommt. Sie hat nicht nur die Initiative, sondern läßt auch gegen den Widerstand ihres Auserwählten noch ihre Macht spielen, um ihren Willen durchzusetzen.

Blamires⁴⁸⁹ rechtfertigt Herzloydes Initiative, die durch die Betonung des Dienstverhältnisses eine Umkehrung der Hohe-Minne-Konvention darstellt: Sie sei als Erzieherin Galmurets zu verstehen, durch deren Handlungen er sich von zwei Bindungen lösen solle, nämlich von der egozentrischen Liebe einer individuellen Frau (Belacane) und dem Dienst an einer weit entfernten, fast unpersönlichen Minneherrin (Amplise). Von diesen Beziehungen solle er sich fortentwickeln, und zwar in Richtung der neuen christlichen Minnedoktrin, zu der konstitutiv die Ehe gehöre⁴⁹⁰. In den beiden vorhergegan-

489: Blamires 1966.

490: ebd., S. 83f.

nen Beziehungen sei Gahmuret eindeutig in der Objektstellung gewesen, er sei zum selbstbestimmten Lebensvollzug der Frauen benötigt worden - durch die neue Liebesauffassung, die Herzeloide repräsentiere, solle er davon befreit werden. Heißt das, ihre Initiative ist nur auf den männlichen Werdegang hingebordnet und nicht an ihrem eigenen weiblichen Interesse und Lebensvollzug orientiert? Die Episode, die vorhin geschildert wurde, läßt diesen Eindruck nicht aufkommen.

Herzeloides Initiative versetzt sie nach Blamires' Interpretation keineswegs in die Rolle des Subjekts, denn er hat zuvor festgestellt, daß sie nur in Zuordnung zu den männlichen Hauptpersonen existiert und daß sie mehr als Typ denn als Charakter beschrieben ist⁴⁹¹. Ihre Initiative wäre somit nur das geeignete Mittel, um den Erziehungsprozeß Gahmurets in Gang zu setzen, an dessen Ende er durch die Annahme der neuen Minnedoktrin zu mehr *werdekeit* gelangt. Damit wäre Gahmuret in der Subjektstellung, Herzeloide also als Objekt der Handlung zu verstehen - als Katalysator für die Persönlichkeitsbildung ihres geliebten Ehemannes. "The relationship between Gahmuret and Herzeloide exceeds the limits of pure courtliness in that it is not based on *hōhe minne*, hence the initiative on Herzeloide's part, hence the consummation in marriage, hence the mutual service. It is sharply contrasted with Gahmuret's liaison with Ampflise and clearly supersedes it."⁴⁹² Herzeloides Initiative dient also genauso wie der sofortige Ehevollzug und die Gegenseitigkeit in der Beziehung zu Gahmuret dem Zweck, eine Liebe zu schildern, die über die Maßgaben der Hohen Minne hinausgeht. Gahmuret hat mit dieser Beziehung zu Herzeloide die Hohe-Minne-Konvention in ihrer formelhaften Ausprägung überwunden, so wie zuvor Belacane durch die leidvolle Erfahrung mit Isenhardt über die formelhafte Anwendung dieser Konvention hinauswachsen konnte. Für Wolframs Liebesideal ist es offenbar möglich, Gegenseitigkeit und Initiative der Frau auch in einer idealen Beziehung zuzulassen. Herzeloide ist Gahmuret nicht untergeordnet, wie es beispielsweise für Enite gegenüber Erec festgestellt worden war. Auffällig dabei ist, daß es sich bei Herzeloide und Gahmuret um ein Paar aus der Eltern-Generation handelt. Die Subjektstellung der Frau, wie sie am Text nachvollzogen wurde, scheint hier nicht im Widerspruch zur Idealität zu stehen.

"Herzeloide lebt zwei Beziehungen [zu Gahmuret, dann zu Parzival], die sich in ihrem Handlungsverlauf strukturell ähnlich sind. In beiden Fällen ist sie die Aktive, die sich um die Beziehungen bemüht"⁴⁹³. Sie hat sich ihren

491: ebd., S. 66f.

492: ebd., S. 85.

493: Eder 1989, S. 189.

Mann ausgesucht und ihn - zunächst gegen seinen Willen - dazu gebracht, sie zu heiraten. Den Lebenslauf ihres Sohnes hat sie gegen alle Konventionen der höfischen Gesellschaft durch den Rückzug in die Einöde festgelegt.

Nach dieser Feststellung über die starke Selbstbestimmtheit der Herzeloide ist zu fragen, welche Stellung sie darüberhinaus im Romanganzes hat. Was hat es zu bedeuten, wenn Wolfram - in getreuer Folge der Stofftradition - Herzeloides Lebensentwurf (mit dem sie ihren Sohn zum Objekt ihrer Ideale gemacht hat) scheitern läßt?

Eder⁴⁹⁴ beschreibt die *Ohnmachtserfahrung* als zentrale Erfahrung der Frau in der mittelalterlichen Literatur, hier exemplarisch der Herzeloide. Von der aktiven Frau, die sie zu Beginn der Handlung ist, entwickelt sie sich immer mehr zur re-aktiven, deren Rolle mit dem Auszug ihres Sohnes beendet ist.

Warum scheitert sie? Ist sie schuldig, wie Kleber⁴⁹⁵ meint? Ihre Schuld bestünde nach Kleber in der sexuellen Sünde, die sie im Sinne der mittelalterlichen Theologie dadurch beging, daß sie die Verbindung Gahmurets "für ihren ganz persönlichen Lustgewinn und aus persönlichem Eigennutz"⁴⁹⁶ in die Wege geleitet hat. Ihre Schuld läge also gerade in ihrer Initiativität. "Sie will Gahmurets sexuelle Kompetenz für sich haben und genießen"⁴⁹⁷, was ein schuldhaftes Vergehen gegen kirchliche Maßgaben darstelle und deshalb im Tod enden müsse⁴⁹⁸. Es ist zu fragen, ob Herzeloides Schuld tatsächlich in einem derartigen sexuellen "Vergehen" zu suchen ist. Der Wolfram-Text bietet dafür keine Anhaltspunkte. Mir scheint hier eine Über-Interpretation aus dem modernen Blickwinkel vorzuliegen, der schon durch eine weit fortgeschrittene Tabuisierung der weiblichen Sexualität geprägt und im Bemühen um eine Befreiung aus dieser moralischen Unterdrückung befangen ist. Da im Wolfram-Text keinerlei Aussagen über die Sexualität der Frau, speziell die der Herzeloide, zu finden sind, möchte ich von einer Interpretation rein von der sexuellen Verfehlung her Abstand nehmen. Sie erscheint mir zu eng gefaßt.

Worin könnte Herzeloides Schuld noch bestehen? Wofür könnte das Scheitern ihrer Liebesbeziehung und der Sohn-Erziehung die Strafe sein? Es erscheint zunächst sinnvoll, im Sinne Wolframs nicht von "Strafe", sondern von "Auswirkung" zu sprechen.

494: ebd.

495: Kleber 1992, S. 170ff.

496: ebd., S. 170.

497: ebd.

498: ebd., S. 209 u. a., im Vergleich mit der Chrétien'schen Fassung ausgearbeitet.

Das Scheitern der von ihr unter Mißachtung männlicher Wünsche herbeigeführten Konstellation sieht Eder als das Scheitern einer weiblichen Machtstellung an⁴⁹⁹: "Herzeloyses Vergehen besteht in ihrer "Anmaßung", sich ein Urteil über die ritterlich-höfische Welt zu erlauben, die sie destruktiv und frustrierend erlebt hat, und Konsequenzen nicht nur für sich, sondern auch für ihren Sohn zu ziehen." Sie stellt die Regeln der ritterlich-höfischen Gesellschaft in Frage, indem sie sich so zum Subjekt der Handlung macht. Diese ritterlich-höfische Gesellschaft aber ist es, die Parzival "reformieren" soll, wofür er am Schluß Gralkönig wird. Er wäre nicht fähig dazu, wenn er diese Gesellschaft nie hätte kennenlernen dürfen.

Herzeloyses hat sich also angemaßt, die ritterliche Gesellschaft für ihren Sohn aus eigener Initiative zu überwinden. Aber diese Initiative kann in der höfischen Literatur nicht akzeptiert werden. Das Leben des Ritters soll nicht durch die Initiative der Frau gelenkt werden, sondern verwirklicht durch den Bildungsweg der Aventure, im Gralroman Chrétien und Wolframs darüber hinaus durch die Überwindung der Artuswelt im esoterischen Interesse der Templergesellschaft von Munsalvaesche⁵⁰⁰.

Herzeloyses Initiative war an ihrem eigenen Lebensvollzug ausgerichtet und sie mußte sterben. Ein solches Ende bleibt der höfisch angepaßten Condwiramurs, die nur das Wohlergehen ihres Mannes im Auge hat, erspart⁵⁰¹.

2.2.3.4. Condwiramurs

Die Initiative dieser jungen Dame im Schlafzimmer Parzivals prägt ganz entscheidend den weiteren Fortgang der Handlung⁵⁰². Aber Sexualität spielt dabei ganz ausdrücklich keine Rolle⁵⁰³, wie es zum Beispiel für seinen Vater, Gahmuret, und dessen erste Frau, Belacane, gegolten hatte. Condwiramurs' Handlungsweise ist eigentlich gar nicht als Initiative in der Liebesbe-

499: Eder 1989, S. 207.

500: vgl. Welz 1984, S. 341, 350 u.a.

501: Es ist Wolfram aber sicherlich nicht zu unterstellen, daß er absichtsvoll diese initiative Frau dem Tod anheimfallen läßt, während Frauen, die im curialen Sinne angepaßt sind, am Leben bleiben (Ausnahme: Sigune). In volkstümlichen Fassungen des Stoffs stirbt die Mutter des Helden ebenfalls, also muß der Tod nicht als "Strafe" für ihre subjekthafte Haltung angesehen werden. Er scheint eher konzeptionell als moralisch begründet zu sein. Aber diese Diskussion ist für die vorliegende Fragestellung nur am Rande relevant.

502: vgl. Brall 1983, S. 234f.

503: vgl. Brall, ebd., ausführlich besprochen in Kap. 2.2.1.1.2.

ziehung zu bewerten, denn sie verpflichtet sich Parzival nicht, weil sie ihn begehrt, sondern er verpflichtet sich ihr, weil die Verteidigung einer bedrängten Burgherrin zu seinen ritterlichen Pflichten gehört.

* * *

Auch im *Tristan* Gottfrieds von Straßburg gibt es das Muster der weiblichen Initiative in Liebesbeziehungen. Auch hier ist sie in deutlicher Ausprägung nur in der Eltern-Generation zu finden, wie es zuvor für die Frauengestalten in Wolframs *Parzival* festgestellt worden ist.

2.2.3.5. Blanscheflur

Gottfried erzählt, wie Blanscheflur ihren todwunden Geliebten aufsucht, um die körperliche Erfüllung ihrer Liebe zu erreichen (Tristan 1185ff, bes. 1230ff).

Es steht zu erwarten, daß Riwalin an seinen im Krieg erhaltenen Verletzungen stirbt, und Blanscheflur klagt ihrer *meisterinne* ihr Leid - in der Hoffnung, noch vor dem Tod des Geliebten zu ihm zu gelangen:

*"mich toetet dirre tôte man,
von Parmente Riwalin:
den saehe ich gerne, möhte ez sîn
und wiste ich, wie ich'z erwürbe,
ê danne er volle erstürbe"
(Tristan 1230-1234)*

Kein Hindernis ist ihr zu groß. Sie verkleidet sich mit Hilfe ihrer Erzieherin als Ärztin, um eine Legitimation für ihren Besuch bei dem halbtoten Riwalin zu erlangen (Tristan 1266-1279).

Als sie dann in seiner Kammer ist, nachdem er alle seine Betreuer weggeschickt hat, legt sie sich zu ihm und wird vor lauter Kummer und Schmerz ohnmächtig.

*"Nu daz si dô von dirre nôt
ein lützel wider ze crefte kam,
ir trût si an ir arm dô nam
und leite ir munt an sînen munt
und kuste in hundert tûsent stunt
in einer kleinen stunde,
unz ime ir munt enzunde
sinne unde craft zer minne,
wan minne was dar inne:*

*ir munt der tete in vröudehaft,
ir munt der brähte im eine craft,
daz er daz keiserliche wîp
an sînen halptöten lip
vil nâhe und inneclîche twanc.
dar nâch sô was vil harte unlanc,
unz daz ir beider wille ergienç
und daz vil süeze wîp enpfienç
ein kint von sînem libe.
ouch was er von dem wîbe
und von der minne vil nâch töt;
wan daz im got half ûz der nôt,
sône kunde er niemer sîn genesen:
sus genas er, wan ez solte wesen."
(Tristan 1308-1330)*

Als sie wieder zu sich kommt, küßt sie ihn so oft und zärtlich, daß in ihm die Liebe und die "craft zer minne" erwacht - darauf empfängt sie das Kind von ihm, das später die Hauptperson der Geschichte sein wird. Er aber ist durch die Frau und die Liebe derart geschwächt, daß er gleich danach gestorben wäre, wenn sich nicht Gott selbst seiner angenommen und ihn am Leben erhalten hätte.

Diese Begegnung hat Blanscheflur mit Hilfe ihrer Erzieherin arrangiert, sie ist diejenige, die den Handlungsgang bestimmt hat. Sie veranlaßt ihren Geliebten auch durch ihre Initiative, seine Kräfte zusammenzunehmen, um zum Liebesakt fähig zu sein. Die gesellschaftliche Ächtung, Verstoßung vom Hof und Enterbung, die ihr im Falle einer Schwangerschaft drohen, und die sie schließlich bei deren Eintritt auch zur Flucht veranlassen, haben sie nicht davon abgehalten, diese möglicherweise einzige Chance zur Liebesvereinigung zu nutzen. Das wird schon in Tristan 1192f deutlich, wo es heißt:

*"swaz ir dar nach geschaehe,
daz sî daz allez gerne lite".*

Riwalin ist bei diesem Vorgang fast durchgängig passiv; nur um die Vereinigung zu vollziehen, zu der ja eine gewisse Aktivität auch des Mannes erforderlich ist, mobilisiert er seine letzten Kräfte. Blanscheflur, vor Isoldes Erscheinen die schönste Frau der Welt (Tristan 634f), die erste ideale Frauenfigur in Gottfrieds Werk, spielt die aktive und initiative Rolle. Sie ist Subjekt der Handlung.

2.2.3.6. Isolde

Die junge Isolde von Irland, wie sie in Gottfrieds Interpretation des Tristan-Stoffes erscheint, kann nicht eigentlich als initiativ bezeichnet werden. Wie

in Kap. 2.2.2.1. schon herausgearbeitet wurde, verläuft die Anbahnung der Liebesbeziehung zwischen Tristan und ihr eher nach dem Muster der Gegenseitigkeit. Gottfried hat immer wieder betont, daß Anziehung und Verlangen auf beiden Seiten gleich sind.

Für die Gestalt der jungen Isolde ist bei der Frage nach der Initiativität zu bedenken, ob sie aktiv oder re-aktiv handelt. Aktives Handeln, aus der Motivation des eigenen Lebensvollzuges heraus, spricht für starke Initiativität und ist als Zeichen einer selbstbewußt-bestimmten Persönlichkeitsgestaltung zu verstehen, bei Isolde wie bei anderen Frauengestalten der hochmittelalterlichen Literatur auch. Da in der Tristan-Geschichte aber der Hauptteil der Handlung durch den Genuß des Zaubertranks motiviert ist⁵⁰⁴, werden Isoldes Aktivitäten auf der Handlungsebene durch die magische Fremdbestimmtheit auf der Motivationsebene erheblich abgeschwächt. Ihr Wille zur Lebensgestaltung ist nach der Zaubertrank-Szene gänzlich auf die Beziehung zu Tristan ausgerichtet, also insgesamt durch diese magisch geknüpfte Verbindung motiviert. Da diese Verbindung aber nicht ursprünglich von Isolde gewünscht war, kann sie nicht gerade als Akt der Selbstverwirklichung angesehen werden.

Auch Tristan ist unter diesem Aspekt nicht als selbständiges Subjekt der Handlung zu begreifen. Aber Gottfried läßt ihn schon vor der Minnetrank-Szene in Liebe zu Isolde entbrennen und nimmt damit der Fremdbestimmtheit für seinen männlichen Protagonisten den Aspekt der Unfreiwilligkeit⁵⁰⁵. Tristan verwirklicht trotz der Verzauberung seinen eigenen Willen, Isolde wird gegen ihren Widerstand (Haß-Monolog vor der Minnetrank-Szene) durch magische Kräfte zur Tristanliebe gezwungen⁵⁰⁶. Gottfried macht mit diesem Aufbau der Handlung einmal mehr deutlich, daß die Frau als 'Spielball der Ereignisse', als Objekt der Handlung gesehen werden kann, daß dieses aber für den männlichen Protagonisten nicht im selben Maße zutrifft.

504: vgl. aber Schweikle 1992, S. 143, der das "im wirklichkeitsüberhobenen Freiraum des Schiffes sich ereignende Erkennen der gegenseitigen Bestimmung" für die Liebenden annimmt.

505: vgl. Tristan 7812-7816.

506: Daß diese Interpretation keineswegs die einzig mögliche ist, zeigt Krohn 1980, S. 253f; Neuauflage 1991, S. 168ff. In der Forschung ist schon oft und heftig darüber diskutiert worden, ob und inwieweit die Liebe zwischen Tristan und Isolde vom Minnetrank abhängig oder unabhängig entsteht. Diese Diskussion kann hier nicht in allen Einzelheiten dargestellt und die Frage nach dem Beginn der Liebe zwischen den beiden nicht abschließend behandelt werden.

Vor der Minnetrank-Szene wird die junge Isolde durchaus als aktiv-selbstbestimmte Frau vorgestellt. Ein Beispiel dafür ist die Badeszene (Tristan 10055-10153), in der sie Tristans wahre Identität entdeckt und ihn umbringen will, um ihren Onkel Morolt zu rächen.

Als Isolde dann mit Marke verheiratet ist und ihre heimliche Liebschaft zu Tristan durch den Zauber weiter besteht, zeigt sie Eigeninitiative hauptsächlich in ihren Listen⁵⁰⁷. Durch die vorausgegangenen Betrachtungen ist aber deutlich geworden, daß sie immer angesichts der Bedrohung re-agierte, also nicht im eigentlichen Sinn initiativ ist.

Es gibt nach der Minnetrank-Episode in der Tristan-Isolde-Geschichte verschiedene Aktionen der beiden, um ihre heimliche Liebe in Erfüllung zu bringen. Unter ständiger Mithilfe der Magd Brangäne und unter ständiger Verfolgung durch den Argwohn des Hofes werden heimliche Treffen arrangiert. Dabei ist es jeweils nutzlos zu fragen, wer als erste[r] das Bedürfnis nach einem Treffen hat oder äußert, denn beide sind gleichermaßen auf Gelegenheiten zur Erfüllung ihrer Liebe angewiesen. Einmal jedoch läßt Gottfried eindeutig die Frau initiativ werden, weil ihr Verlangen übermächtig geworden ist.

Es handelt sich um die **zweite Baumgartenszene** (Tristan 18119ff).

Hier erzählt Gottfried, wie sich Isolde vor Verlangen nach Tristans Liebe verzehrt. Sie können nicht zusammenkommen, weil der König sie streng bewachen läßt. Mit einer List will sie ihrem inneren Zwiespalt entgehen, dabei aber fällt sie mitten ins Verhängnis hinein:

*"der senede muot, diu heize zît
diu muoten sî inwiderstrît.
sus wolte sî dem strîte,
dem muote unde der zîte
mit einem liste entwîchen sîn
und viel inmitten dar in."
(Tristan 18133-18138)*

Als ihr Verlangen zu groß wird, läßt sie sich ungeachtet der Gefahr ein Bett im Baumgarten herrichten (Tristan 18146-18153).

*"dô leite sich diu blunde
in ir hemedē dar an.
die juncvrouwen hiez si dan
entwîchen al gemeine*

507: vgl. Hollandt 1963, S.118ff.

niwan Brangaenen eine."
(Tristan 18154-18158)

Sie legt sich hinein und schickt alle Bediensteten bis auf Brangäne weg, bevor sie Tristan zu sich bittet (Tristan 18159-18161). Indem Tristan dieser Aufforderung nachkommt, wiederholt er nach des Dichters Worten die Ursünde, die durch Adam und Eva in die Welt gekommen ist:

*"nu tete er rehte als Adam tete.
daz obez, daz ime sin Ève bôit,
daz nam er und az mit ir den tôit."*
(Tristan 18162-18164)

Marke, der seine Frau sucht, findet die beiden eng umschlungen schlafend (Tristan 18193-18214).

Gottfried hat diese zweite Baumgartenszene sehr spannend gestaltet, von Anfang an ist klar, daß nun das Ende der heimlichen Liebesbeziehung bevorsteht. Schon im voraus sagt er:

*"si gewonnen es beide
leit unde tûilliche clage.
ez was an einem mitten tage
und schein diu sunne sêre
leider uf ir ere"*
(Tristan 18124-18128)

Dies ist die einzige Szene, in der das Liebespaar definitiv ertappt wird und gleichzeitig die einzige, in der Isoldes Initiative nicht auf Umwegen stattgefunden hat. So erklärt sich auch Brangänes paralysiertes Erschrecken, als der König bei den Mägden nach dem Verbleib seiner Frau nachfragt:

*"diu verdâhte Brangaene,
diu arme erschrac unde gesweic,
ir houbet ûf ir ahsel seic,
hende unde herze enpfielen ir."*
(Tristan 18186-18189)

Wo sonst immer die Umsicht der Magd gewaltet hatte⁵⁰⁸, hat Isolde nun auf eigene Faust gehandelt, also die bis zu dieser Szene akzeptierte höfische Rollenaufteilung mißachtet. Dabei hat sie offenbar nicht die notwendige Umsicht walten lassen. Das einzige Treffen, das sie ohne Brangänes Arran-

508: vgl. Hollandt 1963, S. 50 u.a.

gement zustandegebracht hat, führt zum fatalen Gesichtsverlust und hat die endgültige Trennung der Liebenden zur Folge.

Gottfried hat diese zweite Baumgartenszene direkt hinter einen Exkurs platziert, der von Liebe, Frauen und der Bewachung handelt, den sogenannten *huote*-Exkurs. Dieser ist in drei Teile gegliedert.

Der erste Teil (Tristan 17767ff) handelt davon, wie die begehrlische Liebe blind macht für wahre Tatsachen, die jeder Nicht-Verliebte sofort erkennen würde. Marke ist auf diese Weise blind gegenüber der Tatsache, daß seine Frau ihn nicht liebt.

Der zweite Teil beschäftigt sich mit der "*huote*" (Aufsicht) und deren charakterverderbenden Auswirkungen. Untreue Frauen würden durch überstarke Bewachung nur noch stärker zu Eskapaden gereizt, während die guten Frauen sogar verdorben werden könnten: Wären sie von selbst nicht darauf gekommen, ihren Mann zu betrügen, würden sie durch den "*angende zorn*" (Tristan 1786) über das ihnen entgegengebrachte Mißtrauen geradezu dazu getrieben.

Diese tief psychologische Betrachtung beschäftigt sich nur mit Frauen, und so geht der zweite Teil des Exkurses nahtlos in den dritten (Tristan 17931ff) über, der von der Natur der Frauen allgemein und von der Vorzüglichkeit Isoldes besonders handelt. Viele Frauen nämlich würden, in der Nachfolge Evas, gerade durch Verbote gereizt, etwas Schlechtes zu tun und die Treue zu verraten. Die wenigen, die nicht nach Evas Art geraten seien, verdienten dafür hohes Lob und Ansehen (Tristan 17967ff). Eine Frau, die entgegen ihren natürlichen Anlagen tugendhaft sei, habe sich innerlich zum Mann gewandelt, was eigentlich ein rechtes Wunder sei (Tristan 17979ff).

Den Kampf zwischen "*lip*" und "*êre*" so zu führen, daß sie beiden gerecht würde, bedeute bei einer Frau Vollkommenheit (Tristan 17987ff). Das sei nur möglich, indem die Frau sich selber liebe und achte, was sich am Einhalten der "*mâze*" zeige und der "*boese geteloese*" (Tristan 18040, schlimme Zügellosigkeit) keinen Raum gebe. Ein Mann, dem sich eine solche vollkommene Frau mit Herz und Sinn zuwende, habe das Paradies auf Erden erreicht, er brauche nicht auf einen Tristan neidisch zu sein. Dieses ideale Frauenbild wendet Gottfried sogleich auf seine weibliche Hauptgestalt an: Solche vollkommenen Isolden gebe es noch mehr auf der Welt als vermutet, man müsse sie nur zu suchen und zu finden wissen, mit dieser Bemerkung schließt Gottfried seinen Exkurs. Daß er die zweite Baumgartenszene direkt hinter diesem Exkurs eingesetzt hat, in dem er Isolde als eine Frau gepriesen hatte, die der *mâze* pflegen und dadurch zu ausgewogenen Entscheidungen gelangen könne, ist sehr befremdlich, denn die Szene zeigt eine Protagonistin, die gerade ihre Unfähigkeit zum ausgewogenen Handeln dokumentiert

hat, indem sie sich ein Bett dort herrichten ließ, wo der König sie ohne weiteres entdecken konnte.

In allen anderen Episoden handelt Isolde (wie oben schon ausgeführt) reaktiv.

Trotz der soeben dargestellten Beziehungs- und Handlungsstruktur nehmen einige Forscher an, Isolde habe nicht nur in der zweiten Baumgartenszene den ersten Schritt getan, sondern sei überhaupt diejenige, der die Initiative für die Liebesbeziehung zugeschrieben werden müsse.

Für die unausweichliche Liebesbeziehung zwischen Tristan und Isolde ist in allen überlieferten Fassungen der Zaubertrank verantwortlich. Wenn die Geschichte ursprünglich vorgesehen hätte, daß Tristan nicht durch den Trank, sondern durch Isoldes Willen verzaubert gewesen wäre, würde die Umformulierung in die äußerliche Motivation des Trankes eine erhebliche Zurücknahme weiblicher Macht bedeuten. Diese Meinung vertritt beispielsweise Mälzer: "Die entscheidende Modifizierung [der "Etoile"] gegenüber der Vorstufe [dem "Ur-Tristan"] besteht [...] in der Einführung des Motivs des Liebestranks", schreibt sie⁵⁰⁹. Sie zieht als Beleg ihrer These die von Ranke⁵¹⁰ konstruierte keltische Urform der Tristan-Isolde-Geschichte heran. Ranke meinte: "[...] wir sind heute in der Lage, mit einiger Wahrscheinlichkeit den Handlungsverlauf der ältesten Tristandichtung, wie sie keltische Erzähler etwa des elften Jahrhunderts in Wales oder Cornwall weitergegeben haben mögen, wenigstens in seinen größten Umrissen nachzuzeichnen"⁵¹¹. So hat er die junge Isolde als zauberkräftige Frau rekonstruiert, die den jungen Krieger Tristan begehrt und ihn durch einen magischen Bannspruch zwingt, ihr zu Willen zu sein. Nach dieser Rekonstruktion "sah eines Tages die Königin Isold, Markes Gemahlin, als sie den Kampfspielen der Krieger vor dem Königshof zusah, die zauberische Schönheit des Heldenjünglings, die jedes Weib in Liebesglut entbrennen ließ; und sie verlangte von ihm, er solle sie ihrem Gatten entführen. Tristan sträubte sich, den Oheim so schändlich zu betrügen, aber sein Sträuben war umsonst: Isold sprach einen zauberhaft zwingenden Bann- und Spottspruch über ihn, der ihn für immer der Schande und dem Gelächter seiner Genossen ausgeliefert hätte, wenn er sich noch länger hätte weigern wollen. So tat er, wiewohl ungerne, ihren Willen und entfloh mit Isold in den wilden Wald."⁵¹²

509: Mälzer 1991, S. 73.

510: Ranke 1925a.

511: ebd., S. 3.

512: ebd., S. 4.

Der Zwang, der in dieser rekonstruierten Urform der Tristan-Geschichte durch einen "Geis" (= magischer Bannspruch) von Isolde auf Tristan ausging, sei im Bearbeitungsschritt der *Estoire* materialisiert worden, meint Mälzer⁵¹³. "Auf diese Weise kann der Konflikt zwischen freizügig fordernder Frau und sich sträubendem, auf seine Mannesehre bedachten Krieger eliminiert werden."⁵¹⁴ Dieser Konflikt zwischen Frauenbeziehung und Ritterdienst ist nach dem rekonstruierten "Ur-Tristan"⁵¹⁵ das eigentliche Thema des Erzählstoffs. Der Ritter sträubt sich⁵¹⁶, ist aber gegen die Zauberkraft der Frau machtlos.

Nach dieser Rekonstruktion hat also ganz deutlich Isolde die Initiative, sie ist die treibende Kraft. Diese Rekonstruktion Rankes ist für die vorliegende Untersuchung sehr interessant und entspricht der These von der höfischen Umwandlung der Frauenrolle vom Subjekt zum Objekt der Handlung.

Jedoch kann eine solche Rekonstruktion nicht in derselben Weise verarbeitet werden wie tatsächlich überlieferte Erzählungen aus dem Mittelalter. Es muß bei allen Argumentationsgängen berücksichtigt werden, daß es sich um eine spekulative Rekonstruktion handelt, wie plausibel sie auch sei. Von daher kann es nicht sinnvoll sein, die Rankesche Rekonstruktion im Sinne eines stoffgeschichtlichen Nachvollzugs als Vorläufer der höfischen Tristanfassungen zu behandeln. Das geschieht jedoch bei Mälzer und führt zu folgender Aussage:

"Denn die keltische Isolde handelte völlig eigenverantwortlich aus sich selbst heraus, wählte ihren Liebhaber und brachte ihn dazu, sie zu lieben. Durch den Trank stellt sich die Liebe nun als von außen kommende Macht dar, die beide Protagonisten ihrer Autonomie beraubt und zu einem solchen Verhalten zwingt. Dies kommt auch dadurch zum Ausdruck, daß nun eine dritte Person (Zofe oder Edelfräulein) die kritische Geste ausführt und den Liebestrank anbietet."⁵¹⁷

513: Mälzer 1991, S. 74.

514: ebd.

515: So wird Rankes Fassung von Mälzer genannt.

516: wie sich Gahmuret gegen die Beziehung zu Herzeloide sträubt. Hat die Nutzlosigkeit seines Widerstandes damit zu tun, daß er von den Feen abstammt (vgl. Pz. 96,20f u.a.) und deren frauenbestimmter Wunderwelt zugeordnet ist?

517: Mälzer 1991, S. 75. Diese Rolle wird nicht von Brangäne, sondern von einer untergeordneten Dienstmagd (bei Gottfried eine der "*cleintu juncfrowelin*", Tristan 11669) erfüllt. Der Verschiebungsmechanismus ist der gleiche wie später bei den Arrangements der heimlichen Treffen (vgl. Kap. 2.2.5.1.): Nicht Isolde selbst initiiert die Verstrickung, sondern eine Bedienstete - in diesem Falle zusätzlich noch aus Versehen, was die ganze Angelegenheit schicksalhaft macht.

Vielleicht hat das höfische Publikum trotz aller Umformungen in der *Tristan*-Geschichte einen Helden erwartet, der sich gegen die Forderungen der initiativen Frau sträubt. Ist es nach der höfischen Idealisierung der Isolde und der Materialisierung ihrer magischen Kräfte notwendig, noch ein weiteres Isolde-Bild zu konstruieren, das negativ konnotiert ist und den Aspekt der fordernden Frau gegenüber dem sich sträubenden Ritter noch einmal zur Geltung bringt? Mälzer⁵¹⁸ meint, daß Gottfried und Thomas mit Einführung der Isolde-Weißhand-Figur dem Stoffzwang Genüge getan hätten, der eine fordernde, weniger ideale und weniger positive Isolde vorgesehen habe, die Tristan durch ihr Liebesverlangen an der Ausübung seines Ritter-Berufs gehindert habe - gegen seinen Willen. In der Rankeschen Rekonstruktion ist die "Wasserspritzer-Episode"⁵¹⁹ die Motivation dafür, daß Tristan die geschlechtliche Vereinigung, der er sich bis dahin verweigert hat, vollzieht: "Einmal schritt Isold an Tristans Seite durch einen Bach. Da spritzte das Wasser hoch an ihrem Schenkel empor und sie sprach halblaut vor sich hin: "Du Wasser bist kühner als der Kühnste aller Helden!" - Tristan hörte sie murmeln und zwang sie, ihm die Worte zu wiederholen. Damals, um seiner Mannesehre willen, vergaß Tristan der Treue gegen seinen Ohm."⁵²⁰

Zumindest im sexuellen Bereich - und das ist der Haupt-Motivationsbereich in den *Aitheda*-Geschichten wie auch der Rankeschen Rekonstruktion - hätten dann Ulrich und Heinrich, die das Gottfriedsche *Tristan*-Fragment weitergeschrieben haben, den Kern der Sage getroffen. Bei beiden nämlich erscheint diese dritte Isolde-Gestalt "als eine in sexuellen Belangen erstaunlich beschlagene Frau, die genau weiß, "wâ[.] zu wîbe wirt ein maget"⁵²¹ und die unter allen Umständen den Ehevollzug mit Tristan erreichen will. "Sowohl Ulrich als auch Heinrich scheinen in ihrer Betonung der Ehebetttschwierigkeiten Tristans dem Zeitgeschmack entsprochen zu haben; so trägt die Hochzeitsnachtszene besonders bei Heinrich deutlich burleske, schwankhafte Züge, wie sie sich auch in der Märendichtung der Zeit finden. Auch die Tendenz, den komischen Kontrast zwischen dem sonst so "küenen", jetzt aber "zagen" Tristan und seiner fordernden jungen Frau herauszuarbeiten, entspricht einem Frauenbild, das in der schwankhaften Märendichtung häufig begegnet."⁵²² Somit wäre der Grund für die Interpretation der beiden Fortsetzer nicht eine Verpflichtung dem ursprünglichen Sinnge-

518: Mälzer 1991, S. 75.

519: Diese gehört zum Isolde-Weißhand-Teil der Geschichte, bei Thomas 1158-1195, bes. 1192-1195; in Gottfrieds Fragment nicht überliefert.

520: Ranke 1925a, S. 5.

521: Schöning 1989, S. 172 über Ulrichs Tristan-Fortsetzung, V. 288.

522: Schöning 1989, S. 175.

halt gegenüber, sondern eine Anlehnung an den weniger höfischen Geschmack ihres Publikums. Das muß jedoch nicht bedeuten, daß der ursprüngliche Sinngehalt damit nicht zufällig getroffen wurde.

Wenn Rankes Rekonstruktion tatsächlich der 'ursprünglichen' Fassung des Tristan-Stoffes entspricht, so ist Mälzer zuzustimmen, die in der Isolde-Weißhand-Figur einen Ausdruck des negativen Aspekts der weiblichen Hauptperson erblickt, der in früheren Stoffschichten dieser Erzählung integraler Bestandteil der weiblichen Hauptperson war. Wie oben ausgeführt, ist aber Rankes Rekonstruktion nicht zwingend als zutreffend zu betrachten. So muß die hier angestellte Überlegung zur selbstbewußt-fordernden Frau im Tristan-Stoff in der Ungewißheit enden.

Statt mit der spekulativen Rankeschen Rekonstruktion kann die Tristan-Geschichte auch direkt mit den irischen *aitheda*-Erzählungen verglichen werden. In all diesen Dreiecksgeschichten ist die Frau die Werbende. Wenn diese Sagentradition tatsächlich ältere Stoffschichten der Tristan-Erzählung repräsentiert, in den höfischen Umformungen aber nur noch der Zaubertrank für die Liebe verantwortlich ist, hat das weitreichende Aussagekraft für die höfischen Bearbeitungen: Die Frau ist in den neueren Geschichten nicht mehr Subjekt der Handlung. Nicht mehr ihr Interesse und ihr Lebensvollzug sind handlungsmotivierend, sondern die Minne, die höfische Liebe, versinnbildlicht durch den Liebeszauber.

Es ist wahrscheinlich, daß in der höfischen Ausformung das Frauenbild von der Vorstellung der aktiv Fordernden zum Bild der den magischen Kräften unterworfenen Frau verändert wurde. Da aber die Vorstufen der höfischen Dichtung für diese Geschichte hypothetischen Charakter haben, läßt sich diese Veränderung nicht ganz zuverlässig rekonstruieren.

2.2.3.7. Brünhild/Brynhild

Im Nibelungenlied fällt ihr der Mann aufgrund festgelegter Stärkebeweise zu - wer den Kampf gegen sie gewinnt, wird ihr Partner.

In der Sagentradition aber ist Brynhild diejenige, die sich den Helden, um den sie dann betrogen wird, selbst erwählt hat. Sie hat über Sigurd Erkundigungen eingeholt, weil sie sich ihn zum Mann ausgewählt hat - das erzählt sie Gudrun (im NL: Kriemhild), als diese sie zur Traumdeutung konsul-

tiert⁵²³. Sie ist die Wählende und Begehrende - eine Rolle, die im Nibelungenlied den Männern zukommt.

Einen kleinen Hinweis darauf, daß diese Stellung Brünhilds auch für den NL-Dichter denkbar oder bekannt war, könnte man in ihrer selbstverständlichen Annahme sehen, der Krieger, der auf ihre Kampfbedingungen auf Isenstein eingehen wolle, sei Siegfried und nicht Gunther (NL 416). Allerdings ist ihre Wahl und ihr Begehren in der Sage genauso wenig von Erfolg gekrönt wie es ihre Kämpfe im Nibelungenlied sind. Brünhild, die nach Andersson⁵²⁴ die einzige Frauengestalt der deutschen mittelalterlichen Literatur mit einem derart starken Willen zur eigenen Lebensgestaltung ist, wird in der Völsungensage durch den Zaubertrank, im Nibelungenlied durch männliche Gegenmaßnahmen von der Verwirklichung ihres Bestrebens abgehalten.

In beiden Versionen ist es so, daß die archaische Frau⁵²⁵ durch die höfisch-ritterliche Welt betrogen und besiegt wird. Ihre Initiative in der Völsungensage zeitigt zwar nicht das gewünschte Ergebnis, aber sie verhält sich in der Beziehung zum Mann subjektiv. Im Nibelungenlied ist sie erst gar nicht in der Liebesbeziehung initiativ.

Wenn die Traumlied-Episode, wie z.B. Heusler⁵²⁶ annahm, eine ältere Motivversion des Brünhild-Stoffes darstellt als die Brünhild-Handlung des Nibelungenliedes, so ist festzustellen, daß der Dichter des Nibelungenliedes in seiner curialisierenden Bearbeitung das Motiv der selbständig wählenden und begehrenden Frau in das Motiv der überstarken, durch objektive Kriterien zu gewinnenden Frau umgewandelt hat.

Die Kriterien der Partnerwahl sind somit nicht mehr subjektiv-weiblich durch Brünhild selbst definiert, sondern so festgeschrieben, daß diese Frau sich nicht mehr selbst aussuchen kann, welcher Mann ihr Partner werden soll. Ihre Subjektstellung ist somit in der höfischen Bearbeitung erheblich geschwächt.

In der Sagentradition (Thidrekssage) ist Siegfried Auserwählter der Walküre; von seiner Verbindung zu ihr kann ihn nur der Zaubertrank der Mutter Grimhild abbringen (Völsungensage) - an eine Frau ist er gebunden, durch eine andere Frau muß die Verbindung durch Zauberkraft gelöst werden. Im Nibelungenlied dagegen ist er der minnegetriebene Held. Keine Frau, weder die Walküre noch die Zauberfrau, kann über seine Bindungen bestimmen.

523: vgl. Kap. 2.5.3.1.2.

524: Andersson 1980, S. 243 ff.

525: vgl. Mowatt 1961.

526: vgl. Heusler 1902, S. 39ff u.a.

Das tut allein die Macht der Minne. Was in der Sagentradition in der persönlichen Macht einzelner Frauen steht, ist im Nibelungenlied der transzendenten Macht der Minne zugeschrieben.

In der Sage wird *Siegfried* um seine Beziehung zu *Brünhild* betrogen, und zwar durch den von seiner späteren Schwiegermutter hergestellten Zaubertank. Im Nibelungenlied wird *Brünhild* um den stärksten Mann der Welt betrogen, der ihr Bräutigam hätte werden sollen, und zwar von ihm selbst und ihrem späteren Ehemann.

Im einen Falle sind Gudrun und Grimhild Subjekt der Täuschung, während Siegfried Objekt ist. Im anderen Falle sind Gunther und Siegfried Subjekt, während Brünhild das Objekt der Täuschung ist. Ist die Sagenschicht archaischer, die Nibelungenlied-Schicht hingegen höfischer zu nennen, so ist diese Umkehrung der Subjekt-Objekt-Verhältnisse im Interesse des hochmittelalterlichen Gesellschaftsmodells sinnfällig.

* * *

Lanzelet ist, wie Gahmuret, ein Ritter, der es fast ausschließlich mit initiativen Frauen zu tun hat. Er ist der "*wipsaelige*" (Lanz. 5529), schon im Feenreich, wo er noch viel zu jung für Liebesangelegenheiten ist, sind alle Frauen in ihn verliebt (Lanz. 270-274).

2.2.3.8. Das Mädchen von Môreiz

ist die erste Frau, die starke Initiative zeigt - zunächst allerdings gar nicht Lanzelet gegenüber, sondern den beiden Rittern, mit denen er das Schlafgemach in der Burg ihres Vaters teilt.

Sie schleicht sich mit "*zwô juncvrowen reine*" (Lanz. 884) in das Gemach, wo die drei Ritter liegen, "*wan siu von starken minnen bran*" (Lanz. 857; Sie ist so lieb und reizend, daß sogar wilde Tiere von der Burg fernbleiben, vgl. Lanz. 731). Selbst vollkommen in der Gewalt der Minne (Lanz. 880f), sucht sie einen liebeshungrigen Mann (Lanz. 876). Die beiden Jungfrauen tragen die Lichter in den Saal, dann werden sie entlassen (Lanz. 887-897).

*"siu wolt ez gerne alsô bewarn,
daz ir ein wënic wurde baz."
(Lanz. 900f)*

Dazu sucht sie sich den Ritter Orphilet aus, der am nächsten liegt. Ihre Überzeugungsrede ist für eine Frau im mittelalterlichen Roman außerge-

wöhnlich: Sie habe schon viel von der süßen Minne gehört, die den Menschen wohltue, auch wenn sie ihnen den Schlaf raube (Lanz. 915-1025). Aber auch die andere Seite sei ihr (von ihrem Vater) bekannt: Liebe bringe Leid und Verwirrung, schwäche Herz und Sinne, sie dörre die Welt aus wie ein Ofen (Lanz. 921-929), treibe einen zu "*bloeder müezikheite*" und verursache schlimme Not, sie bringe die Ordnung durcheinander. Das sage ihr Vater aber nur, damit sie immer ohne Mann bleibe (Lanz. 930-934). Sie wolle nun aber, wie andere Frauen auch, ihre Sinne "*an guoter manne minne*" verschenken (Lanz. 935-940).

Orphilet zeigt keinen Willen, auf ihre Wünsche einzugehen, sie dringt weiter in ihn: Sie bietet ihm einen Freundschaftsring, er aber will ihn nicht nehmen, weil er ihr noch nicht gedient hat (Lanz. 942-949). Sie betont daraufhin, sie wolle ihm den Ring aus reiner Freundschaft geben - und alles, was sie sonst zu bieten hat:

*"durch friuntschaft nim ditz vingerlîn
und dar nâch mich und al daz mîn,
swaz ich dir zuo gefüegen mac."
(Lanz. 955-957)*

Mit seiner Reaktion entlarvt er seine höfische Begründung (daß er ihr zuerst dienen müsse, bevor eine Verbindung möglich wäre), als Ausrede:

*"Orphilet dâ von erschrac
und dâhte, daz der alte
untriuwe ûf in bezalte
in kampfes wis: daz was sîn site."
(Lanz. 958-961)*

Er hat Angst, mit ihrem Vater kämpfen zu müssen und dabei zu unterliegen. Sie versucht weiter, ihn zu überzeugen, zählt ihm mehrmals ihre guten Eigenschaften auf (Lanz. 973-1003) und macht ihm aufrichtige Komplimente. Als alles vergeblich ist, wendet sie sich in Zorn und Reue ab, ihr Bedürfnis ist nicht gestillt (Lanz. 1022-1025).

Der nächste Ritter ist nicht weit, ihm wendet sie sich zu. Es ist Kuraus, der zweite Kamerad des Romanhelden.

*"diu vrowe hete den gedanc,
wan si diu minne sêre twanc,
daz siu warp umb sînen lîp"
(Lanz. 1029-1031)*

Im Bann der *minne* stehend, wirbt sie um ihn⁵²⁷. Sie spricht ihn auf seine Männlichkeit an: Ein anständiger Ritter könne doch an einer Frau nicht verzagen (Lanz. 1034f)!

*"two dîn ellen an mir schîn
und minne an mir ein schoene maget.
ist daz dir ein wîp behaget,
diu ir âmîes schônnet,
sô wirt mir wol gelônnet
von dir, als ichz gemerken kan."
(Lanz. 1040-1045).*

Er solle seinen Mut erstrahlen lassen, indem er sie liebe. Sie werde auch rücksichtsvoll mit ihm umgehen. Diese Zusage erinnert an das, was Parzival Condwiramurs versprechen mußte, ehe sie in sein Bett kam, nur daß hier die Geschlechterrollen vertauscht sind. Als sie von Lohn für ihre Anstrengungen spricht (Lanz. 1044f), scheinen die Rollen vollends verkehrt: Ist doch normalerweise Dienstwille und Lohnerwartung beim Ritter, nicht bei der Dame anzutreffen.

Aber auch dieser Ritter ist nicht zum Liebesspiel zu bewegen, und zwar aus demselben Grund wie der Vorgänger: Er fürchtet sich vor ihrem Vater (Lanz. 1058-1068).

*"der helt daz houbet dahte
und enpfie die rede für ein gamen.
des begunde sich diu vrowe schamen."
(Lanz. 1070-1072)*

Er dreht sich um und tut, als sei alles, was sie gesagt hatte, nur Spaß gewesen. Darüber ist die Frau aufgebracht. "*schamen*" im neuhochdeutschen Sinne würde bedeuten, daß sie sich ihres eigenen Fehlers bewußt ist und sich dafür "schämt". Das ist aber im mittelalterlichen Bedeutungsfeld nicht der Fall. Hier ist es oft so, daß das Fehlverhalten nicht auf Seiten des "*schamenden*" liegt, sondern beim Gegenüber⁵²⁸. Darum bedeutet die Emotion der Frau in diesem Falle nicht, daß sie ihre Initiative als unziemlich interpretiert. Es erscheint ihr unverständlich, daß man sich ihr so standhaft verweigert:

527: Interessant hierbei ist, daß diese Formulierung auch in der Pastourelle CB 185 gebraucht wird, dort allerdings für den Mann ("*div minne twanc sêre den man*").

528: vgl. Martina Gemeling, "*scham ist ob siten ein güebet uop.*" Zur Bedeutung der *schame* im Parzival Wolframs von Eschenbach und in den Dichtungen um 1200, Dissertation in Vorbereitung.

*"Dô der wûnnenlîchen maget
alsus harte wart versaget,
daz tûhte si ein vremdez dinc."
(Lanz. 1073-1075)*

Der Jüngling (Lanzelet) im dritten Bett indessen dankt Gott für die glückliche Fügung, denn er kann erwarten, daß bei des Mädchens Liebeswerbung nun er an der Reihe ist (Lanz. 1076-1081). Um ihn braucht sie nicht zu werben, als sie dann zu ihm kommt ("*wande si diu minne twanc*", Lanz. 1083), denn er ist ohnehin bereit, ihre Wünsche zu erfüllen (Lanz. 1089-1095).

*"er leit si an den arm sîn
und kuste si wol tûsent stunt.
in wart diu beste minne kunt,
diu zwein gelieben ie geschach."
(Lanz. 1096-1099)*

Diese Frau ist sehr deutlich in Subjektstellung. Wie im Kûrenberger-Lied, in dem die Frau sich scherzhaft mit dem wilden Eber vergleicht⁵²⁹, erscheint sie sogar als gefährlich. Aber Ulrich hat dafür gesorgt, daß die Ritter nicht etwa als solche erscheinen, die sich vor der weiblichen Initiative fürchten, indem er ihre Angst immer wieder damit begründet hat, daß ihr Vater sicherlich jeden umbringen wird, der seiner Tochter zu nahe kommt. Im Sinne des Romankonzeptes ist es darum auch sehr sinnvoll, Lanzelet als einzigen Minnegewährenden darzustellen, denn er ist als Hauptheld befähigt, diesen gefährlichen Vater zu besiegen (Lanz. 1113-1183).

Die Tochter des Galangandreiz ist eine Frau mit starker Initiative. Sie weiß, was sie will, und versucht es ohne Umwege durchzusetzen, sie ist subjektiv dargestellt.

2.2.3.9. Ade

heißt die zweite Frau Lanzelets, mit der er ebenfalls nicht durch seine eigene Initiative zusammengekommen ist. Sie erblickt Lanzelet, als er - wenn auch unwissend - den Vorkampf zur gefährlichen Aventure bei der Burg ihres Onkels wagt. Bei diesem Onkel wohnt sie und ist seine Erbin (Lanz. 1554-1572). Aus dieser Burg ist noch keiner lebend wieder herausgekommen (Lanz. 1386-1396), darum reitet Ade zu dem jungen Helden hin und bittet ihn um Sicherheit- und zwar in der Form, daß sie ihn auffordert, sich zu ergeben:

529: vgl. Kap. 2.1.3.

*"siu bat in umbe sicherheit.
daz er sich ir wolt ergeben."
(Lanz. 1488f)*

Nicht etwa ihrem Onkel, sondern ihr selbst soll er sich ergeben - und als er einsehen muß, daß er gegen die Übermacht der Burgbewohner nicht ankommt, willigt er ein:

*"do enmoht er wider überkraft
und mit als guoten knehten
langer niht gevehten.
Do ergab er sich der selben maget,
von der ich ê hân gesaget,
durch triwe und uf genāde."
(Lanz. 1532-1537)*

Als ihr Onkel, der auf der Jagd war, nach Hause kommt, ist er sehr aufgebracht über ihr Verhalten, denn sie sollte sich eigentlich erst nach seinem Ableben einen Partner suchen (Lanz. 1603-1621; 1568-1572). Als Lanzelet, der in dieser Passage noch namenlos ist, ihm nicht einmal sagen kann, wer er ist, fühlt sich der Burgherr verspottet und läßt den Wigant in einen Turm einsperren (Lanz. 1678-1688). Diese Gefangenschaft überlebt er nur, weil Ade ihn heimlich mit *"bette spise unde win"* (Lanz. 1702) versorgt. Als er das gefährliche Abenteuer auf der Burg dieses Onkels bestanden und diesen dabei besiegt und getötet hat, pflegt ihn Ade gesund und betrachtet ihn fortan als ihren Partner.

Sie hat ihn sich ausgesucht, er hat sich ihr unterworfen, die beiden stehen in keinem Dienst-Lohn-Verhältnis, die Frau ist Subjekt in der Anbahnung dieser Beziehung.

2.2.3.10. Iblis

So heißt die dritte Frau des Lanzelet. Auch sie ist initiativ, denn sie setzt alles daran, mit diesem Ritter, den sie im Traum gesehen hat, zusammenzukommen. Aber ihre Initiative wird vereitelt, indem Lanzelet bei der Beziehungs-Anbahnung auf der Einhaltung der höfischen Dienst-Lohn-Regel besteht⁵³⁰.

530: vgl. oben, Kap. 2.2.1.1.9.

2.2.3.11. Die Herrin von Plürfs

Noch eine vierte Burgherrin taucht im Lebenslauf dieses Ritters auf, den alle Frauen lieben⁵³¹. Sie ist die Herrin von Plürfs, der Burg, in der Lanzelet noch eine Rache-Aufgabe zu erledigen hat: Ein Zwerg hatte ihn gedemütigt⁵³². Als er nun aber die Aventure ihres Schlosses auf sich nimmt und besteht, fällt der Königin auf, daß sie seit langer Zeit auf einen solch tapferen Mann gewartet hatte, um ihn zum Ehemann zu nehmen. Sie bittet ihn deshalb in ihre Burg (Lanz. 5450-5523).

*"dō muose aber briuten
der wipsaelige Lanzelet.
ich enweiz, ob erz ungerne tet,
wan diu künegin was ein schoene maget.
si müeste wol sin behaget
eim man der halbtöt waere."
(Lanz. 5528-5533)⁵³³*

Ob Lanzelet dabei unwohl war, kann der Dichter nicht sagen - jedenfalls muß eine solche Behandlung durch eine so schöne Frau einem halbtoten Mann wohl gut tun, kommentiert er. Nun fürchtet die Königin, die während des Beilagers in heftiger Liebe entbrannt ist (Lanz. 5545-5547), daß ihr dieser edle Ritter wieder abhanden kommen könnte und läßt ihn Tag und Nacht von vierzig Rittern bewachen (Lanz. 5548-5559). Auch das Waffentragen verbietet sie ihm - nicht einmal ein Messer darf er bei sich haben (Lanz. 5560-5563). Damit hat sie ihn in der Hand, er kann ihr nicht entkommen. Durch List erreicht er schließlich nach mehr als einem Jahr, daß sie die Aventure ihrer Burg wieder installiert, denn er hofft, von einem anderen Ritter übertroffen zu werden und damit von der Verpflichtung gegenüber der Königin entbunden zu sein (Lanz. 5641-5675). Eine zweite List hilft ihm, mit den vier Artusrittern, die zu seiner Befreiung gekommen sind und die Erfüllung der Aventure um Haaresbreite verfehlt haben, zu entkommen (Lanz. 6229-6562).

Diese Frau, die den Ritter vollkommen in der Hand hat und nur durch sehr ausgeklügelte Betrugsmanöver an der Verwirklichung ihres Willens gehindert werden kann, ist sehr subjekthaft gezeichnet. Aber sie ist dabei nicht positiv dargestellt, nicht umsonst hat der Dichter mitten in diese Gefangenschafts-Episode die Geschichte vom Zaubermantel eingebaut, der während Lanzelets Abwesenheit vom Artushof die Treue seiner Frau Iblis dokumen-

531: vgl. Lanz. 2308-2310.

532: wie die Demütigung Erecs.

533: "briuten" = verloben, vermählen, einer Frau beiliegen (Lexer).

tiert. Damit sind diese beiden Arten von Beziehungen gegenübergestellt - das Liebesverhältnis zwischen ihm und der Frau, mit der er nach den Regeln der ritterlichen Beziehungsanbahnung zusammengekommen ist, wird weit höher bewertet als dasjenige, in dem die Königin den Helden zwingt, ihr zu Willen zu sein.

2.2.4. Die höfisch-listige Frau

Ein Unterpunkt der Kategorie "Initiativität" ist eine Verhaltensweise, in der die Frau zwar mit eigener Initiative ihren Willen durchsetzt, dabei aber den Anschein erweckt, als hätte der Mann die Entscheidung getroffen. Die Frau und der Leser/Zuhörer wissen, wer den Fortgang der Handlung motiviert hat, der betroffene Mann und die höfische Gesellschaft der Romanhandlung wissen es aber nicht. Dieses Verhaltensmuster, bei dem das Eingreifen in die Handlung praktisch im Verborgenen geschieht, werde ich als höfische Weiterentwicklung des ersten Musters der Initiativität, in dem die Frau auf allen Ebenen bestimmend sein kann. Die höfisch-listige Frau ist damit die Nachfolgerin der archaisch-selbstbestimmt handelnden.

Die listige Frau, die dem Mann scheinbar die Regie überläßt, ist auf der Handlungsebene in die Konvention der männlichen Dominanz eingeordnet. Sie kann nicht offen ihre Interessen vertreten. Die Motivationsebene aber zeigt deutlich, daß sie selbstbestimmt handelt, um ihr Leben nach ihren eigenen Interessen zu gestalten.

Mälzer hält die List für ein Verhaltensmuster, welches "das mythische weibliche Handlungsmuster des Zaubers ablös[t]."⁵³⁴

2.2.4.1. Isolde

Da Isolde von Gottfried als die Frau vorgestellt wird, die dem höfischen Ideal am meisten entspricht, sind ihre Handlungen für die vorliegenden Untersuchungen sehr bedeutsam. Am deutlichsten wird ihre listige Rolle meines Erachtens in den Bettgesprächen, in denen es ihr immer besser gelingt, ihren Ehemann Marke über ihre Beziehung zu Tristan zu täuschen (Tristan 13676ff; 13869ff; 14162ff). Dabei ist auch wichtig, daß sie es nicht

534: Mälzer 1991, S. 156.

selbst ist, die sich die rhetorischen Muster zur Täuschung ausdenkt, sondern ihre Magd Brangäne⁵³⁵.

Im Laufe der drei Gespräche erfährt Isolde eine Wandlung zu der List hin, die dann später als eines ihrer besonderen Merkmale auftaucht⁵³⁶.

Im ersten Gespräch (Tristan 13676ff) tappt sie noch arglos in die von Marke gestellte Falle: Als er sie fragt, wer denn als Beschützer bei ihr bleiben solle, wenn er seine geplante Reise antrete, bestellt sie sich ohne Zögern ihren Geliebten Tristan zur Gesellschaft, was natürlich des Königs vorher schon erwecktes Mißtrauen steigert.

Brangäne lehrt sie daraufhin, das Gegenteil von dem zu sagen, was sie meint, und im zweiten Bettgespräch (Tristan 13869ff) gelingt es ihr auch - bis zur Hälfte wenigstens, worauf Marke weiterhin mißtrauisch ist und die Magd ihr eine zweite Lektion erteilen muß.

Schließlich, beim dritten Versuch (Tristan 14156ff), beherrscht sie die Kunst und kann Marke vollständig hinter das Licht führen.

Bald darauf folgt die zweite, entscheidende Täuschungsepisode (Tristan 14717ff), die sie schon gänzlich ohne ihre Zofe meistert. Marke sitzt mit einem Spion, der den heimlichen Treffpunkt des Liebespaares ausgekundschaftet hat, in dem Baum, unter dem das Stelldichein stattfinden soll. Isolde aber hat ihn bemerkt - ebenso wie Tristan - und hält eine Rede, die ihren Ehemann glauben machen muß, daß sie sich nur aus höfischem Anstand Tristan gegenüber freundlich verhält, daß sie ihn aber im Grunde verabscheut.

Den Höhepunkt von Isoldes List und ihrer Kunst der doppeldeutigen Rede bildet die Gottesurteil-Szene (Tristan 15325-15732): Marke wird von derartigen heftigen Zweifeln über das Verhältnis zwischen seinem Neffen und seiner Ehefrau gequält (Tristan 15260-15279), daß er eine geistliche Gerichtsversammlung mit großem Gepränge veranlaßt, bei der die Schuld oder Unschuld seiner Frau durch ein Gottesurteil ermittelt werden soll.

Das Gottesurteil endet mit dem Erweis von Isoldes Aufrichtigkeit, denn sie hat es so arrangiert, daß Tristan als Pilger verkleidet auftauchen und sie vom Boot an Land tragen kann, wobei er vorgibt zu stolpern und mit ihr hinfällt - also kann sie wahrheitsgetreu schwören, daß niemand außer ihrem Mann und dem Pilger, den alle gesehen haben, ihr jemals beigelegt habe. Sie

535: vgl. dazu auch den folgenden Abschnitt über die Magd als Substitut.

536: vgl. Hollandt 1963, S. 119 u.a.

kann das glühende Eisen, das zum Erweis ihrer Schuld oder Unschuld bereitgehalten wird, tragen, ohne sich zu verbrennen (Tristan 15518-15732).

Sie hat nun gelernt, ihren Mann durch falsche Rede zu einer Entscheidung zu veranlassen, die in ihrem Sinne ist. Diese Kunst der doppeldeutigen Rede ist ein typisches Merkmal der jüngeren höfischen Frauen im Tristan-Roman⁵³⁷.

Die Mutter Isolde zeigt diese Eigenschaft nicht, sie kann ganz selbstbestimmte Entscheidungen treffen und ihr Ehemann stimmt zu, ohne zu wissen, um was es geht⁵³⁸. Er vertraut ihren Entscheidungen blind.

Bezeichnenderweise gehört die Mutter Isolde der älteren Generation an - jener Generation, in der Blanscheflur die Initiative zur Vereinigung mit ihrem Geliebten ergreifen konnte, um mit der Zeugung Tristans überhaupt erst die weitere Geschichte in Gang zu setzen.

Die junge Isolde als perfekte höfische Frau ist nicht fähig, wirksam Initiative zu ergreifen und eigene Entscheidungen zu ihren Gunsten zu treffen. Sie bedient sich der List, um ihre Wünsche verwirklichen zu können. Damit vollzieht sie einen Übergang von der in Irland herrschenden Interaktionsform der weiblichen Selbstbestimmtheit und Offenheit, wie sie ihre Mutter repräsentiert, zu einer Frauenrolle, wie sie der höfischen Konvention des Hofes in Cornwall entspricht. Sie muß in der Kunst der doppeldeutigen Rede erst durch ihre Magd ausgebildet werden; Brangäne tritt im Romangeschehen übrigens stark in den Hintergrund, nachdem dieser Lernvorgang abgeschlossen ist⁵³⁹ - damit wird ihre Rolle als Zuarbeiterin deutlich, die von der Bühne der Romanhandlung abtritt, sobald ihre Funktion erfüllt ist.

2.2.4.2. Brünhild

agiert vor ihrer politischen und geschlechtlichen Unterwerfung offen und direkt. Danach muß auch sie sich den höfischen Hinterhältigkeiten anpassen, wenn sie ihre Interessen verwirklichen will⁵⁴⁰.

Bezeichnend ist, daß sie bei der Vorbereitung des Mordanschlags auf Siegfried ihre Initiative nicht offen zeigt und damit Erfolg hat. Im Alten Sigurd-

537: vgl. Mälzer 1991, S. 140.

538: vgl. Kap. 2.3.1.1.

539: vgl. Caples 1975.

540: vgl. z.B. Str. 730, dazu Ehrismann NL 1987, S.137.

lied ist das anders, hier veranlaßt die archaischere Brynhild eindeutig direkt, daß der, der sie an Gunthers statt besiegt und sich mit ihr verlobt hatte, umgebracht wird⁵⁴¹.

2.2.4.3. Kriemhild

Sie erreicht mit listigem Vorgehen, daß ihr zweiter Mann Etzel die Einladung zum Sonnenwendfest an die Burgunder ergehen läßt. Kriemhilds Rachepläne sind dem Publikum von Anfang an bekannt, Etzel dagegen bleibt bis kurz vor dem fatalen Ende ahnungslos. Auch Kriemhild war zu Anfang der Geschichte wesentlich offener aufgetreten - einmal hatte sie Brünhild in der verhängnisvollen Streitszene ihre Wahrheit über ihre Hochzeitsnacht mit Siegfried gesagt, das andere mal hatte sie Hagen in aller Naivität verraten, an welcher Stelle Siegfried in seiner Hornhaut verwundbar ist. Diese beiden Handlungen sind letztendlich für den tragischen Ausgang der Geschichte verantwortlich⁵⁴², auch hieraus konnte der Hörer lernen, daß es nach den höfischen Sitten für eine Frau angemessener sei, diplomatisch vorzugehen, das heißt, seine Gedanken und Absichten nicht direkt zu äußern, sondern dafür Umwege in Anspruch zu nehmen.

2.2.5. Die Magd als Substitut

Beim geschickten Vorgehen der höfischen Frau, der die direkte Initiative nicht möglich ist, kann eine helfende Hand sehr wichtig sein. Wirklich nützlich ist sie nur dann, wenn sie nicht demselben Stand angehört wie die Hauptperson, das heißt, wenn sie nicht denselben höfischen Konventionen verpflichtet ist wie die Dame. Für diese Rolle bietet sich die Figur der Magd bzw. Zofe geradezu an: Sie ist genau so weit in die Handlung involviert, daß sie alle Regeln und Beziehungen darin kennt, aber durch ihre dienende Funktion steht sie außerhalb der höfischen Interaktion⁵⁴³ und hat deshalb andere Handlungsspielräume.

541: zum Rache-Motiv in der hochmittelalterlichen Literatur vgl. Holzhauer 1994.

542: vgl. W. Schröder 1960/61.

543: vgl. Haferland 1988.

So erscheint es natürlich, daß hin und wieder eine Magd Aktivitäten entfaltet, die für den Verlauf der Handlung entscheidend sind, die aber die weibliche Hauptperson aufgrund höfischer Konventionen nicht selbst ausführen kann.

"Sie [die Zofe] mag entwicklungsgeschichtlich eine Verselbständigung eines Teils der Hauptrolle sein, auf jeden Fall ist etwa Hartmanns Lunete eine viel beweglichere und unternehmungslustigere Frau als ihre Herrin, und Gottfrieds Brangäne ein viel aktiverer Katalysator des Minnespiels zwischen Tristan und Isolde als der vielberufene Liebestrank."⁵⁴⁴

2.2.5.1. Die "meisterinne" Blanscheflur

Diese Erzieherin, die Blanscheflur schon als Kind betreut hat, wird benötigt, um das heimliche Treffen mit Riwalin zu arrangieren (Tristan 1199ff). Blanscheflur hat die Initiative, die Amme sorgt für die praktische Durchführung: Sie verkleidet die Edelfrau und behauptet, diese sei eine Ärztin, um ihr Zugang zum Zimmer des todkranken Riwalin zu verschaffen⁵⁴⁵.

2.2.5.2. Brangäne

Die junge Isolde ist bei Gottfried die Repräsentantin des Schönen, Wahren und Guten auf der Erde, die Magd Brangäne ist ihr Pendant der dunklen Seiten. Sie ist es, die für die praktischen Seiten der Betrugsmanöver in der Geschichte die Verantwortung übernimmt. Isolde ist die Reine, die von den weltlichen Kleinlichkeiten des Hoflebens zwar betroffen ist, weil sie darin leben muß, die aber mit ihrer Organisation und Bewältigung nichts zu tun hat.

Alles, was die praktischen Seiten der heimlichen Liebe zwischen Tristan und Isolde angeht, hat Brangäne in ihrer Hand. "Ihre bedeutsamste Eigenschaft ist ihr wacher Sinn für die Wirklichkeit der jeweiligen Situation. Sie handelt immer nach dem gesunden Menschenverstand, der das Nächstliegende bedenkt und stets auf den vorteilhaften Ausgang der Sache bedacht ist [...]; sie ermöglicht den Liebenden ihre verborgene Minne."⁵⁴⁶

544: Soeteman 1973, S. 85.

545: Diese Episode ist ausführlicher besprochen in Kap. 2.2.3.5.

546: Hollandt 1963, S. 50.

Brangäne trägt mit diplomatischem Geschick dazu bei, daß Tristan nicht im Bad umgebracht wird, als die beiden Isolden in ihm den Mörder ihres Bruders/Onkels erkennen (Tristan 103588ff). Sie erinnert die Königin Isolde daran, daß ein solcher Racheakt sich nicht mit ihrem vornehmen Status verträge und auch dem Schutzversprechen widerspreche, das sie Tristan als Landesherrin gegeben habe (Tristan 10387-10404). "Brangäne ist damit die eigentliche funktionale Initiatorin der Liebesgeschichte."⁵⁴⁷

Sie zeigt noch in vielen anderen Situationen Initiative - nachher immer im Dienst der Liebenden, an deren Schicksal sie sich durch die Zaubertrank-Verwechslung schuldig fühlt. Auf ihre Unachtsamkeit nämlich geht die ganze Affaire zwischen Tristan und Isolde zurück. Sie hätte den Liebes-Zaubertrank, den die Mutter Isolde hergestellt hatte, für die Hochzeit zwischen Isolde und Marke bereitstellen sollen. Durch ein Versehen haben aber Tristan und Isolde davon getrunken und sind nun durch die magische Kraft miteinander verbunden. Damit übernimmt die Magd nicht nur die Initiative im Arrangieren der heimlichen Treffen, sondern fungiert auch als Trägerin der Schuld, die eigentlich auf Isolde und Tristan als Vollzieher dieser ehebrecherischen Liebe läge, wenn diese Liebe auf Freiwilligkeit beruhte. Schuldfähigkeit ist ein Bestandteil eigenverantwortlichen Handelns - dieser Bestandteil liegt nicht bei der Hauptperson Isolde, sondern bei der Nebenfigur Brangäne.

2.2.5.3. Lunete

ist die Magd von Laudine, der Herrin der Quelle in Hartmanns "Iwein". Diese Magd arrangiert die Begegnung zwischen ihrer Herrin und dem Ritter Iwein, der eben erst ihren Gatten Askalon erschlagen und sich gleich darauf in die schöne Witwe verliebt hat.

Die höfische Dame ist nicht imstande, außerhalb der Konventionen eine Ehe mit dem Bezwinger ihres Mannes einzugehen. Lunete muß sie erst mit sehr geschickter Rhetorik vom Sinn einer solchen Verbindung überzeugen.

Lunete sei das alter ego ihrer Herrin, schreibt Kurt Ruh⁵⁴⁸, sie sei "das was deren Hoheit nicht darzustellen vermag: Liebenswürdigkeit, Kameradschaftlichkeit, [...], spezifisch weibliche Intellektualität." Handlungsweisen, die für die Gesamtkomposition wichtig sind, aber nicht von der vornehmen Dame ausgeführt werden können, sind der Zofe zugeschrieben worden.

547: Mälzer 1991, S. 108, s. auch Caples 1975, S. 169.

548: Ruh 1977, S. 161.

"Laudine kann aufgrund der Geschichte der Weiblichkeit nur gemischte Gefühle, falsche Eindrücke erwecken. [...] Ihre Gestalt hat sich in den einzelnen Versionen dissoziiert und zerstreut. Weil es Lunete, den Typus des weiblichen 'agent' gibt, kann das Konzept gerettet werden."⁵⁴⁹

Auch diese Magd ist eine Vermittlerfigur, die Persönlichkeits- und Handlungsanteile der selbstbestimmten Frau übernimmt, um diese im Kontext des höfisch-ritterlichen Verhaltenskodexes beschreibbar zu machen. Sie handelt nicht in eigenem Interesse; ihre einzige Funktion besteht darin, die Rolle der Herrscherin zu belassen, wie die Erzählstruktur sie vorgibt, ohne sie dabei für das höfisch-ideale Frauenbild unmöglich zu machen.

549: Steiner 1985, S. 250.

2.2.6. Höfische Liebeskonzepte in der Epik

Die Auffassung eines mittelalterlichen Dichters über die Mann-Frau-Beziehung erlaubt Einblicke in sein Frauenbild. In der Epik sind verschiedene Liebeskonzepte in bezug auf die darin enthaltenen Frauenrollen herausgearbeitet worden.

Die Hohe-Minne-Konvention ist sehr stark vertreten. Sie geht in der Epik wie auch in der Lyrik mit der Frauen-Idealisierung einher.

Gawan kommt mit **Orgeluse** durch ritterliche Tapferkeitsbeweise zusammen, wie es dieser Konvention entspricht. Ihre Verweigerung ist Anlaß zur Steigerung seiner *werdekeit*. Gleichzeitig hat Wolfram diese Frauenperson weit stärker idealisiert als Chrétien.

Auch **Parzival** beweist seine Höflichkeit in der Beziehung zu **Condwiramurs**. Den Idealbeziehungen dieser beiden Ritter gehen jeweils zwei Frauenbeziehungen voraus, die nicht im selben Maße wie die letzte den Anforderungen der Höfischen Liebe entsprechen⁵⁵⁰.

Parzival trifft am Anfang seines Weges, auf dem er die Welt kennenlernen soll, mit **Jeschute** zusammen. Diese Begegnung verläuft gegen jede Erwartung, denn der Junge, der ein Ritter werden will, denkt gar nicht an die Erotik, die Wolfram geschickt durch seine Wortwahl evoziert, sondern an die Anweisungen seiner Mutter über den Umgang mit vornehmen Frauen - und ans Essen. Gawans erste Frauengeschichte, von der der Leser erfährt, ist die Begegnung mit der kleinen **Obilôt**, die es versteht, ihn auf die Höfische Liebe zu verpflichten, obwohl sie noch viel zu klein dazu ist.

Die zweite Frauenbegegnung hat Parzival mit **Liâze**, der Tochter des Gurnemanz, der den jungen Helden die ritterlichen Künste und Benimmregeln lehrt. Gurnemanz hätte gern eine Verbindung seiner Tochter mit diesem Schüler herbeigeführt, Liâze wird diesem also sozusagen offeriert. Aber er geht weiter zu neuen Abenteuern, und Liâze bleibt mit ihrem Vater zurück. Gawans zweite Frauenbegegnung ist die mit **Antikonie**, zu der er von ihrem eigenen Bruder geschickt wird, um sich auf der Burg mit ihr die Zeit zu vertreiben. Hier werden die Verhaltensweisen der Hohe-Minne-Konvention als Spiel dargestellt. Für beide - Parzival und Gawan - ist zu bemerken, daß die jeweilige Frau zwar nicht unhöfisch zu nennen, aber doch 'leicht zu haben' ist und insofern den Anforderungen der Höfischen Liebe nicht ganz ent-

550: Zur Parallelität der Frauenbegegnungen in den Lebensläufen von Parzival und Gawan vgl. Gibbs 1972, S. 191.

spricht. Erst die dritte Frauenbeziehung der beiden Ritter hat alle höfischen Qualitäten, die zu einer idealen Verbindung notwendig sind.

Dasselbe gilt für Gahmuret: **Ampflise** wird ihm heftig angeboten, es wäre gar keine Anstrengung notwendig, um mit ihr zusammenzukommen⁵⁵¹. **Belacane** war nicht ganz so einfach zu erringen, jedoch fehlte ihr trotz aller Idealisierung die Zugehörigkeit zur westlich-ritterlichen Idealwelt, die unlösbar mit dem Christentum verbunden ist. Erst **Herzeloyde** repräsentiert die erforderlichen Idealvorstellungen: Gahmuret muß höchst ritterliche Aufgaben im Turnier bestehen⁵⁵², Herzeloyde ist Christin und wird von Wolfram derart idealisiert, daß sich Assoziationen mit dem Marienbild des Hochmittelalters aufdrängen⁵⁵³. Interessant und bezeichnend ist für diese Frauenperson, daß sie bei aller Idealisierung subjekthaft-initiativ dargestellt wird und daß die Beschreibung ihrer Liebe zu Gahmuret eine Sinnlichkeit impliziert⁵⁵⁴, die in der jüngeren Generation in Wolframs Werk nur für die weniger idealen Mann-Frau-Beziehungen zu beobachten ist. Herzeloyde ist also in ihrer Eigenschaft als dritte Frau Gahmurets ein Höhepunkt an Höflichkeit, andererseits ist es durch ihre Zugehörigkeit zur älteren Generation des Romanpersonals möglich, sie als sexuell aktiv und fordernd zu beschreiben.

Diese Tendenz in der Frauendarstellung, die sich von der älteren zur jüngeren Generation verändert, ist an einem weiteren Paar zu beobachten. **Schionatulander** ist der Sohn von Ampflise, die Gahmurets Jugendfreundin und erste Verlobte war⁵⁵⁵. Diese Frau fiel durch ihre Initiativität in der Liebesbeziehung zu Gahmuret auf⁵⁵⁶. Ihr Sohn/Pflegesohn hingegen lebt eine Hohe-Minne-Beziehung zu **Sigune**, die ins Extreme übersteigert ist⁵⁵⁷. Auch Herzeloydes Pflegetochter unterscheidet sich in diesem Punkt ganz wesentlich von ihrer Ziehmutter, da sie mit Schionatulander das Hohe-Minne-Spiel des Verprechens und Verweigerns bis ins Extrem verwirklicht.

Bei zwei Paaren in Wolframs *Parzival* führt die Anwendung der Hohe-Minne-Konvention zu einem tragischen Ausgang: Belacane hat auf diese Weise Isenhart verloren, Sigune Schionatulander. Will Wolfram damit das Ideal kritisieren? Will er ausdrücken, daß die höfische Konvention abzuleh-

551: vgl. Pz. 88, 1-6.

552: Daß Gahmuret gar nicht auf die Erringung dieser Paarbeziehung mit Herzeloyde aus ist, spielt dabei keine Rolle.

553: vgl. Eder 1989, S. 204.

554: vgl. Pz. 101,9-13.

555: Tit. 38, 42; Str. 96 ist er nur noch Pflegesohn, was aber für die hier betrachtete Veränderung der Frauenrolle in der Generationenfolge unerheblich ist.

556: vgl. Kap. 2.2.3.2.

557: vgl. Kap. 2.2.1.1.4.

nen ist? Die Idealbeschreibung der übrigen Paare schließt eine solche Interpretation aus. Bei einem Vergleich der Beziehungsgeschichten untereinander wird deutlich, daß die Hohe-Minne-Konvention immer dann zum ungunsten Ausgang führt, wenn sie übersteigert und in unpassender Weise angewendet wird. Das gilt nicht nur für die beiden tödlich endenden Beziehungen, auch die konfliktreiche Geschichte von Obie und Meljanz ist ein Beispiel dafür.

Auch **Lanzelet** ist ein **Drei-Frauen-Ritter**⁵⁵⁸. Seine Frauenbeziehungen steigern sich wie diejenigen von Parzival und Gawan, auch wenn Ulrichs Darstellungen vollkommen anderer Natur als die Wolframschen Paarbeschreibungen sind. Seine erste Freundin ist das begehrtlich und initiativ auftretende **Mädchen von Môreiz**, das bezeichnenderweise keinen Namen hat - sie existiert eher als Rolle denn als Person. Darauf folgt die Beziehung zu **Ade**, die dem höfischen Ideal schon etwas näher kommt. Aber Lanzelet hat nicht um sie gekämpft, sondern sich ihr ergeben⁵⁵⁹. Aufgrund dieser Machtstellung entspricht auch sie nicht dem geforderten Ideal. Das tut erst die letzte Freundin, **Iblis**. Zwar ist auch sie initiativ und fordernd, wie alle Frauen des *wipsaeligen* Lanzelet⁵⁶⁰, aber der Ritter unterbindet durch eigene Initiativität und durch den Kampf mit Iblis' Vater, daß die Verbindung aufgrund *ihrer* Anstrengung zustande kommt. Dieser Frau, die dem höfischen Ideal am meisten entspricht, stellt Ulrich mit der Herrin von Plûris noch einmal eine subjekthaft-begehrtliche Frau gegenüber, indem er die Zaubermantel-Episode, die zum Erweis von Iblis' vollkommener Idealität dient, in derselben Zeit stattfinden läßt, in der Lanzelet gefangen auf der Burg sitzt und der Herrin ungeachtet seiner eigenen Interessen zu Willen sein muß.

Eine solche Gegenüberstellung von idealer und nicht-idealer Beziehung bietet auch Hartmann, indem er das Paar **Erec-Enite** dem Roten Ritter **Mabonagrîn** und seiner **Dame** im Baumgarten gegenüberstellt. Die Dame im Baumgarten hat ihren Ritter vollkommen in der Hand; Erec, der inzwischen das rechte Maß für die wirklich höfische Liebe glernt hat, befreit den Roten Ritter, Mabonagrîn, und überwindet damit diese Beziehungskonstellation, in welcher die Frau den Mann beherrscht.

Erecs Lernweg zeigt dieselbe Dreier-Struktur wie der Weg von Gahmuret, Parzival, Gawan und Lanzelet. Nur ist dieser Weg nicht auf drei Frauen verteilt, sondern wird in der einen Beziehung zu Enite verwirklicht. Zuerst

558: Die vierte Frau, die ihn gegen seinen Willen gefangenhält, zähle ich zu seiner Beziehungskarriere nicht mit, denn mit der dritten hat er einen Grad an Höflichkeit erreicht, der sich nicht mehr weiter verändert. Außerdem ist die Plûris-Episode als Negativ-Bild zur Lanzelet-Iblis-Beziehung konstuiert, nicht als weiterer Schritt auf seinem Lebensweg.

559: Lanz. 1535.

560: Lanz. 5529.

gewinnt er Enite ohne Schwierigkeiten, d.h. ohne die Notwendigkeit einer Bewährung, als zweites ist die Beziehung zu ihr so stark von Erotik geprägt, daß sie der höfischen Norm nicht entsprechen kann, im dritten Schritt folgt die Krise und der Bewährungsweg mit anschließender Wiedervereinigung der geläuterten Partner. Erst im dritten Schritt entspricht die Frau vollständig den Anforderungen der höfischen Liebe.

Dasselbe trifft auf **Iwein** zu⁵⁶¹. Mit Lunetes Hilfe gewinnt er die Quellenherrin **Laudine**, die aber zu Anfang noch nicht ganz den höfischen Anforderungen entspricht, denn sie verbindet sich mit Iwein aus politischem Kalkül heraus, nicht nach dem Muster der höfischen Liebe, welches ritterliche Bewährung zum Erweis der männlichen *werdekeit* voraussetzt. Die zweite Stufe der Beziehung ist, wie im Falle Erecs, durch Nicht-Einhaltung der rechten *måze* gekennzeichnet - in diesem Falle ist nicht die Erotik, sondern die Aventure-Suche überbetont. Auch bei Iwein erfolgt nach dieser Einseitigkeit eine Krise und ritterliche Bewährungsgänge, welche die männliche *werdekeit* erweisen und Laudine zu einer Anpassung an die höfische Norm veranlassen, indem sie am Ende vor Iwein auf die Knie fällt und ihn um Verzeihung bittet. Die Laudine in diesem Schlußteil der Geschichte entspricht dem höfischen Minne-Ideal, was am Anfang ihrer Beziehung zu Iwein nicht der Fall war.

Erec und Iwein entsprechen dadurch, daß die Dreierstruktur mit ein und derselben Frau verwirklicht wird, eher als Lanzelet und Gahmuret dem christlichen Ideal der unauflöslichen Ehe. Parzival und Gawain befinden sich zwischen dieser monogamen Konstellation und der Drei-Frauen-Struktur des ritterlichen Werdegangs, denn sie gehen mit den ersten beiden Frauen keine feste Verbindung ein.

Das **Liebeskonzept Gottfrieds** von Straßburg zeigt sich anders. Die Liebesbeziehung zwischen Tristan und Isolde kommt nicht durch ein Dienst-Lohn-Verhältnis zustande. Tristans *werdekeit* liegt eher auf künstlerischem als auf kriegerischem Gebiet⁵⁶². Das Liebeskonzept der Gegenseitigkeit läßt eine stärkere Subjektstellung der Frau zu, aber durch den außerehelichen Charakter dieser Beziehung, die nur in der Abgeschlossenheit der Minne-

561: zu den einzelnen Entwicklungsschritten in der Frauenbeziehung dieser beiden Helden vgl. Carne 1970, S. 11. Sie teilt den Lebensweg der Hartmannschen Protagonisten in zwei Schritte ein; diese entsprechen aber (unter Auslassung der vorangestellten Ziffern) genau dem hier angelegten Dreier-Schema: "1. Die vorläufige Gewinnung der Braut. 2. Deren Verlust und endgültige Gewinnung." Verlust und endgültige Gewinnung interpretiere ich als einzelne Schritte.

562: vgl. Schindele 1971, S. 32ff.

grotte ganz zu verwirklichen ist, zeigt sich, wie weit diese Art der Liebe vom höfischen Gesellschaftsideal entfernt ist.

Die Sympathien des *Nibelungenlied*-Dichters gehören eindeutig dem Paar, welches der Hohe-Minne-Konvention entspricht. Die Beziehung zwischen Siegfried und Kriemhild wird durchgehend als ideal beschrieben, was für die Partnerschaft zwischen Gunther und Brünhild nicht zutrifft.

Auch in der *Kudrun* ist eine Hinwendung zum höfischen Beziehungsideal zu erkennen: Während ihre Mutter Hilde sich von einem Ritter ihrer Wahl hat entführen lassen, wird das Brautraub-Motiv in der jüngeren Generation problematisiert, indem nun ein Entführer auftritt, den sich Kudrun *nicht* ausgesucht hat. Der Kudrun-Dichter zeigt sich damit dem kirchlichen Gebot der Konsens-Ehe verpflichtet⁵⁶³. So überwindet er die "primitive"⁵⁶⁴ Form der Paarzusammenführung, als die der Brautraub angesehen wird. Weil aber mit dieser "primitiven" Form - wenn auch für heutige Vorstellungen unverständlicher Weise - die selbständige Partnerwahl der Frau unterbunden wird, ist sogar hier eine Zurücknahme der weiblichen Subjektstellung zu verzeichnen.

Die Veränderungen des Frauenbildes in der Epik zeigen also die gleiche Tendenz wie diejenigen, die in der Lyrik schon beobachtet wurden: Frauen in typologisch älteren Stoffschichten und in älteren Generationen der epischen Chronologie sind stärker subjekthaft dargestellt als Frauen, die typologisch oder in bezug auf die epische Generationenfolge jünger sind. Wie in der Lyrik, geht diese Veränderung mit der starken Betonung des Hohe-Minne-Ideals einher.

563: zum Ideal der Konsens-Ehe vgl. Karnein 1984, S. 153ff, zur Spiegelung der kirchlich determinierten Rechtsnormen in der *Kudrun* vgl. Kap. 3.1.4.

564: Das Wort "primitiv" wird hier nicht im wertenden Sinne gebraucht, sondern beschreibt einfache, archaische Muster im Gegensatz zu den curialen, die den hochmittelalterlichen Zivilisationsschub kennzeichnen.

2.3. Weibliche Herrschaft

Bis hierher wurde die Subjekt- bzw. Objektstellung der Frau in Beziehungen zum Mann untersucht. Darauf folgen nun Studien zur weiblichen Subjektstellung in anderen Bereichen. Als nächstes Bearbeitungsfeld bietet sich der Themenbereich *Herrscherin* an. Die stärkste Subjektstellung ist bei einer Herrscherin zu vermuten, die ihr Land ohne männlichen Beistand regiert. Aber auch eine Frau, der ein Mann beigeordnet ist, wird als subjekthaft betrachtet, wenn sie selbst politische Vorgänge initiiert, nicht nur als "Anhängsel" des Königs auftritt.

2.3.1. Königin / Herrscherin

2.3.1.1. Isolde, Königin von Irland

Die Mutter Isolde in Gottfrieds "Tristan" beschließt zweimal vollkommen selbständig und unabhängig, Tristan das Leben zu schenken, indem sie ihn heilt. Sie kann ihm auch "ein umfassendes Schutzversprechen geben [...], das ihn in Irland vor allen Anfechtungen schützt", was die "im Hinblick auf die mittelalterliche Realität nicht selbstverständliche, autoritative Position Isoldes zeigt"⁵⁶⁵. Sogar als ihre Tochter verheiratet werden soll, berät die Königin Isolde zusammen mit ihr und der Magd Brangäne, wie alles vonstatten gehen soll. Der König wird anschließend um seine Zustimmung gebeten, die er aber schon gibt, ohne zu wissen, worum es eigentlich geht (Tristan 10549-10589). Mutter Isolde hat einen großen Handlungsspielraum.

Richter⁵⁶⁶ geht davon aus, daß das mittelalterliche Irland noch sehr stark keltisch-heidnisch geprägt war, daß die Iren vor allem das keltische "Sakralkönigtum"⁵⁶⁷ bis weit ins Mittelalter bewahrt hätten⁵⁶⁸. In dieser aristokratischen Ordnung erscheint "der König als Wahrer des Rechts, als Inkarnation seines Volkes und Mittler zwischen dem Volk und den Göttern."⁵⁶⁹ Dabei war es offenbar nicht entscheidend wichtig, daß der König ein Mann war, wie beispielsweise aus der Geschichte von der britannischen Königin Boadicea, an die eine Statue in London erinnert, abzulesen ist.

565: Mälzer 1991, S. 111, vgl. Tristan 9562ff.

566: Richter 1988, S. 265ff.

567: ebd., S. 278.

568: ebd., S. 292.

569: ebd., S. 278.

Die Mutter Isolde ist also Königin von Irland. Ihr Mann, König Gurmun, hatte nach Gottfrieds Version der Geschichte mit römischer Legitimation die Macht im Land an sich gerissen (Tristan 5915ff). Um sie zu festigen, hat er Isolde geheiratet, deren Bruder Morolt übermenschliche Kräfte besitzt und nun sozusagen für die (kriegerische) Außenpolitik Irlands zuständig ist. "Gurmuns Ansehen hing primär an Morolt, *diu schibe, diu sin ere truoc* (Tristan 7161)"⁵⁷⁰. Zwischen Gurmun und dem Riesen besteht aber keineswegs politischer Friede: Morolt ist selbst an einer Herrscherposition interessiert⁵⁷¹.

Die Beziehung zwischen Isolde und ihrem Bruder Morolt ist für Mälzer⁵⁷² im Anschluß an Göttner-Abendroth⁵⁷³ ein deutliches Indiz für eine archaisch-matriachale Prägung des irischen Königshofes. In matriarchalen Gesellschaften hat nach diesem Modell nicht der Vater, sondern der Mutterbruder Autorität über die Kinder. "Es ist allerdings darauf hinzuweisen, daß es Avunkulatsbeziehungen sowohl in mutter- als auch in vaterrechtlichen Gesellschaftsordnungen gibt", gibt sie gleichzeitig zu bedenken⁵⁷⁴. Abgesehen von der Matriarchatthese ist die Definition der Kindschaft über die Mutterlinie für meine Frage bedeutsam. Sie beinhaltet einen Hinweis darauf, daß die Frau in solchen Gesellschaften größere Freiheiten genießen konnte als in den hochmittelalterlich-aristokratischen. Nur wo Verwandtschaft und Erbfolge ausschließlich über den Vater definiert werden, ist es notwendig, die Frau unter Bewachung zu stellen, damit sichergestellt wird, daß der Ehemann auch tatsächlich Erzeuger des Erben oder Thronfolgers ist⁵⁷⁵.

Die von Rom aus eingeführte Macht Gurmuns könnte ein Zeichen dafür sein, daß am irischen Hof die klassische Zivilisationsstufe über die ortsansässige primitivere Ordnung gelegt wurde. Was der Riese Morolt mit seiner "archaischen" Kampfkraft besorgt hatte, die Landesverteidigung, will Gurmun nach dessen Tod mit "rechtsstaatlichen" Mitteln weiterführen: Er erläßt ein Gesetz, nach dem es jedem Ankömmling aus Curnewale bei Todesstrafe verboten ist, das Land zu betreten.

Dennoch: Als Tantris-Tristan erkannt wird, kann nur Mutter Isolde - nach vorheriger Rücksprache mit Brangäne und der jungen Isolde - durch kluges Vorgehen verhindern, daß das Gesetz gegen die Curnewal-Bewohner zur Vollstreckung kommt. Offiziell ist es also Gurmun, der die politischen Ge-

570: Mälzer 1991, S. 146.

571: Weber 1967, S. 623, vgl. Tristan 5936ff.

572: Mälzer 1991, S. 83ff.

573: Göttner-Abendroth 1988, S. 27ff.

574: Mälzer 1991, S. 84

575: vgl. Duby 1981[85], S. 57.

schicke im Land lenkt, im Hintergrund aber agiert die Frau und gibt so den politischen Beschlüssen ihre endgültige Richtung zur Ausführung. Diese Frauenrolle ist nicht mit der höfisch-listigen zu vergleichen, die in Kap. 2.2.4. besprochen wurde, denn Isolde erweckt nicht den falschen Eindruck, ihr Mann hätte die Entscheidung selbst getroffen, die sie ihm vorher suggeriert hat. Sie agiert offen und direkt.

Für die Tochter Isolde gilt diese selbständige Entscheidungsgewalt nicht mehr. Gottfried hat die Aufteilung der irischen Isolde in zwei Personen, die durch Thomas wahrscheinlich begründet wurde, weiter fortgetrieben, indem er die Autonomie der Mutter noch verstärkt⁵⁷⁶ und damit die Position der Tochter noch unselbständiger gemacht hat.

Wen Gurmun bei seinem Eroberungszug eigentlich besiegt hat - ob es ein König war oder eine Königin, oder ob Isolde gar die Königin von Irland war, bevor sie unter die Herrschaft dieses afro-römischen Ehemannes geriet, wird nirgends erwähnt.

So muß es auch unterbleiben, in dieser Arbeit darüber zu spekulieren, ob nicht ursprünglich die Macht über Irland in den Händen dieser feenhaften Frau lag, welche die Kriegskraft ihres Bruders brauchte, um die Landesgrenzen abzusichern. Dies wäre ganz im Sinne von "Die Göttin und ihr Heros"⁵⁷⁷ und spräche für "matriarchale" Strukturen in Irland.

Wie freiwillig Isoldes Verbindung zu diesem König auch sein mag, jedenfalls "kann ihr selbstbewußtes und gleichberechtigtes Handeln in der Ehe mit Gurmun wohl darauf zurückgeführt werden, daß sie - im Gegensatz zu ihrer Tochter - 'Heimvorteil' gegenüber dem eingeheterten König besitzt"⁵⁷⁸. Mutter Isolde hat sich matriloal verheiratet, die Tochter wird über das Meer geschickt, um außerhalb ihres Landes einem Mann zur Frau gegeben zu werden.

Einen kleinen Hinweis auf eine möglicherweise frauenbestimmte Prägung des irischen Hofes könnte die Interpretation daraus erhalten, daß Tristan sich dem Morolt als Markes "Schwestersohn" vorstellt (Tristan 4141ff), sich also über seine Mutter definiert, während er in anderen Kämpfen (z.B. gegen Morgan) als Sohn Riwalins auftritt. Es könnte angenommen werden, er wolle sich dem Riesen mit einer matrilinearen Deszendenz vorstellen, die

576: vgl. dazu Mälzer 1991, S. 116 zu Saga Kap. 42 und 44, wo Isolde ihrem Mann stärker untergeordnet ist als bei Gottfried. Einschränkend muß hier angemerkt werden, daß die Saga, aus der die entsprechende Thomas-Passage rekonstruiert wird, die aber erst 1226 erschien, patriarchalisierend interpretiert haben könnte.

577: Göttner-Abendroth 1980.

578: Mälzer 1991, S. 128.

diesem Angehörigen eines matriarchalen Herrscherhauses geläufig wäre. Da Tristan aber im einen Fall gegen einen Feind seines Vaters, im anderen gegen einen Widersacher seines Mutterbruders Marke auftritt, liegt die Annahme viel näher, daß er sich auf diese Weise einfach dem jeweiligen Gegner als rechtmäßiger Kämpfer vorstellt.

Die Hinweise auf Besonderheiten der Herrscherfamilien-Struktur und der selbstbewußten Haltung der Königin genügen, um die Frage nach Herrschaft am irischen Hof unter bestimmte Aspekte zu stellen. Weiterhin kann aber dazu keine Sicherheit erlangt werden, die Interpretation muß in der Schwebe bleiben.

2.3.1.2. Die junge Isolde, Königin von Curnewal

spielt als solche überhaupt keine Rolle. Sie ist auf die Thematik der tragischen Liebe hingeordnet, die politische Herrschaft gehört ihrer Mutter zu. Die männlichen Königs-Pendants zu den beiden Isolden versinnbildlichen das: "Hierin [in seiner Rolle als schwacher Herrscher] unterscheidet sich König Marke auffällig vom irischen König Gurnun, der mit Hilfe seiner Gemahlin, die als Mitherrscherin großen und positiven Einfluß auf seine Politik ausübt, regierungsfähig wird und bleibt."⁵⁷⁹ Die Königin von Irland ist dem Themenbereich der Staatsgeschäfte, die Tochter Isolde dem der außerehelichen Liebesaffären zugeordnet.

Es wäre auch denkbar gewesen, daß Isolde privat Tristans Geliebte und öffentlich Markes ratgebende Königin gewesen wäre. Aber dafür ist sie nicht disponiert. Lediglich zwei Passagen deuten auf eine politische Einflußmöglichkeit hin: Der Mordanschlag auf Brangäne (Tristan 12696ff), bei dem sie die beiden Knappen selbständig befiehlt, und die Baumgartenszene (Tristan 14829ff), in der Tristan Isolde zum Schein bittet, sich für ihn einzusetzen. Mälzer⁵⁸⁰ sieht diese beiden Passagen als Hinweis auf eine "politische Komponente [...], denn es wird auf die reale Möglichkeit der Einflußnahme Isoldes auf die Politik ihres Gemahls angespielt." Dabei ist zu beachten, daß es sich lediglich um *Möglichkeiten* politischen Agierens handelt, die nirgends in die Tat umgesetzt werden. Die junge Isolde zeigt keine herrscherlichen Aktivitäten; auch Mälzer betont, daß der politische Bereich im Prinzip der Mutter zugeordnet ist. "Abgesehen von Isoldes Mordanschlag auf Brangäne ist dies [Baumgartenszene, s. o.] die zweite und letzte Szene, in der Isolde peripher ihren politischen Einfluß geltend macht. Ihre geistigen Fähigkeiten werden vor allem zu dem Zweck motiviert, ihre

579: Mälzer 1991, S. 179.

580: ebd., S. 182.

gesellschaftliche Position als Gemahlin des Königs von England mit der Bindung an den Geliebten Tristan zu vereinbaren.⁵⁸¹ Die ältere Frauengeneration wird als politisch handelnd beschrieben, die jüngere nicht.

2.3.1.3. Brünhild

ist eine Frauenfigur, bei der sich politische von erotischen Implikationen nicht trennen lassen⁵⁸². Ein starkes Sinnbild dafür ist der Gürtel, der sowohl für ihre übermenschlichen Kräfte wie auch für ihre Macht und nicht zuletzt für ihre Jungfräulichkeit steht⁵⁸³. Die Frage erhebt sich: Wollte Brünhild nach der Nibelungenlied-Darstellung sich überhaupt mit einem Mann verbinden oder nicht? Classen⁵⁸⁴ betrachtet Brünhild als die einzige Herrscherin der hochmittelalterlichen Literatur, die offenbar nicht auf der Suche nach einem männlichen Partner ist: Entgegen Bekker⁵⁸⁵, der Brünhilds übermenschliche Dreikampf-Herausforderung als Bedingung für einen ihr gemäßen Partner interpretiert, sieht Classen diese Bedingungen als Taktik von ihr, das Heiraten überhaupt zu verhindern. Dafür spricht, daß sie - ohne Zauberei - tatsächlich unbesiegbar, sogar für Siegfried, wäre, denn er muß die Tarnkappe nicht nur zur Tarnung, sondern auch zur magischen Kräftevermehrung einsetzen⁵⁸⁶. Gegen die Annahme, Brünhild hätte mit ihren Herausforderungen die Verbindung mit einem Mann überhaupt verhindern wollen, spricht allerdings die gesamte Stoffgeschichte. In der Sagentradition ist sie als eine Frau bekannt, die sich nur mit dem besten aller Männer verbinden will. Nirgends gibt es dort Grund für die Annahme, sie wolle sich der Verbindung mit einem Mann verweigern⁵⁸⁷. Der Epiker müßte nach Classens These demnach Interesse daran gehabt haben, die Brünhild-Figur in der Weise umzudeuten, daß sie als selbständige Herrscherin ohne männlichen Partner weiterbestehen wolle. Wenn es so ist, daß Brünhild auf diese Weise die Zerstörung ihres matriarchalen Herrschaftsbereiches verhindern will⁵⁸⁸, die matriarchale Struktur aber in den typologisch älteren Schichten der Sagentradition stärker ausgeprägt ist als im Epos, so müßte die Abwehr

581: ebd.

582: vgl. Ehrismann NL 1987, S. 136f, 141.

583: Ehrismann NL 1987, S. 134; Naumann 1932.

584: Classen 1992, S. 98f.

585: Bekker 1971, S. 73.

586: vgl. NL 337, dazu Classen 1992, S. 96.

587: zur Brünhild-Figur in Nibelungenlied und Sagentradition Ehrismann NL 1987, S. 126ff.

588: so Classen 1992, S. 98ff.

Brünhilds in der Sage deutlicher hervortreten als im Epos. Das ist aber nicht der Fall, von daher ist eher Bekker als Classen recht zu geben. Brünhild ist nicht bereit, sich mit einem Mann unter ihrer Würde zu verbinden; daß sie nicht bereit ist, sich überhaupt mit einem Mann zu verbinden, ist eher unwahrscheinlich.

Solange sie noch unbesiegt auf Isenstein herrscht, kann man sie nach Siegfrieds Auskunft nicht auf herkömmlich-kriegerische Weise bezwingen. Der Held aus Xanten, der dem Publikum des Nibelungenlieds auch als Verlobter Brünhilds bekannt gewesen sein dürfte⁵⁸⁹, hält eine andere Taktik für angebracht: "*Wir suln in recken wise varn ze tal den Rîn.*" (NL 341,1). "*in recken wise*" also "wie die alten Recken, d.h. die allein umherziehenden, heimatlosen Helden",⁵⁹⁰ sollen die Männer auftreten, wenn sie sich Erfolg bei dieser Königin erhoffen. Wie so oft im Zusammenhang mit Brünhild, wird auch hier wieder eine Vorstellung von Archaischem ins Spiel gebracht. Bewährung des einzelnen im Kampf, nicht in der Heeresschlacht, soll die Qualitäten des Ritters beweisen und seine Eignung zur Heirat mit dieser mächtigen Königin demonstrieren.

Nach J. D. Müller steht im gesamten Nibelungenlied, verdichtet in der 3. Aventure, Siegfried für das "archaische Prinzip", das auf persönlicher Bewährung des Ritters beruht⁵⁹¹. Die Wormser königlichen Geschwister und ihre Getreuen repräsentieren dagegen "eine durch Tradition legitimierte komplexere Herrschaftsstruktur mit Funktionsdelegation."⁵⁹²

Das Prinzip der persönlichen Bewährung erscheint in der Brautwerbung bei Kriemhild wie auch bei Brünhild allemal angebracht. Seine Durchführung geht in beiden Fällen auf Siegfrieds Idee zurück (NL 59; 340 f). Ebenso bewährt es sich im Kampf gegen die Sachsen. Schulze spricht von "eine[r] wechselnde[n] Dominanz der beiden Prinzipien. [...] Doch letztlich überwindet der Hof den einzelnen, es siegt - wenigstens im 1. Teil des NL - das komplexere System. Ob solche für heutige Betrachter der Szene denkbare Analogien intendiert bzw. von dem zeitgenössischen Publikum realisierbar gewesen sind, wird sich kaum ermitteln lassen", schreibt Schulze⁵⁹³.

Ebensowenig wird sich ermitteln lassen, inwieweit im Hochmittelalter über Fragen der Frauen- und Männerherrschaft reflektiert wurde; dennoch bleibt festzuhalten, daß mit Brünhild als Person eine soziale Möglichkeit besiegt

589: Thidrekssage; vgl. Ehrismann NL 1987, S. 126.

590: so erläutert Brackert 1970, S. 277f.

591: Müller 1974.

592: Schulze 1984, S. 120.

593: ebd., S. 120.

worden ist, namentlich die Möglichkeit einer wie auch immer gearteten Frauenherrschaft. Diese klingt an, wenn Dankwart befürchtet, daß in Isenstein die tapferen Ritter von Frauen besiegt werden könnten:

*"nu hiezen wir ie recken: wie verliesen wir den lîp!
suln uns in disen landen nu verdérbén diu wîp?"*
(NL 443,3f)

Classen⁵⁹⁴ spricht geradezu von "The Defeat of the Matriarch Brünhild in the Nibelungenlied" und davon, daß Siegfried in Vertretung für Gunther ein matriarchalisches Machtprinzip unterworfen hat: Der Sieg des Mannes über Brünhild ist nicht nur eine persönliche Entmachtung, sondern bekommt durch NL 673 eine gesamtgesellschaftliche Dimension:

*"Owê", gedächte der recke, "sol ich nu mînen lîp
von einer magt verliesen, sô mugen elliu wîp
her nâch immer mêre tragen gelpfen muot
gégen ir manne, diu ez sus nimmér getuot."*

Siegfried befürchtet in dieser Szene, von Brünhild besiegt zu werden wie Gunther. Wenn das der Fall wäre, so rasoniert er, würde sich später keine Frau mehr dem Mann unterwerfen - weiblichen Frechheiten wäre damit Tür und Tor geöffnet. Dieser schreckliche Gedanke gibt ihm die Kraft, die er braucht, um Brünhild zu unterwerfen (NL 674, 2-678) "He summons enough strength at this terrible thought, however, and a world-historical battle comes to an end with man's victory over woman. He does not only take her belt and ring, he also takes from her the archaic strength, the matriarchal power and subjugates her into accepting patriarchal rule."⁵⁹⁵

Daß Siegfried, der in seiner Heldenhaftigkeit als einziger zu diesem Sieg fähig war, später durch das "komplexere" System selber überwältigt wird, gehört in einen anderen Zusammenhang und wird hier nicht weiter erörtert. Wichtig ist in unserem Zusammenhang, daß sowohl aus dem archaischen wie auch aus dem höfischen Gesellschaftskontext jeweils ein *Mann* auftritt, um Brünhilds Macht zu fällen.

Als Brünhild den Kampf auf Isenstein verliert, ist ihre Macht dahin: Rot vor Zorn muß sie ihre "*ingesinde*" (NL 466) auffordern, Gunther zu huldigen (NL 465,3 - 466,4).

Sie kann gerade noch verhindern, daß ihr Reichtum restlos von dem Burgundischen Schatzmeister Dankwart verschenkt wird und nimmt den verbleibenden Teil als persönliches Eigentum mit an den Rhein (NL 520).

594: Classen 1992, Titel.

595: ebd., S. 107.

Mayer⁵⁹⁶ sieht neben anderen Passagen auch diese Szene als komisch an. Durch seinen Kommentar "*sô milten kameraere gewan noch küneginne nie*" (NL 518,4) ziehe der Dichter Brünhilds Befürchtungen ins Lächerliche und unterstelle ihr damit "mißtrauische Kleinlichkeit"⁵⁹⁷. Solche "Fälle von Ironie [...] ergeben sich aus den offensichtlichen Diskrepanzen zwischen dem Kommentar und der Handlung."⁵⁹⁸ Sie sind ein Zeichen für die Distanzierung des Dichters von seinem Stoff. Brünhild, deren Befürchtungen in ihrem eigenen Umfeld durchaus nachvollziehbar sind, wird einmal mehr die Nicht-Angepaßtheit an die höfischen Interaktionsregeln, in diesem Falle an die Regel der Großzügigkeit⁵⁹⁹, bescheinigt. Dies bezeichnet wieder ihre Zugehörigkeit zur nicht-höfischen, archaischen Welt⁶⁰⁰.

Dann muß sie einen Verwalter für ihr Land einsetzen. Für den NL-Dichter scheint selbstverständlich zu sein, daß dafür nur ein Mann in Frage kommt, er läßt Gunther sagen:

"der iu dar zuo gevalle, den sul wir voget wesen län."
(NL 522,4)⁶⁰¹

Hätte ohne Gunthers Anweisung auch eine Frau als Verwalterin eingesetzt werden können?

Der auserkorene Onkel ist jedenfalls Brünhilds Mutterbruder (NL 523,2), der Reichtum aber ist die Erbschaft von ihrem Vater (NL 518,3 b). Hier ist also beides anzutreffen: In der Bestellung des Verwalters Matrilinearität, in der Erklärung zur Herkunft des Reichtums Patrilinearität.

2.3.1.4. Kriemhild

Im Nibelungenlied wird sehr viel Wert auf materielle Dinge gelegt. Was gut ist, wird mit der Beschreibung von Reichtum versehen. Brünhild wehrt sich dagegen, daß all ihre Habe verteilt wird⁶⁰². Es ist also nicht so, daß die Frau

596: Mayer 1966, S. 133f.

597: ebd., S. 134.

598: Sacker 1961, S. 206.

599: vgl. Haferland 1988, S. 150ff.

600: vgl. Mowatt 1961.

601: Beachte: Die Übersetzung Brackerts "Nun laßt den Mann vor uns kommen, der Euch für diese Aufgabe geeignet erscheint" wirkt durch die ausdrückliche Nennung von "Mann", was im mhd. Text nicht vorkommt, verstärkend auf meine Problematisierung.

602: NL 517f, vgl. oben.

etwa ohne eigene Habe dastünde. Mit dem Reichtum ist auch Macht verbunden, da sich der Wert einer Person (und damit die Bereitschaft anderer Personen, sich dieser freiwillig unterzuordnen) in der mittelalterlichen Literatur zu nicht unerheblichen Teilen nach ihrem materiellen Vermögen richtet.⁶⁰³

Kriemhild versucht nach dem Mord an Siegfried und nachdem man ihr den Hort weggenommen hat, wieder an Reichtum zu kommen, damit sie etwas zu *geben* hat, also wohl, um Leute an sich zu binden, die ihr Gehorsam schuldig sind:

*"Dô bat si got vil dicke fîlegen ir den rât,
daz si ze gebene hête golt silber unde wât,
sam ê bî ir manne, dô er noch was gesunt.
si gelêbete doch nîmmer mêre sît sô vrôelîche stunt."*
(NL 1247)

Sie bittet gewissermaßen um die Wiederherstellung ihres alten Reichtums. Das scheint mehr materiell qualifiziert zu sein als emotional. In NL 1260 betrachtet sie nicht nur die große Armee Etzels als vorteilhaft für sich, sondern legt auch wieder Wert auf den zu erwartenden Reichtum, wohl in Erwartung der daraus erwachsenden Macht:

*"Si gedâhte: "sît daz Etzel der recken hât sô vil,
sol ich den gebieten, sô tuon ich swaz ich wil.
er ist ouch wol sô rîche, daz ich ze gebene hân."⁶⁰⁴
mich hât der leide Hagene mînes gûotes âné getân."*
(NL 1260)

Die Strophen NL 1739ff deuten an, daß es ihr u.a. auf den Nibelungenschatz ankam, als sie Hagen, Gunther und Giselher in die Etzelsburg eingeladen hat. Nicht zu vergessen ist die Hortforderung im Schlußteil des Liedes.

Die Fähigkeit zum Geben, zum freizügigen Verteilen von Geschenken, ist in der hochmittelalterlichen Literatur ein Merkmal des höfisch-wertvollen Menschen. Das Beschenktwerden verpflichtet dabei, gerade wenn es ohne Forderung nach Gegenleistung geschieht, den Empfänger zu Gehorsam und Loyalität, will er sich nicht als unkundig der höfischen Regeln erweisen. Es hat also Verpflichtungscharakter. Die Großzügigkeit steht für herrscherliche Kompetenz⁶⁰⁵, insofern ist Kriemhilds Streben nach Reichtum und nach

603: vgl. dazu beispielsweise Dinzelbacher (Sachwörterbuch), S. 197f, zum mittelalterlichen Ehre-Begriff; daß der persönliche Wert mit materiellem Reichtum verbunden ist, trifft übrigens nicht nur auf mittelalterliche Literatur zu.

604: Hervorhebung von mir.

605: vgl. Haferland 1988, S. 151.

Wiedererlangung von Siegfrieds Schatz als Streben nach Herrschaft zu verstehen.

Gegen Maurer⁶⁰⁶, der beide Kränkungen Hagens an Kriemhild, nämlich den Mord an Siegfried und den Raub des Nibelungenhortes, als gleichwertig ansieht, stellt Schröder ein Kriemhild-Bild, in welchem allein die Zerstörung ihrer Ehe durch den Mord ein Grund für ihren Haß und ihre Rache sein kann⁶⁰⁷: Zuerst kommt die Liebe zu Siegfried, Geld ist daneben unwichtig. Auch Mowatt ist der Meinung, es gehe Kriemhild bei der Hortforderung und bei ihrer Rache nur um Persönliches, nämlich die Liebe zu Siegfried⁶⁰⁸. Der Weg, den vielleicht schon der Nibelungenlied-Dichter von seinen Quellen aus eingeschlagen hat, scheint mir hier noch weiter beschritten zu sein als es der Text rechtfertigt, indem jeder politische Grund (Reichtum als Macht- und damit Politikmittel) als Motivation für das Handeln der Frauen ausgeschlossen wird. Auch an anderen Stellen wird dies deutlich. Kriemhild wird ausschließlich über ihre Beziehung zu Siegfried definiert. "Die Kriemhild unseres Nibelungenlied-Dichters ist kein Idealtyp ohne Fehler und Schwächen, sondern ein Mensch von Fleisch und Blut, gleich fähig und bereit zu lieben wie zu hassen. Sie ist nicht unempfänglich für Besitz und Reichtum, und ihr gesunder Erwerbssinn ist darauf bedacht, ihn nach Möglichkeit zu mehren."⁶⁰⁹ Hier erscheint Kriemhild kaum wie eine mittelalterliche Königin, die durch Geld und Schätze Soldaten in ihren Dienst nehmen kann, sondern eher wie eine neuzeitliche Hausfrau, die es gut versteht, sich von ihrem Mann beschenken zu lassen und den Haushalt sparsam und ordentlich zu versorgen. Schröder schreibt weiter: "Sie weiß ihr Recht zu behaupten und gibt es ungern preis. Aber das alles hat für sie nur Sinn, solange Sivrit lebt; nach seiner Ermordung zählt es bestenfalls noch als Basis und Instrument der Rache. Das gilt auch für den unerschöpflichen Nibelungenhort, bis zu dem Tage, da Hagen ihn ihr entreißt. Seitdem beginnt seine potentielle Bedeutung für die Rache am Mörder zu verblassen vor seinem Symbol- und Erinnerungswert als ein Stück von Sivrit, der auch den Schlüssel für das Verständnis der viel beredeten Hortforderung am Schluß des Liedes liefert."⁶¹⁰

Diese Beschreibung der Königin Kriemhild beschränkt sich auf innere Vorgänge, ist psychologisierend und entpolitisiert, gleichzeitig ist eine emotional gefärbte Parteinahme Schröders für diese in seiner Interpretation so gefühlsbetonte Frau nicht zu übersehen.

606: Maurer 1949, S. 30.

607: Werner Schröder 1968, S. 86, bezogen auf Str. 1126.

608: 1961, S. 198f.

609: Schröder 1968, S. 93.

610: ebd.

Ganz anders, aber ebenfalls deutlich wertend, hatte Bostock die Kriemhild-Figur beschrieben. "Das Anliegen des Dichters war [...], die unchristliche Gesinnung einer stolzen Frau aufzudecken, in deren Leben Siegfried nur eine Episode und Hagen lediglich einen Faktor darstellt", meint er⁶¹¹. Diese Meinung fügt sich gut in seine These vom "Sinn des Nibelungenliedes", der darin bestehe, die schlimmen Auswirkungen des Hochmuts und der Selbstherrlichkeit der Menschen zu demonstrieren, die nicht die rechte Demut Gott gegenüber an den Tag legen. Zusätzlich fügt sie sich in den Ansatz des Nibelungenlied-Dichters, der sich immer wieder bemüht, den weiblichen Hauptpersonen die Schuld am tragischen Ausgang der Geschichte zuzuschreiben⁶¹².

Daß Bostock imstande ist, Kriemhild als kalt berechnend hinzustellen, Schröder aber in ihr die gefühlsbetonte Liebende sieht, zeigt einmal mehr, wie vielseitig der Nibelungenlied-Dichter diese Frauenfigur gestaltet hat. Meines Erachtens wird weder das Kriemhild-Bild der idealen Liebenden noch das Bild der kalten Machtbesessenen dem Epos gerecht. Mit King⁶¹³ halte ich eine Gesamtinterpretation im Sinne einer einzigen Thematik für nicht textgerecht. Die Kriemhild des Nibelungenliedes hat Anteile von beiden Thematiken, der höfischen Liebe und dem Machtwillen.

Es gilt als sicher, daß der Nibelungenlied-Dichter unter dem Thema der Höfischen Liebe einen neuen, übergreifenden Sinnzusammenhang in den Erzählstoff gebracht hat⁶¹⁴. Von hier aus stelle ich fest, daß der Machtwille Kriemhilds, der uns im deutschen Epos entgegentritt, im vorhergehenden Zusammenhang ein noch stärkeres Motiv als im Nibelungenlied gewesen ist, denn er entspricht als Motiv in keiner Weise den Idealen der Höfischen Liebe und ist darum höchstwahrscheinlich in seiner Bedeutung heruntergespielt worden⁶¹⁵. Kriemhild tritt also nicht nur im Interesse der Rache für ihren geliebten Gatten als machtwillige Frau auf, sondern verwicklicht auch Herrschaftsinteressen im Sinne ihrer eigenen Lebensgestaltung.

611: Bostock 1960, S. 100.

612: einschränkend muß hierzu bemerkt werden, daß der Nibelungenlied-Dichter zwar eine Schuldzuweisung an die Frauen vornimmt, daß er sich aber gleichzeitig beispielsweise in der Ausformung des Königinnenzanks bemüht, die Schuld von Kriemhild wegzunehmen und Brünhild aufzuladen, wie v. See (1958/59, S. 171) herausgearbeitet hat.

613: King 1962.

614: Nagel 1954, S. 382 u.a.

615: dazu wiederum v. See 1958/59, S. 170ff.

2.3.1.5. Laudine

Auf Laudines Rolle als Herrscherin im Sinne des mittelalterlichen Rechtsverständnisses hat besonders Mertens⁶¹⁶ aufmerksam gemacht. Kurt Ruh⁶¹⁷ bemerkte kurz zuvor, "daß die Artusstationen, auf die als alleiniger Mitte im 'Erec' alles Geschehen ausgerichtet ist, im 'Iwein' zu Gunsten eines zweiten Zentrums, der Hofburg der Laudine, verschoben sind" und daß "die letzte Station und das letzte Ziel [...] nicht mehr Artus, sondern Laudine" ist. Ruh leitet daraus ab, daß Laudine darum unbedingt als Minneherrin zu betrachten ist. Dem widerspricht Mertens: "Laudine handelt [...] nicht als Minneherrin, sondern bis zum Schluß als Ehefrau, ganz konform der Lebensweise einer mittelalterlichen Herrscherin. Die nicht an den *consensus copulae et societatis* gebundene Minne bleibt ihr ausdrücklich fremd, ihr Hof ist eben nicht der Artushof, an dem Minne- und Ritterspiel herrschen, gerade nicht das zeitlose Spiel der Lust [...], sondern das des Lebensernstes, der Verantwortung. Vom silvischen Naturwesen, das einmal ihr Ursprung gewesen sein mag, hat sie bei Hartmann jedenfalls noch weniger bewahrt als bei Chrétien."⁶¹⁸

Ob Minneherrin oder nicht, Ruh und Mertens sind sich offenbar darin einig, daß Laudine ein eigenes Machtzentrum besitzt, auf das der Held Iwein/Yvain hingeordnet ist. In diesem Machtzentrum, in ihrem "Brunnenreich"⁶¹⁹ ist nicht der Ritter Iwein die Hauptperson, sondern Laudine als Herrscherin.

Nimmt man ein Motiv magischer weiblicher Macht als Ursprung für die Erzählung von der Quellenherrin an⁶²⁰, hat sich Hartmann in der Tat weiter als Chrétien von dieser Vorlage entfernt, denn er konstruiert die Vorwürfe Laudines so, daß sie nicht durch Liebe motiviert sind wie im Feenmotiv, sondern nach dem Muster einer Gerichtsrede geordnet. Damit hat er die "Rationalisierung einer Figur durch ihre Einbindung in eine institutionalisierte Lebensform"⁶²¹ weiter vorangetrieben als Chrétien, aber ungewöhnlicherweise ist mit dieser Rationalisierung keine Entmachtung der Frau eingegangen.

Eine Entmachtung findet allerdings in der Schlußszene doch noch statt, in der von Laudines Kniefall erzählt wird. Hier ordnet sie sich Iwein unter,

616: Mertens 1978.

617: Ruh 1977, S. 162.

618: Mertens 1978, S. 40, vgl. auch Kap. 2.2.1.1.12.

619: Mertens 1978, S. 38.

620: vgl. Kap. 2.4.3.

621: Mertens 1978, S. 40.

gleichzeitig wird ihre Beziehung zum Mann, auch wenn sie vorher herrscherlich dargestellt wurde, über die Maßgaben der Höfischen Liebe definiert. Die Kniefall-Szene kommt überraschend und scheint nicht recht ins Konzept zu passen⁶²², trotz dieser Unterwürfigkeitsgeste ist aber diese Landesherrin eher in ihrer Rolle als Herrscherin als in der Minneherrin-Rolle zu verstehen.

"Laudine artikuliert sich als Person nicht in der Minne, sondern [...] in ihren Ansprüchen als Ehefrau und Herrscherin. Nicht ein höfischer Wert definiert sie als Individuum, vielmehr ein rechtlicher: ihr innerstes Gesetz ist die äußere soziale Norm. [...] Das ist eine Gegenposition zur Konzeption der Isold, die ihre Individualität gerade nicht in ihrer Lebensform als Herrscherin, sondern in der Einmaligkeit der Tristanliebe erfährt."⁶²³

Mertens geht so weit, zu vermuten, daß die Erzählfassung von Chrétien einen realgeschichtlichen Hintergrund in der Person seiner Gönnerin, Marie de Champagne, hatte: "In der souveränen Handhabung der Verstoßung Yvains, die in Umkehrung der männlich bestimmten Praxis, sich von politisch nicht mehr opportunen Ehefrauen zu trennen, die Haltung einer selbstbewußten Ehefrau demonstriert, kann sich gut der Anspruch einer regierenden Fürstin niederschlagen."⁶²⁴ Literarische Frauenherrschaft mit realem Hintergrund - damit ist die Herrscherin Laudine wirklich eine Besonderheit innerhalb des hochmittelalterlichen literarischen Frauenbildes.

Für die Mythenverarbeitung durch Hartmann beschreibt Steiner⁶²⁵, daß dieser seine Motive schon als Karikatur kennengelernt habe. Ob er die Ironie in Chrétiens Version verstanden habe oder nicht, spiele dabei keine Rolle, wichtig sei Hartmanns Form der ernsthaften und sinngebenden Bearbeitung⁶²⁶. Diese ist durch die Strukturanalyse von Mertens ebenfalls deutlich geworden.

Wo Chrétien "mit voller Ironie den Unterschied zwischen Dienst und Minne"⁶²⁷ darstellt, versucht Hartmann, dem Handlungsverlauf einen Sinn zu geben, der dem höfischen Ideal seiner Zeit entspricht.

"Die Karikatur sollte wieder zur Vernunft bekehrt, sollte der Realität, der sie offensichtlich entlehnt ist, wiederum als Ideal zurückerstattet werden."⁶²⁸.

622: Die Diskussion darüber findet sich in Kap. 2.2.1.1.12.

623: Mertens 1978, S. 61.

624: ebd., S. 64.

625: Steiner 1985, S. 243 f.

626: ebd.

627: ebd., S. 254.

Läßt sich diese Feststellung auch auf Gottfrieds Mutter-Isolde-Figur übertragen? Deren Verhalten gegenüber ihrem Ehemann Gurnun läßt sich nicht anders als dominant beschreiben, wenn sie Entscheidungen treffen kann und er ihr seine Blanko-Zustimmung ungeachtet des Inhalts der kommenden Entschlüsse gibt⁶²⁹. Diese Beziehungskonstellation des Herrscherpaares ist, wenn nicht direkt karikaturhaft, so doch zumindest karikaturverdächtig. Gottfried nun schiebt in dieser Episode eine kurialisierende Begründung für Gurnuns Verhalten ein, die den König von jedem Verdacht, ein Schwächling und 'Pantoffelheld' zu sein, freispricht: Er könne seine Zustimmung zu Isoldes Entschlüssen jederzeit geben, da er sich auf ihre *schoene unde wisheit* (Tristan 9721) immer verlassen könne. Die Königin Isolde ist damit vom Vorwurf der Nicht-Erfüllung ihrer patriarchalisch-stauferklassischen Rolle befreit. Gurnun kann sich darauf verlassen, daß sich Isolde nach den höfischen Regeln des Hochmittelalters verhalten wird. Damit wird praktisch vorausgesetzt, daß sie die Werte der idealen Rittergesellschaft akzeptiert und verwirklicht. Somit sind ihre Entscheidungen durch Gottfrieds Rationalisierung nicht in einem weiblich geprägten kulturellen Kontext zu verstehen, wie es der strukturgebende Mythos einmal vorgesehen haben mag⁶³⁰. Vielmehr ist diese Frauengestalt als soweit curialisiert anzusehen, daß ihr Handlungsrepertoire nicht über die Wertmaßstäbe der höfisch-ritterlichen Idealität hinausgeht.

Obwohl in Subjektstellung, ist sie damit doch deren patriarchalischen Grund-Annahmen verpflichtet.

628: ebd., S. 244.

629: vgl. oben, Tristan 10549-10589.

630: vgl. Mälzer 1991, S. 77ff.

2.3.2. Männer im Vergleich, Frauenherrschaft

Die Frau, die den stärksten Mann ihr eigen nennt, kann sich als mächtigste Frau betrachten. Mit dieser These habe ich die Frau zum Subjekt in der Geschlechterbeziehung gemacht, um herausfinden zu können, ob die im folgenden besprochenen Motive eine Interpretation zulassen, nach welcher der Mann das Objekt der weiblichen Herrschaftsinteressen ist.

2.3.2.1. Brünhild und Kriemhild

Im Nibelungenlied vergleichen Brünhild und Kriemhild ihre Männer und geraten darüber in Streit.

Mit Hintergedanken von Brünhild zu einem Hoffest eingeladen (NL 726-731), ist Kriemhild mit ihrem Gefolge in Worms anwesend. Als die beiden Frauen zusammensitzen und an ihre Männer denken, spricht Kriemhild einen Satz, der schwere Folgen zeitigen wird:

*"dô sprach diu schoene Kriemhilt: "ich hân einen man,
daz elliu disiu rîche ze sînen handen solden stân.""*
(NL 815, 3f)

So vortrefflich findet sie ihren Mann, daß sie meint, alle Länder (im Wormser Reich) sollten ihm untertan sein.

Brünhild weist sie darauf hin, daß die Unterwerfung aller Reiche unter Siegfried nur dann erfolgen könne, wenn Gunther und sie nicht wären (NL 816). Kriemhild antwortet darauf mit einem neuerlichen Lob über Siegfrieds Vortrefflichkeit (NL 817). Dagegen setzt Brünhild den Rangunterschied der beiden Männer, nach welchem Gunther eindeutig die höchste Stellung einnimmt (NL 818). Kriemhild behauptet nun, daß ihr Mann ihrem Bruder vollkommen ebenbürtig sei (NL 819), worauf Brünhild klarstellt, was ihr auf Isenstein gesagt wurde: Daß Siegfried Gunthers Untertan sei:

*"Unt dâ er mine minne sô ritterlîch gewan,
dô jach des selbe Sifrit, er waere des küneges man.
des hân ich in für eigen, sît ich es in hôrte jehen.""*
(NL 821, 1-3)

Das wäre natürlich ein schwerer Schlag für die Königin Kriemhild, denn dann hätten ihre Brüder sie unter ihrem Stand und ihrer Würde verheiratet (NL 821,4-822,2). Brünhild möge doch freundlicher Weise derartige Reden unterlassen, bittet sie (NL 822,3f), was die Schwägerin aber für unmöglich hält, denn sie muß starke Einbußen an militärischem Potential hinnehmen, solange Siegfrieds Ritter ihr nicht unterstellt sind, wie es dem ihr dargestellten hierarchischen Verhältnis entsprechen würde (NL 823, 1-3). Darüber

wird Kriemhild zornig: Siegfried sei sogar ranghöher als Gunther, von daher keinesfalls tributpflichtig, außerdem habe Brünhild mit ihrem jahrelangen freiwilligen Verzicht auf Tributzahlungen stillschweigend diese Rechtslage anerkannt und könne sie nun nicht mehr rückgängig machen (NL 823,4-825,4).

Die beiden Frauen werfen sich gegenseitig Anmaßung vor, sie wollen die Entscheidung darüber, welche von beiden den Vortritt auf der Domtreppe hat, zum Erweis ihres tatsächlichen Ranges benutzen (NL 826-830). Kriemhild provoziert sarkastisch:

*"du solt noch hînte kiesē wie diu eigene diu dîn
ze hove gē vor recken in Burgonden lant."
(NL 828,4-829,1)*

Vor dem Münster dann wird die Rangordnung durch ein Wortgefecht festgestellt: Die Frau eines Eigenmannes habe nicht das Recht, vor der Königin die Kirche zu betreten, so herrscht Brünhild ihre Schwägerin an (NL 838,3f). Kriemhild trumpft daraufhin auf.

*"Dô sprach diu schoene Kriemhilt (zornec was ir muot):
"kündestu noch gewîgen, daz wâerē dir guot.
du hâst geschendet selbe dînen schoenen lip:
wie möhte mannes kebse immer werden kûneges wîp?"*

*"Wen hâstu hie verkebset?" sprach dô des kûneges wîp.
"daz tuon ich dich", sprach Kriemhilt. "den dînen schoenen lip
den minnete êrste Sifrit, der mîn vil lieber man.
jane wâs ez niht mîn bruoder, der dir den magtuom an gewan."
(NL 839f)*

Damit, daß sie sich von einem Rangniedrigeren habe entjungfern lassen, noch dazu unehelich, habe sie selbst ihrem Ansehen geschadet, wirft Kriemhild ihrer Schwägerin im Zorn vor. Es sei nämlich ihr eigener Mann Siegfried gewesen, nicht ihr Bruder Gunther, der Brünhild entjungfert habe.

Damit hat sie der Schwägerin den entscheidenden Schlag versetzt: Diese bricht in Tränen aus, Kriemhild hat gewonnen und kann als erste mit ihrem Hofstaat die Kirche betreten.

Als Brünhild nach Beendigung des Gottesdienstes Beweise für Kriemhilds kühne Behauptungen sehen will (denn sie will Siegfried im Falle, daß er mit ihrer Entjungferung herumgeprahlt hat, ans Leben gehen, vgl. NL 845, 4), weist diese den Ring und den Gürtel der Entehrten vor (NL 846-850). Daß

sie diese Zeichen für Brünhilds Jungfräulichkeit besitzt, scheint Beweis genug zu sein⁶³¹.

Dieser "Königinnenzank"⁶³² beinhaltet unter anderem einen Streit um die Macht und Herrschaft. v. See hält das Machtmotiv für das älteste. "Die eigentliche Ursache des Zankes ist selbstverständlich von Anfang an die persönliche Rivalität der beiden Frauen, aber dieses persönliche Motiv ist mehr oder weniger eingekleidet in das politische Motiv"⁶³³.

Das Verhältnis zwischen diesen beiden Frauen im Nibelungenlied muß aber nicht ausschließlich als Konkurrenzverhältnis interpretiert werden. Vor der Hochzeit schon hatte Brünhild darauf aufmerksam gemacht, daß Kriemhild nach ihrem Kenntnisstand unter ihrem Rang verheiratet werden sollte. Von Gunther nach dem Grund ihres Weinens gefragt, hatte sie ihr Unverständnis darüber geäußert, daß Kriemhild "*verderbet sîn*" würde, wenn sie Sigfried heiraten sollte:

*"Ich mac wol balde weinen", sprach diu schoene meit.
"ûmb dîne swester ist mir von herzen leit.
die sihe ich sitzen nâhen dem eigenholden dîn.
daz muoz ich immer weinen, sol si alsô verderbet sîn."*
(NL 620)

Interpretiert man Brünhilds Begründung für ihre Aufgebrachtheit über die scheinbar nicht standesgemäße Heirat Kriemhilds nicht als scheinheiligen Versuch, die Wahrheit über ihre Niederlage bei den Kampfspielen auf Isenstein zu erfahren, so herrscht in diesem Punkt eher solidarische Trauer als Eifersucht vor. Nicht die Konkurrenz zur Schwägerin, sondern realpolitische Sorge bringe Brünhild zum Weinen, meint auch Ehrismann⁶³⁴, denn "man hat Brünhild gegenüber Siegfried als Gunthers *man* ausgegeben, Kriemhild träte mit der Ehe in den minderen Stand ihres Gatten". Solche Sorge um Standes- und damit Herrschaftsangelegenheiten scheinen Forscher, die Brünhilds Reaktion nur mit persönlicher Eifersucht begründen⁶³⁵, ihr nicht zuzutrauen. In der mittelalterlichen Literatur sind persönliche Ehre, Stand und Herrschaft aber nicht voneinander zu trennen. Damit ist eine politische

631: Später wird Siegfried durch einen Schwur beteuern, daß Kriemhilds Darstellung nicht der Wahrheit entspricht (NL 859f) und sie zur Râson rufen (NL 861f). Dadurch wird vom Epiker Kriemhilds Vorwurf als Lüge enttarnt. Die Entehrung Brünhilds durch das Vorweisen von Ring und Gürtel wird aber dadurch nicht rückgängig gemacht.

632: v. See 1958/59, Titel.

633: ebd., S. 171.

634: Ehrismann NL 1987, S. 133.

635: so z.B. Nagel 1954, S. 423ff.

Komponente in der persönlichen Wertschätzung enthalten. Die mittelalterliche Literatur selber läßt eine viel umfassendere Interpretation zu als die Literaturwissenschaftler des 19./20. Jahrhunderts, die sie ganz auf den persönlichen Bereich reduzieren.

Werner Schröder⁶³⁶ interpretiert Brünhilds Beleidigungen ganz auf der persönlichen Ebene: "Das Prünhilt zugefügte *leit* besteht ganz wesentlich in der Beleidigung ihrer weiblichen Ehre und dem Mißbrauch ihrer Person [...]", und: "Für die Königin selbst ist ihre preisgegebene Ehre sicherlich kein Politikum, sondern eine Frage der menschlichen Würde, die durch Gunther nicht weniger verletzt worden ist als durch Sivrit."⁶³⁷ Politische Implikationen sind für ihn bei dieser Frauen-Beleidigung offensichtlich nicht denkbar.

Es bleibt festzustellen, daß im Falle der Zusammengehörigkeit von Politik und persönlichen Interessen die Frau nicht nur als gefühlgeleitetes, allein auf der persönlichen Ebene agierendes Wesen zu betrachten ist, sondern durchaus im Sinne einer sozial relevanten, machtbewußten Persönlichkeit.

Der Männervergleich in der Völsungensage⁶³⁸ könnte aus einem ähnlichen Motiv heraus konstruiert worden sein wie die Frauenzank-Szene des Nibelungenliedes. Die beiden Frauen Brynhild und Gudrun im "Traumlied" der Sage sprechen darüber, welcher Mann der beste ist und welche Frau ihn bekommt. Im gewohnten patriarchalischen Kontext (dessen Blickwinkel sowohl Schröder als auch v. See offenbar eingenommen haben) betrachtet, bedeutet das, daß wiederum Frauen ihre Geltung über die Position der Männer definieren. Diese Interpretation kann Anlaß z.B. zu der Annahme geben, die Senna, der Frauenzank, diene vor allem dem Frauenvergleich, wie Wolf⁶³⁹ feststellt. Verlassen wir aber diesen patriarchalischen Blickwinkel, so tritt eine andere Interpretationsmöglichkeit zutage, die eine starke staatspolitische Komponente hat: So wie in unserer Zeit ein Staat den anderen mit seinem Waffenpotential zu erschrecken und zu beherrschen versucht, vergleichen diese Frauen ihre kriegerischen Männer, die sie im Konfliktfall gegeneinander einsetzen könnten. Das trifft nicht nur auf die streitenden Frauen des Nibelungenliedes zu, sondern auch auf Frauen wie Laudine, Belacane und viele andere.

So ist der zugehörige Mann ein Werkzeug ihrer Staatspolitik.⁶⁴⁰

636: Werner Schröder 1968, S. 68.

637: ebd.

638: Völsungensage Kap. 26f.

639: Wolf 1965.

640: dazu Andersson 1980, S. 241ff.

Mit der Akzentverschiebung auf die persönliche und emotionale Ebene bei den Frauen, die durch das Konzept des NL-Dichters schon vorgegeben und bei Forschern wie v. See und Schröder noch wesentlich verstärkt worden ist, wird die Rolle der Frauen immer weniger gesellschaftlich relevant. Die Frau ist auf den Bereich des Gefühlslebens und der Sexualität eingeschränkt. Wie anhand des Nibelungenliedes und der parallelen Sagenmotive dargestellt wurde, ist eine solche Einschränkung nicht zu rechtfertigen.

2.3.2.2. Herzeloide

Über Wolframs Parzival-Prolog und das darin transportierte Bild der Geschlechterrollen schreibt Eder⁶⁴¹: "Wählt SIE also den richtigen, der "unverzaget mannes muot" besitzt - also keine Fehlinvestition ist -, so ist ihre Ehe vor Enttäuschungen sicher, zumindest bis daß der Tod sie scheidet. Während es den Mann immer drängt, wegzugehen und neue Ruhmestaten zu vollbringen, bleibt die Frau dort, wo sie ist (denn um ihr Herz zu veredeln, muß frau nicht in die Welt hinausziehen). Damit ist sie aber die, die zurückbleibt, die Verlassene. Sie ist der ruhende Pol im Beziehungsgefüge." Auch hier werden Akzente gesetzt und Wertungen vorgenommen: Eine Frau, die - modern gesprochen - "zuhaus bleibt", den stabilen Teil einer Beziehung darstellt, während der Mann "hinaus ins feindliche Leben"⁶⁴² geht, kann in unserer Zeit nicht als selbständig-subjekthaft gedacht werden. "Auffallend ist [...], daß Herzeloide immer dort kritisiert wird, wo sie nicht auf die Männerwelt eingeht, wo sie ihre eigenen Wünsche [...] durchzusetzen versucht."⁶⁴³ In der Tat, auch Wolfram beschreibt diese Frauengestalt offenbar wertend im Sinne seines höfischen Ritterideals, dem das Frauenideal untergeordnet ist.

Ich möchte hier das nackte Motiv betrachten, möglichst ohne mittelalterlich-patriarchalische oder modern-feministische Wertung, und stelle wiederum fest, daß eine Frau, die nicht nur für den Versorgungshaushalt des Hofes, sondern buchstäblich für den gesamten Staatshaushalt zuständig ist, während der Mann sich an wechselnden Orten auf Abenteuerausuche befindet, einen nicht geringen Herrschaftsbereich hat. Die Wertung hängt einzig davon ab, für wie wichtig das (v.a. ritterlich-männliche) Individuum gegenüber der Gemeinschaft und dem Gesellschaftssystem gehalten wird. Die Betonung der Individualität wird aber gerade in der höfischen Literatur und im Ritterideal erst wichtig, der mittelalterliche Mensch ist nach wie vor in Gruppen

641: Eder 1989, S. 186.

642: Schiller, V. 106, s.S. 1.

643: Eder 1989, S. 189.

eingebunden und definiert sich hauptsächlich über seinen Platz im System, nicht über seine individuellen Bedürfnisse und Wertungen⁶⁴⁴.

"Zu ihr kann der Held jederzeit zurück, wenn er genug vom Kämpfen hat, wenn er verwundet ist, wenn er Liebe braucht. Sie ist geduldig; sie wartet, sie ist der passive Teil. Sie hat keinen Einfluß auf Kommen und Gehen des Helden. Sie ist immer für ihn da, wie eine ideale Mutter für ihr Kind [aus heutiger Sicht!]. Ihrer Unsicherheit, ob er vom Kampf zurückkehren wird, steht seine Sicherheit, jederzeit wiederkehren zu können, gegenüber. Die Frau kämpft nicht für ihre individuelle Entwicklung, sondern ermöglicht diese dem Mann. Sie hat [...] die Funktion der Mutter, denn sie ist 'fertig entwickelt' (aus infantiler Sicht) und kann sich ganz dem Reifungsprozeß des Kindes widmen."⁶⁴⁵ Die Wertung dieser Konstellation fällt nur dann negativ für die Subjektivität der Frau aus, wenn das männliche Ritterleben als das *eigentliche* Leben, die männliche Reifung in der Aventurekette als einzig mögliche menschliche Reifung angesehen wird. Sicherlich trifft man damit Wolframs eigene Wertung sehr genau, und das darin enthaltene Frauenbild ist ja noch heute weit verbreitet, insofern befinden sich der "Sitz im Leben" und die moderne Lesart durchaus im Einklang. Das Motiv aber von der herrschenden Frau, die sich ihren Liebhaber und Landesverteidiger selbst aussucht und ihn in ungewisse Kämpfe schickt, während sie selbst nicht um ihre Sicherheit zu fürchten braucht, kann durchaus im Sinne einer eigenen weiblichen Machtstellung und einem subjektiv nach eigenem Willen gestalteten weiblichen Lebenslauf interpretiert werden.

2.3.3. Die überlistete Königin

Wie Brünhild, so wird auch Laudine am Ende ihrer Geschichte überlistet. Iwein hatte den Vertrag, nach Jahr und Tag wiederzukommen, nicht eingehalten, daraufhin hatte sie ihn verstoßen⁶⁴⁶. Um eine Wiedervereinigung zu erzielen, kann Iwein nur unerkannt in die Bewährungsproben gehen, die ihm die Handlungsstruktur auferlegt. Schließlich gibt Laudine bekannt, daß sie keinen anderen Mann will als den Ritter mit dem Löwen (Iwein 7892), den sie für einen anderen als ihren Ehemann hält. Damit ist ihr das gleiche passiert wie Brünhild: Ihre eigene Auswahl (in diesem Falle die Negativ-Auswahl, die besagte, daß sie diesen Mann *nicht* mehr wollte) ist durch List unterlaufen worden.

644: vgl. Goetz 1986, S. 244.

645: Eder 1989, S. 186.

646: vgl. Mertens 1978, S. 45.

Die Geschichte von Laudine nimmt bekanntlich ein weitaus 'glücklicheres' Ende als beispielsweise die Brünhild-Geschichte. Laudines Kniefall sorgt dafür, daß auch der letzte Anschein von Selbstbestimmtheit von der feenhaften Frau abfällt - sie ist "im Sinne einer *niuwen güete*"⁶⁴⁷ curialisiert.

Für unsere Betrachtung ist aber nicht die Frage nach dem harmonischen Ende der Geschichte bedeutsam, sondern das Motiv, das zeigt, wie die Auswahl, die von der Königin in bezug auf Männer getroffen worden ist, mit List umgangen wird.

Wie es vorher für höfische Frauengestalten festgestellt wurde, ist List eine Vorgehensweise, die ein Mensch aus seiner Objektstellung heraus benutzt, um trotz dieser die eigenen Interessen verwirklichen zu können. Der/die Listige befindet sich in der unterlegenen Position, der/die zu Überlistende trotz des momentanen Betrugs eigentlich in Subjektstellung. Die überlistete Königin ist unter diesem Aspekt mit weit mehr subjekthafter Entscheidungskompetenz ausgestattet, als es zunächst den Anschein haben mag.

2.3.4. Matriachale Strukturen

Eine Frau, die selbständig herrscht und ihren männlichen Beistand selbst aussucht, zeigt eine gewisse Affinität zu der mythischen "Göttin", die einen starken Krieger zu ihrem "Heros" auserwählt⁶⁴⁸. Bei diesem mythischen Vorgang ist die Frau in der Subjekt-, der Mann hingegen in der Objektstellung. Um es vorwegzunehmen: Wir werden in den mittelalterlichen Erzählungen keine solche Göttin finden. Wenn irgendwo von ihr oder von verwandten Erscheinungen die Rede sein wird, dann immer für stoffgeschichtliche Rekonstruktionen. Die Überlegungen zum Göttin-Mythos, wie er in verschiedenen mittelalterlichen Motiven gesehen wird, führen weiterhin zum Themenbereich *Matriarchat*, der hypothetischen Gesellschaftsordnung einer Vorzeit, in der mythische Motive ihren Ursprung haben sollen. Um weitere Hinweise auf matriachale Strukturen zu erhalten, wird nicht nur die Handlungsweise einer Herrscherin betrachtet, sondern auch Verwandtschaftsstrukturen werden behandelt.

Auch heute noch werden in der Ethnologie *Matrilinearität* und *Matrilokalität* als wichtige Merkmale für matriachale Gesellschaften angenommen⁶⁴⁹.

647: Ruh 1967, S. 159.

648: Göttner-Abendroth 1980.

649: vgl. Schlosser 1957.

Matrilinearität bedeutet, daß die Kinder über die mütterliche Erblinie definiert werden: Sie tragen den Namen der Mutter und unterstehen - nicht nur erbrechtlich - dem Bruder ihrer Mutter, dem Onkel mütterlicherseits (*Avunkulat*). Matrilokalität bedeutet, daß bei einer Heirat der Mann in die Sippe der Frau aufgenommen wird, nicht, wie im uns geläufigen Gesellschaftssystem bis vor einigen Jahrzehnten üblich, umgekehrt⁶⁵⁰.

2.3.4.1. Matrilinearität

Im folgenden soll nun nach Spuren dieser Verwandtschaftsdefinition in der mittelalterlichen Literatur gesucht werden. Daß ein Mann die Söhne seiner Schwester erzieht, während die Söhne seiner Frau von deren Brüdern erzogen werden, ist eine Konstellation, die in mittelalterlichen Epen nicht selten angetroffen wird. George Duby⁶⁵¹ führt das auf die speziellen Erfordernisse der ritterlichen Erziehung zurück, wobei der vom elterlichen Hof unterschiedene Ort, an dem der Jugendliche herangebildet wird, nach seiner Darstellung nicht unbedingt der Hof des Mutterbruders sein muß. Was uns hier interessiert, ist ausschließlich die Avunkulats-Konstellation, da sie die Wichtigkeit der mütterlichen Erblinie hervorhebt.

Tristan ist Markes Schwestersonn. Er stellt sich nicht nur dem Morolt so vor⁶⁵², sondern bezieht überhaupt einen Großteil der Wichtigkeit seiner Stellung aus seiner Verwandtschaft mit dem Bruder seiner Mutter, Marke. In allen bekannten Bearbeitungen ist aber dafür gesorgt, daß der jugendliche Tristan nicht allein aus Verwandtschaftsgründen eine bevorzugte Stellung am Hof des Zentralkönigs hat. In der Handlungsstruktur des *Tristan* ist vielmehr das Motiv des Helden mit der unbekanntenen Herkunft anzutreffen, der seinen besonderen Wert zuerst durch Bewährungen unter Beweis stellt, bevor die Verwandtschaftsverhältnisse ans Licht kommen⁶⁵³.

Nicht nur bei Gottfried, sondern auch bei Eilhart ist die Handlungsstruktur so gestaltet, daß Tristan unerkant "in Cornwall beim Mutterbruder Marke

650: Zur ausführlicheren Definition des Matriarchats vgl. Brockhaus 7, S. 820; "Mutterrecht" in Brockhaus 13, S. 129.

651: Duby 1981[85], S. 255f.

652: Tristan 4141ff; vgl. Kap. 2.3.1.1.

653: vgl. Frenzel 41992, S. 340ff.

[landet], der gemäß matriarchalischer Gesellschaftsordnung vor dem Vater der nächste Verwandte ist."⁶⁵⁴

Tristan ist zum Erben von Kornwall ausersehen; die Hof-Intrige, die Marke zur Heirat mit Isolde drängt, soll bei Gottfried die Erbschaft verhindern (Tristan 8318ff). Auch für den irischen Hof trifft eine starke Beziehung von Bruder und Schwester der älteren Generation zu, wie schon für die These von der Frauenbestimmtheit am irischen Hof festgestellt wurde. Der Mutterbruder Morolt ist ein sehr wichtiges Element im Handlungsverlauf. Insofern sind sowohl Tristan als auch Isolde mit starker Affinität zum matriarchalen Verwandtschaftssystem ausgestattet.

Parzival hat Ritterschaft von seinem Vater Gahmuret geerbt. Aber was seine Rolle etwa im Verhältnis zu dem vorbildlichen Ritter Gawan noch bedeutsamer macht, ist seine Bestimmung zum Gralskönig. Diese wiederum ist ihm durch die Mutter Herzeloide gegeben. Weiterhin bedeutsam ist, daß er als Gralskönig nicht etwa die Nachfolge eines Verwandten aus der väterlichen Linie antritt, sondern die Stelle seines *Mutterbruders* Anfortas einnimmt.

Gawan ist der Schwestersohn des König Artus (Pz. 649, 13 u.a.).

Parzival ist Anfortas' Schwestersohn, Gawan ist Artus' Schwestersohn. So wie sich die beiden erlösungsbedürftigen Welten Munsalvaesche und Schastel marveile bzw. der Artushof entsprechen und ihre Beziehungen untereinander haben, so sind auch in dieser Verwandtschaftskonstellation die beiden Helden Parzival und Gawan gespiegelt. Der eine gehört der Gralsritterwelt an, der andere der Artusritterwelt. Beide werden in ihrer Herkunft und Bestimmung über die mütterliche Linie definiert.

Lanzelet erfährt mit seinem Namen und seiner Herkunft, daß er der Schwestersohn des idealen Zentralkönigs Artus ist (Lanz. 4945-4957; 4958f).

Weitere Personen sind in Ulrichs Roman mit Artus verwandt: **Erec** wird als sein Neffe bezeichnet (vgl. Lanz. 6231, 7473, vgl. auch Erec 1794/96), wobei die Verwandtschaft nicht über die weibliche Linie definiert sein muß. **Walwein** (sonst: Gawain oder Gawan) und **Karjet** sind über die mütterliche Linie mit Lanzelet verwandt (Lanz. 6231) - sind auch sie Schwestersöhne des König Artus? Da sie nicht nur als Söhne von Lanzelets Mutterschwester, sondern auch als Artus' Verwandte bezeichnet werden (Lanz. 7473), ist eine solche Konstellation möglich, aber nicht zwingend anzunehmen⁶⁵⁵. Für diese Ritter kann der Verwandtschaftsgrad festgestellt und eine Zuordnung zum

654: Schindele in Kindler 5, S. 84.

655: dazu Combridge 1973, S. 55.

matrilinearen System wahrscheinlich gemacht werden, die Ableitung über die Mutter ist aber nur für die Hauptperson Lanzelet sicher.

Im *Nibelungenlied* und der *Kudrun* finden sich keine eindeutigen Ableitungen der Helden über die Mütter. Avunkulatsbeziehungen werden nicht erwähnt.

Damit wird deutlich, daß in den hier besprochenen mittelalterlichen Geschichten die keltisch geprägten Erzählstoffe dem matrilinearen Verwandtschaftssystem viel stärker verbunden sind als diejenigen, die dem germanischen Kulturkreis zugerechnet werden.

2.3.4.2. Matrilokalität

Als Partner der Ideal-Königin kommt nur der stärkste Mann in Frage. Er weist sich einer als noch stärker, löst er den ersten ab. Diese Struktur ist in der Laudine-Geschichte deutlich zu erkennen, zeigt sich aber - wenngleich weniger deutlich - auch in anderen Geschichten.

Die herrschende Frau ist Subjekt der Handlung. Um ihre Herrschaft abzusichern, braucht sie einen starken Krieger, der die Befolgung ihrer Regierungsbeschlüsse notfalls mit Gewalt durchsetzen kann und gleichzeitig nach außen hin einen ernstzunehmenden Gegner darstellt.

Es gibt in verschiedenen mittelalterlichen Werken eine Motivstruktur, die diese Frauenstellung beinhaltet und die gleichzeitig in der feministischen Forschung genutzt wird, um den Mythos von der Göttin und ihrem Heros zu rekonstruieren. Es handelt sich um das Motiv vom Tod des Landesverteidigers und der Ersetzung durch seinen Bezwinger.

Die Struktur ist immer gleich: Ein junger Krieger besiegt einen älteren, tötet ihn, und nimmt anschließend den Platz des Getöteten an der Seite der ihm zugeordneten Frau ein.

Die feministisch-mythologisch orientierte Interpretation geht so weit, in einem solchen Motiv die Abbildung eines Fruchtbarkeitskultes zu sehen, in dem sich die Göttin bzw. Fee alljährlich einen neuen Heros auserwählt, während der alte dem Tod geweiht ist⁶⁵⁶.

Hier sollen die einzelnen Erzählungen wiedergegeben werden, in welchen die Motivstruktur vom Tod des Landesverteidigers und der Ersetzung durch

656: Göttner-Abendroth 1980 [93], S. 110 u. a., Steiner 1985, S. 246 u. a.

den Bezwinger vorkommt, um sie dann auf ihre Frauenrollen hin zu untersuchen und möglichst Rückschlüsse auf die patriarchalische Bearbeitung im Hochmittelalter zu ziehen:

Laudine

*"swâ zwêne vehtent umbe den lip,
weder tiurre sî, der dâ gesige
oder der dâ sigelôs gelige.'
'der dâ gesiget, sô waen ich.'
'vrouwe, ez ist niht waenlich,
wand ez ist gar diu wârheit.
als ich iu nû hân geseit,
rehte alsô hât ein man
gesiget mînem herren an.
daz wil ich wol mit iu gehaben,
wand ir hât in begraben.
ich erziuges nû genuoc:
der in dâ jaget unde sluoc,
der ist der tiurre gewesen:
mîn herre ist tôt und er gesenen.'"*
(Iwein 1956-1970).

Im Gespräch mit ihrer Magd Lunete muß die Herrin Laudine zugeben, daß derjenige Mann als wertvoller und passender angesehen werden muß, der den Verteidiger ihrer Quelle besiegt hat. Denn wer könnte als Nachfolger dieses Kriegers besser geeignet sein als der, welcher seine Überlegenheit durch Tötung des ersten unter Beweis gestellt hat? Laudine ist gehalten, den Ritter zu heiraten, der offenbar stärker ist als ihr Mann.

Durch die Diskussion mit Lunete, in der die Gräfin immer wieder ihre unbedingte Verbundenheit zu ihrem soeben verstorbenen Mann hervorhebt, und durch Laudines rationale Einsicht in die Notwendigkeit ihrer Verbindung mit Iwein ist gewährleistet, daß sie nicht allzu weit vom höfischen Kodex entfernt ist, der vor allem für die Frau unbedingte Gattentreue vorsieht und deshalb einer schnellen Wiederverheiratung kritisch gegenübersteht. Abgesehen von dieser Treue und Hartmanns Entschuldigung für Laudines schnellen Entschluß, sich wieder zu verheiraten⁶⁵⁷, läßt die Motivstruktur

657: Iwein 1312ff; vgl. Kap. 2.2.1.1.12.

erkennen, daß es sich bei Laudine um eine Frau handelt, die für die militärische Verteidigung ihres Herrschaftsbereichs sorgt⁶⁵⁸.

Die Quellenepisode steht für Jackson im Mittelpunkt der gesamten Komposition - nicht erst bei Hartmann, sondern schon bei Chrétien. "Im Ursprung stellt dies gewiß die weitverbreitete Mythe von der Göttin (oder ihrer sterblichen Stellvertreterin) an einem heiligen Schrein dar, deren königlicher Gatte die Aufgabe hat, den Schrein zu verteidigen, und automatisch durch einen Herausforderer, der ihn besiegt, als Gatte ersetzt wird. [...]"⁶⁵⁹ Der Schrein wird zur Kapelle, Yvain/Iwein muß eine Zeitlang unsichtbar sein, damit die siegreiche Inbesitznahme der Königin durch Verlieben ersetzt werden kann. "Der Dichter war sehr bemüht, die ganze Geschichte zu einem neuen Zweck umzumodeln, nämlich zwei der Pflichten eines Ritters gegeneinander ins Spiel zu bringen, den Minnedienst und die Pflicht, seine physische Tüchtigkeit im Dienste der Unglücklichen einzusetzen."⁶⁶⁰

Diese mythische Motivstruktur beschreibt auch Steiner: "Wir haben es mit der vegetationskultischen Struktur des Feenreiches zu tun, das, um eine Frauengestalt zentriert, sich zyklisch, im Kampf zwischen Heros und siegreichem Nachfolger erneuert"⁶⁶¹

Hierbei ist die Frau offensichtlich in Subjektstellung; die höfische Bearbeitung der Brunnengräfin-Geschichte wäre demnach ein Dokument dafür, wie Frauengestalten, die einstmals göttlichen Charakter hatten, im Laufe der Bearbeitungsgeschichte zu Objekten der männlichen Geschichte degradiert wurden⁶⁶². Die Rekonstruktion der Herkunft des Mythos aus einem Vegetationskult hat allerdings spekulativen Charakter und soll hier nur als Anregung, nicht aber als stichhaltige Interpretationsgrundlage verwendet werden.

Was bleibt, ist die Feststellung, daß die Herrscherin, die nicht auf die Konventionen der Höfischen Liebe beschränkt ist und sich um die Sicherung ihrer Landesgrenzen kümmert, die Stellung eines Subjekts innehat. Durch

658: Noch weitaus deutlicher wird das im Mabinogi von der Brunnengräfin, wo die Gräfin ihre Gefolgschaft versammelt, um bekanntzumachen, "wie ihre Grafschaft des Schutzes bar sei und nicht verteidigt werden könne, es sei denn zu Pferd, in Waffen und durch Kriegsmacht." (Birkhan-Übersetzung S. 86).

659: Jackson 1960[67], S. 122, vgl. auch S. 95.

660: ebd.

661: Steiner 1985, S. 246; sie weist dabei auf Frazer 1890, Nitze 1955 und Göttner-Abendroth 1980 hin.

662: vgl. Markale 1972[84], S. 138 u. a.

die Verschiebung von Prioritäten in der höfischen Bearbeitung des Motivs hat die herrscherliche Frauenfigur einiges an Souveränität verloren⁶⁶³.

Iblis heißt die Tochter des Iweret, den Lanzelet ebenfalls in einem Brunnenabenteuer besiegt. Die Brunnenepisode ist derjenigen bei Chrétien und Hartmann sehr ähnlich. Auch Lanzelet erhält den Platz an der Seite der Königin⁶⁶⁴, diese ist hier allerdings nicht die Ehe-Frau des Landesherrn, sondern seine Tochter. Die Vater-Tochter-Konstellation könnte aber eine nachträgliche Bearbeitung des Motivs darstellen, denn die Beschreibung des Verhältnisses zwischen Iweret und Iblis mutet nicht gerade wie ein Vater-Tochter-Verhältnis an, sondern eher wie eines zwischen Geschlechtspartnern.

Der Dichter findet es offenbar wichtig, die edle Ausstattung des Schlafzimmers und Bettes von diesem Paar zu beschreiben (Lanz. 4118-4161): Der ganze Raum ist mit Edelsteinen ausgekleidet (wie Gottfrieds Minnegrotte), das Bett ist aus Elfenbein und Gold, kostbare Stoffe liegen darauf.

*"mit gemellichen sachen
trûte her Iweret
sîn tochter, wan siu dicke tet
des er gelachen mohte."
(Lanz. 4162-4165)*

Auf das Lustigste zeigt er ihr seine Zärtlichkeit⁶⁶⁵, wenn sie ihn zum Lachen bringt und ihn fröhlich macht.

Das kostbare Schlafgemach und die Beschreibung des zärtlichen Umgangs lassen die Vermutung zu, daß es sich hier nicht um eine typische Vater-Tochter-Beziehung handelt.⁶⁶⁶ Nach Haaschs Auffassung kann das Verhältnis zwischen Iweret und Iblis nicht zwischen Vater und Tochter, sondern eigentlich "nur zwischen der feenhaften Beherrscherin dieses Bezirks und einem von ihr zur Liebe verlockten Helden bestanden haben."⁶⁶⁷ Auch daß sie als Königin des Landes bezeichnet wird⁶⁶⁸, deutet darauf hin. Danach

663: vgl. Ehrismann 1987, S. 38f.

664: vgl. Lanz. 4274.

665: Lexer (S. 231) schreibt zu "trûten" (auch "trîuten", "trîutelen": "liebhaben, lieben, liebkosen, umarmen (oft geradezu wie *minnen* für beschlafen); schmeicheln, wert halten."

666: vgl. auch Haasch 1955, S. 110f.

667: Haasch 1955, S. 111.

668: vgl. oben, Lanz. 4274.

wäre auch die Iweret-Episode im *Lanzelet* dem mythischen Motiv von der Frau, die den Bezwinger ihres Mannes zu dessen Nachfolger bestimmt, zuzuordnen.

Auch in diesem Werk (wie in Hartmanns *Iwein*) ist die höfische Treue ein Problem, dessen Lösung nicht der Frau selbst überlassen bleibt. Iblis kann sich nicht entscheiden, welchen der beiden Männer sie mehr liebt (Lanz. 4322); bei ihr sorgt die Minne für Sinnverwirrung und Ohnmacht (Lanz. 4364-4407), die sie davor bewahren, eine aktive Entscheidung zu treffen. Als sie nämlich aus ihrer Ohnmacht wieder erwacht, hat Lanzelet ihren Vater bereits getötet - nun gehört sie zu ihm.

Auch hier also finden wir eine Frauengestalt, die sich für den Bezwinger des Landesverteidigers als Partner entscheidet, wobei aber in der hochmittelalterlichen Bearbeitung sorgfältig vermieden wird, diese Entscheidung so deutlich zu beschreiben, daß sie etwa der höfischen Moral widersprechen könnte.⁶⁶⁹

Auch die beiden vorhergehenden Frauen hatte Lanzelet gewonnen, indem er ihre männlichen Partner getötet hatte; alle drei Frauenverbindungen dieses "*wipsaeligen*" Helden (Lanz. 5529) kommen mit dieser Struktur zustande.

Mälzer⁶⁷⁰ sieht den Riesen **Morolt** in der Tristan-Geschichte als eine Figur an, die nach ursprünglichem Sagengehalt ein See-Ungeheuer war. Dieser Morolt habe möglicherweise ursprünglich eine intime Beziehung zu der Feengestalt unterhalten, die später den Namen **Isalde/Isolde** bekam. "Im Zuge der Umformung der inselkeltischen Sagentradition wurden die ursprünglich dämonische Gestalt Morolts und die Feengestalt humanisiert, woraus erst die funktional wichtige verwandtschaftliche Beziehung zur irischen Königstochter resultierte."⁶⁷¹

Durch die Gleichsetzung dieser Fee Isolde mit Morgana aus den Artus-Geschichten, die sie nach Göttner-Abendroth⁶⁷² ähnlich wie eine Schicksalsgöttin apostrophiert, ergibt sich für sie folgendes Muster: "Nach 'matriar-

669: Ehrismann (1987, S. 38) beschreibt eine ähnliche Motivumwandlung, die er vom antiken Gyges-Motiv bis hin zu Hartmanns Laudine nachvollzieht. Er macht deutlich, daß die ethisch-moralische Aufwertung der Protagonistin dabei mit einem "Verlust des freien Handelns der Frau" verbunden ist (ebd.).

670: Mälzer 1991, S. 83f (unter Hinweis auf Schoepperle 1913, II, S. 329 und D.J. Shirt, A Note on the Etymology of 'Le Morholt', in: *Tristania* 1 (1975/76), S. 14-18).

671: ebd., S. 84.

672: Göttner-Abendroth 1980, S. 102.

chaler' Mythologie repräsentierte diese Frau damit auch einen Aspekt der matriarchalen Großen Göttin, denn sie läßt über ihren Mutterbruder ihren zukünftigen auserwählten Heros töten [...] und erweckt ihn dann mit ihren heilkundigen Kräften wieder zum Leben. [...] Es handelte sich dabei um die erste Initiation des Helden, der auf dem Weg zu der ihm vorbestimmten Göttin allerdings noch den zweiten Hüter-Partner der Fee, den Drachen, besiegen und wiederum von der Fee zum Leben erweckt werden muß, bevor er als Heros die heilige Hochzeit mit der Großen Göttin vollziehen darf. [...] Der neue Heros überwindet seine schwächeren Vorgänger und nimmt deren Platz an der Seite der Göttin ein."⁶⁷³

Mälzer meint in bezug auf Gottfrieds Tristan-Geschichte: "In der Rivalität zwischen Marke und Tristan scheint nach dem 'matriarchal'-mythologischen *pattern* auch noch der am Übergang der Gesellschaftsordnungen angesiedelte Kampf des alten, scheidenden Königs mit seinem jungendlichen Nachfolger auf. Diesem fiel nach errungenem Sieg nicht nur die Herrschaft, sondern auch die Hand der Königin zu"⁶⁷⁴.

Dieser Mythos wäre nach dieser feministischen Interpretation bei Gottfried durch die Auftrennung der beiden Isolden und die Einführung des Zaubertranks psychologisiert, personalisiert und ent-politisiert worden. Hartmanns Interpretation ginge in dieselbe Richtung, Ulrich hätte die Quellenherrin durch die veränderte Verwandtschaftsbeziehung herabgesetzt.

Der Episode im **Nibelungenlied**, in der Siegfried, der eigentlich zur Brautwerbung ausgefahren war, sich in Worms mit dem Anspruch der Landeseroberung vorstellt, liegt ein ähnliches Muster zugrunde.⁶⁷⁵ Schon zu Beginn der Geschichte, als Siegfried den Wormser Hof mit einer Kampfansage begrüßt, wäre das Schema "Usurpator = Mann für die Königin" zu vermuten. Hier allerdings wird die Provokation nach den um 1200 modernen Regeln der höfischen Diplomatie abgeschwächt, statt Krieg erfolgt Freundschaftsbeschluß⁶⁷⁶. Diese Stelle ist für die Forscher nach wie vor nicht eindeutig interpretierbar⁶⁷⁷.

Der Streit um die Vormachtstellung zwischen Kriemhild und Brünhild könnte mit Blick auf die Matrilokalität auch als Streit darüber interpretiert

673: Mälzer S. 85f.

674: Mälzer 1991, S. 41.

675: Müller 1974, S. 91f.

676: vgl. Ehrismann NL 1987, S. 116ff.

677: vgl. ebd., S. 117.

werden, ob nicht die ortsansässige Kriemhild eigentlich das Land regieren sollte, welchem sie entstammt. Wenn sie der Meinung ist, daß "*elliu disiu rîche*" (NL 815, 4a), die sie vor sich sieht (gemeint sein kann nur der Herrschaftsbezirk des Wormser Hofes) von ihrem Mann regiert werden sollten, braucht nicht nur die Hierarchie zwischen Gunther und Siegfried angesprochen zu sein. Ebenso gut könnte Kriemhild damit ausdrücken, daß sie eigentlich, mit dem stärksten aller Männer an ihrer Seite, in ihrem Heimatland regierungsberechtigt sein sollte. Brünhild wäre demnach eine echte herrscherliche Konkurrenz für sie, die Konkurrenzsituation entstanden aus dem patrilokalen Heiratssystem. Dieser Gedanke paßt zu Siegfrieds Provokation am Anfang des Epos, mit der er Anspruch auf die Herrschaft in dem Lande erhebt, dessen Prinzessin er heiraten will. Auch Classens Interpretation von NL 593,4⁶⁷⁸, das Burgundische Volk hätte lieber Kriemhild als die isländische Königin auf dem Wormser Thron gesehen⁶⁷⁹, bekäme durch diese Interpretation Gewicht.

Aber die Interpretation des Nibelungenlied-Dichters weist nicht in die Richtung dieser Auslegung. Patrilinearität wird im Epos von vornherein angenommen, die Saga-Literatur läßt keine Aufschlüsse über mögliche matriokale Ansprüche zu. Wenn also eine patriarchalisierende Umformung dieses Motivkomplexes stattgefunden haben sollte, muß diese weit vor der Formung des Nibelungenlied- und Sagenstoffes geschehen sein, denn sie läßt sich anhand der vorliegenden Dokumente nicht schlüssig nachvollziehen.

Den Mythos von der "Göttin und ihr[em] Heros"⁶⁸⁰ gibt es nicht als direkte Überlieferung, sondern es handelt sich dabei um eine Rekonstruktion. Darum erscheint es mir nicht sinnvoll, in ihm die Urform der Geschichten um Herrscherinnen und Landesverteidiger bzw. -eroberer zu erblicken. Was in der vorliegenden Arbeit herausgearbeitet wurde, ist eine Motivstruktur, die sich in verschiedenen Variationen wiederholt. Es muß nicht gleich ein Fruchtbarkeitskult und eine Göttin-Religion angenommen werden, um die starke Frauenstellung darin zu erkennen. Die Frau ist Herrschende und Wählende und damit in Subjektstellung.

Es handelt sich auch bei der hier aufgezeigten Motivstruktur ebenfalls um eine Rekonstruktion, in der die einzelnen Erzähleinheiten auf den "kleinsten

678: "*man möhte Kriemhilden wól für Prînhilden jehen*"

679: Classen 1992, S. 106.

680: Göttner-Abendroth 1980.

gemeinsamen Nenner" gebracht wurden. Im Unterschied zum Göttingen-Mythos geht aber diese Rekonstruktion nur um diesen einen Reduktionsschritt zurück und ist von daher weit weniger auf Spekulationen angewiesen als die feministische Mytheninterpretation.

In den höfisch-mittelalterlichen Ausformungen der eben besprochenen Motive ist die Frau nicht in Subjektstellung, denn auch als Herrscherin repräsentiert sie nur einen Schritt in der männlichen Entwicklung. Die Motivstruktur aber läßt die Herrscherin in Subjektstellung erkennen und gibt damit einen Blick auf die patriarchalisierende hochmittelalterliche Bearbeitung frei.

2.4. Die Fee hinter dem Wasser

steht nicht nur als Kapitelüberschrift zwischen "Herrschaft" und "Zauberfrau". Sie vereint beides in sich, ist Herrscherin in einem Land, in dem nicht die bekannten Naturgesetze und Gesellschaftsregeln gelten.

Sie wohnt "hinter" dem Wasser, weil der Weg zu ihr zwar völlig verschieden in Anforderungen und Beschreibungen sein kann, der betreffende Held aber fast immer durch eine Wasserbarriere in die paradiesischen Gefilde kommt, in der die rätselhafte Frau herrscht.

Funcke sieht in der engen Verbindung von Feen und Wasser eine Bestätigung dafür, daß es sich bei der Feenfigur ursprünglich um eine Göttin gehandelt hat: "Immer wieder wird eine solche Fruchtbarkeits- und Todesgöttin [wie er sie zuvor in der antiken und keltischen Mythologie ausgemacht hat], die in ihrem Wesen alles Werden und Vergehen einschließt, mit dem Wasser als erster Grundlage allen Lebens verbunden."⁶⁸¹

Feengestalten und ihre Zauberreiche gibt es sowohl in keltischen Erzählungen als auch in antiken Stoffen⁶⁸². Aus antiker Tradition ist der Amazonenmythos der bekannteste, aber bei weitem nicht der einzige Erzählkreis um Frauenreiche, in denen Männer eine Ausnahme darstellen oder ausdrücklich überhaupt nicht vorkommen. Die Amazonen sind nicht als Zauberfrauen beschrieben - im Gegensatz zu den Feengestalten aus der keltischen Tradition. Diese leben oft in Zauberreichen, in denen normale Naturgesetze keine Gültigkeit haben⁶⁸³. Diese Frauen stellen eine Verlockung für den Mann dar⁶⁸⁴, er begehrt sie, aber dadurch sind sie auch gefährlich für seine ritterliche Karriere, denn sie halten ihn oft länger als gewünscht in ihrem Bann. Sie haben Spruchgewalt über ihn. Solche Feengestalten kommen beispielsweise in irischen *Imram*-Erzählungen und anderen Seefahrt-Geschichten vor, wo sie immer auf einer Insel anzutreffen sind⁶⁸⁵.

Die Feengestalten der keltischen Erzählungen sind attraktiv, aber für den Mann gefährlich. Ihre Äquivalente in der hochmittelalterlichen Literatur dagegen sind ambivalent: "Sie sind weder eindeutig gut noch eindeutig böse, sie können als Vertreter des alten, "barbarischen" Heidentums, aber auch als "gute, christliche Seelen" erscheinen. Sie greifen helfend oder zerstörend in die Geschehnisse der Menschen ein je nach individuellem Charakter, Laune und

681: Funcke 1985, S. 8

682: vgl. Wood 1992, S. 119.

683: vgl. Haasch 1955, S. 107ff.

684: ebd., S. 109.

685: zu den *Imrama* vgl. Haug 1970; zu mythologischen Implikationen dieses Motivs vgl. Schoepperle-Loomis 1913, S. 389f.

Lage der Dinge. Sie werden von den Dichtern zu den verschiedensten Zwecken eingesetzt, ihre wichtigste Aufgabe aber besteht darin, die magischen Abteilungen des Romanbetriebs mit Werkzeug und Material zu versorgen."⁶⁸⁶

Die Feengeschichten scheinen oft die Funktion eines Gegensatzmotivs zu haben, das den literarischen Kodex der Rittergesellschaft unterstreicht⁶⁸⁷, die Fee steht also gewissermaßen *gegen* die Rittergesellschaft und ihre Regeln. Damit wirft sich die Frage auf, wie es zu einem solchen Motiv mit einer solchen Funktion kommt: Ist es ein Reflex aus einem Gesellschaftszustand, in dem die Frauen herrschten und ideale Zustände anzutreffen waren? Oder ist das Motiv rein "literarisch" in dem Sinne, daß es nur zu dem Zweck erfunden wurde, einen Gegensatz zur Männergesellschaft zu zeigen, an dem dann die Regeln dieser Gesellschaft umso deutlicher wurden?⁶⁸⁸

Funcke sieht immer dann das Feenmotiv aufscheinen, wenn ein Verteidiger getötet wird und sein Bezwinger dessen Platz an der Seite der Herrscherin einnimmt.⁶⁸⁹ Eine solche Herrscherin wird parallelisiert mit dem Diana-Mythos, immer als literarische Umformung einer ursprünglichen Göttin-Gestalt identifiziert, die in mittelalterlicher Darstellung als Fee mit einigen zauberischen Beigaben erscheint⁶⁹⁰. Die Bezogenheit des Motivs vom Tod des Landesverteidigers und der Ersetzung durch den Bezwinger auf den Göttin-Mythos ist schon in Kap. 2.3.4.2. diskutiert worden. Ich werde, weil die Rückführung auf einen Göttin-Kult mir einseitig und verengend erscheint, diese Definition des Feenmotivs nicht übernehmen.

2.4.1. "Meerminne"

Der Weg zu dieser Frau in Ulrichs *Lanzelet* führt durch das Wasser, in diesem Falle durch einen Brunnen, an dem sich Lanzelets Eltern, das Königspaar, nach der 'Revolution' und Vertreibung, niederlassen. Die Fee selbst holt das Kind Lanzelet, bevor es den Verfolgern der Eltern in die Hände fallen kann.

686: Kieckhefer 1990[92], S. 126.

687: Haasch 1955, S. 31f u.a.

688: Am Beispiel des Amazonen-Mythos' und seiner Rezeption entwickelt diesen Gedanken sehr ausführlich Wagner-Hasel 1992, S. 323ff, bes. S. 329.

689: vgl. auch Loomis 1951, Ehrismann 1905 u.a.

690: Funcke 1985, S. 6,9, 12f u.a.

Sie ist

*"ein wisiu merminne
diu was ein küniginne
baz dan alle die nu sint"*
(Lanz. 193-195).

Diese Frau, die jenseits des Wassers auf einer "Glücksinsel"⁶⁹¹ lebt, erscheint ganz unwirklich und märchenhaft. Zudem wird sie noch ausdrücklich in die ferne Vergangenheit plaziert, indem der Dichter betont, daß es zu seiner eigenen Zeit keine Königin mit solchen Qualitäten mehr gebe⁶⁹². In dem Reich, das sie beherrscht, wohnen nur Frauen. Hier wird der Held Lanzelet großgezogen. Kriegshandwerk gibt es dort nur zu Ausbildungszwecken, und als Lanzelet alt genug ist, muß er in die gewöhnliche Menschenwelt gehen, um dort ein ordentlicher Ritter zu werden.

Die Fee ist Lanzelets Lebensretterin. Gleichzeitig hat sie ein eigenes Interesse daran, diesen Jungen großzuziehen. Er soll Iweret besiegen (Lanz. 328-339, 3935, 4718f), der ihren *bloeden* Sohn Mabuz unterdrückt (Lanz. 3576-3583).

Vor der Iweret-Kampf-Episode hat Ulrich beschrieben, wie der Abt des Klosters *"zer Jaemerlichen urbor"* den jungen Helden vor der großen Gefahr warnt, in die er sich mit dem Kampf begeben würde. Bisher sei nämlich noch kein Widersacher Iwerets mit dem Leben davongekommen, betont er (Lanz. 3828-3842). Aber Lanzelet erwidert, daß er keine andere Wahl habe als sich dieser Auseinandersetzung zu stellen:

"durch der merfeine clage"
(Lanz. 3935)

sei er dazu verpflichtet. Vom Standpunkt der Ritterideologie aus betrachtet, ist ein solcher Ausspruch ein Beweis für Lanzelets große Tapferkeit, die im hochmittelalterlichen Ideal mit Altruismus verbunden ist. Sieht man aber von diesem ritterlichen Ehrenkodex ab, so steht der junge Mann unter der Macht seiner feenhaften Ziehmutter. Unter dem ritterlichen Ehrbegriff ist Lanzelet Subjekt der Handlung, ohne dieses Ideologiesystem ist es die *merfeine*. Obwohl bei Ulrich nicht ausdrücklich beschrieben, entspricht der Held Lanzelet durch die teleologische Struktur seines Aventure-Weges und deren Bezogenheit auf den Willen der Pflegemutter den Helden der keltischen Sagenwelt, die ihre Aufgaben aufgrund des Bannspruches einer Fee ausführen. Auch auf Ulrich trifft zu, was Reinhard über die englische und

691: Haasch 1955, S. 109.

692: Lanz. 195; vgl. oben.

französische mittelalterliche Literatur schreibt: " Thus, while a number of romances retain the tabu in the fairy mistress story, several others have discarded it while still keeping the general situation in which it once found a place."⁶⁹³

2.4.2. Isolde

Auch Isolde von Irland ist eine Frauengestalt mit feenhaften Zügen. Sie wohnt auf einer Insel, Tristan fährt (bei Gottfried nur vorgeblich, bei Eilhart tatsächlich) im ruderlosen Boot, also geführt durch Schicksalsmacht, in ihr Land - wie die Helden der irischen *Imrama*, wenn sie in der weiblich beherrschten Anderswelt eintreffen⁶⁹⁴. Dort wird er zweimal von seiner Verwundung geheilt, woraufhin sich sein Leben in der Hand dieser Feenfrau befindet⁶⁹⁵. Wie die Meerminne den Lanzelet, hat Isolde den Tristan gerettet und ihn gleichzeitig ihrer Macht unterstellt. Schindele spricht daher von einem "Zug" dieser Frauengestalten, "den als substantielles Wesen die Ur-schicht der Fabel ungebrochen festhielt, die zauberische Fee auf der Insel."⁶⁹⁶

2.4.3. Laudine

Sie wohnt zwar nicht an einem Ort, zu dem der Weg buchstäblich durchs Wasser führt, aber man erreicht sie durch Betätigung des zauberischen Mechanismus', der an *ihrer* Quelle stattfindet (noch deutlicher als bei Hartmann in der "Lady of the Fountain" des Mabinogi). Durch den "wunderbaren" Mechanismus⁶⁹⁷ ergießen sich im anschließenden Unwetter die Sturzfluten vom Himmel herab. Iwein kommt auf das heftigste mit Wasser in Berührung, bevor er Laudine erblicken und sich in sie verlieben kann⁶⁹⁸. Für die Laudine-Gestalt gilt als sicher, daß sie ursprünglich nicht nur politische Herrscherin, sondern feenhafte Quellenhüterin war⁶⁹⁹.

693: Reinhard 1933, S. 290

694: vgl. dazu Schoepperle-Loomis 1913, S. 389f; auch Schindele 1971, S. 70.

695: vgl. Tristan 7855-7859.

696: Schindele 1971, S. 70.

697: Haasch 1955.

698: vgl. dazu Haasch 1955, S. 29f.

699: vgl. Ruh 1967, S. 152.

Auch nach Reinhards Darstellung "it cannot be doubted that before Chrétien transformed her she was a fairy. What would a mortal woman be doing with a magic fountain?"⁷⁰⁰

Nach Haaschs Interpretation "bildet das Quellmotiv Grund- und Schlußstein des Ganzen. Auch während des Handlungsverlaufes steht es in seiner zeichenhaften Bezogenheit auf Laudine immer unsichtbar im Hintergrund des Geschehens als der ersehnte Zauberschlüssel zu Laudines Welt."⁷⁰¹

Iwein ist von Laudine abhängig, sie verleiht ihm durch ihren Zauberring "Gesundheit und Sieg"⁷⁰². Als ihm beides durch den Ring entzogen wird, verfällt er dem Wahnsinn, von dem ihn nur eine Medizin der Zauberfrau Morgana heilen kann⁷⁰³.

Diese feenhaftige Gestalt war bei Chrétien mit mehr übernatürlichen Kräften ausgestattet als bei Hartmann, sie konnte nämlich bei ihm auch noch wahr-sagen⁷⁰⁴.

Der Laudine-Figur haftet eine gewisse Gefährlichkeit an. "Diese magische Quelle, die nicht nur den Zugang zur Funktion eines Landesherrn bedeutet, sondern auch Zugang schafft zur feenhaften Herrin dieses Landes, verliert ihrer erotischen Bedeutung nach nichts von ihrer erschütternd-verunsichernden Kraft, muß jedoch eine Reihe mythischer wie mythifizierender Stoff-ablagerungen durchlaufen haben, ehe sie mit ihren gemischten Strömen in Hartmanns 'Iwein' eingeflossen ist, um die neue Formulierung seiner Ritter-ideologie zu speisen"⁷⁰⁵.

Ihrer mythischen Struktur nach ist sie eine gefährliche Frau, die im Mann "Angst-Lust" weckt⁷⁰⁶. Weil im Bereich ihrer Einflußsphäre die vom Ritter für natürlich gehaltenen Naturvorgänge verändert sind, gerät Iwein in eine Grenzerfahrung, die ihn erschüttert. "Für die Sichtweise des Ritters bietet sie eine wunderbare Vermengung von Paradies und Kampfstätte, ist sie Zerstörungskraft und heile Welt in einem. Sie erlaubt dem Herausforderer einen emotionalen Durchbruch, für dessen eruptiven Vorgang sich die Definition der Angst-Lust anbietet. Die Quelle, die der Ritter zum Überfließen

700: Reinhard 1933, S. 258.

701: Haasch 1955, S. 30.

702: ebd., S. 31.

703: zu dieser Feengestalt, die Prototyp und Kulminationsfigur des Zauberfrau-Motivs in der mittelalterlichen Literatur zu sein scheint, vgl. Kap. 2.5.4.

704: Lovecy 1981, S. 13 unter Hinweis auf Yvain II. 2596-2599.

705: Steiner 1985, S. 249.

706: ebd.

bringt, erschüttert die Ordnung psychischer Erlebnisweise, indem sie diese einem Naturvorgang gleichschaltet. Bei diesem Naturvorgang kommt es zu einem übernatürlichen Phänomen. Das Wasser, obwohl kalt, kocht und wallt über. Die Lust verschmilzt mit der Angst, sie entgrenzt sich. Und aus eben dieser eruptiven Entgrenzung, die als Welle der Zerstörung niedergeht, bricht die Angst-Lust des Ritters in der Vision eines 'ander paradise' (v. 687) durch⁷⁰⁷. Was Steiner hier mit den entsprechenden Vokabeln als einen Vorgang wie in der heutigen Psychoanalyse bezeichnet, ist bei Hartmann äußerliches Geschehen, wie es in der mittelalterlichen Literatur allgemein anzutreffen ist. Bei diesem Vorgang hat die Feenfrau eine wichtige Rolle: Es ist *ihre* Quelle, an der diese Existenzerfahrung des Ritters stattfindet, *sie* ist es, die er anschließend heiratet; die Quelle ist mit dieser Frauengestalt unlösbar verbunden. Iwein macht seine Grenzerfahrung durch sie.

Durch den Wahnsinn, dem er nach der Verstoßung durch Laudine verfällt, wird deutlich, wie sehr Iwein in der Macht dieser feenhaften Frau steht. Iweins Wahnsinn ist bei Hartmann eine Reaktion auf den Verlust der Liebe seiner Frau. Diese Wendung aber läßt sich sehr leicht auf ein anderes Motiv zurückbeziehen, welches - ohne die Maßgaben der Höfischen Liebe - der Feenfrau große Macht bescheinigt. Sie belegte ihren Ritter mit einem Bannspruch, einem *Geis* - ein Motiv, das im keltischen, vor allem dem irischen Erzählkreis sehr häufig anzutreffen ist. "[T]he lady with which the fountain is provided is an imperious fairy mistress who lays a tabu upon her lover [...] In this case the tabu is a seasonal one; the lover is permitted leave of absence for a year"⁷⁰⁸ - nachdem Iwein die Jahresfrist versäumt hat, wird er mit dem Verlust seiner persönlichen Identität bestraft, er verfällt dem Wahnsinn⁷⁰⁹.

2.4.4. Brünhild

hat ebenfalls Züge einer feenhaften Frau. Auch zu ihr führt der Weg über das Wasser - im Nibelungenlied nicht so mythisch wie in der Sagentradition, denn das höfische Epos bezeichnet sehr genau den Ort, an dem Brünhild regiert. Es ist Isenstein auf Island, welches zwar höchstwahrscheinlich nicht mit dem heute so bezeichneten Island identisch ist, dem mittelalterlichen Hörer aber wohl ein Begriff war und dort nicht als mythische Zauberwelt, sondern als reales Land vorgestellt wurde⁷¹⁰.

707: ebd., S. 246.

708: Reinhard 1933, S. 258

709: vgl. Reinhard, ebd.

710: vgl. Ehrismann NL 1987, S. 123.

Die Sagentradition kennt Brünhild im himmlischen Schlaf, von einem Feuerwall oder anderen gefährlichen Dingen umgeben, die es für den Helden zu überwinden gilt. Der Held wiederum wird von ihr initiiert, indem sie ihn über seinen Namen und seine Herkunft aufklärt. Im Nibelungenlied muß kein Feuerwall, sondern die Frau selbst überwunden werden. Ihre mit der Jungfernschaft verbundenen übermenschlichen Kräfte und ihre Macht soll der Königssohn bezwingen. Der Kampf auf Isenstein und seine Bedingungen sind ins Unwahrscheinliche übersteigert, die Naturgesetze scheinen dort außer Kraft gesetzt zu sein. Der Stein, den es zu werfen gilt, muß von zwölf Männern herbeigetragen werden, der Herausforderer muß wie Brünhild in der Lage sein, beim Speerwurf-Rennen den Speer selbst im Flug zu überholen und vor ihm am Bestimmungsort zu sein. Gunther, der sich unter Vorspiegelung falscher Fähigkeiten dem Kampf stellt, ist zu solch übermenschlichen Taten nicht in der Lage. Dazu wird Siegfried gebraucht, der Mann, der in der Sagentradition sowieso eine quasi nichtmenschliche Kindheit (in der Thidrekssage wächst Sigurd im Wald bei einer Hindin auf⁷¹¹) hinter sich hat und dessen Drachenkampf und Hort-Erregung - beides Elemente mit starkem Anklang an die Anderswelt - auch im Nibelungenlied bekannt gemacht werden.

Wie ist diese Frauengestalt in der sonderbaren Welt, zu der man durch das Wasser gelangt, zu bewerten? Daß Siegfried bei der Bezwingung dieser übermenschlich starken Frau ihr ausgerechnet den Gürtel wegnimmt, setzt sie parallel mit der Amazone Hippolyte, deren Gürtel in der griechischen Sage von Herakles gewonnen wird⁷¹². Überhaupt zeigt die Struktur der Brünhild-Handlung starke Parallelen zum Amazonenmythos⁷¹³.

* * *

Wenn bei Wolfram-Texten hier die Rede vom Motiv der "Fee hinter dem Wasser" ist, so ist dieser Feenbegriff typologisch zu verstehen und nicht zu verwechseln mit dem Feengeschlecht, das Wolfram in seine Genealogie eingebaut hat. Mit dieser Genealogie hat er sich nämlich offenbar von der Bearbeitung von Feenmotiven bei seinen Kollegen, namentlich bei Hartmann, abgesetzt⁷¹⁴. Bei Wolfram scheint das Motiv allenfalls als Strukturelement durch⁷¹⁵, aber er ist offensichtlich sehr bemüht, den Frauengestalten, die

711: vgl. ebd., S. 52.

712: vgl. Frenzel⁴1992, S. 12.

713: ebd., S. 14.

714: Funcke 1985, S. 31ff.

715: darauf hat schon Gustav Ehrismann (1905, S. 45f) aufmerksam gemacht

feenhaftige Züge tragen, ein höfisches Gepräge zu geben. Zaubersames und Wundersames läßt der Eschenbacher lieber auf anderen Gebieten und mit nicht-feenhaften Personen stattfinden.

2.4.5. Orgeluse

Gawan trifft sie auf dem Feld, jedoch ist ihr zweiter Wohnsitz auf Schastel marveile, hinter dem Wasser. Der Fährmann scheint eine wichtige Funktion zu haben, Gawan wird durch ihn über das zu bestehende Abenteuer aufgeklärt (Pz. 556ff), das nach der Überfahrt auf ihn wartet. Erst wenn er die Kette der Herausforderungen auf dem Zauberschloß bestanden hat, kann er sich mit Orgeluse verbinden. Insofern sind Wasserdurchgang und Bewährung auf der Insel ein entscheidender Schritt in seiner ritterlichen Karriere.

Alle, die jemals mit Orgeluse zu tun hatten, beschwören Gawan, seinen Dienst an ihr aufzugeben, denn es ist um sein Leben zu fürchten (Pz. 513ff, 556ff, 562, 7ff u. a.). Orgeluse hat die Magie auf ihrer Seite, wie schon der bezeichnende Name für ihr Land, Terre marveile (Pz. 557, 6) zeigt.

Die Herrschaft des Zauberers Clinschor über das Wunderschloß und die umgebende Landschaft ist nicht ganz eindeutig abzuleiten. Die Verse Pz. 617, 4ff lassen verschiedene Interpretationen zu: Entweder stellt Clinschor selbst nach Anfortas' Verwundung für Orgeluses Reich eine Bedrohung dar und sie hat ihm aus diesem Grund Anfortas' Kostbarkeiten überlassen. Oder sie hat den Zauberer eingespannt, um ihre eigenen Rachepläne gegen Gramoflanz zu verwirklichen (vgl. Pz. 617, 26-30). Im einen Falle wäre sie Opfer der Bedrohung (=Objektrolle), im anderen Falle wäre der Zauberer ein Instrument ihres herrscherlichen Willens, sie also in der Rolle des Subjekts.

Abzuleiten aus dem Motiv der "Fee hinter dem Wasser" ist die Figur der Orgeluse nur dann, wenn sie als Herrscherin des Schastel marveile und des umgebenden Gebietes angesehen wird. Dies ist eine zwar naheliegende, jedoch nicht zwingende Interpretation der Geschichte zwischen ihr und dem Zauberer Clinschor. Hier muß darauf hingewiesen werden, daß Orgeluse nicht allein deshalb, weil das Zauberschloß nur unter Zuhilfenahme eines Fährmanns durch das Wasser zu erreichen ist, schon dem Feenmotiv eindeutig zugeordnet werden kann.

Eindeutig ist hingegen ihre Gefährlichkeit für Männer, wie sie auch in Feengeschichten immer wieder vorkommt. Wolfram beschreibt sie so:

*"ouch sagt uns diu aventiur von ir,
si waere ein reizel minnen gir"
(Pz. 508, 27f).*

"With this use of the word *reizel*, Wolfram suggests Orgeluse's power to lure men and bring them to grief", schreibt Gibbs⁷¹⁶. Wie die Feengestalten der keltischen Sagenwelt, ist Orgeluse für Männer zugleich anziehend und gefährlich. In Wolframs Ausformung der Geschichte aber macht die Protagonistin eine rhetorische Wendung, die von einer Fee nicht zu erwarten gewesen wäre, sie warnt den Ritter vor sich selber. "Of this power she is fully aware and she even tries to persuade Gawan to turn elsewhere this desire which she describes as his 'kranke(n) gir' (510, 7)."⁷¹⁷ Wie alle Frauengestalten ist auch diese bei Wolfram mit der Konvention der Höfischen Liebe curialisiert und psychologisiert worden. "As he does with Obie, he here takes from his source a character who is far from perfect, and, without changing her behaviour to any extent, he supplies a motive for it and so, showing it in a new light, he raises the character above criticism."⁷¹⁸ Falls Orgeluse in einer Vorstufe der Wolframschen Bearbeitung feenhaft Eigenschaften hatte (was die Handlungsstruktur nahelegt), so könnten diese im Zuge der Curialisierung verschwunden sein.

Die Gawan-Orgeluse-Handlung ist von einem gewissen Kampfgeist durchzogen. Gawan kämpft darum, von ihr anerkannt zu werden, zentrales Ereignis dabei ist der Kampf im Zauberschloß. Schon bevor er ihr begegnet (Pz. 504ff), wird er auf Kampf in mehreren Bedeutungsfacetten eingestimmt (Pz. 504, 4-30): Er entdeckt auf dem Feld ein Pferd mit Rüstzeug, das offenbar einer Dame gehört,

*"diu alsus werlîchen lip
hât, daz si schildes pfligt"
(Pz. 504, 16f).*

Er überlegt sich ausführlich, wie er wohl den Kampf mit einer solchen Frau bestehen könnte, wobei Zweideutigkeit mit einer sexuellen Komponente (durch die Parallele mit Pz. 192, 14ff und 193, 30ff) ziemlich augenscheinlich ist:

*"ob si sich strîtes gein mir bewigt,
wie sol ich mich ir danne wern?"*

716: Gibbs 1972, S. 200.

717: ebd., S. 200f.

718: Gibbs 1972, S. 197.

*ze vuoz trûw ich mich wol ernern.
wil si die lenge ringen,
si mac mich nider bringen,
ich erwerbes haz ode gruoze,
sol dâ ein tjost ergên ze vuoz.
(Pz. 504,18-24)*

Wie er sich im Falle eines Angriffs gegen sie wehren solle, fragt er sich. "Zu Fuß" (=nicht reitend) könne er wohl unversehrt bleiben, aber wenn sie es auf ein ausgedehntes "Ringen"⁷¹⁹ ankommen ließe, könne er sich schon vorstellen, der Unterlegene zu sein - und das könnte ihm entweder den Unmut oder die Zuneigung der Dame eintragen.

Dieses kampfgerebete Pferd mit dem Frauensattel kann der Begleiterin des bösen Ritters Urjâns zugeschrieben werden, aber das ist nicht unbedingt notwendig. Gehörte das Pferd dieser Frau, so wäre die Begegnung mit dem gerüsteten Frauenpferd und Gawans Überlegungen dazu ein totes Motiv.

Es ist aber auch möglich, das gerüstete Pferd und den bevorstehenden Kampf in seiner Zweideutigkeit der Beziehung zwischen Gawan und Orgeluse zuzuordnen⁷²⁰. Könnte das Motiv, das dieser höfischen Geschichte zugrunde liegt, auch einmal von einer kämpfenden Frau gehandelt haben, die ihr Land selbst verteidigt und nur vom stärksten Ritter besiegt werden kann? Trägt auch Orgeluse amazonenhafte Züge? Daß immerzu schöne Frauen aus den Fenstern des Zauberschlosses schauen, würde zu diesem Bild passen⁷²¹. Sie lehnt die Annäherung des Ritters ab und ist erst dann zu einer Verbindung mit ihm zu bewegen, als er alle 'Prüfungen' lebend überstanden und damit seine übermenschlichen Fähigkeiten bewiesen hat - übermenschlich deshalb, weil diese Leistung vor ihm noch kein Mensch erbracht hat⁷²².

Wolfram "involves her with a magic which is a part of the story of Gawan, and supplies also a severe test of his love and valour. The pact with Clin-schor does not, however, mean that Orgeluse is in any way herself in possession of magic powers."⁷²³. Orgeluse benutzt den Zauberer für ihre Zwecke. Könnte diese Verteilung von Zauberkraft und weiblicher Macht

719: Sexualmetapher, vgl. 194,1.

720: vgl. auch Bertau 1983, S. 135; dafür wird zwischen Pz. 505,8 und den folgenden Versen ein Sinn-Einschnitt angenommen, wie er bei Wolfram innerhalb seiner Dreißiger-Blöcke öfter anzutreffen ist.

721: vgl. Haasch 1955, S. 93.

722: vgl. die Ansprache des Fährmanns, bes. 558, 19f.

723: Gibbs 1972, S. 211.

Zeichen der Chrétien/Wolframschen Curialisierung sein? Könnte die Frau, die so viele Zeichen der "Fee hinter dem Wasser" trägt, einmal selber mit Zauberkraft begabt gewesen sein, so wie Tristans Geliebte Isolde in weniger höfischen Stroffschichten es war?

Ist ihr Wunderschloß in urtümlicheren Stoffschichten gar ein Totenschloß gewesen⁷²⁴, die Frau eine Herrin der Unterwelt, in welcher der jugendliche Held einen Initiationsritus durch die Begegnung mit dem Tod zu bestehen hat?

Alle diese Interpretationen sind zwar möglich, können aber nur durch sehr komplizierte Ableitungen und Parallelisierungen wahrscheinlich gemacht werden⁷²⁵. Es kann hier nur festgestellt werden, daß es in Wolframs Orgeluse-Handlung Anklänge an das Feenmotiv gibt, wobei eine ältere oder ursprüngliche Fassung dieser Passage aber nicht notwendig in diesem Bereich zu suchen ist. Denn in der Orgeluse-Figur sind sehr viele Motivanklänge vereinigt.

Dasselbe gilt für die Antikonie-Handlung. Auf sie will ich hier nicht näher eingehen, da die Feenmotivik in diesem Handlungsstrang noch weniger deutlich hervortritt als im Orgeluse-Teil⁷²⁶.

2.4.6. Ade

Loomis rechnet auch diese Frauengestalt zu dem Motivkreis "of amours between fays and mortals"⁷²⁷. Aber außer der weiter oben schon beschriebenen Struktur vom Tod des Landesverteidigers und der Ersetzung durch den Bezwinger hat Ade in Ulrichs Ausformung des Motivs keine feenhaften Züge - auch muß noch einmal betont werden, daß das Eroberungsmotiv nicht notwendigerweise damit verbunden ist, daß es sich bei der errungenen Dame um eine Fee handelt.

Dasselbe gilt für die anderen Partnerinnen von Lanzelet: Bei allen gibt es diese Eroberungsstruktur, was Funcke veranlaßt hat, sie alle als Feenfrauen

724: vgl. Güntert 1928, S. 25; auch Haasch 1955, S. 96f.

725: vgl. auch Haasch 1955, S. 97.

726: Die Diskussion darüber beginnt mit G. Ehrismanns Feststellung, auch Antikonie sei eigentlich eine Feengestalt (1905, S. 46). Funcke lehnt diese Annahme ab (vgl. Funcke 1985, S. 34f). Da beide Forscher die Struktur vom Tod des Landesverteidigers und der Ersetzung durch den Bezwinger als Kriterium zur Auffindung eines Feenmotivs benutzen, ich aber auf Subjekthaftigkeit und Macht der Frau achte, werde ich diese Auseinandersetzung nicht weiter verfolgen.

727: Loomis 1951, S. 185.

zu identifizieren⁷²⁸. Da ich, wie oben ausgeführt, diese Struktur, wenn sie als einziges Merkmal auftritt, nicht für einen zuverlässigen Indikator des Feenmotivs halte, soll auch dieser Gedankengang hier nicht weiter verfolgt werden.

2.4.7. Männliches und weibliches Zauberreich

Es gibt in der deutschen Literatur der Stauferzeit sehr wenige männliche Zauberer. Einer heißt Malduck und wohnt, wie die Feen, hinter dem Wasser, nämlich in einem See, dessen undurchdringliche Nebel meist keine Sicht auf seinen Palast freigeben und durch den der Weg sehr gefährlich ist und übermenschliche Fähigkeiten verlangt (Lanz. 6991ff u.a.). Ein anderer ist Valerin, der zweimal die Königin Ginover entführt (Lanz. 4981ff u.a.). Dann gibt es noch Clinschor, der Orgeluses Reich verzaubert hat (Pz. 617,5ff. u.a.).

Den Zauber der Feenreiche kann der Ritter nicht durchschauen⁷²⁹. Wo aber männliche Zauberer Burg- oder Landesherren sind, ist für ihn der Mechanismus des Bedrohlichen leicht erkennbar⁷³⁰. Über die Jenseitsbezirke außerhalb der normalen menschlichen Welt schreibt Haasch: "Das einfachste und gleichzeitig bedeutungsvollste Kriterium der Eingruppierung bietet das Geschlecht der Besitzer solcher Wunderräume: Die lichte und freudvolle Welt mit ihrem starken Sinnenreiz ist die Welt der Frau, der Herrschaftsbereich der Fee. Herrscht in ihm Ruhe und Wandellosigkeit des seligen Zustandes, immerwährende Fruchtbarkeit und ewiges Leben - kurz, haben wir in diesem Raum das Paradies der Liebe vor uns, so stellt sich uns im Bereich der männlichen Jenseitigen die Welt des Hasses und des 'nides' dar."⁷³¹

Sind diese Zuordnungen zu Geschlechtern (Frau=Glückseligkeit, Mann=Bedrohung) höfischen Ursprungs? In den Jenseitsvorstellungen spiegelt sich die Funktionalisierung der Frau, wie sie auch in der literarischen Ritterwelt zu finden ist: als Ruhe- und Zielpunkt der Aventure, aber nicht als ganzheitlicher Mensch mit Eigenwert. Sowohl in den keltischen Inram-Erzählungen als auch in den antiken Stoffkreisen, die beide als Motivvorlagen

728: Funcke 1985, S. 17ff.

729: Haasch 1955, S. 86ff.

730: so in Chrétien's Ywein, Valerîn und Malduck im Lanzelet; vgl. Haasch, ebd.

731: Haasch 1955, S. 105f.

gelten, konnte das Frauenreich sehr bedrohlich sein - davon ist in den mittelalterlichen Geschichten nichts zu finden. Die Vermutung liegt nahe, daß es sich auch hier um eine Idealisierung der Frauengestalten handelt, die mit Desintegration einhergeht - die Fee wird ihrer gefährlichen Anteile entkleidet und für die Ritterwelt funktionalisiert.

2.5. Zauberfrau

Der 'Aberglaube', der sich in vielen mittelalterlichen Geschichten findet, gehört zu einem magischen Weltbild, das gerade im Hochmittelalter durch ein weitaus rationalistischeres verdrängt und im Laufe der Zeit ersetzt wurde. Dazu gehört auch der Glaube an unerklärliche Kräfte, mit denen Frauen ausgestattet sind. Stellen diese Kräfte ganz persönliche Eigenschaften der Frauen dar oder sind sie ihnen durch übergeordnete Mächte verliehen? Die Frage war zunächst nicht, ob bei unerklärlichen Vorgängen Geister im Spiel waren oder nicht. Vielmehr wurde gefragt, *welche* Geister bei verschiedenen Praktiken wirkten: Gute oder böse? Gute Geister wirkten nach mittelalterlicher Vorstellung dort, wo ein Vorgang mit Kirche und Christentum zusammenhing. Als dämonisch hingegen betrachtete man Vorgänge und Praktiken, die nichts mit der christlichen Religion zu tun hatten, also im weitesten Sinne als heidnisch zu bezeichnen sind⁷³².

Über das Zauberhafte in der höfischen Literatur schreibt Kieckhefer: "Oft allerdings ist das Magische als solches weniger wichtig, es ist vielmehr Symbol oder Zeichen für psychische Veränderungen oder Zustände."⁷³³ Damit bezeichnet er den im Mittelalter zu beobachtenden Prozeß der Verinnerlichung⁷³⁴, der zu einer Verlagerung zunächst äußerlich initiiert Vorgänge in die Psyche des einzelnen Menschen führt.

Der Ritter in der Literatur, der sich im magischen Weltbild der Macht einer Zauberfrau ausgeliefert sah, erlangte im curialisierten Literaturstadium seine Reifung bewußter und in viel stärkerem Maße durch eigene Anstrengung als in den magischen Zauberfrau-Geschichten. "Knighthood may, in fact, have constituted an alternative to supernaturalism. What we see as implausible feats of strength may to the medieval mind have represented increased reliance on one's own powers, and hence a move toward greater plausibility. Perhaps the term "medieval existentialism" is appropriate."⁷³⁵

Wo mit dem "Aberglauben"⁷³⁶ die Macht der Frau verbunden war, wurde diese durch Rationalisierung unterbunden. Hier ist zu beobachten, wie mit der "Entzauberung"⁷³⁷ der Welt eine Entmachtung der Frau einhergeht. Mit der Emanzipation des ritterlichen Helden von äußerlichen (zauberhaften) Ritualen und mit seiner Hinwendung zur persönlichen Weiter-Entwicklung

732: vgl. Kieckhefer 1990[92], S. 19ff, 48f.

733: Kieckhefer 1990[92], S. 127.

734: vgl. Elias 1936/69, Bd. 2, S. 482 u.a.

735: Meister 1990, S. 25.

736: Schindler 1969.

737: Adorno/Horkheimer 1944.

geraten die Frauen, welche die Persönlichkeitsformung des Mannes vorantreiben oder initiieren, in eine Randstellung.

Die Verlagerung der Motivation zur Persönlichkeitsentwicklung ins Innere des männlichen Protagonisten kann nicht deutlicher beschrieben werden als mit den Worten, die Ulrich von Zazikoven den jungen Ritter Jofrit zu Lanzelet sprechen läßt:

*"lât iwer wipluppen sîn,
habt iwer selbes bezzer war"*
(Lanz. 547f).

Der Junge soll sich von seiner (zauberisch bewirkten) Frauenbestimmtheit lösen und sich selbst besser wahrnehmen.

Kieckhefer schreibt, daß die Aufgabe des literarischen Ritters eigentlich im "*Entzaubern*" liegt⁷³⁸.

Als Initiatorin, Landesherrin oder Zauberfrau mögen Frauen in älteren Stoffschichten Schlüsselstellung gehabt haben; je mehr die Selbst-Bewährung des Helden in den Vordergrund rückt, desto weniger können sie diese Schlüsselstellung bewahren. Sie werden marginalisiert⁷³⁹. Spuren dieses Vorgangs finden sich in der hochmittelalterlichen Literatur, sie sollen in der vorliegenden Untersuchung aufgezeigt werden.

Nach Ennen⁷⁴⁰ ist es ein besonderes Merkmal von archaischen Gesellschaften (sie spricht hier von den Germanen), daß den Frauen Zauberkräfte zugeschrieben werden. Das läßt sich in sehr vielen mittelalterlichen Geschichten aufspüren.

Ich habe ganz bewußt den Begriff "Zauber"- gewählt, weil hierin meiner Ansicht nach ein gewichtiger Teil der westlichen Zivilisationsgeschichte zum Ausdruck kommt. Die heutige Wortbedeutung liegt eher auf der Ebene der Täuschung ("fauler Zauber" ist ein volkssprachlicher Beleg dafür, "bezaubert" oder "verzaubert" als positive Worte beinhalten ebenfalls einen gewissen Realitätsverlust des Betroffenen) - als Täuschung werden auch viele Gebiete der Naturheilkunde, Geistheilung, Heilung durch Suggestion und derartige Dinge betrachtet.

738: Kieckhefer 1990[92], S. 129.

739: Kahn-Blumstein 1977, S. 10f.

740: Ennen 1984, S. 33.

Seelisches und körperliches Heil sind in den vergangenen Jahrhunderten bis in unsere Zeit stark voneinander getrennt gewesen, sie sind es zum Teil noch immer - aber die Leib-Seele-Einheit wird u.a. mit Hilfe der östlichen Religionen und Meditationspraktiken zur Zeit wieder neu entdeckt. Der mittelalterliche Mensch kannte eine solche Trennung nicht, Krankheit und Heilung eines Menschen fanden in der Leib-Seele-Einheit statt. Vorgänge also, die durch Zusammenwirken von geistigen und materiellen Kräften Veränderungen bewirken, waren den Betroffenen zwar unerklärlich, vielleicht auch unheimlich, wurden aber im Mittelalter durchaus ernst genommen und nicht als erklärbare Tricks eingestuft.

Zaubern zu können, bedeutet im Mittelalter, eine ungeheure Macht über Menschen zu haben. Magie und Medizin gehören zusammen - wer solche Künste beherrscht, hat Einfluß auf Krankheit und Gesundheit anderer Menschen und sogar Macht über Leben und Tod.

Die Zauberfrau hat diese Macht, in der sowohl materiell-medizinisches Wissen als auch geistige Kräfte wirken.

Es ist nicht so, daß es in der Literatur der Stauferzeit nur weibliche Zauberer gäbe, aber die Frauen sind bei diesen Funktionen eindeutig in der Mehrzahl.

Die Geschichte der Hexenverfolgung, die in den letzten Jahren neu erforscht worden ist, zeigt, daß mit zunehmender Macht der patriarchalisch geprägten Christenkirche und mit Erstarkung der männlich-wissenschaftlichen Medizin an den Universitäten die Stellung der Frau als Heilerin und Seherin geschwächt wurde. Sie wurde auf diesem Gebiet entmachtet und verlor so einen wichtigen Teil ihrer geschlechtsspezifischen Identität⁷⁴¹.

2.5.1. Heilzauber und weibliche Medizin

Of, wenn der Held einer Geschichte verwundet ist, wird er von Frauen geheilt. "Normalerweise erscheint die Heilkunst als Domäne von Frauen; das müssen nicht unbedingt Hauptfiguren des Romans sein, es handelt sich oft einfach nur um freundliche Menschen, die eben zufällig zur Stelle sind, wenn der Held Pflege braucht."⁷⁴² Eben diese Zufälligkeit weist darauf hin,

741: vgl. Becker u.a. 1977.

742: Kieckhefer 1990[92], S. 124.

daß Heilungen selbstverständlich den Frauen zugeordnet wurden. Sie haben Material und Wissen, um den Mann wiederherzustellen⁷⁴³.

Erec wird ebenso wie Iwein von zwei Frauen geheilt⁷⁴⁴, Iwein kann nur mit Hilfe einer Salbe der Fee Morgana von seinem Wahnsinn genesen; mit dieser Salbe wird er durch ein Mädchen behandelt, das den Auftrag dazu von der Gräfin Narison bekommen hat⁷⁴⁵. Gawain kann sich von seinen schrecklichen Wunden nach dem Wunderschloß-Abenteuer nur mit Hilfe der Heilkünste seiner Mutter und Großmutter erholen⁷⁴⁶, Lanzelet wird von seiner Freundin Ade geheilt und gesundgepflegt⁷⁴⁷. Der Gral, der Anfortas zwar nicht heilt, aber doch trotz der eigentlich tödlichen Verwundung am Leben erhält, wird von Repanse de Schoye, einer *kiuschen* Jungfrau, gehütet⁷⁴⁸.

Meister untersucht verschiedene Arten von Verletzungen und Heilungen in der mittelalterlichen Literatur. Er stellt dabei fest, daß sie einen bestimmten Bedeutungscharakter haben und Symbolwert besitzen. "What emerges are the outlines of a symbolic system for wounds and illness comparable to that recognized with reference to numbers, flowers and even clothing."⁷⁴⁹ Für die vorliegende Untersuchung ist dabei wichtig, daß Frauen niemals Verletzte sind, sondern immer Heilende. Es ist nicht so, daß Frauen in der untersuchten Literatur nicht als Leidende dargestellt würden, aber dieses Leiden drückt sich nicht in äußerlichen Verletzungen aus, sondern - wenn überhaupt - in Ohnmacht. "The absence of women's wounds involving blood or, indeed, of death from any cause other than sorrow at the loss of a male, may be due to the related phenomena of glorification of women, and its complement, misogyny. The paucity of scenes in which men heal women follows naturally from the lack of female ailments other than loss of their men."⁷⁵⁰

Daraus wird noch einmal deutlich, was schon in der Einleitung der vorliegenden Arbeit besprochen wurde: Frauengestalten in der hochmittelalterlichen Literatur, und seien sie noch so einflußreich, sind dem männlichen Werdegang zugeordnet. Die Heilfrauen bilden darin keine Ausnahme. Aber auch hier ist die Frage nach Subjekt- beziehungsweise Objektstellung

743: Zum gesamten Themenkomplex der heilenden Zauberfrau: Meister 1990.

744: vgl. Meister 1990, S. 33ff; Giesa 1987, S. 116f u. 137.

745: vgl. Iwein 3419ff.

746: vgl. Pz. 573,25ff.

747: Lanz. 2124-2249.

748: vgl. Pz. 235,27ff.

749: Meister 1990, S. 22.

750: ebd., S. 23.

aufschlußreich, um hinter dieser untergeordneten Frauenrolle Motivstrukturen zu entdecken, die sie in früheren Stoffschichten als Handlungsträgerin dargestellt haben könnten.

2.5.1.1. Die irischen Isolde-Gestalten und ihre Heilkunst

Mit der Hilfe einer Kupplerin verändert Blanscheflur ihr Aussehen, um in der Verkleidung einer Ärztin ihren todwunden Geliebten aufzusuchen (Tristan 1215ff).

"arzaetinne" (Tristan 1278) heißt ihr vorgetäuschter Beruf - ist es ein Zufall, daß später die Minne so genannt wird (Tristan 12164) und die Mutter Isolde als Heilerin für Tristan auftritt? Heilen und Zaubern liegt auch im *Tristan* ganz in den Händen der Frauen. Aber bei Blanscheflur ist die Ärztin-Rolle eben nur eine Verkleidung, denn als sich die Liebe zwischen ihr und Riwalin erfüllt und sie das Kind empfangen hat, kann der Geliebte nur noch durch Gott selbst gerettet werden, sonst wäre er schon gleich nach diesem ersten Zusammenkommen mit seiner zukünftigen Frau gestorben (Tristan 1326ff).

Ganz anders **Isolde, die Königin von Irland**, die andere Frau aus der Elterngeneration der beiden Liebenden.

Bei der Herstellung des Liebestrankes zeigt sie zauberisches Können. Der Trank kann ohne weiteres in den Bereich des Heilzaubers eingerechnet werden, denn diese beiden Bereiche gehören sowohl in der klassischen als auch teilweise noch in der mittelhochdeutschen Literatur zusammen. "Wer um die Minne weiß, versteht sich auch auf die Arzneikunst, einfach deshalb, weil Heilmittel, Aphrodisiacum und Gift Produkte der einen multivalenten Praxis sind. Die entsprechende rituelle Zubereitung, Mischung, Dosierung entscheiden über den Charakter des Produkts."⁷⁵¹

Isoldes Zauberkraft bedeutet Macht - nicht nur für die Liebe, sondern sogar über Leben und Tod. Sie sagt zu Tristan:

*"dar umbe wil ich dir dîn leben
und dînen lip ze miete geben
wol gesunt und wol getân.
diu mag ich geben unde lân,
diu beidiu sint in mîner hant."
(Tristan 7855ff).*

751: Schindele 1971, S. 31.

Sie ist es, die das Schwertgift für ihren Bruder Morolt hergestellt hat. Danach hat sie Tristan von der Schwertverletzung geheilt und damit sein Leben gerettet. Die zweite Lebensrettung für Tristan vollzieht sie, als er, von der Drachenzunge vergiftet, im Teich liegt. Sie bemüht ihre Visionsfähigkeit, um herauszufinden, wo sich der Drachentöter befindet.

Die Heilkunst der Königin wird zwar thematisiert, aber nicht ausführlich beschrieben, denn Gottfried betrachtet ausführliche Beschreibungen von medizinischen Vorgängen als unhöfisch (Tristan 7935-7954).

*"in edelen ören lütet baz
ein wort, daz schöne gezimt,
dan daz man üz der bühsen nimt."
(Tristan 7942-7944)*

Edle Menschen hören lieber schöne und sittsame Worte als Beschreibungen darüber, was da aus der (Salben-)Dose kommt, konstatiert er. Darum will er sich nicht weiter über medizinische Vorgänge auslassen und schreibt kurz und bündig über Isoldes ärztliche Fähigkeiten:

*"umbe mîner vrouwen arzâtlist
und umbe ir siechen genist
wil ich iu kurzliche sagen:
si half im inner zweinzec tagen,
daz man in allenthalben leit
und nieman durch die wunden meit"
(Tristan 7955-7960)*

Sie hat ihn innerhalb von zwanzig Tagen so weit wiederhergestellt, daß die Menschen (die ihn vorher wegen der bestialisch stinkenden Wunde gemieden haben) ihn wieder gerne in ihrer Nähe haben.

Nach Schindeles Darstellung wird "die Heilung, ehemals von primärer Bedeutung, [...] fast völlig übergangen; Gottfried wendet sich vielmehr, wohl Thomas korrigierend, gegen derlei abstoßende Praktik."⁷⁵² In der spielmännischen Fassung ist diese Behandlung durch die Zauberfrau von weit umfassenderer Bedeutung als in der höfischen Bearbeitung.

Die heilende Zauberfrau ist in der höfischen Bearbeitung nicht mit der späteren Geliebten identisch, ihre Behandlung hat also hier im Gegensatz zu der spielmännischen Fassung nichts mit der Mann-Frau-Beziehung zu tun, die später zwischen Tristan und Isolde thematisiert wird. Die höfische Fassung hat das Motiv von der heilkräftigen Frau, die nach der Behandlung eine Liebesbeziehung mit dem Geheilten eingeht, auf zwei Frauengestalten verteilt.

752: Schindele 1971, S. 41 zur oben besprochenen Passage.

Eine davon (bezeichnenderweise die ältere) ist dem magisch-medizinischen Bereich zugeordnet, die andere dem Bereich der höfischen Liebe.

Die blonde Isolde, die in den sogenannten spielmännischen Fassungen recht weitreichende magische Kräfte besitzt, hat also in den höfischen Bearbeitungen durch Thomas und Gottfried viel von dieser Eigenschaft eingeübt. Im vorliegenden Gottfried-Fragment kommen derartige Fähigkeiten überhaupt nicht zum Tragen.

Tax⁷⁵³ hat darauf hingewiesen, daß Tristans Heilung in den höfischen Fassungen zweigeteilt ist: die Königin Isolde stellt ihn physisch wieder her, durch die Tochter wird er im Ganzen wieder "heil"⁷⁵⁴. Während Heil im germanischen Sprachverständnis und in archaischen Gesellschaften - wie auch in den Schriften des Alten und Neuen Testaments - den ganzen Menschen mit körperlichen und geistlich-seelischen Aspekten betrifft, wird später das geistige Heil von der körperlichen Unversehrtheit geschieden. Gottfried ist ein Repräsentant dieser Scheidung. Die Aufteilung der Isolde-Figur in Mutter und Tochter ist sinnfällig.

Dabei ist in Gottfrieds Interpretation der Geschichte nach Auffassung von Tax⁷⁵⁵ eine Wertung zu erkennen: Geistige Heilung steht über materieller. Daß Gottfried sich im Punkt der körperlichen Heilung und Tristans Behandlung durch Mutter Isolde so stark von seiner Vorlage distanziert - Thomas beschreibt diese Vorgänge so ausführlich, wie Wolfram die Wunde und Heilungsversuche des Anfortas ausbreitet -, ist ein Zeichen für diese Wertung. Er distanziert sich davon, "because the healing process is primarily a spiritual one and on an interpersonal level that is higher than and different from natural medicine, however sophisticated, as administered by Queen Isolde."⁷⁵⁶ Ich stimme mit dieser Einschätzung Tax' überein, da Gottfried mit der jungen Isolde, die für die geistigen Belange zuständig ist, das Bild einer idealen Frau aufbaut. Sie ist die "neue Sonne"⁷⁵⁷, während ihre Mutter, das "Morgenrot"⁷⁵⁸, nur eine Hindeutung auf das Frauen-Ideal ist, nicht seine Erfüllung. Mit der deutlichen Zuschreibung des körperlichen Bereiches an die ältere, des geistigen Bereiches an die jüngere ideale Frau nimmt Gottfried die oben beschriebene Wertung vor: Die vergeistigte Hälfte der irischen Isolde wird höher bewertet als die Zauberfrau, welche die medizinische Kunst beherrscht.

753: Tax 1990, S.223ff.

754: ebd., S. 224, Verweis auf Gottfried, Tristan 7955ff u. 8142ff.

755: Tax 1990, S. 225.

756: ebd.

757: Tristan 8281f.

758: ebd.

Der Schluß der Geschichte, der durch das Thomas-Fragment zu ergänzen ist, sieht vor, daß die höfische blonde Isolde als einzige fähig ist, Tristan von seiner Verwundung zu heilen. In dieser Passage ist dann doch ihre Zauberkraft gefragt, während die junge Isolde vorher allein in bezug auf die höfische Liebe aktiv wurde. Wir wissen jedoch nicht, ob Gottfried dieses Motiv nicht in irgendeiner Weise verändert und Isolde damit restlos "entzaubert" hätte oder ob auch bei ihm dieses Überbleibsel ihrer Heil- und Zauberkraft, wie wir sie aus den spielmännischen Fassungen kennen, erhalten geblieben wäre. Einen Hinweis darauf, wie Gottfried möglicherweise die Spaltung zwischen Zauberfrau und höfisch Liebender fortgeführt hätte, erhalten wir durch Thomas. In seinem Fragment ist es nicht nur die Wunde, an der Tristan tödlich erkrankt ist, sondern auch die Sehnsucht nach Isolde, die folgerichtig die einzige ist, die ihn heilen kann - und zwar durch ihr Können *und* durch ihre Liebe.

Die junge Ysolt hat "*la mecine*" (Medizin) und "*le poeir*" (das Können), um Tristan am Schluß der Geschichte von seiner letzten Verwundung zu heilen⁷⁵⁹. Dazu kommt das Wollen, wenn sie Bescheid wüßte "*E, se le seüst, le vuleir*"⁷⁶⁰. Hier ist durch die ersten beiden Begriffe im Gegensatz zum dritten die materielle von der geistigen Ebene getrennt. Die Verse 2421 - 2424 (=D 1149 - 1152) zeigen die Liebe als Motivation für diese Heilungsfahrt, bei der nun nicht der Held, sondern die Zauberfrau übers Wasser fährt. Schließlich sprechen die Zeilen 2467 - 2482 für die Zusammenschau von körperlichem und geistigem Heil⁷⁶¹, sozusagen als Synthese der beiden Bereiche, die zuvor von Thomas durch die Aufteilung der Isolde-Person gespalten worden waren. Die Geschichte forderte wohl stellenweise einen bestimmten Verlauf, an dem auch die curialisierenden Bearbeitungen nicht soviel ändern konnten, wie es wohl ihren Intentionen entsprochen hätte.

So schreibt auch Bonath⁷⁶², nachdem sie dargestellt hat, daß in der *Estoire* offenbar die Heilkundige und die Geliebte als ein und dieselbe Person vorgesehen war: "Thomas war die Vorstellung, daß ein junges Mädchen mit Kräutermörser, Heilpflaster und Chirurgenmesser umgeht, offenbar unangenehm [vor allem entparch sie nicht seinem höfischen Konzept], und er hat die Rolle auf die Mutter übertragen. Damit zerstört er die mythische Struktur in der Beziehung zwischen Tristan und Isolt; das lag bis zu einem gewissen Punkt in seiner Absicht, bedingte aber Opfer, die Thomas anscheinend nicht bringen konnte. Er verfällt der älteren Tradition nämlich schon in der Erkennungsszene im Bad, denn als Isolt mit gezücktem Schwert vor dem

759: Thomas, V. 2409, =D 1137.

760: Thomas V. 2410, =D 1138.

761: dazu Bonath 1985, Fußnote S. 283.

762: ebd., S. 390.

wehrlosen Tristan steht,"⁷⁶³ bezeichnet dieser die junge Isolt als diejenige, die ihm zweimal durch Heilung das Leben geschenkt und von daher auch das Recht habe, es ihm wieder zu nehmen. "Das ist ein Lapsus, den Gottfried bemerkt und vermieden hat."⁷⁶⁴

Es ist anzunehmen, daß Gottfried auch in dem Punkt am Schluß der Geschichte, wo Thomas schon körperliche Heilung von geistiger Heilung getrennt hat⁷⁶⁵, gefolgt wäre, so wie er überhaupt Thomas' Curialisierungstendenzen gefolgt ist und diese durch Rationalisierungen und Allegorisierungen noch verstärkt hat. Wie hätte er die Trennung bis zur Motivation für die Heilungsfahrt Isoldes zu Tristan aufrechterhalten? Hätte er die körperliche Versehrtheit Tristans 'vergeistigt' und daraus eine reine Auswirkung seiner Sehnsucht nach Isolde gemacht? Wie wäre er mit den Anforderungen umgegangen, die der Verlauf der Geschichte in ihren älteren Fassungen gestellt hat?

"In der Schlußpartie rächt sich die Änderung des Thomas endgültig: hier muß die Heilerin mit der Geliebten identisch sein", schreibt Bonath⁷⁶⁶. Träfe das für die Fassung des Meisters von Straßburg ebenfalls zu? Daß Gottfried ausgerechnet diesen Teil der Geschichte nicht bearbeitet hat, läßt eine große Lücke in der Interpretation seines Frauenbildes in bezug auf Heil- und Zauberfähigkeit offen.

Für die Zauberfrau Isolde erlaubt der Vergleich zwischen spielmännischer und curialisierter Fassung eine deutliche Diagnose: War bei Eilhart die Zauberfrau identisch mit der späteren Liebhaberin, so sind diese beiden Bereiche in den höfischen Bearbeitungen getrennt. Mit der Zauberkraft ist der Frauenfigur ein entscheidender Bereich weiblicher Entscheidungsfreiheit und Selbständigkeit genommen - die idealisierte blonde Isolde ist auf den Bereich der höfischen Liebe eingeschränkt, während die Zauberkraft, die Macht über Leben und Tod verleiht⁷⁶⁷, auf ihre Mutter übergegangen ist.

763: ebd.

764: ebd., S. 391; vgl. Tristan, V. 9585ff.

765: zu diesem Themenkomplex vgl. oben; Tax 1990, S. 225 u.a.

766: Bonath 1985, S. 391.

767: vgl. oben, Tristan 7855-7859.

2.5.1.2. Kastrationen und Göttinnen

Isoldes Rolle als Zauberfrau hat, ebenso wie ihre Rolle als Geliebte, die Forschung auch in bezug auf ihre mythischen Hintergründe beschäftigt. Diese sind aus den spielmännischen Fassungen, wo Zauberfrau und Geliebte identisch sind, leichter herauszulesen als aus den curialisierten.

Schindele betrachtet Tristans Heilung von der Drachenzungen-Vergiftung unter anderem als Wiederherstellung seiner sexuellen Fähigkeiten. "Ysalde [bei Eilhart] findet den Drachentöter, badet und salbt ihn, gibt ihm Farbe, Bewußtsein und Potenz (die giftige Zunge) zurück."⁷⁶⁸ Damit ist Ysalde die Zauberin, die Macht über Tristans Männlichkeit hat.

Formen, die auf sexuelle Implikationen schließen lassen, finden sich in einer Handschrift des Eilhart-Textes⁷⁶⁹, in der Tristan die giftige Drachenzunge nach seinem Sieg über das Ungeheuer in seine Hose steckt: "*er sneit im uz die zungen / und stach si in sin hosin*". "Wohl als Ausdruck zu krasser Sexualität - Ysalde wird ja den Vergifteten baden und salben, damit seine Manneskraft wieder herstellen - wird dieses durch die alten Fragmente (neben Saga und "Sir Tristrem") beglaubigte Detail in den übrigen Lesarten des Eilhartschen Textes abgeändert", schreibt Schindele⁷⁷⁰. Er nimmt also an, daß spätere Bearbeiter des Eilhart-Textes diese sexuelle Implikation aus der Handlungsstruktur entfernt haben. Die höfischen Fassungen von Thomas und Gottfried lassen in der Drachentötungs-Passage überhaupt nichts davon erkennen.

Mälzer⁷⁷¹ betrachtet schon die erste Heilung Tristans durch Isolde nach ihrer mythischen Struktur als Initiation. Die Verletzung vom Moroltkampf, die bei Gottfried zu Tristans erster Irlandfahrt geführt hatte, war "*durch das diech*" (Tristan 6924), also durch den Oberschenkel, gestochen. Mälzer interpretiert sie deshalb in ihrem ursprünglichen mythischen Aussagegehalt als Kastrationssymbol, die Heilung durch Isolde als Initiation⁷⁷².

Sie ist nicht die einzige, die Verletzungen des Oberschenkels als Euphemismus für Kastrationen oder zumindest Verletzungen an den Geschlechtsteilen interpretiert⁷⁷³. "The thigh wound seems always to be sexual in nature",

768: Schindele in Kindler 5.

769: Rm 14f, Bußmann 1969, V. 1672f.

770: Schindele 1971, S. 28.

771: Mälzer 1991, S. 89.

772: ebd., S. 77ff; vgl. auch P.W. Tax 1977, S. 48.

773: vgl. Markale 1972[84], S. 128, vgl. auch Schrodts 1976.

schreibt Meister⁷⁷⁴. Wenn eine solche Verletzung vorliegt und von einer Frau geheilt wird, von der der Held nachher abhängig ist, liegt also nach der feministischen Interpretation⁷⁷⁵ folgende mythische Struktur vor: Der Held, der als Partner der Göttin vorgesehen ist, wird so verletzt, daß seine sexuelle Potenz verloren geht. Diese Potenz gibt ihm die Göttin zurück und verpflichtet sich ihn gleichzeitig als Geliebten. Für die Tristan-Geschichte ist also eine Interpretation nach diesem Schema folgendermaßen anzunehmen: Isolde wäre eine Repräsentantin der Göttin, Tristan ihr Heros, der ihren bisherigen Partner tötet und damit einen Platz an ihrer Seite erwirbt.

Diese Mythenrekonstruktion stellt uns vor die inzwischen hinlänglich bekannten Probleme: Sie ist zu unsicher, als daß mit ihr im Sinne einer stoffgeschichtlich nachvollziehenden Fragestellung seriös gearbeitet werden könnte. Schenkelverletzungen kommen immer wieder vor, auch ausdrückliche Kastration und Verletzung an den Geschlechtsteilen (Clinschor, Anfortas)⁷⁷⁶. Jedoch verweist dieses Motiv nicht notwendig auf einen matriarchalen Mythos von der Göttin, die den verletzten Geliebten an sich bindet.

2.5.1.3. Medizin bei Wolfram

Die Heilungsvorgänge in Wolframs Parzival sind medizinisch und medizinisch interessant⁷⁷⁷. Hier stehen Stoffe und Behandlungsvorgänge im Vordergrund, nicht die heilenden Personen. Gawan ist beispielsweise in der Urjans-Heilungs-Episode (Pz. 516,23ff) nur insoweit als Person wichtig, als Orgeluse durch diese Heilung Gelegenheit erhält, ihn als Krämer und Bader zu diskriminieren (Pz. 517,1f). Damit wird er nicht als zauberkundige Person identifiziert, denn die Medizin hat bei Wolfram offenbar keinen magischen Aspekt. Die Episode verdeutlicht eher das erste Stadium der Beziehung zwischen Gawan und Orgeluse, ist also gar nicht vorrangig unter dem Aspekt der heilenden Fähigkeiten zu betrachten. Mit diesem Rationalismus und der Ablösung des Heilvorganges von der Person ist Wolfram weit entfernt von Gottfried.

Auch als Gawan selbst geheilt wird (Pz. 573,25ff), stehen nicht Macht und Zauberkraft der Frauen im Vordergrund, sondern das Behandlungsgeschehen. Zudem ist die Heilkunst der Frauen aus einem anderen Bereich entlehnt:

774: Meister 1990, S. 23.

775: vgl. Mälzer 1991; 77ff.

776: Bumke 1970, S. 307ff.

777: vgl. Haage 1988, Meister 1988.

Arznei und Wissen stammen aus Munsalvaesche (Pz. 580,1) und sind durch *Cundrie la surzière* übermittelt, die auf dem Wunderschloß gelegentlich zu Besuch ist (Pz. 579,24ff). Cundrie wiederum kommt von weit her⁷⁷⁸, also ist die Zauberkraft von Gawans Mutter und Großmutter nicht auf eine eigene, einheimische Bildungstradition zurückzuführen. Damit haben diese Frauen eine ähnliche Stellung wie diejenigen, die bei Hartmann mit Hilfe von Famurgans Medizin heilen. Cundrie ist durch ihre orientalische Herkunft weit von eigenen Traditionen der Heilfrauen entfernt, Famurgan durch ihre Zuordnung zu vergangenen Zeiten.

2.5.1.4. Famurgan

Hartmann bezeichnet die Fee Morgana ("*Fâmurgân*") als "*gotinne*" (Erec 5161⁷⁷⁹). Von dieser stammt das zauberische Pflaster, mit dem Erec zweimal geheilt wird. Sie war die Schwester des König Artus (Erec 5157) und hatte das Pflaster vor ihrem Tod, der für die Handlungszeit des Romans vorausgesetzt wird, gefertigt (Erec 5158).

Sie war die größte kräuterheilkundige Zauberin, die die Welt seit Sibille und Ericto gesehen hat (Erec 5216-5225⁷⁸⁰). Von der Heilkunst verstand sie mehr als die ärztliche Wissenschaft:

*"jâ waene man iender vunde,
swie sêre man wolde ersuochen
die kraft ûz arzâtbuochen,
die krefteclîche liste
die si wider Kriste
uopte sô des gerte ir muot."
(Erec 5237-5243)*

Erecs zweite Heilung geschieht - wie die erste - mit einem Stück dieser von Fâmurgân hergestellten Medizin, und zwar durch die beiden Schwestern des Zwerges Guivreiz⁷⁸¹.

778: vgl. Pz. 517,16ff.

779: vgl. Kap. 2.5.4.

780: vgl. ebd.

781: Meister (1990, S. 37) hält die Heilungsepisode für den Ausdruck eines ursprünglichen Feenmotivs, weil der Protagonist durch weibliche Verwandte desjenigen geheilt wird, der ihn verletzt hat - wie Tristan (vgl. auch Giesa 1987, S. 116 u.a., der hier den Ausdruck eines archaischen Göttin-Kultes erblickt und die heilenden Mädchen als Priesterinnen ansieht).

Die beiden Hauptgestalten unter den Heil-Zauberfrauen, Isolde und Morgana, spielen verschiedene Rollen: Morgana wird nicht persönlich aktiv und versucht nicht, ihr eigenes persönliches Interesse mit Heilzauber zu verwirklichen. Hartmann bescheinigt ihr zwar, nach eigenem Willen gehandelt zu haben⁷⁸², verlegt aber diese Unterstellung in die Vergangenheit vor seiner Romanhandlung. Im Roman selbst wirkt sie nicht persönlich und aus eigenem Willen, sondern sie hat lediglich vor ihrem Ableben eine Medizin hergestellt, die sie bei ihrem Bruder Artus hinterlassen hat. Diese Medizin wird für Zwecke benutzt, von denen nicht gesagt wird, ob Morgana sie dafür hergestellt hatte oder nicht. Isolde dagegen verfolgt sehr wohl eigene Interessen (bzw. Interessen ihrer Tochter), wenn sie Tristan heilt: Sie verpflichtet ihn als Lehrer für die junge Isolde und ist auf die Mitarbeit dieses Drachentöters angewiesen, um die Heirat der Tochter mit dem hinterhältigen Truchsessen zu verhindern. Beide Zauberfrauen sind mächtig, aber eigentlich subjektiv ist nur Isolde von Irland, da sie mit ihrem Zauber eigene weibliche Interessen verfolgt, während Morgana, wie die anderen, weniger bedeutenden Zauberfrauen für die Gestaltung des Lebensweges der Helden funktionalisiert sind.

2.5.2. Übernatürliches und Unnatürliches

ist ein weiteres Feld von unerklärlichen Vorgängen in der mittelalterlichen Literatur. Wenn Frauen solche Eigenschaften an den Tag legen, werden diese gewöhnlich nicht erklärt und nicht begründet, sie verbleiben im Bereich des Rätselhaften. Das ist bei männlichen Protagonisten anders: Siegfrieds übermenschliche Stärke beispielsweise wird ganz klar auf das Zaubermittel der Tarnkappe zurückgeführt, seine Unverwundbarkeit auf das Bad im Drachenblut. Die Herkunft von Brünhilds übermenschlicher Kraft dagegen wird nicht erörtert.

2.5.2.1. Brünhild

wohnt in Island, hinter dem Wasser, regiert ein Land völlig selbständig und ohne männliches Pendant oder gar einen Vormund - und sie hat übermenschliche Kräfte, denen nur der Recke Siegfried mit Hilfe seiner Tarnkappe, die ihm zwölfwache Kraft verleiht⁷⁸³, gewachsen ist.

782: vgl. Erec 5184, 5208, 5242.

783: vgl. NL 337.

Mit ihrer Jungfernschaft verliert sie diese unnatürlichen Fähigkeiten (NL 682,1).

Wie ist es möglich, daß Jungfernschaft so große Kräfte verleiht? Nelson führt diese Vorstellung auf Ausführungen der Kirchenväter über Jungfräulichkeit zurück. Die Last der Erbsünde würde nach patristischer Auffassung durch Jungfräulichkeit erleichtert, und ebendiese Last sei es, die nicht-enthaltsamen Frauen die Kräfte raube; wenn diese Last also genommen sei, vermehre sich die weibliche Stärke wieder⁷⁸⁴. Als Beispiel für diese Vorstellung führt er das Werk "De laudibus virginitatis sive de virginitate sanctorum" des Althelm of Malmesbury (Ende 7. Jahrhundert) an, in dem jungfräulichen bzw. keuschen Frauen, die im Dienst der christlichen Mission kämpfen, besondere Kräfte attestiert werden⁷⁸⁵. Die kraftverleihende Jungfräulichkeit sei als Motiv in hochmittelalterliche Geschichten übernommen und hier, im Nibelungenlied, ihrer religiösen Anteile entkleidet worden⁷⁸⁶.

Das Nibelungenlied zeige, so Nelson, wie das patristische Ideal der Jungfräulichkeit säkularisiert und für das weltlichere aristokratische Publikum der Stauferzeit nachvollziehbar gemacht worden sei.

Gibt es auch im nicht-christlichen Bereich Motive, denen das hier untersuchte entlehnt sein könnte?

Der Glaube daran, daß sexuelle Enthaltsamkeit "numinose Kraft" verleihe, tritt in vielen Völkern und Kulturkreisen auf. Er ist einem magisch-archaischen Weltbild zuzurechnen⁷⁸⁷, aber nicht geschlechtsspezifisch. Im Nibelungenlied allerdings ist dieser Kräfteverlust nur auf Frauen bezogen. Dem scheint eine spezifisch mittelalterlich-christliche Vorstellung zugrunde zu liegen, die wohl auf das patristische Gedankengut von der Erbsünde zurückgeht.

Brünhild ist "*des tîuveles wîp*"⁷⁸⁸. Mit ihrem machtvollen Auftreten stellt sie eine Bedrohung für die Ritterwelt dar. Nicht nur ihre übermenschlichen Kräfte und die Bezeichnung als Teufelsweib zeigen sie als nicht ganz menschliche Frau. Auch die Art der Überwindung, die nicht ohne magisches Beiwerk zu schaffen ist, deutet in diese Richtung.

Diese Frauenfigur mit den übermenschlichen Kräften wird überwunden und gezähmt, nach dem Verlust ihrer besonderen Fähigkeiten wird sie nicht mehr

784: Nelson 1992, S. 114.

785: ebd.

786: ebd., S. 128 u.a.

787: Dinzelbacher, Sachwörterbuch, S. 425f.

788: Aussage Hagens NL 438,4; auch 450,4.

als Teufelsweib bezeichnet. Die Unüberwindbare gehört im epischen Handlungsrahmen der Vergangenheit an, ebenso wie Hartmann seine *Fämurgân* in frühere Zeiten verweist. Über- und unnatürliche Fähigkeiten der Frau sind durch den ritterlichen Ehrenkodex überwunden.

2.5.2.2. Laudine

In ihrem Land wird durch das Stören des *Locus amoenus* ein entsetzliches Unwetter entfesselt, das die paradiesische Schönheit des Platzes um die Zauberquelle herum zerstört und damit dem Paradieszustand diametral entgegensteht.

Haasch sieht in diesem Wechsel zwischen dem paradiesischen und dem grauensvollen Zustand die unzivilisierte Natur abgebildet. "Es ist eine Welt, die die *mâze* nicht kennt, jene ausschließlich dem Menschen vorbehaltene Möglichkeit der freiwilligen Selbstbeschränkung, eine Welt, die daher auch weder Menschen noch Menschenwerk enthält, sondern nur Erscheinungen des Naturreichs, deren Schönheit und wunderbare Heilkraft sich verlockend darbietet, deren hemmungslose Triebhaftigkeit und Entfesselung jedoch Schrecken und Grauen hervorruft."⁷⁸⁹

Laudine ist also eine Feengestalt, in deren Bereich Magisch-Unzivilisiertes neben der höfischen Zivilisationsstufe existiert. Der Ritter kommt durch die Auslösung des magischen Mechanismus' mit dieser Herrin in Kontakt, der Anfang der Beziehungsgeschichte ist über diesen Bereich definiert. Darauf folgt die Krise und die Zivilisierung Iweins durch Bewährung, die ihn schließlich zu dieser Quellenherrin zurückführt. Allerdings steht am Ende der Geschichte, als Laudine ihren Mann kniefällig um Verzeihung bittet, ein völlig anderes Thema im Vordergrund: Die zivilisierte Liebesbeziehung zwischen den Ehepartnern. Der unzivilisierte, magisch-archaische Quellenmechanismus taucht nun überhaupt nicht mehr als Problemfeld auf. Auch hier ist archaische Magie durch Höflichkeit überwunden, gleichzeitig wird die Frau dem ritterlichen "Tugendsystem" unterworfen.

789: Haasch 1955, S. 29.

2.5.3. Wahrsagen

"Neben den Heilern gab es noch Leute, die Wahrsagerei trieben - die beiden Professionen wurden aber nicht immer streng geschieden, sondern vereinigten sich bisweilen in *einer* Person."⁷⁹⁰ Heilen und Wahrsagen sind in der früh- und hochmittelalterlichen Vorstellungswelt nicht so stark voneinander getrennt wie in der heutigen. Weil man in jedem Vorgang des menschlichen Lebens Gott oder Geister am Werk glaubte, wurde die zauberkundige Person als eine gesehen, die lediglich den Willen der höheren Mächte erfüllt oder kennt. Sie ist nach dieser Vorstellung nicht direkt Initiator von Vorgängen, wie es im heutigen Verständnis etwa von einer medizinisch gebildeten Person erwartet wird.

Das Wahrsagen geschieht durch verschiedene Medien: Träume können die Zukunft voraussagen⁷⁹¹, Visionen sind geeignet, die Wahrheit über einen bestimmten Sachverhalt herauszubringen. Zu beiden wird selbstverständlich eine geeignete Deutung benötigt. Dann gibt es noch Sprüche, die ebenfalls etwas mit Zukunft und Wahrheit zu tun haben, bei denen wir aber nichts über das Medium der Weisheitserlangung für die Sprecherin erfahren.

Träume und Visionen finden zwar gelegentlich auch bei Männern statt, aber Frauen sind hier - wie beim Heilen - eindeutig in der Überzahl. Was Ehrismann zum Nibelungenlied schreibt, gilt auch für die Epik aus dem Bereich der Artusliteratur: "Für die Träume sind vor allem die Frauen empfänglich, wie denn immer ihnen gerne die magische Welt zugeordnet wird [...]. Die Männer mißachten die Träume."⁷⁹² Verkündigungen werden nur von Frauen ausgesprochen.

2.5.3.1. Träume, Visionen und Prophezeihungen

2.5.3.1.1. Iblis

hat ihren Ritter im Traum gesehen⁷⁹³, sie ist genau informiert, wo er sich aufhält und wie er aussieht.

790: Kieckhefer 1990[92], S. 75.

791: vgl. Lenk 1983, S. 110.

792: Ehrismann NL 1987, S. 109.

793: Lanz. 4215ff.

2.5.3.1.2. Isolde von Irland

setzt ihre Visionsfähigkeit ein, um Tristan zu finden, der den Drachen getötet hat. Der hinterhältige Truchseß hatte behauptet, der Drachentöter zu sein, und seinen Anspruch auf eine Verbindung mit der jungen Isolde geltend gemacht. Diese will ihn auf gar keinen Fall heiraten, lieber würde sie sich umbringen (Tristan 9290-9292). Ihre Mutter aber weiß Mittel und Wege, die Wahrheit ans Licht zu bringen,

*"und also ez nahten began,
diu wise vrâgete unde sprach
umbe ir tochter ungemach
ir tougenliche liste,
von den si wunder wiste,
daz s'in ir troume gesach,
daz ez niht alsô geschach,
als der lantschal sagete.
Un iesâ dô ez tagete,
si rief Îsôte und sprach ir zuo:
"â suezîu tochter, wachestuo?"
"jâ" sprach si "vrouwe muoter mîn."
"nu lâ dîn angesten sîn.
ich wil dir liebiu maere sagen:
ern hât den trachen niht erslagen."
(Tristan 9298-9312)*

Im Traumgesicht, das sie mit ihren geheimen Künsten heraufbeschworen hat, hat die Mutter den wahren Hergang des Drachenkampfes erfahren. Sie kann nun ihre Tochter beruhigen, denn die Hochzeit mit den Truchsessen ist damit vermeidbar. Mit ihrer Magd Brangäne machen sich die beiden Isolden auf, um den wahren Drachentöter zu finden (9315-9347). Als sie das tote Ungeheuer und Tristans Pferd entdeckt haben, sagt die Mutter zu ihrer Tochter:

*"dirre man sî lebende oder tôt,
mich anet sêre, daz er sî
verborgen eteswâ hie bî.
ez wîsaget mir mîn muot."
(Tristan 9354-9357)*

Durch eine innere Weissagung hat sie erfahren, daß der Drachentöter sich irgendwo in der Nähe aufhalten muß. Es dauert auch nicht lange, bis die Frauen den ohnmächtigen Tristan gefunden haben (Tristan 9364-9390).

Das Traumgesicht hatte die Königin mit eigenem Willen herbeigerufen, die Lage des Drachentöters mit ihrem Gefühl herausbekommen.

2.5.3.1.3. Kriemhild

wird durch einen Traum auf ihr zukünftiges Schicksal vorbereitet. Nachdem der Dichter ihre höfische Umgebung einleitend beschrieben hat, erzählt er:

*"In disen hôhen êren trôumte Kriemhildê,
wie si zûge einen valken, stârc schôene unde wlldê,
den ir zwêne arn erkrummen. daz si daz muoste sehen!
ir enkûnde in dirre werlde leider nîmmêr geschehen.*

*Den troum si dô sagete ir muoter Uotên.
sine kûndes niht bescheiden baz der guotên:
"den valken den du ziuhest, daz ist ein edel man.
in enwelle got behûeten, du muost in schiere verlôren hân.""*
(NL 13f)

Sie träumt, daß sie einen starken, schönen und wilden Falken abgerichtet hat. Dieser wird von zwei Adlern vernichtet. Ihre Mutter Ute deutet den Traum als Vorausschau darauf, daß Kriemhild ihren Mann unwiederbringlich verlieren wird.

Auch später gibt es noch Träume, mittels derer Kriemhild Informationen über sich und ihr Schicksal erlangt (NL 921, 924), aber dieser Falkentraum ist die wichtigste Vorausdeutung, die am Anfang der Geschichte steht und gleich schon das tragische Ende zeigt.

In der Völsungensage gibt es zu diesem Traum eine Parallele. Es ist eine recht ausführliche Geschichte über vorausweisende Träume und ihre Deutung⁷⁹⁴:

Gudrun (=Kriemhild im Nibelungenlied) hat einen Falkentraum ohne das im Nibelungenlied anzutreffende böse Ende. Dieser wird ihr von einer Dienerin gedeutet: Ein schöner Königssohn wird um sie werben, und sie wird ihn über alles lieben. Gudruns Kummer ist, daß sie seinen Namen nicht kennt; man erwartet Aufklärung von Brynhild. Diese hat ebenfalls geträumt und weiß aus diesem Traum, daß Gudrun zu ihr zu Besuch kommt. Nachdem sich die beiden Frauen dann über die Qualitäten verschiedener Könige unterhalten haben, erzählt Gudrun dieser Brynhild einen zweiten Traum: Er handelt von einem jungen Hirsch, den Gudrun als einzige halten kann. Brynhild erschießt diesen Hirsch vor Gudruns Schoß und überreicht ihr anschließend einen jungen Wolf, der sie mit dem Blut ihrer Brüder bespritzt⁷⁹⁵. Brynhild interpre-

794: Völsungensage 26f (S. 93-96).

795: ebd., S. 95.

tiert diesen Traum so, daß Gudrun sich mit Sigurd verbinden wird, den sie sich eigentlich selbst zum Mann erwählt und über den sie schon umfangreiche Erkundigungen eingeزogen hat. Ein Zaubetrunk von Grimhild (=hier Gudruns Mutter) wird Zwietracht zwischen den beiden Frauen und allen ihnen Zugehörigen stiften. Gudrun wird Sigurd wieder verlieren, dann wird sie sich mit Atli (=Etzel; =Brynhilds Bruder) verbinden, ihre Brüder verlieren und Atli töten⁷⁹⁶.

Hier ist Brynhild als Wahrsagerin dargestellt. Gudrun reist eigens in ihr Land, um Aufschluß über die Identität ihres Traum-Falken-Mannes zu erlangen⁷⁹⁷.

Die Parallelität und gleichzeitige Verschiedenheit der beiden Traum-Episoden in Nibelungenlied und Völsungensage hat zu einigen Auseinandersetzungen Anlaß gegeben. Heusler meinte, in der genannten Traumdeutungs-Passage der Völsungensage sei eine Dichtung erhalten, die stoffgeschichtlich wesentlich älter sei als das Nibelungenlied⁷⁹⁸. Das ist für die vorliegende Fragestellung von Bedeutung.

Panzer⁷⁹⁹ argumentiert dagegen - hauptsächlich damit, daß die Traum-Episode der Völsungensage keinen zusammenhängenden Handlungsablauf erkennen lasse. "Wie soll diese Folge von Unklarheiten und Schiefheiten, die jeder, aber auch jeder Pointe ermangelt, je ein Lied gewesen sein, das für sich einen Menschen hätte befriedigen können!"⁸⁰⁰ Er meint, die Falkentraum-Episode sei vom Nibelungenlied-Dichter erfunden und später vom Sagaschreiber auf unverständliche Weise ausgeschmückt worden⁸⁰¹. Unverständlich erscheint ihm die Passage wegen verschiedener Ungereimtheiten, die sich aber bei einer Textinterpretation aus veränderter Perspektive allesamt auflösen lassen.

796: ebd., S. 95f.

797: Eine Wahrsagerin ist auch die Frau, die in der "Gripisspá" (Edda) von Sigurd aus dem Schlaf erweckt werden und ihn "die Sprachen fremder Völker und die Gabe der Heilkunst lehren wird." (Heinrich Beck in Kindler 19, S. 499) Das bemerkt auch Panzer (1953, S. 266). Sie trägt auffällige Parallelen zu der literarischen Sigrdrifa (s. "Sigrdrífomál", Edda), die wiederum im Laufe der Stoffentwicklung mit Brünhild identifiziert worden ist (Völsungensage, vgl. zu dieser Entwicklung Andersson 1980, S. 238).

798: Heusler 1902, S. 39ff. u.a.

799: Panzer 1953.

800: ebd., S. 269.

801: ebd., S. 260ff.

Absurd findet Panzer⁸⁰², daß Gudrun, als sie zu Brynhild reist, mißgestimmt ist, obwohl ihr Falkentraum gar keinen schlechten Ausgang hatte. Dagegen ist zu sagen, daß ihre Mißstimmung daher rührt, daß sie zwar nach der Traumdeutung durch die Magd um ihre zukünftige Verbindung mit dem herausragenden Königssohn weiß, daß sie aber seinen Namen nicht kennt. "Das hier Versäumte [der böse Ausgang des Falkentraums als Begründung für die Mißstimmung] wird erst in dem zweiten Traum nachgeholt, der nach der Ankunft bei Brynhild überraschenderweise anstelle des ersten Traumes von Gudrun erzählt wird, den gedeutet zu erhalten sie angeblich zu Brynhild gegangen ist." Als Versäumnis des Dichters ist diese Konstruktion nur dann zu betrachten, wenn der Falkentraum des Nibelungenliedes als einzig richtige Erzählung angenommen wird.

Dagegen läßt sich die Traumdeutungs-Episode ohne die Vorannahme ganz schlüssig interpretieren: Gudrun ist gar nicht zur Deutung des ersten Traumes zu Brynhild gegangen, denn dieser war ihr schon von der Dienerin erklärt worden. Was sie von Brynhild erfahren will, ist der *Name* des Bräutigams, der ihr durch den ersten Traum in Aussicht gestellt worden war. Der Hirschtraum ist also keineswegs überflüssig, wie Panzer meint, sondern absolut notwendig, um Brynhilds Zukunftsschau möglich zu machen. Das zeigen auch die klaren Entsprechungen in Traum und Deutung.

Wenn der Falkentraum des Nibelungenliedes als *spätere* Ausformung des Motivs betrachtet wird, löst sich jede Widersprüchlichkeit auf. Die Entwicklung des Motivs ist dann folgendermaßen zu rekonstruieren: Zunächst gab es eine Erzählung darüber, wie Brynhild für Gudrun eine Traumdeutung vorgenommen hat, anhand derer ihrer beider Schicksal vorausgesagt werden konnte. Die Frauen dieser Version sind in Subjektstellung: Brynhild wählt Sigurd zu ihrem Gefährten, Grimhild verhindert die Verbindung durch zauberisches Eingreifen. Siegfried ist dabei objekthaft. Er stirbt durch die Rache der Frau, die er verschmäht hat⁸⁰³. Hier haben zwei Frauen um einen Mann gekämpft. Zuerst triumphiert Gudrun, später Brynhild. Die Genugtuung Brynhilds bei Sigurds Tod kommt nicht nur in der Völsungensage vor, sondern auch im *Alten Sigurdlied*⁸⁰⁴, ist also stärker bezeugt als die Handlungsstruktur des Nibelungenliedes. Der curialisierende Nibelungenlied-Dichter hat aus diesem Hergang eine Geschichte gemacht, in der die Frauenrollen viel stärker objekthaft sind. Nicht Brünhild hat ihren Partner ausgesucht, kein von einer Frau eingesetzter Zaubertrank zwingt den jungen Hel-

802: ebd., S. 264.

803: Daß er verzaubert ist und deshalb nach heutigem Rechtsgefühl für den Gang der Dinge nicht verantwortlich gemacht werden kann, spielt dabei keine Rolle.

804: Edda S. 206; auch bei dieser Überlieferung ist Heusler sicher, eine ältere Schicht des Nibelungenlied-Stoffes vor sich zu haben (vgl. Heusler in Edda, S. 204).

den, sich der anderen Frau zuzuwenden. *Er* ist es, der sich Kriemhild als Partnerin erwählt hat und zu Zugeständnissen bereit ist, um die gewünschte Verbindung herbeizuführen. Der Traum schließlich ist im Nibelungenlied entsprechend der folgenden Handlungsstruktur ausgeformt: Siegfried wird von Männern umgebracht, die andere Frau ist nur noch im Hintergrund durch höfische Intrige aktiv⁸⁰⁵. Im Nibelungenlied findet sich statt des Beratungsgesprächs der beiden Frauen die *Senna*⁸⁰⁶; was in der Sage als antizipierende Aussagen des Traumdeutungsgesprächs erscheint, ist im Nibelungenlied ein Wortgefecht von zankenden Weibern.

Ich stimme Heusler darin zu, daß die Handlungsstruktur dieser Traumdeutungs-Episode in der Völsungensage Einblicke in frühere Stoffschichten des Nibelungenlieds erlaubt. Das Frauenbild ist dann in derselben Weise curialisiert wie in den Artusdichtungen: Die Protagonistinnen haben weniger seherische Fähigkeiten, die Handlung wird größtenteils durch männliche Initiative begründet. Die Traumdeutung ist im Nibelungenlied Aufgabe der Mutter, also der älteren Generation, wie die Visionsfähigkeit in Gottfrieds *Tristan* auch der Mutter Isolde zugeschrieben ist. Allein aus diesen Unterschieden zwischen den beiden Episoden ist noch kein Beweis dafür abzuleiten, daß es sich bei der Saga-Episode um einen Repräsentanten einer älteren Stoffschicht handelt. Daß aber hier die gleichen Tendenzen in der Frauendarstellung zu beobachten sind wie in anderen curialisierenden Fassungen im Vergleich mit älteren Stoffschichten, macht Heuslers Annahme sehr wahrscheinlich.

2.5.3.1.4. Herzelayde

ist eine weitere Frauenfigur, die durch einen Traum über ihr kommendes Schicksal informiert wird. Sie erhält keine Traumdeutung von anderen Personen, Wolfram hat also nicht wie andere Dichter gleich eine Interpretationsvorlage mitgegeben - entsprechend vielfältig sind auch die Meinungen darüber, was der Drachentraum dieser Edelfrau zu bedeuten habe⁸⁰⁷. Für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit ist die genaue Traum-Auslegung nicht wichtig, sondern nur die Feststellung darüber, daß auch diese Muttergestalt zu visionären Träumen fähig ist.

805: vgl. Kap. 2.2.4.2.

806: vgl. Kap. 2.3.2.1.

807: dazu ausführlich Roßkopf 1972, S. 4ff.

2.5.3.2. Verkündigungen

Nach der Traum- und Visionsfähigkeit der Frauen sollen nun Erzählbereiche betrachtet werden, in denen sie Offenbarungen aussprechen.

Parzival erfährt seinen Namen durch Sigune, Lanzelet den seinen durch die Botin der Meerminne. In beiden Fällen ist mit der Namensnennung eine Einweihung des Helden in die eigene Familiengeschichte verbunden: Beide sind Schwestersöhne des Idealkönigs Artus. Eine ganz ähnliche Einweihung, allerdings mit umgekehrter Vorkonstellation, erscheint im *Tristan*: Als der jugendliche Held nach Cornwall kommt, verschweigt er seinen Namen und seine Herkunft, obwohl es dafür keinen ersichtlichen Grund gibt⁸⁰⁸. Aufklärung über Tristans wahre Identität erfährt der Großkönig Marke erst, als des Neffen Pflegevater Rual nach jahrelanger Irrfahrt sein Ziehkind gefunden hat und am Hof in Tintajele erscheint.

In allen drei Fällen ist die Offenbarung der Identität mit Matrilinearität (Avunkulat) verknüpft: Alle drei Helden erfahren bei der initiierten Handlung, daß sie über die mütterliche Linie mit dem Zentralkönig verwandt sind.

Bei Parzival und Lanzelet ist mit dieser Initiation die Namensnennung verbunden. Namen sind identitätsstiftend, sie machen eine Kategorisierung von Personen möglich (*Parzival* und *Lanzelet* sind sinntragende Namen, auch *Tristan* ist von Gottfried vom Ausgang seiner Geschichte her mit Sinn versehen worden. Außerdem ist mit namentlicher Identifizierung auch ein Akt von Macht und Einfluß verbunden; Weidhorn spricht davon, "That by naming something one obtains a grip on it"⁸⁰⁹. Besonders deutlich wird dies in der Schöpfungsgeschichte des Alten Testaments, in der Adam die Tiere als Geschöpfe Gottes benennt und damit als den Tieren übergeordnet erscheint⁸¹⁰. "Alles Weltvertrauen fängt an mit dem Namen, zu denen sich Geschichten erzählen lassen. Dieser Sachverhalt steckt in der biblischen Frühgeschichte von der paradiesischen Namengebung. Er steckt aber auch in dem aller Magie zugrunde liegenden Glauben [...], die treffende Benennung der Dinge werde die Feindschaft zwischen ihnen und dem Menschen aufheben zu reiner Dienstbarkeit."⁸¹¹ Die Macht Gottes über sein Volk äußert

808: vgl. *Tristan* 2482ff.

809: Weidhorn 1988, S. 885.

810: Weidhorn, ebd..

811: Blumenberg 1979, S. 41.

sich ebenfalls im Ausdruck der Namensnennung: "ich habe dich bei deinem Namen gerufen; du bist mein!"⁸¹²

Der Namensgeber ist mächtiger als der Empfänger.

Die Frauen, welche den Akt der Namensgebung ausführen, sind deshalb mit einer Spruchmacht ausgestattet, auch wenn diese - wie im Fall der Botin der Meerminne - vermittelt auftritt. Tristans Identifikation ist nicht mit der Verkündigung durch eine Frau verbunden, insofern auch nicht mit Unterordnung. Aber auf eine andere Weise ist auch Tristan - allerdings in der spielmännischen Fassung - bei Namensnennung einer Frau verpflichtet: Er muß kommen, sobald er in Isoldes Namen gerufen wird⁸¹³. Diese Wendung ist nicht anders als mit einer Verbindung von Namensnennung und unbedingter Beziehung zu erklären - in der höfischen Fassung selbstredend durch die Macht der Liebe motiviert, in der spielmännischen dagegen durch die Macht des Namenwortes.⁸¹⁴

2.5.3.2.1. Cundrie la Surzière

ist die einzige Frau, die ausdrücklich als Zauberin (Surzière) bezeichnet wird. Dabei werden von ihr gar keine Zaubertaten berichtet. Statt dessen tritt sie als Vermittlerin zwischen verschiedenen Welten auf, indem sie aus dem Orient kommt, in Munsalvaesche wohnt und ihre Dienste auch in Schastel marveille leistet. Sie ist auch diejenige, die dafür sorgt, daß Sigune nicht verhungern muß, als sie in ihrer Einsiedlerklause eingemauert wohnt. Überall hat sie ihren Platz.

Durch diese Vermittlerrolle und ihre Zugehörigkeit zu verschiedenen Sphären ist sie eine "Hagaduzza"⁸¹⁵, ein Geschöpf auf der Grenze zwischen den Welten.

Sie spricht den Fluch gegen Parzival im Auftrag der Gralsgemeinschaft und gibt den Auftrag zur Erlösung des Wunderschlusses, dem Gawain dann nachkommen wird. Durch ihre Sprüche wird es den Helden möglich, ihre jeweils besondere Aufgabe in der Aventure-Welt wahrzunehmen.

812: Jes. 43,1 nach der Luther-Übersetzung, überarbeitet von der Württembergischen Bibelanstalt, Stuttgart 1970.

813: vgl. Eilhart V. 6854ff, 6885ff u. a.

814: zur Bedeutung dieser Macht des Namenwortes auch in der Isolde-Weißhand-Episode vgl. Weidhorn 1988, S. 886.

815: Duerr 1978, S. 62.

Diese Rolle als Vermittlerin und Verkünderin hat ihr wohl den bezeichnenden Beinamen "Zauberin" eingetragen, der sie von der Cundrie in Munsalvaesche unterscheidbar macht.

Diese Wahrsagerin hat stoffgeschichtlich schon einige Rätsel aufgegeben.

Für die hier vorliegende Fragestellung ist sie insofern interessant, als sie oft als ursprünglich mythische Gestalt rekonstruiert wird, die dann wiederum auf eine starke Frauenposition in der Gesellschaft der Mythenentstehung hinweisen soll.

Ackermann⁸¹⁶ beispielsweise sieht in Cundrie das schwangere Nilpferd, als das die ägyptische Göttin Epet dargestellt wird. Ihre Darstellungen sind meistens häßlich; als Talisman-Figur ist sie aber schön. Ackermann identifiziert die häßliche Botin mit der schönen Gral-Trägerin, wie sie auch im kymrischen *Peredur* und dem französischen *Perlesvaus* in diesen verschiedenen Erscheinungsformen auftritt.

Diese Identifikation nimmt auch Güntert⁸¹⁷ vor. Seine These ist, daß Richard Wagner⁸¹⁸ mit seiner Zeichnung dieser Figur dem mythischen Gehalt dieser Zauberin-Frauengestalt viel näher gekommen ist als Wolfram oder Chrétien. Er hatte nämlich in dieser Gestalt eigentlich drei Frauen aus Wolframs *Parzival* vereint: Cundrie (häßlich und weise), Orgeluse (verführerisch) und am Ende sogar noch Sigune (Einsiedlerin). Das stellt für Güntert keine gewaltsame Zusammenführung dar, sondern die Wiedervereinigung einer ursprünglich identischen Frauenfigur. Diese entstamme dem Totenreich, und damit könne man sich ihr schreckliches Aussehen erklären. "Jene abstoßende Häßlichkeit, die spätere Dichter nur übernehmen, aber nicht mehr verstanden, erklärt sich daraus, daß es eine Botin aus der Welt d e s G r a b e s war, ein Gespenst, eine "lebende Leiche"", schreibt er.⁸¹⁹

Seine Rekonstruktion der mythischen Gestalt dieser Botin aus der Anderswelt gewinnt er aus der Parallelisierung der höfischen Fassungen mit keltischen Sagenstoffen (wie es auch dem Ansatz von Loomis und Schoepperle-Loomis entspricht, allerdings ohne ausdrücklich auf sie Bezug zu nehmen). Die außerordentliche Häßlichkeit finde sich bei einigen Vermittlerfiguren zwischen Toten- und Menschenwelt, die mit Zauberkennntnis begabt seien, z.B. bei "*Dornoll* [...], die sich in *Cuchulinn* verliebt" und der Spruch-

816: 1958/59.

817: Güntert 1928.

818: Richard Wagner, *Parsifal*. Ein Bühnenweihfestspiel, Uraufführung 1882.

819: Güntert 1928, S. 19.

dichterin *Leborcham*⁸²⁰. "Man wird sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß derartige redekundige, häßliche und dämonische Botinnen aus der keltischen Heldensage in vielem an die Cundrie bei Wolfram erinnern", argumentiert er⁸²¹. Die Parallelen sind nicht von der Hand zu weisen, vor allem dann, wenn als weitere Parallelfigur das *Häßliche Fräulein* aus der *Peredur*-Geschichte herangezogen wird. Über die offensichtlich naheliegende Parallelisierung hinaus aber gibt es keine stringenten Ableitungen, die einen Ursprung der Cundrie-Figur in der keltischen Totenwelt-Vorstellung sicherstellen könnten.

Schröder⁸²² dagegen leitet Wolframs "Cundrie" - zumindest dem Namen nach - aus alt-iranischer Mythologie und, daraus folgend, manichäischen Lehrgedichten ab⁸²³. Er nimmt damit eine Anmerkung Günterts⁸²⁴ auf und erklärt den Sinngehalt dieser häßlichen Figur mit den Thesen und Erkenntnissen von Hinz⁸²⁵. Dieser hatte in der Gralsage eine manichäische Parabel zu erkennen geglaubt, in der der Lebensweg Parzivals eine beispielhafte menschliche Entwicklung darstellt⁸²⁶.

Gänzlich in den Hintergrund gedrängt wird bei der Hinzschen Rekonstruktion "Kundiza-Cundrie, deren einzige Funktion ist, den Helden ob seiner Schuld zu verwünschen und so zur Reue und Umkehr zu bewegen."⁸²⁷

Die Ableitung des Namens und der Rolle dieser "Cundrie" kann auf keiner Seite absolut sicher sein, weder in der Ableitung von keltischen Traditionen⁸²⁸ noch in den von iranischen oder manichäischen Traditionen⁸²⁹.

Daß die Herkunft des Namens und des Motivs letztendlich nicht zu klären ist, tut der Interpretation des Cundrie-Motivs keinen Abbruch. Im Gegenteil, die Verwirrtheit der Auslegungsmodi entspricht einmal mehr dem Programm

820: ebd., S. 23, bei Thurneysen (1921) S. 324; "Spruch" wird hier im Sinne von Zauberspruch, also in einer Vorstellung von Wortmagie, verstanden.

821: Güntert 1928, S. 24.

822: Schröder 1973.

823: ebd., S. 190ff.

824: Güntert 1928, S. 41.

825: Hinz 1969.

826: ebd., S. 181ff.

827: Schröder 1973, S. 194.

828: Güntert 1928, Thurneysen 1921, Krappe 1947.

829: Hinz u.a., vgl. Schröder 1973, S. 193.

dieser Wolframschen Dichtung⁸³⁰, die sich offenbar gewollt einer eindeutigen Aussage entzieht.

Gemeinsam ist all diesen rekonstruierten Stoffschichten, daß eine solche häßliche Frau über Fähigkeiten verfügt, die den männlichen Helden nicht eigen sind. Diese müssen erst durch die Wahrsagerin auf den nächsten Schritt und die nächste Aufgabe in ihrem Leben vorbereitet werden. *Sie* ist also diejenige, die das Wissen besitzt, die Helden sind Ausführende ihres vorbestimmten und durch die Frau prophezeihten Schicksals.

Wolfram stellt den Lebens- und Aufgabenweg des Helden auf zwei Ebenen dar: Einmal thematisiert er die äußerliche Veranlassung zur Lebensaufgabe des Helden, die von Frauen (Sigune oder Cundrie) ausgeht. Zum anderen aber hat dieser höfische Bearbeiter die Motivation für Parzivals Handeln ganz stark ins Innere, in die Psyche des Helden verlegt⁸³¹. Dadurch hat die Wichtigkeit der wahrsagenden Frauengestalten erheblich abgenommen. Sie übermitteln dem Helden Informationen, die Entscheidung über sein weiteres Handeln aber findet ohne ihr Zutun statt. Darüberhinaus hat er sein häßliches Fräulein der epischen Gesellschaft entfremdet: Er beschreibt ausdrücklich ihre Herkunft aus dem Orient⁸³² und sorgt auf diese Weise dafür, daß die Wahrsagerei nicht als einheimische Tradition erscheint. Sigunes Wahrheitsanspruch hat er rationalisiert, indem er erklärt, woher sie ihren jungen Cousin kennt. An der Aussage dieser Frauengestalt ist somit nichts Zauberisch-Wundersames zu finden. So hat Wolfram die wahrsagenden Frauengestalten einerseits entzaubert und andererseits entfremdet, die Handlungsmotivation seines Helden hat er zumindest teilweise durch innerseelische Vorgänge beschrieben. Damit hat er zur Marginalisierung der Frauengestalten beigetragen.

2.5.4. Morgana die Fee: Verlagerung der Zauberfrau in die Vergangenheit

Diese "*gotinne*" ist am deutlichsten von allen hier besprochenen Frauen als Zauberin beschrieben. Sie vereinigt in sich alle Eigenschaften, die eine Frau als solche auszeichnen können: Sie ist heilkundig, hat übernatürliche Fähigkeiten und Befehlsgewalt über die Geister, insofern Wort-Macht über die Menschen. Diese Gestalt ist in Hartmanns Erzählung schon aus der Welt geschieden, sie ist vor der epischen Handlungszeit gestorben (Erec 5158).

830: vgl. Wolframs Prolog; Pz. 1, 15-19.

831: vgl. dazu sehr ausführlich Martina Gemeling in ihrer demnächst erscheinenden Dissertation über den Begriff und die Funktion der *schame* in Wolframs *Parzival*.

832: vgl. Pz. 519,2ff.

"si was ein gotinne.
man enmac diu wunder niht gesagen
von ir, man muoz ir mē verdagen,
der diu selbe vrouwe phlac.
doch sô ich meiste mac,
sô sage ich waz si kunde.
swenne si begunde
ougen ir zouberlist,
sô hâte si in kurzer vrist
die werlt umbevarn dâ
unde kam wider sâ.
ich enweiz wer siz lêrte.
ê ich die hant umbe kêrte
oder zuo gestüege die brâ,
sô vuor sie hin und schein doch sâ.
si lebete ir vil werde:
in lufte als ûf der erde
mohte si ze ruowe sweben,
ûf dem wâge und drunder leben.
ouch was ir daz untiure,
si wonte in dem viure
als sanfte als ûf dem touwe.
diz kunde dui vrouwe.
und sô si des gern began,
sô machete si den man
ze vogeles oder ze tiere.
dar nâch gap si im schiere
wider sine geschafft:
si kunde et zoubers die kraft.
sie lebete vaste wider gote,
wan ez warte ir gebote
daz gevügel zuo dem wilde
an walde und an gevilde;
und daz mich daz meiste
dunket, die übelen geiste,
die dâ tiuvel sint genant,
die wâren alle under ir hant.
si mohte wunder machen,
wan ir muosten die trachen
von den lüften bringen
stiure zuo ir dingen,
die vische von dem wâge.
ouch hâte sie mäge
tiefe in der helle:
der tiuvel was ir geselle.
der sande ir ze stiure

*ouch ûz dem viure
swie vil sie des wolde.
und swaz si haben solde
von dem ertriche,
des nam si unangestliche
alles selbe genuoc.
diu erde deheine wurz entruoc,
ir enwaere ir kraft erkant
alse mir mîn selbes hant.
sît daz Sibillâ erstarp
und Ericô verdarp
von der uns Lûcânus zalt
daz ir zouberlîch gewalt
swem si wolde gebôt,
der dâ vor was lange tôl,
saz er erstuont wol gesunt.
von der ich iu hie zestunt
nû niht mêre sagen enwil,
wan es wûrde ze vil:
sô gewan daz ertriche
(daz wizzet waerlîche)
von zouberlîchem sinne
nie bezzer meisterinne
danne Fâmurgân,"
(Erec 5161-5230)*

Sie sei nicht an die Naturgesetze von Geschwindigkeit gebunden gewesen, so Hartmann, denn sie sei fähig gewesen, in einem Augenblick die ganze Welt zu umfahren (5168-5175). Sie habe unter Wasser oder im Feuer leben können (5177-5183) und Menschen in Tiere und wieder zurück verwandeln (5184-5188). Mit ihrer Zauberkraft habe sie Macht über alle Tiere und sogar Dämonen und Teufel gehabt, denn sie sei mit den Höllenbewohnern verwandt gewesen (5189-5208).

Indem Hartmann diese Frauengestalt als teuflisch apostrophiert und ihrer Heilkunst gleichzeitig die größte Ehrerbietung erweist, macht er die Entwicklung des Motivs der Zauberfrau deutlich: Einst mit göttlichen Eigenschaften ausgestattet (und verehrt?), wird sie im Hochmittelalter verteufelt⁸³³ - Produkte ihrer Heilkünste werden aber weiterhin benötigt. Sie wird einerseits Göttin genannt, andererseits aber mit den Dämonen der Unterwelt in Verbindung gebracht. Das erscheint nach moderner Lesart als Widerspruch, ist aber im hochmittelalterlichen Kontext leicht nachzuvollziehen: Figuren, die in heidnischer Zeit göttliche Eigenschaften gehabt haben mögen, sind aus

833: Diese Entwicklung ist sehr deutlich dargestellt bei Markale 1972[84], S. 103ff.

christlich-kirchlicher Sicht Verdammte der Hölle. Die Fee Morgana teilt das Schicksal der zunehmend negativen Darstellung mit verschiedenen Frauengestalten vor allem aus der hellenistischen und klassischen Mythologie⁸³⁴. Hartmann stellt die zauberischen Fähigkeiten dieser Frauengestalt in unermeßlichen Dimensionen dar. Gleichzeitig betont er, daß sie schon tot ist und als Erbschaft nur noch ihr wundersames *phlaster* existiert. Diese Erzählweise ist sinnträchtig: Die göttliche Zauberfrau, die Macht über Mensch und Tier hatte und mit den (bösen) Geistern in Verbindung stand, gehört der Vergangenheit an⁸³⁵. Allerdings wird nach ihrem Verschwinden eines schmerzlich vermißt: Ihre Fähigkeit zu heilen. So sind sämtliche Eigenschaften, die ihr Macht und Einfluß verleihen, verteufelt, während die Heilfähigkeit, mit der sie den männlichen Protagonisten hilft, weiterhin positiv erscheint. Hier ist ganz deutlich ein Wunsch nach Entzauberung der Welt und gleichzeitig nach Entmachtung der Frau zu erkennen.

Wie das ambivalente Bild der Zauberfrau im Laufe der Rationalisierung zum Hexenbild werden konnte, ist also anhand von Hartmanns Beschreibung der Fee Morgana leicht vorstellbar.

Wie aber haben wir uns die Zauberfrau *vor* der Entmachtung vorzustellen? Gibt es eine Berechtigung, von einer frauenbestimmten Gesellschaft mit Göttin-Religion und Priesterinnen-Kaste zu sprechen, der diese und andere Feengestalten entstammen?

Meister hält die selbständig heilende Zauberfrau nicht für eine archaische Figur, denn er spricht von "early manifestations of our genre, when the sorceress figure is still in the background"⁸³⁶. Für ihn liegt dann eine ältere Ausformung des Heilungsmotivs vor, wenn die Zauberfrau im Hintergrund agiert. Zur Verdeutlichung führt er die Heilungsgeschichten von Erec⁸³⁷, Iwein⁸³⁸ und Gawain⁸³⁹ an. "When Queen Isolde heals Tristan in a relatively late work, the sorceress figure has assumed a more central position in the plot and, rather than tracing her powers of healing to the deceased Fâmur-

834: vgl. Markale 1972[84], S. 103ff.

835: Das ist nicht nur aus der *Fâmurgân*-Episode zu lesen, sondern auch aus Hartmanns Rationalisierung in der Brandigan-Episode (Erec 8119-8149), die sich in einer Aussage zusammenfassen läßt: Ein wirklich höfischer Ritter überläßt sich Gott, nicht der Magie.

836: Meister 1990, S. 4.

837: mit *Fâmurgân*s Pflaster, s. 5132.

838: mit ebensolcher Medizin, s. 3424.

839: durch die Artus-Mutter Arnive, vgl. Pz 576,2.

gân, uses a magic of her own."⁸⁴⁰ Er hält die Bezogenheit einer Zauberfrau auf eine (göttliche) Feengestalt, wie sie bei Wolfram und Hartmann festgestellt wurde, für älter als die selbständige Heiltätigkeit.

Uausgesprochen scheint dem eine ähnliche Annahme zugrunde zu liegen wie bei Giesa⁸⁴¹: die Annahme, daß es vor der individualisierten Zauberfrau-Vorstellung einen Göttinnen-Kult mit heilenden Priesterinnen gegeben haben soll. Auch Funcke⁸⁴² nimmt eine Herkunft der Zauberfrau-Motive aus einer alten Mythologie an, in der eine einzige Göttin angebetet wurde.

Müssen wir also davon ausgehen, daß die Frühform des Zauberfrau-Motivs sozusagen eine Priesterin der Großen Göttin darstellte?

Gegenüber dieser Annahme ist auch eine andere Entwicklung denkbar. Wenn die einzelnen Motive eine starke Frauengestalt zeigen, die mit außergewöhnlichen Fähigkeiten ausgestattet ist, so ist als Ursprungsmotiv auch eine realistische Frauengestalt denkbar, die mächtiger war als andere Menschen ihrer Zeit. Im Laufe der Stoffentwicklung wären ihre besonderen Fähigkeiten derart übertrieben worden, daß schließlich das Bild einer Frau mit über- und unnatürlichen Fähigkeiten entstand. Dabei stellt die Zuschreibung der Zauberkraft an die Frau schon einen Schritt in der Entwicklung dar, die machtvolle Frauen aus dem Bereich des 'Normalen' drängt und so zu Nicht-Menschen qualifiziert. Weibliche Kräfte, starke Persönlichkeitsmerkmale, werden ins Übernatürliche transzendiert, so daß die Macht, die eine Frau über den Mann hat, nicht von ihr persönlich ausgeht, sondern sozusagen von oben kommt. Eine solche Entwicklung nimmt Andersson⁸⁴³ für die Brünhild-Beschreibung des Nibelungenliedes an: "We may imagine that she was in the first instance a powerful personality with an overriding will and that later poets, awed by her temper, read some additional magic into the story."⁸⁴⁴

Die letztgenannte Entwicklung von der starken realistischen Frauengestalt hin zur Zauberfrau erscheint mir plausibler als diejenige, die von der Priesterin ausgeht. Wie Frauenfiguren in der Idealisierung der Hohe-Minne-Konvention aus dem Bereich der Realität abgedrängt werden, so könnten sie auch durch Übertreibung und Dämonisierung ihrer besonderen weiblichen Fähigkeiten, nämlich der vorwissenschaftlichen Medizin⁸⁴⁵, den Bezug zur realen Welt verloren haben. Die Zauberfrau ist demnach nicht der Ablanz

840: Meister 1990, S. 4.

841: vgl. Giesa 1987, S. 117 u.a.

842: Funcke 1985, S. 4 u.a.

843: Andersson 1980, S. 243.

844: ebd.

845: vgl. Duby/Barthélemy 1985[90], S. 87ff.

einer ehemals weiblich dominierten Gesellschaft und Religion, sondern das ins Unwahrscheinliche gesteigerte Bild einer ehemals selbstbestimmten und machtbewußten Persönlichkeitsstruktur. Der Grund für diese Entfremdung liegt darin, daß eine Frauenperson, die durch besondere Fähigkeiten den Männern zur Konkurrenz werden könnte, keinen Platz im ritterlichen "Tugendsystem" hat.

Die selbständig handelnden Zauberfrauen, die in diesem Kapitel besprochen wurden, sind alle in die Vergangenheit abgeschoben - sei es stoffgeschichtlich oder durch ihre Stellung innerhalb der Generationenfolge in der Gesellschaft in der epischen Darstellung. Damit wird die Tendenz der curialisierenden Erzählweise sehr deutlich: Mit der Entzauberung der epischen Welt geht einher, daß die Wichtigkeit der Frau abnimmt.

3. Historisches Umfeld

Im folgenden Kapitel wird untersucht, ob nach der geschichtswissenschaftlichen Forschung die in der Literatur enthaltenen Frauenrollen und Beziehungsmuster die Realität des Mittelalters widerspiegeln, ob sie reine Fiktion sind oder eine Mischform von beidem. Dazu werden historiographische Darstellungen der mittelalterlichen Wirklichkeit herangezogen, die für diese Untersuchung relevant erscheinen. Die gesellschaftlichen Umstände, unter denen die Literatur der Stauferzeit entstanden ist, lassen sich nicht lückenlos rekonstruieren. Das Leben im Mittelalter präsentiert sich immer nur in einzelnen Ausschnitten. Diese werden aus überlieferten Zeugnissen dieser Zeit gewonnen, also aus nichtschriftlichen und schriftlichen Quellen, aus Urkunden, Chroniken und zu gewichtigen Teilen aus der Literatur selbst. Über die Konventionen der Geschlechterbeziehungen spricht die Forschung sogar von der Literatur als "der einzigen Informationsquelle zu diesem Thema, die wir haben"⁸⁴⁶.

3.1. Frauenrollen und Rechtsstellung der Frau in der mittelalterlichen Gesellschaft

Es ist offenkundig, daß die Gesellschaft des Mittelalters anders strukturiert war als unsere heutige: Es gab Grundherren, die Herrschaft über Land und Leute hatten. Sie stellten unterhalb des Kaisers bzw. Königs die oberste Gesellschaftsschicht, den Adel, dar⁸⁴⁷ - "nicht Arbeit gegen Lohn, sondern gegen Schutz hieß die Devise"⁸⁴⁸. Das Phänomen der Herrschaft stellte offenbar kein Problem dar: sie wurde nicht als ungerecht empfunden, "allenfalls wandte man sich gegen einzelne, ungerechte Herren"⁸⁴⁹. Obwohl es Herren und Abhängige gab, hatte jeder Mensch seinen Tätigkeitsbereich: "'Arbeit" (im mittelalterlichen Sinn) war das Leben allerdings für alle Schichten, für Bauern und Handwerker im Sinne von Handarbeit [...]; dem Ritter wurde das Kämpfen zur *arebeit*, dem Mönch war schon die Einhaltung der Regel *labor*, Mühe"⁸⁵⁰. Ein Verständnis von Arbeit im heutigen Sinne (zum Erwerb von Geld, das dann wieder zum Lebensunterhalt und zur Freizeitgestaltung genutzt werden kann) gab es also nicht. Es gab auch nicht die heutige Frage nach der "Lebensqualität" im gegenwärtigen Leben, denn

846: Duby/Barthélemy 1985, S. 89.

847: vgl. Goetz 1986, S. 118.

848: ebd., S. 242.

849: ebd., S. 125.

850: ebd., S. 241.

nach mittelalterlicher Theologie fand das eigentliche Leben erst nach dem Tode statt, das irdische Leben war aber als Strafe für den Sündenfall⁸⁵¹ mit Mühseligkeit belegt.

Die mittelalterlichen Menschen waren alle abhängig: "Bürger und Bauern wurden vom Grundherrn, Mönche vom Abt ebenso wie vom Klosterherrn, Ritter vom Lehens- und Landesherrn in Anspruch genommen und zu Dienst und Gehorsam verpflichtet, wenn sich diese Bindungen auch im Laufe der Jahrhunderte überall etwas lockerten zugunsten einer zunehmenden "Selbstverwaltung"⁸⁵². Diese Struktur von Herrschaft und Abhängigkeit war nicht so problematisch wie sie möglicherweise heute erscheint, da es offenbar den Wunsch nach individueller persönlicher Freiheit nicht im selben Maße gab. Ennen schreibt, der Mensch im Mittelalter habe nie nach solch individueller Freiheit gestrebt, sondern immer nach "Freiheit in der Bindung": "Auch der Bürger kämpfte nicht für einen persönlichen Freiheitsraum, sondern für die Freiheit seiner Stadtgemeinschaft gegen den Stadtherrn oder gegen das Geschlechterregiment. Die Frau erstrebte die Freiheit, außerhalb der Ehe in einer religiösen Gemeinschaft leben zu können"⁸⁵³. Man strebte nicht Freiheit *von* einer Gruppe, sondern Freiheit *für* eine Gruppe an⁸⁵⁴, der man selbst angehörte oder angehören wollte. Vor diesem Hintergrund läßt sich auch die Position der Frauen in der mittelalterlichen Gesellschaft leichter verstehen. Ihr Leben erscheint dann weniger im heutigen Sinne "unterdrückt" und dafür etwas positiver "eingebunden" oder "behütet", genauso wie die Lehensabhängigkeit nicht als Gängelung verstanden wurde, sondern durch die Schutzpflicht des Lehnsherrn geeignet war, in Krisenzeiten (Krieg, Ernteauffälle etc.) die Existenz der Abhängigen aufrechtzuerhalten. Die positiv bewertete Abhängigkeit findet sich in der Artusepik sehr deutlich dort abgebildet, wo das Geschehen in Beziehung zu Artus' Ideal-Hof steht und es jeweils eine besondere Auszeichnung für einen Ritter ist, zu diesem Hof zu gehören. Aber auch der gegenteilige Aspekt der mittelalterlichen Gesellschaftshierarchie wird beschrieben: Dem *Lanzelet* entnehmen wir, wie ein ungerechter König kritisiert, bekämpft und vertrieben wird⁸⁵⁵. Das bedeutet aber nicht, daß hier die Aristokratie beseitigt werden soll, sondern es handelt sich um eine Auflehnung gegen die Modalitäten der Machtausübung, wie sie dieser König an den Tag gelegt hat. Der Sohn dieses ungerechten Herrschers, Lanzelet, wird nach seiner ritterlichen

851: vgl. unten in diesem Kapitel zur hochmittelalterlichen Theologie.

852: Goetz 1986, S. 243.

853: Ennen 1984, S. 243.

854: vgl. auch Goetz 1986, S. 16f.

855: vgl. Lanz. 44-175.

Karriere den Thron seines Vaters einnehmen, begeistert empfangen von seinen künftigen Untertanen⁸⁵⁶.

3.1.1. Religiosität

Ebenso wie die hierarchische Gesellschaftsstruktur gehört auch die Religiosität zum normalen mittelalterlichen Leben. Die Kirche war im Hochmittelalter allgegenwärtig in gesellschaftlichen Prozessen. Sie war Träger der weltanschaulichen Festlegungen. Die Spaltung der menschlichen Existenz in eine religiöse und eine weltliche Sphäre war noch nicht vollzogen. Moeller spricht für das abendländische Mittelalter von "einer Prägung des gesamten menschlichen Lebens, der Ordnung der Gemeinschaft wie des individuellen Verhaltens, durch die Kirche"⁸⁵⁷. Elias schreibt, das Mittelalter sei geprägt gewesen vom Gegensatz zwischen dem rechten Glauben, dessen Inhalte vom römisch-lateinischen Christentum bestimmt wurden, und dem unrechten Glauben, der in Heidentum, Häresie, aber auch in der griechisch-morgenländischen Ausrichtung des Christentums bestand. Nach den Zeugnissen der Zeit zu schließen, war es für die Menschen des Hochmittelalters keine Frage, ob sie an Gott glaubten oder nicht. Alles weltliche Geschehen wurde in Bezug zu transzendentalen Mächten gesehen, insofern war das Denken tief religiös geprägt. Die Frage war nur, *welche* Macht bei der jeweiligen Handlung im Spiel war - die göttliche oder die des Teufels⁸⁵⁸? Was göttlich und was teuflisch genannt wurde, bestimmte die Kirche. Es gab verschiedene religiöse Strömungen, die im Laufe ihrer Entwicklung entweder Eingang in die offizielle Theologie fanden oder als Irrlehren verfolgt wurden.

In dieser vielfältigen und oft spannungsreichen Struktur haben die Dichter ihren Platz, deren Werke in den vorangegangenen Kapiteln besprochen wurden.

Religion war keine Privatsache, sondern eine öffentliche Angelegenheit. Aber diese Unterscheidung dürfte für den mittelalterlichen Menschen ohne Bedeutung gewesen sein, da die Individualisierung der Menschen⁸⁵⁹ in diesem Stadium des Zivilisationsprozesses noch längst nicht den Stand erreicht hatte, den man heute in unserem Kulturkreis für selbstverständlich hält. Etwas, was wir heute als geschützte Privatsphäre bezeichnen, gab es für den damaligen Menschen nicht.

856: vgl. Lanz. 8225ff, dazu Combridge 1973, S. 52.

857: Moeller, RGG, Sp. 1034.

858: Kieckhefer 1990[92], S. 56ff.

859: Elias 1936/69, Bd. 1, S. LXIf.

In den Städten spielte sich ein Großteil des gesellschaftlichen Lebens in Abhängigkeit von der Kirche ab. Ihr oblag die soziale Fürsorge⁸⁶⁰. Das Mittelalter "sieht das ganze menschliche Leben auf eine Mitte hin konzentriert, es denkt nicht eigentlich in Gegensätzen, sondern in Stufenfolgen, in einer Hierarchie von Werten, die von Gott bestimmt wird und die in ihm kulminiert", schreibt Moeller⁸⁶¹ und bemerkt weiter, daß die Kirche im Mittelalter das Bildungsmonopol hatte: "Die Kenntnis des Lateinischen, ja die Fähigkeit zu schreiben, wenigstens aber das Recht, Schulen und Universitäten zu leiten, bleibt Klerus und Mönchstum vorbehalten"⁸⁶². Die Literatur dieser Zeit ist also nie frei von kirchlichen Konventionen, da ihre Verfasser in dieser ideologiebildenden Einrichtung ausgebildet worden sind. Sie ist die Haupt-Erziehungsinstitution des Mittelalters. Jaeger verdeutlicht das an einem mittelalterlichen Bildnis des Gottes Merkur: Dieser wird im Bischofsgewand dargestellt. Jaeger meint, diese Art der Darstellung eines heidnischen Gottes könne nur so zustande gekommen sein, daß der Mensch in dieser Epoche die Rolle Merkurs als "bringer of education" nur im Kleid eines Bischofs darzustellen vermochte, daß also in dieser Zeit Kirche und Erziehung untrennbar zusammengehörten⁸⁶³. Jaeger macht aber auch deutlich, daß gebildete Menschen des Mittelalters zwar von der Kirche ausgebildet waren, aber deswegen nicht unbedingt ein mönchisches Leben führen mußten: "But the religious life did not for the most part determine the conduct, behaviour and the loyalties of *curiales*"⁸⁶⁴.

Die Kirche als Erziehungs- und Bildungsinstitution trägt also einen großen Teil Verantwortung für die Vermittlung jener Ideale, die in der Literatur des Hochmittelalters ihren Ausdruck finden⁸⁶⁵.

3.1.2. Vom Rittertum zur Ritterlichkeit

Der Ritter war ein wichtiger Adressat der kirchlich generierten und beeinflussten Ideale, die im höfischen Leben des Hochmittelalters aktuell waren und in der Literatur einen Niederschlag gefunden haben. Das Wort "Ritter" bezeichnet zunächst einfach einen berittenen Kämpfer und beinhaltet an-

860: Ennen 1984, S. 20.

861: Moeller, RGG, Sp. 1034.

862: ebd.

863: Jaeger 1985, S. xi.

864: ebd., S. 16.

865: dazu auch Bumke 1986, S. 446f.

fangs noch keine bestimmten Regeln für zivilisiertes Benehmen. Elias⁸⁶⁶ beschreibt diese mittelalterlichen Krieger als Männer, die ihren Aggressionen freien Lauf lassen und Lust am Töten, Quälen und Verstümmeln von Menschen haben. Ennen spricht von "Draufgängern"⁸⁶⁷. Diese Ritter hätten Frauen im allgemeinen schlecht behandelt, meint Elias: "Die Ritter des 9. und 10. Jahrhunderts und auch später noch immer die Mehrheit der Ritter ging mit ihren eigenen oder gar mit niedrigerstehenden Frauen im allgemeinen nicht besonders zart um."⁸⁶⁸ Das Bild dieser gesellschaftlichen Gruppe, des Rittertums, wird bei diesen beiden Autoren als ursprünglich sehr brutal und unzivilisiert gezeichnet. Die kirchliche Einflußnahme hat ihnen zufolge eine Humanisierung der Geschlechterverhältnisse herbeigeführt. Es muß aber erwähnt werden, daß sich die Forscher nicht einig darüber sind, wie Ritter tatsächlich gelebt und gewirkt haben⁸⁶⁹. Deshalb sollen weitere Spekulationen darüber, wie die Realität der Geschlechterverhältnisse dieser Zeit zu beurteilen ist, beiseite gelassen werden.

"Nach dem Sprachgebrauch der Quellen war ein *miles-ritter* im 12. Jahrhundert entweder ein Soldat, vorzüglich ein Reiterkrieger oder ein Ministeriale oder ein adliger Herr, der das Schwert geleitet hatte", schreibt Bumke⁸⁷⁰. Man kann also nicht behaupten, daß das Rittertum eine bestimmte Schicht in der Gesellschaftshierarchie der Zeit gebildet hätte, vielmehr waren dort Repräsentanten verschiedener Schichten vertreten.

Die Ritter, die zunächst nur Krieger ohne besonderen ethischen Hintergrund gewesen waren, wurden im Hochmittelalter 'verchristlicht', indem sie von der Kirche in Dienst genommen und auf deren Ideale verpflichtet wurden. Althoff⁸⁷¹ begründet dies damit, daß die Kirche ein sehr eigennütziges Interesse an der Befriedung des Landes hatte. Als Beispiel ist das Kloster Cluny angeführt, in dem zum erstenmal die Verpflichtung von Kriegen auf altruistisch-christliche Ideale propagiert wurde. Dieses Kloster war aufgrund seines besonderen rechtlichen Status' nicht landesherrlich geschützt, wurde also nicht militärisch verteidigt und war auf diese Weise den unkontrollierbaren Übergriffen umherziehender Reitertruppen hilflos ausgeliefert. Das sollte sich ändern, indem Klöster für die Ritter als Angriffsobjekte tabu wurden.

866: 1969, Bd. 1, S. 266ff.

867: Ennen 1984, S. 124.

868: Elias 1936/69, Bd. 2, S. 105.

869: vgl. Bumke 1986, Bd. 1, S. 64.

870: ebd., Bd. 1, S. 69.

871: Althoff 1981, S. 332.

Einen ganz starken Ausdruck fand die Verbindung zwischen Kirche und Kriegerum seit dem ausgehenden 11. Jahrhundert in der Kreuzzugs idee⁸⁷².

Die Verpflichtung der Ritter auf christliche Ideale bezeichnet Elias als "Verhöflichung der Krieger"⁸⁷³. Er siedelt diesen Vorgang in dem weiten Zeitraum zwischen dem 11.-12. und dem 17.-18. Jahrhundert an.

Zivilisation, abgeleitet vom lateinischen Begriff "civilis" und verwandten Wörtern, bedeutet nicht nur "bürgerlich", "privat", "leutselig", "höflich" oder "politisch", "öffentlich", sondern hat daneben eine weitere Bedeutung: Es ist das Gegenteil von "kriegerisch" oder "militärisch", eben "zivil" - ein eigenes deutsches Wort für diesen semantischen Inhalt gibt es nicht⁸⁷⁴. Somit ist "Zivilisierung" nicht nur das, was Elias meint, wenn er die Verlagerung von äußerlichen Verhaltenskodici in den privaten Bereich und die Verinnerlichung von Verhaltensregeln beschreibt, sondern hat daneben die Bedeutung von "Entmilitarisierung".

Die Zivilisierung der Ritter bedeutet die Nutzung von menschlichen Potentialen für sozial befriedende Zwecke statt für den Kampf.

Die Entwicklung vom bloßen kriegerischen "Rittertum" zur idealistischen "Ritterlichkeit" war zwar zu einem bedeutenden Teil kirchlich-religiös motiviert, aber nicht zu allen Zeiten von der Kirche abhängig, wie der weitere Werdegang des Ritterbegriffs zeigt. Goetz weist darauf hin, daß mittelalterliche Ritter nicht mit einheitlichen Merkmalen ausgestattet waren und daß mindestens zwischen drei Gruppen unterschieden werden müsse: dem adligen ("feudalen") Ritter, dem "christlichen" Ritter, der sich für die Durchsetzung des Gotteswillens mit kriegerischer Methode verantwortlich fühlte⁸⁷⁵ und dem "höfischen Ritter", der an die Einhaltung eines bestimmten Ehrenkodexes gebunden war. Für die vorliegende Betrachtung ist hauptsächlich die dritte Gruppe wichtig, denn von den ihr zugehörigen Rittern handelt die untersuchte Literatur. Dabei ist zu bedenken, daß die Einteilung in drei Gruppen, wie Goetz sie vornimmt, nicht als strenge Abgrenzung verstanden werden kann. Die Rittergestalten in der behandelten Literatur zeigen Merkmale aller dreier Kategorien: Die idealen Artusritter gehören immer dem Adel an, alle sind dem Christentum verpflichtet, und die Ideale des höfischen Ehrenkodexes werden in nahezu allen behandelten Gattungen propagiert. Die einzige Ausnahme bilden die behandelten Pastourellen. Ihre weiblichen

872: vgl. Bumke 1986, Bd. 1, S. 69.

873: Elias 1936/69, Bd. 2, S. 353.

874: Langenscheidts Handwörterbuch Lateinisch-Deutsch.

875: hier zitiert Goetz Papst Urbans II Kreuzzugsaufruf von 1095 "*Nunc fiant (Christi) milites, qui dudum exiterunt raptores*", mit dem auch Althoff seinen oben besprochenen Aufsatz über die Ritter überschrieben hat.

Hauptfiguren sind nicht adlig, insofern sind die beteiligten Herren nicht an die Regeln der Ritterlichkeit gebunden. Denn diese galten in der Zeit ihrer Entstehung keineswegs für alle gesellschaftlichen Gruppen, sondern stellten eine Abgrenzungsstrategie des Adels gegen Angehörige der nicht-adligen Gesellschaft dar⁸⁷⁶.

Die Ideologisierung des Ritterbildes bewirkte eine starke "Verfeinerung"⁸⁷⁷ im gesellschaftlichen Umgang. Ein wichtiges Medium zur Vermittlung der neuen Ideale war die Literatur, wo das Ritter-Ideal in Form von wertender Erzählung an das höfische Publikum herangetragen wurde. Zu diesem Ritter-Ideal gehörte ganz wesentlich die Konvention der Höfischen Liebe und das entsprechende Frauenbild, welches in der vorliegenden Arbeit untersucht wurde.

Betreiber und Vermittler dieser Wertvorstellungen war die Kirche - eine Organisation, die aufgrund ihrer eigenen Geschichte eine misogyne Prägung hatte.

3.1.3. Frauenbild der mittelalterlichen Kirche und Theologie

Das Judentum, aus dem Jesus und die ersten christlichen Gemeinden hervorgekommen waren, sah die Frau als grundsätzlich dem Mann untergeordnet an⁸⁷⁸.

Asketische Ideale prägten von Anfang an das Gesicht des Christentums, obwohl sie nicht genuin mit ihm zusammenhingen. Die Ursprünge sowohl des Wortes "Askese" als auch des Zweckes, zu dem sie eingesetzt wurde, liegen im Hellenismus⁸⁷⁹: "Das Wort "Askese" stammt aus der Philosophie, von den Kynikern und Stoikern, und bedeutet zunächst die systematische Tugend- und Willenserziehung in ihrer Ähnlichkeit mit der militärischen und sportlichen Disziplinierung des Körpers und Willens."⁸⁸⁰ Diese Disziplinierung, die in jeder Art von Religiosität einen wichtigen Platz hat⁸⁸¹, hatte in der christlichen Kirche von Anfang an frauenfeindliche Züge. Die Gründe dafür lagen größtenteils in den zugrundeliegenden Philosophien⁸⁸². Vor allem

876: vgl. Elias 1936/69, S. 76ff.

877: ebd.

878: vgl. Thraede, RAC, S. 242; Gerstenberger/Schrage 1980, S. 60ff.

879: Frank 1975, S. 1f.

880: Troeltsch 1916/17 [1975], S. 69

881: vgl. Troeltsch, ebd., S. 70

882: Mundle 1979, S. 66 u.a.

aus den Schriften der Kirchenväter ist deutlich zu entnehmen, daß Frauen und Weiblichkeit immer dann als störend empfunden wurden, wenn ein Mann versuchte, vor allem auf dem Gebiet der Sexualität asketisch zu leben. Dies wird sehr deutlich im Lebensbericht des Heiligen Hieronymus, der sich nach seiner Taufe der Askese verpflichtete und in ein Kloster eintrat. Dort hinderten ihn Träume und Gedanken über die sinnliche Liebe immer wieder an der konsequenten Ausübung seiner der Sinnlichkeit entsagenden Religiosität⁸⁸³. Das Thema Frau und Sexualität besaß auch für den Kirchenvater Tertullian allergrößte Bedeutung. Er forderte von seinen Glaubensgenossen Enthaltbarkeit auf allen Gebieten und hat sich besonders in der Verdammung der Frauen hervorgetan. Dies hatte bei ihm offenbar persönliche Gründe: Er war verheiratet und quälte seine Frau mit seiner Eifersucht, beging dabei selbst Ehebruch und hatte nach eigenen Aussagen vor seiner Bekehrung ein ausschweifendes Leben geführt⁸⁸⁴ - ein nach heutigem Verständnis 'typischer Macho'. Selbst Kirchenväter, die weder als Frauenverächter noch als Verächter der Sinnlichkeit auftraten, schlossen sich der offenbar allgemein verbreiteten Ansicht an: "Gregor von Nyssa erkennt die Rechtmäßigkeit ehelicher Freuden an, ja, er hat uns davon eine ergreifende Schilderung hinterlassen. Die Zweifel, die er dem Leib und dem sexuellen Leben gegenüber äußerte, mögen nicht aus seiner Erfahrung gekommen sein, sondern aus seiner platonistisch beeinflussten Philosophie."⁸⁸⁵

Der Kirchenvater, dessen Lehre die Kirchengeschichte am nachhaltigsten beeinflusst hat, ist der Heilige Augustinus. Von ihm stammt die Erbsündenlehre, welche die Frau für alle Ewigkeit als minderwertigen Menschen einstuft, weil sie nach seiner Auslegung der biblischen Paradiesgeschichte der Verführung durch die teuflische Schlange erlegen war. Diese Verfehlung aber war kein freier Entscheidungsakt der Frau, sondern durch ihre Natur bedingt: Frauen lebten nach Augustinischer Theologie "eher nach fleischlichem Sinn als nach geistigem Verstand"⁸⁸⁶ und waren daher leichter verführbar als Männer. Das ist für Augustinus offenbar eine allgemeingültige Behauptung; er leitet sie nicht aus dem biblischen Bericht ab, sondern setzt sie voraus - auch in seiner Interpretation der Schöpfungsgeschichte⁸⁸⁷. Durch dieses Wesen, das dem Mann bei- und untergeordnet wurde, ist nach Augustinus die Sünde in die Welt gekommen, und sie wird durch jeden Zeugungsakt weitervererbt.

883: vgl. Hamman 1967, S. 147ff

884: Hamman 1967, S. 54ff

885: Hamman 1967, S. 115.

886: De Genesi ad litteram II, 42. Kap.; Übers. Perl Bd. 2, S. 224.

887: vgl. Buch IX, Kap. V.; Perl Bd. 2, S. 95.

Die Frau ist nach der Theologie der Kirchenväter das Gefäß der Sünde, das beherrscht und bewacht werden muß - den göttlichen Bannspruch bei der Paradiesvertreibung⁸⁸⁸ interpretiert Augustin als Schutz der Menschheit vor schlimmerem Übel: "Das Herrschen hat aber erst der Urteilsspruch Gottes dem Mann allein auferlegt, und den Gatten zum Herrn zu haben, liegt ursprünglich nicht in der Natur der Frau, sondern sie hat es sich durch ihre Schuld verdient. Wird diese Ordnung trotzdem nicht beobachtet, wird die Natur nur um so mehr verdorben und die Schuld vermehrt,"⁸⁸⁹. Er hat die Unterordnung der Frau, die er in seiner eigenen Zeit allerorten beobachten konnte⁸⁹⁰, zur Schöpfungsordnung erklärt und mit seinen Genesis-Interpretationen die Auffassung gefestigt, daß Frauen sittlich minderwertig seien.

Dieses Menschenbild, das sich in der gesamten Patristik findet, entspricht mehr dem Zeitgeist, in dem die Kirchenväter lebten als den biblischen Aussagen, auf die sie sich bezogen⁸⁹¹. Vorurteile der eigenen Zeit haben nachhaltigen Einfluß auf ihre Theologie gehabt. Diese, vor allem die augustini-sche Glaubenslehre, prägte die gesamte Theologie des Mittelalters. Hier gab es zwar sehr verschiedene Schulen, die auch in heftigen Diskussionen miteinander befaßt waren, aber in einem waren sich alle einig, nämlich in der Annahme, daß die Frau die Verführerin zur Sünde sei.⁸⁹²

Hier wirkte nicht nur die Patristik nach, es ist auch im Hochmittelalter eine verstärkte Rezeption spätantiker Texte zu verzeichnen: "Im 12. Jahrhundert setzten Wilhelm von S. Thierry und Bernand von Clairveaux und im 13. Jahrhundert Bonaventura, Thomas von Aquino und Albert der Große die Richtung fort, die zum Teil von Augustinus, zum Teil von Dionysius Pseudoareopagita [dieser im griechischen Orient] angedeutet worden war."⁸⁹³

Die Scholastik entwickelte sich im Hochmittelalter zu einer der Hauptströmungen der katholischen Theologie; die Mystik kam in dieser Zeit auf. Thomas von Aquin und Bernhard von Clairveaux sind zwei berühmte Männer, die die hochmittelalterliche Theologie entscheidend prägten. Thomas verstärkte die augustini-sche "Schöpfungsordnung" noch, "indem er die Unterordnung der Frau auch im Namen der natürlichen Ordnung forderte."⁸⁹⁴

888: Genesis 3, 16c.

889: De Genesi ad Litteram XI, Kap. XXXVII; Übers. Perl S. 219.

890: vgl. Thraede, RAC, S. 243 u.a..

891: vgl. Raming 1973, S. 166ff, 182ff, 188ff.

892: Denzler 1988, S. 269.

893: Scheludko 1934, S. 370.

894: Denzler 1988, S. 269.

"Die körperliche und geistige Unterlegenheit der Frau sei nicht erst eine böse Folge des Sündenfalls, [...], sondern bereits von Natur gegeben."⁸⁹⁵

Bernhard hatte einen vollständig anderen theologischen Ansatz, aber die Annahme von der natürlichen Sündhaftigkeit der Frau teilte auch er. Er hat eine Lehre geschaffen, nach der die Frau - wie in der Hohe- und Niedere-Minne-Konvention - in einen idealisierten und einen als sündhaft verworfenen Teil aufgespalten wurde⁸⁹⁶. Die im Hochmittelalter aufkommende Marienverehrung ist ein Ausdruck für diese Spaltung des Frauenbildes: "So wie Christus als neuer Adam die Sünden des Urvaters, so hebt Maria, die heilige-reine Frau, Gegenstand der Verehrung, Zuneigung und innigen Fürbitte, als neue Eva die böse Verführungskraft der Urmutter des Menschengeschlechtes auf. Maria ist Gegen-Kraft, Gegen-Macht gegen die Verführung durch das Naturhaft-Geschlechtliche; die Feier marianischer Reinheit nimmt mithin Sehnsüchte und Wünsche auf, die sich auf Überwindung und Auslöschung des Triebhaft-Sexuellen richten, eines Bereiches, der damit als Gegenbild der Idealisierung jungfräulicher Reinheit zwar nur implizit, aber um so deutlicher eine Abwertung erhält, als niedrig und tierisch gilt, den Menschen von dem Niveau geistlich-legitimierter Menschlichkeit herabzieht."⁸⁹⁷ In diesem Marienbild sind auffällige Parallelen zur Frauenidealisation in der untersuchten hochmittelalterlichen Literatur zu finden.

Nach diesen Betrachtungen über das Mittelalter und sein Frauenbild soll nun konkret untersucht werden, in welchen Bereichen sich tatsächlich eine Subjektstellung von Frauen im Mittelalter nachweisen oder vermuten läßt.

Dafür wird zunächst nach dem realliterarischen Hintergrund der literarischen Liebeskonzepte gefragt.

3.1.4. Rechtliche Stellung der Frau

Die rechtliche Stellung der Frau ist im Mittelalter ganz wesentlich schwächer als die des Mannes⁸⁹⁸. Die Rechtsstellung allein ist aber nicht aussagekräftig genug, um reale Lebenssituationen zu erkennen. Wie Frauen im Mittelalter tatsächlich gelebt haben, läßt sich noch schwerer rekonstruieren als die Lebenspraxis von Männern. Weil in der abendländischen Geschichte,

895: ebd., S. 301.

896: vgl. Becker u.a. 1977, S. 19 u.a..

897: Becker u.a., ebd., S. 26.

898: vgl. Ennen 1984, S. 232.

soweit man sie zurückverfolgen kann, die Männer eine wesentlich stärkere Position hatten als die Frauen, gibt es zur spezifischen Geschichte der Frauen sehr wenig Quellenmaterial⁸⁹⁹; zudem sind die meisten Quellentexte, in denen etwas über Frauen ausgesagt ist, von Männern geschrieben, die immer das Leben der Frauen von ihrem eigenen Standpunkt aus betrachteten, nicht von dem der Frauen. Weiterhin ist zu beobachten, daß viele in unserer Zeit formulierte Annahmen über historische Frauenrollen im Mittelalter auf Darstellungen zurückgehen, die am Ende des 19. Jahrhunderts entstanden sind und dazu neigten, die Frauen noch mehr zu Objekten der Geschichte zu machen, als sie es aufgrund ihrer tatsächlichen Stellung waren⁹⁰⁰.

Gerade die **Einstellung der Frauen zur Liebe** ist nur in den seltensten Fällen von ihnen selbst beschrieben worden⁹⁰¹ und die wenigen vorhandenen Quellen lassen sich nicht dazu verwenden, eine allgemeine weibliche Sicht der Liebe zu erkennen.

Wie aus der Analyse der Literatur zu erkennen war, gibt es Liebeskonzepte sowohl für eheliche als auch für nicht-eheliche Beziehungen, wobei sich die ehelichen Liebesbeziehungen besser in das Gesellschaftssystem einfügen, denn die Liebenden müssen sich für die Erfüllung ihrer Wünsche nicht davon distanzieren.

Die Literatur spiegelt damit die Rechtslage und die ethischen Einstellungen des Hochmittelalters (soweit letztere sich überhaupt nachvollziehen lassen). Die Kirche bemühte sich gerade in dieser Zeit vehement, ihre eigene - eben erst entwickelte - Vorstellung von Eheschließungen als verbindliche Praxis durchzusetzen.⁹⁰²

"Wesentliches Ziel war die Geltendmachung des Ehekonsenses als eines Wesenserfordernisses [...]. Damit war die Zustimmung der Braut zur Eheschließung als Gültigkeitserfordernis verlangt; Raub und einseitige Verfügung des Mannes schieden endgültig als Tatbestände der Ehebegründung aus [...]"⁹⁰³ Diese Festlegung legt die Vermutung nahe, die Frau sei in der vorhergegangenen Eheschließungspraxis reines Kauf- oder Tauschobjekt gewesen. Duby/Barthélemy⁹⁰⁴ wollen für das mittelalterliche Verwandtschaftssystem "erkunden, 'wie die Männer in ihm die Frauen tauschten'.

899: vgl. Becker u.a. 1977, S. 13.

900: vgl. Osthues 1989, S. 399f, 430f.

901: dazu Dinzelbacher 1981, S. 206f.

902: Mikat, HRG, Sp. 818f.

903: ebd.

904: Duby/Barthélemy 1985.

Diese auf Claude Lévi-Strauss zurückgehende Ausdrucksweise ist in Wahrheit nicht so brutal, wie zu vermuten steht: Sie soll nicht den Anschein erwecken, als seien die Frauen bei diesem Tausch lediglich passive Objekte gewesen. Die Formulierung ist nur unter einem bestimmten Interpretationsvorzeichen gültig und präjudiziert weder Verhaltensweisen noch tatsächliche Machtverhältnisse."⁹⁰⁵ In der Tat gab es im gesamten Mittelalter sehr verschiedene Formen von Mann-Frau-Beziehungen, die größtenteils den Charakter rechtlich anerkannter Ehen hatten.

Die *Muntehe*⁹⁰⁶ kommt durch einen Vertrag zwischen zwei Sippenverbänden zustande, wobei die Braut aus der Muntgewalt des Vaters in die des Ehemanns übertritt. Sie erscheint als reines Objekt, aber es gibt Gegenstimmen zu dieser Annahme: "Die Lehre von der Kaufehe ging früher von der Annahme aus, die Frau habe bei den Germanen als Sache gegolten; sie wird aber, vor allem seit den Forschungen P. Koschakers, der den Frauenkauf als indogermanisches Rechtsinstitut nachweisen will, auch in dem Sinne vertreten, daß nicht die Frau als Sache, sondern ein personalrechtliches Gewaltverhältnis über die Frau Gegenstand entgeltlichen Erwerbs gewesen sei."⁹⁰⁷ In dieser Form der Ehe ist die Frau trotz aller Gegenargumente nicht besonders subjekthaft vorzustellen, zumindest nicht im öffentlichen Bereich. Der Privatbereich hingegen unterstand sehr wohl ihrer Herrschaft, denn sie hatte "Schlüsselgewalt" und damit "die Befugnis, Rechtsgeschäfte des täglichen Lebens selbständig abzuschließen."⁹⁰⁸ Außerdem verfügte sie über eigenes Vermögen, das ihr bei der Eheschließung übergeben worden war: "Am Morgen nach der Brautnacht übergab der Mann der Frau zu ihrer Anerkennung als "Hausherrin" die [...] Morgengabe [...], die nach Tacitus in Rindern, gezäumtem Pferd und Waffen bestand; in fränk. Zeit konnte sie aber auch andere Gegenstände umfassen und übernahm dann ebenfalls die Funktion einer Witwenversorgung."⁹⁰⁹ Daraus ist zu erkennen, daß auch die Muntregelung der Frau einen weiten Spielraum zum selbständigen Handeln ließ.

Der *Frauenraub* als weitere Form der Eheschließungspraxis ermöglichte die Ehe ohne Einverständnis der Herkunftssippe der Frau, wobei die Forschung

905: ebd., S. 126

906: Die Munt ist "im germ.-dt. Recht die umfassende Gewalt d. Hausherrn über die Hausgenossen, d.h. Frau, Kinder u. Gesinde, und als Haupt einer Sippe auch über deren Witwen und Waisen; die wichtigste Aufgabe d. M.herrn besteht im Schutz der seiner M. unterworfenen Leute und deren Vertretung vor Gericht." (Dinzelbacher, Sachwörterbuch).

907: Mikat, HRG, Sp. 812

908: ebd., Sp. 829

909: ebd., Sp. 814

nicht einig darüber ist, ob das Einverständnis der Frau dafür als vertragsstiftende Voraussetzung angesehen wurde oder nicht⁹⁰.

Neben der Vertragsehe gab es auch Formen der Eheschließung, die allein auf gegenseitiger Zuneigung der Partner beruhten:

"Hauptform der muntfreien Ehe (Ehe ohne eheherrliche Gewalt) war die Friedelehe (von an. *fridla*, *frilla* = Freundin, Geliebte, auch "freie Ehe", "Konsensehe" genannt), die auf Grund Willensübereinkunft von Mann und Frau geschlossen wurde."⁹¹ Eine solche Ehe war ebenfalls mit der Morgengabe verbunden - im Gegensatz etwa zum Kebsverhältnis. Aber das Paar wurde nicht wie in der Muntehe durch Überführung der Frau in den Haushalt des Mannes getraut, sondern indem der eine Partner vom anderen heimgeführt wurde und das Paar vor Zeugen das Ehebett beschrift⁹². "Ihre besondere soziale Funktion erhielt die Friedelehe durch den Umstand, daß sie keine Standesgemeinschaft der Ehegatten herbeiführte und daß sich die Frau dem Mann gegenüber in einer wesentlich stärkeren Rechtsposition befand als bei der Muntehe. Dies zeigt sich vor allem in dem [ansonsten zugunsten des Mannes] einseitigen Scheidungsrecht, das bei dieser Eheform auch der Frau zukam."⁹³

Da die Kirche im Hochmittelalter den Konsens der Ehegatten für grundlegend betrachtete, könnte zunächst angenommen werden, sie habe die Form der Friedelehe für die christlichste gehalten. Das ist jedoch nicht der Fall, denn diese recht freie Form der Ehegemeinschaft entsprach nicht ihren Vorstellungen von einer rechtmäßigen Paarverbindung, für die Monogamie und Kanalisierung der sexuellen Energie konstitutiv wichtig waren: "Für die Kirche hätte es nahegelegen, die Friedelehe, die die Zustimmung der Frau zum Eheschluß voraussetzte, zum allein legitimen Ehetyp zu erheben; daß die Kirche dies nicht tat, vielmehr die Friedelehe zu Konkubinat und Unzucht abwertete, liegt an der der christlichen Eheauffassung nicht genehmen Struktur der Friedelschaft, nämlich ihrer Begünstigung der Polygamie, ihrer leichten Auflöslichkeit, wohl auch der Verquickung von Friedelehe und Kebsverhältnis in fränk. Zeit, welche die gewünschte Öffentlichkeit der Eheschließung (Kampf gegen die *occultae nuptiae*) nicht mehr sicherstellte, [...] auch an der Gleichstellung von Mann und Frau in der Friedelschaft, die den Aussagen der Schrift (Eph. 5,22) nach Auffassung der Zeit widersprach. Vielmehr ging der kirchliche Einfluß auf Anerkennung der Muntehe als der

910: ebd., Sp. 815

911: ebd., Sp. 816

912: ebd.

913: ebd.

einzig "rechten Ehe".⁹¹⁴ Das Einverständnis der Braut mußte also, nachdem es mit der Friedelehe-Praxis bekämpft worden war, durch die Kirche selbst wieder eingeführt werden - allerdings unter Umständen, die eher an der Praxis der Muntehe orientiert waren und von daher die heiratswillige Frau viel stärker in die Objektstellung versetzten als die freiere Form der Friedelehe⁹¹⁵.

Sehr bedeutsam war im Mittelalter die **Rolle der Frau als Gebälerin**. Je höher der soziale Status einer Familie war, desto wichtiger diese Funktion - vor allem im Hinblick auf die Geburt von Söhnen und damit Erbnachfolgern des Mannes⁹¹⁶. Von daher wird auch verständlich, daß man "von den Frauen größte Sittenreinheit" verlangte⁹¹⁷: Schließlich ist eine Frau, wenn sie nicht monogam lebt, die einzige Person, die wissen kann, welches ihrer Kinder ein Nachkomme ihres Ehemannes ist und welches nicht⁹¹⁸. Die untreue Frau gefährdete den Fortbestand des patriarchalischen Systems.

Ein kleiner Hinweis darauf, daß gelegentlich die mütterliche Erblinie für verlässlicher gehalten wurde als die väterliche, findet sich in der kommentierten Sammlung des Gewohnheitsrechts von Beauvais, die Philipp von Beauvoir (1283) erstellt hat. Demnach "konnten zwei leibliche Brüder einander nicht im Krieg gegenübertreten; zwei Halbbrüder aber, als Söhne verschiedener Mütter, gehörten zwei verschiedenen *Sippen* an und hatten die Möglichkeit, einander zu bekriegen"⁹¹⁹.

Hinweise auf das Sexualleben im Mittelalter findet man dort, wo etliche seiner unterschiedlichen Ausprägungen verboten werden, in den Bußbüchern. Hier sind Empfängnisverhütung, Abtreibung und alle Formen körperlicher Liebe, die nicht der Erzeugung von Nachkommenschaft dienen, untersagt. Diese Verbote setzen zumindest voraus, daß entsprechende Dinge prakti-

914: ebd., Sp. 819

915: Diese Entwicklung der Rechtsnormen ist im Kudrun-Epos abgebildet. Der Dichter beschreibt als frühe Formen der Eheschließung nicht etwa Friedelehen, die aufgrund eines privaten Liebesverhältnisses zwischen Mann und Frau zustande gekommen sind, sondern Muntehen, bei denen die Frau von der Vormundschaft des Vaters in die des Ehemannes übergeht. Diese Eheform wird sukzessive durch die Notwendigkeit des weiblichen Einverständnisses erweitert und dabei problematisiert; Kudrun, welche die neuesten Rechtsnormen repräsentiert, macht die Eheschließung völlig vom Konsens abhängig (vgl. Kudrun 1034, 1-3).

916: vgl. Ennen 1984, S. 230.

917: ebd., S. 235.

918: vgl. dazu auch Duby 1981[85], S. 57.

919: Duby/Barthélemy 1985, S. 121.

ziert wurden, wenn sie auch nichts über die Häufigkeit oder die Wirksamkeit der Praktiken aussagen⁹²⁰. Wenn Empfängnisverhütung - wenngleich nicht so wirksam wie heute - praktikierbar war, läßt sich nicht annehmen, daß Frauen allein aus Angst vor ungewollten Schwangerschaften auf die Erfüllung eigener sexueller Wünsche verzichtet hätten, wie Duby⁹²¹ behauptet hat.

Ob Frauen überhaupt in der beschriebenen Weise verzichtet haben oder ob ihre Begehrlichkeit in der mittelalterlichen Literatur aufgrund der ideologischen Inkongruenz nur nicht beschrieben wird, ist und bleibt dahingestellt. Wie an den Literaturbeispielen zu sehen war, gehört die weibliche Subjektrolle in der Liebesbeziehung durchaus zum Repertoire der Dichter. In diesen Literaturstellen ist auch deutlich geworden, welcher Platz den initiativen und fordernden Frauen zukommt: Sie gehören der Vergangenheit an. Damit machen die Autoren - ob mit Absicht oder nicht - deutlich, daß mit ihrer hochmittelalterlichen Bearbeitungsstufe die Mann-Frau-Beziehung auf die Hohe-Minne-Konvention, die mit Objektstellung der Frau verbunden ist, ideologisch verengt wird.

Kasten⁹²² führt die Verschiedenheit der provençalischen und deutschen Liebeslyrik auf verschiedene Rechtsstellungen der Frau in beiden Gegenden zurück. "Denn in Südfrankreich räumen die lehnsrechtlichen Bestimmungen der adligen Frau schon früh die Möglichkeit zur Erbfolge ein, im Norden des Landes und auf deutschem Gebiet war dies aber nur als Ausnahme und Privileg möglich." So könnte die Konstellation zwischen untergebenem Mann und Herrscherin in Südfrankreich durchaus historische Konstellationen spiegeln, während sie im Norden und in Deutschland lediglich literarischen Wahrheitsgehalt hatte.

Ist auch außerhalb der Position als angebetete Minneherrin etwas über die **Herrschaftätigkeit von Frauen im Mittelalter** zu sagen?

Herrschaftsausübung von Frauen mag es zwar öfter als bezeugt gegeben haben, war aber rechtlich nicht vorgesehen und wird, wenn überhaupt, eher als Besonderheit überliefert⁹²³. Wenn auch eine eigene Regentschaft für Frauen nicht den rechtlichen Vorgaben entsprach, so hatten sie doch als Frauen oder Witwen von Herrschern oft beträchtliche Einflußmöglichkeiten.

920: vgl. Goetz 1986, S. 58f, zu Empfängnisverhütung und Abtreibung vor der Zeit der Hexenverfolgung vgl. Heinsohn/Steiger 1985, S. 13; vgl auch Becker u.a. 1977, S. 82.

921: Duby 1981[85], S. 56f.

922: 1986, S. 229.

923: Kasten 1986, S. 232 ff.

Diese gingen allerdings im Hochmittelalter stark zurück⁹²⁴. Das Paradebeispiel für die zwar durch den Ehemann erworbene, aber dennoch sehr selbstständig gestaltete Regentschaft einer Frau ist Eleonore von Aquitanien⁹²⁵. Sie hat in ihrem langen Leben oft die Herrschaft innegehabt und sie ganz in ihrem eigenen Interesse genutzt⁹²⁶. Außerdem war sie die "Königin der Troubadoure"⁹²⁷ - sie sorgte für die Kultivierung der Literaturform, die dann in Deutschland als "Minnelyrik" ausgeprägt werden sollte. Ihre Tochter, Marie de Champagne, ist die Gönnerin von Chrétien de Troyes, dem wir die Überlieferung der Artusepik zum großen Teil zu verdanken haben⁹²⁸.

Herrscherinnen befinden sich zweifelsohne in Subjektstellung, aber die Regierung durch eine Frau ist im Mittelalter eine Ausnahme - im deutschsprachigen Raum noch stärker als in Frankreich.

3.1.5. Haushalt und Kindererziehung, Heilen und Zaubern

Nach den Betrachtungen über Liebesbeziehungen und die Herrscherin-Rolle soll nun nach eigenen weiblichen Machtbereichen gefragt werden, die nicht von Männern ausgefüllt werden können. Es soll damit eine geschlechtsspezifische Identität der Frauen herausgearbeitet werden, innerhalb derer sie eine Subjektstellung im historischen Geschehen einnehmen konnten.

Für das gesamte Mittelalter läßt sich feststellen: Frauen waren niemals Krieger, nicht waffenfähig, und wurden deshalb als schutzbedürftig angesehen - das ist eine positive Seite des Muntrechts und seiner Auswirkungen⁹²⁹. Trotz ihrer rechtlichen Unselbständigkeit verfügte die Frau aber über große Bereiche, in denen sie selbständig war: Ihr oblag die gesamte "Binnenwirt-

924: vgl. Kasten 1986, S. 228f.; zum gesamten Themenkomplex vgl. auch Vogelsang 1954

925: vgl. Jung, LdM 2, Sp. 1805 - 1808

926: vgl. Ennen 1987, S. 126ff.

927: ebd. S. 126, vgl. auch Pernoud 1979

928: vgl. Ennen 1984, S. 129; Marie war politisch längst nicht so aktiv wie ihre Mutter Eleonore; die Veränderung des für wichtig gehaltenen weiblichen Lebensbereichs zwischen diesen beiden Frauen erinnert an die Entwicklung von der älteren zur jüngeren Isolde im Tristan des Thomas von Britannien und zeigt, wie literarische Werke der historischen Wirklichkeit entsprechen können. Diese Feststellung sollte aber nicht zu der Vermutung verleiten, in Deutschland hätten sich in der Zeit, als Gottfried die Tristan-Version von Thomas übernahm, alle Frauenrollen auf dieselbe Weise wie in der Generationenfolge zwischen Eleonore und Marie verändert.

929: vgl. Ennen 1984, S. 231f.

schaft"⁹³⁰. Sie war mit der Aufgabe betraut, die Kinder zu erziehen und den Haushalt zu organisieren⁹³¹. Diese Organisation ist wohl kaum mit der heutigen Hausfrauentätigkeit zu vergleichen. Ennen schreibt dazu: "Für die Bauersfrau und die Frauen im städtischen Handwerkerhaushalt bedeutete das eine lebenslange Plackerei, zumal zum Haushalt damals viele Aufgaben gehörten, die heute von Maschinen oder außerhäuslich wahrgenommen werden: Die Hausschlachtereie und -brauerei z.B. Diese Arbeitsteilung galt auch für die Frauen des Adels, aber sie hatten ihre Mägde."⁹³² Hier ist also ein großer Unterschied zwischen dem Leben von adligen Frauen und dem von Frauen anderer Stände zu verzeichnen. Dazu ist allerdings zu bemerken, daß ein Adelshaushalt wesentlich größere Funktionseinheiten umfaßte als ein bäuerlicher und daß hier ganz andere Aufgaben zu bewältigen waren, insofern kann nicht von *weniger* Arbeit für die Adelsfrau gesprochen werden, sondern nur von *anderer* Arbeit.

Im Zusammenhang mit diesen Überlegungen ist zu fragen, mit welcher Wichtigkeit die Haushaltstätigkeit belegt ist und war. In unserer Zeit ist ein gut organisierter Haushalt nicht mehr existentiell wichtig. Alles, was zum Leben gebraucht wird, gibt es zu kaufen. Damit ist für den Bereich der Lebensgrundlagen nicht mehr die Haushaltung durch eine kompetente Person wichtig. Als Existenzgrundlage wird nunmehr der Besitz von Zahlungsmitteln angesehen.

Wenn eine mittelalterliche Hausfrau keine Vorratswirtschaft organisieren konnte, mußte die Familie im Winter hungern. Handelte es sich bei der unfähigen Hausfrau um eine adlige Dame, so mußte in Krisenzeiten das gesamte vom Hof abhängige Personal darunter leiden, denn der Lehensherr konnte seinen Versorgungspflichten nicht nachkommen. Unter diesem Aspekt rückt der Begriff der "Plackerei"⁹³³ in den Hintergrund zugunsten des Eindrucks, daß die Hausfrau große Macht besaß - ihre Fähigkeit und ihre Tätigkeiten sicherten die Existenz der gesamten Familie bzw. der zugehörigen Bauernfamilien. Wenn in einem Adelshaushalt diese Funktion beispielweise auf männliche Verwalter übertragen wurde, so ist das nicht nur als Erleichterung der Frau zu verstehen, sondern bedeutet auch einen Verlust an Wichtigkeit der Frau für die Grundbedürfnisse der ihr zugeordneten Menschen. Dazu muß noch einmal betont werden, daß *arbeit*, die anstrengende Beschäftigung mit einer Aufgabe, nicht als Belastung und Einschränkung der Le-

930: ebd., S. 233.

931: vgl. auch Spiewok 1963, S. 487.

932: Ennen 1984, S. 233.

933: Ennen ebd., S. 233, s.o.

bensqualität betrachtet wurde, sondern ein integraler Bestandteil der normalen Lebensführung war⁹³⁴.

Die Wichtigkeit der Hausfrauentätigkeit beschränkt sich nicht auf die Existenzsicherung durch Verwaltung und Bereitstellung von Lebensmitteln. Die Tätigkeit einer Frau, die für das Wohlergehen ihrer Familie zu sorgen hat, erstreckt sich vor der Entwicklung der wissenschaftlichen Medizin auf die gesamte Gesundheitsvorsorge und Behandlung von Verletzungen und Krankheiten. Ohne medizinische Grundversorgung, wie sie in unserer Zeit in unserem Kulturkreis üblich ist, kann das Wissen einer Mutter über die richtigen Umgehensweisen mit den Krankheiten ihrer Kinder existentiell wichtig sein. Die Kinder einer medizinkundigen Frau haben größere Chancen, erwachsen zu werden, als die Kinder einer Frau, die bei Krankheiten auf Hilfe von außen angewiesen ist. Auch diese Hilfe von außen war größtenteils durch Frauen gewährleistet, welche auf Heilkunde spezialisiert waren und im Bedarfsfall herangezogen wurden⁹³⁵.

Solche Fähigkeit von Frauen können auf Nichtkundige beängstigend gewirkt haben, denn sie waren nicht ohne weiteres erklärbar und fanden oft in einem für Männer nicht zugänglichen Tabu-Bereich statt⁹³⁶ - es konnte leicht der Eindruck entstehen, hier seien magische Vorgänge im Spiel. Die Magie aber, die für körperliches und seelisches Heil der Menschen eingesetzt wurde, war im Mittelalter anrätlich. Wenn Zauberpraktiken nichts mit dem christlichen Gott zu tun hatten, galten sie als Teufelswerk und waren darum unbedingt zu vermeiden und zu verwerfen. Die gleichen Praktiken, wenn sie im Dienst Gottes und der Kirche standen, konnten dagegen positiv bewertet und als Wunder verstanden werden⁹³⁷. Nun wird aber das normale Alltagsgeschehen, in dem eine Frau mit althergebrachten Beschwörungsformeln und Substanzen versucht, die Gesundheit eines Menschen wiederherzustellen, nicht als wunderbarer Vorgang gewertet worden sein - davon waren wahrscheinlich eher spektakuläre Fälle betroffen. Also konnte die traditionsgemäß heilende Frau immer leicht in den Verdacht geraten, mit bösen Geistern im Bunde zu sein.

934: vgl. oben, Goetz 1986, S. 241.

935: vgl. Becker u.a. 1977, S. 83ff.

936: Duby/Barthélemy 1985, S. 87ff.

937: Kieckhefer 1990[92], S. 48: Bei den frühen christlichen Autoren, die die mittelalterliche Religiosität geprägt haben, gibt es die "Grundannahme [...], daß Magie Dämonenwerk sei, während Wunder aus der Kraft Gottes kämen. Zu Ende gedacht, bedeutet dies natürlich, daß der christliche Gott der wahre ist, die heidnischen Götter sind dagegen bloße Götzen - und genau das war es auch, worauf die Christen hinauswollten."

Der aufkommende Rationalismus im hohen und späten Mittelalter, mit dem der Zauber Glaube bekämpft wurde, hatte also eine misogynen Komponente. Weil unerklärliche Praktiken der Frau zugeordnet und gleichzeitig dämonisiert wurden, ergab sich die Dämonisierung der Zauberfrau von selbst. Weiterhin wurde diese Dämonisierung durch patristisches Gedankengut vorangetrieben, in welchem immer wieder dargelegt worden war, wie gefährlich es sei, wenn Frauen beispielsweise versuchten, ihre kranken Kinder durch althergebrachte Zauberpraktiken zu heilen, statt sie im christlichen Sinne gesundzubeten⁹³⁸.

Aber nicht nur die private heilende Tätigkeit der Frau, sondern auch die berufsmäßig ausgeführte Gesundheitsfürsorge war der mittelalterlichen, männlich geprägten Ideologie suspekt. Hier ist vor allem die Geburtshilfe zu nennen, da gerade Geburten ein wirklich eigener weiblicher Bereich sind. Hebammen waren nicht nur für diese zuständig, sondern hatten zunächst viel weiterreichende medizinische Kompetenzen⁹³⁹. Diese wurden im Lauf des Mittelalters und der frühen Neuzeit immer weiter eingeschränkt, bis ihre Tätigkeit auf den Bereich reduziert war, in dem sie auch heute noch anzutreffen sind. Hebammen-Ordnungen sorgten in den Städten ab dem 16. Jahrhundert dafür, daß ihre medizinischen Behandlungen auf den Bereich der Gynäkologie begrenzt wurden; mit der immer weiter verbreiteten (männlichen) wissenschaftlichen Medizin gingen auch Einschränkungen einher, die diesen Medizinfrauen vorschrieben, in schwierigen Fällen einen Arzt hinzuzuziehen⁹⁴⁰. Was die Selbständigkeit der Frauen wohl am meisten einschränkte, war das Verbot der Geburtenregelung im 16. Jahrhundert⁹⁴¹, mit dem gegen Abtreibung und Empfängnisverhütung vorgegangen wurde. Ein solches Verbot setzt die Praxis der betreffenden "Vergehen" voraus, und da es erst im 16. Jahrhundert ergeht, kann mit großer Sicherheit angenommen werden, daß den Frauen der Stauferzeit der Umgang mit der Geburtenregelung vertraut war⁹⁴².

"Die Hebammenordnungen untersagten den Frauen nicht zuletzt, sich der alten volksmedizinischen Mittel bei der Geburtshilfe, vor allem der Zaubersprüche oder dämonischen Beschwörungsformeln zu bedienen, die noch bis ins späte Mittelalter Bestandteil der weiblichen Geburtshilfe gewesen sein müssen."⁹⁴³

938: Kieckhefer 1990[92], S. 52.

939: vgl. Becker u.a. 1977, S. 109ff.

940: ebd., S. 114.

941: ebd., S. 113f.

942: vgl. oben.

943: Becker u.a. 1977, S. 114.

Woher hatten die "weisen Frauen"⁹⁴⁴ ihr Wissen um wirksame Substanzen und Zaubersprüche? Handelte es sich bei dieser weiblichen Leib-Seele-Medizin vielleicht um Praktiken aus dem Bereich heidnischer Religionen?

Kieckhefer schreibt darüber, inwieweit Zauberei und heidnisch-religiöse Kulte im skandinavischen Kulturraum zusammenhängen konnten: "Für die Feinde des Zauberwesens ist die Magie eine Kunst, die im christlichen Island eigentlich nicht mehr praktiziert werden darf. Sie ist Teil einer Kultur, der man in der Taufe abgeschworen hatte, als man dem Teufel die Gefolgschaft aufkündigte. In diesem Sinne ist sie also ein Überbleibsel aus heidnischer Zeit. Und doch gibt es keinerlei Hinweise dafür, daß magische Praktiken Teil eines irgendwie organisierten heidnischen Kults wären; nichts spricht dafür, daß irgendwelche Zirkel im Untergrund weiterhin die religiösen Bräuche des Altertums gepflegt hätten. Und in der Darstellung der nordischen Sagas erscheint die Magie auch nicht sehr eng verbunden mit der Verehrung germanischer Götter."⁹⁴⁵ Dasselbe gilt für den keltischen Kulturraum: Nichts weist darauf hin, daß die dort überlieferten Zauberei-Motive mit einem organisierten heidnisch-religiösen Kult zusammenhängen. Eher ist es so, daß erst die hochmittelalterlichen Erzähler magische Praktiken und alte Religion miteinander in Verbindung brachten "und zwar deswegen, weil die Zauberei in der vorchristlichen Kultur wurzelte und weil in eben dieser Kultur auch die alten Götter verehrt wurden. Wer schlicht behauptete, alle Magie sei Dämonenwerk, hatte von seiten der Missionare gewiß keinen Widerspruch zu befürchten."⁹⁴⁶ Die Verbindung von magisch-medizinischen Praktiken und heidnischer Religion ist demnach erst dadurch zustande gekommen, daß beide zur gleichen Zeit verteufelt wurden - und wohl auch aus dem gleichen Grund, nämlich im Interesse des Aufbaus und der Festigung christlich-kirchlichen Einflusses auf die Menschen.

Vielleicht ist auch daran zu denken, daß einige Praktiken aus ursprünglich heidnischem Umfeld kamen, während andere reine Erfahrungsmedizin darstellten - lückenlose und genaue Aufschlüsse darüber sind nicht möglich. Es ist aber unwahrscheinlich, daß es noch zu Zeiten der Vorherrschaft des Christentums feste heidnisch-religiöse Einrichtungen gegeben hätte, in denen die Heil-Zauberfrauen etwa in Form einer Priesterinnen-Ausbildung ihr Wissen hätten erwerben können, denn dafür fehlt jeder eindeutig interpretierbare Hinweis.

Nicht nur für den Bereich der Zauberkraft, sondern vor allem für die Bereiche der weltlichen und geistlichen Herrschaft sowie für die freie Partnerwahl

944: Heinsohn/Steiger 1985.

945: Kieckhefer 1990[92], S. 65f.

946: Kieckhefer, ebd., S. 69.

ist die feministische Geschichtsforschung zu dem Schluß gekommen, es habe vor dem patriarchalen Mittelalter eine matriachale Epoche gegeben, aus der die in der vorliegenden Arbeit behandelten mythischen Motive stammten.

Diese weiblich geprägte Gesellschaftsstruktur wird als Frühstufe aller Völker des indoeuropäischen Kulturraums angenommen⁹⁷. Weil in der hochmittelalterlichen Literatur mythische Motive - wenn auch in verkleideter Form - aus vergangenen Epochen enthalten sind, wird von diesen Motiven her auf historische Gesellschaftsstrukturen der Frühzeit geschlossen⁹⁸. Wenn vor den bekannten Geschichtsepochen tatsächlich matriachale Kulturen geherrscht haben, so ist die Subjektstellung der Frau in den untersuchten Texten als Relikt aus solchen Epochen zu verstehen, dessen letzte Überbleibsel in der patriarchalisierenden mittelalterlichen Bearbeitung noch aufscheinen. Aber in dieser Frage sind in nächster Zeit keine klaren Ergebnisse zu erwarten, denn die Matriachatsforschung ist auf sehr viel Spekulation angewiesen und befindet sich derzeit in heftigen ideologischen Auseinandersetzungen, die gewöhnlich in einer Verhärtung der verschiedenen Positionen enden, nicht im diskursiv erarbeiteten Gewinn größerer Klarheit⁹⁹.

947: vgl. Göttner-Abendroth 1980, die sogar für die Zeiten zwischen den Blütezeiten einzelner Kulturepochen matriachale Kulturformen annimmt (S. 174).

948: vgl. etwa Göttner-Abendroth 1980; Markale 1972[84]; diese Vorgehensweise begründet sich damit, daß aus der entsprechenden Zeit keine Zeugnisse vorliegen, die eindeutigere Rückschlüsse erlauben.

949: Zur Matriachatsdiskussion sehr informativ, kritisch und ausführlich: Wagner-Hasel 1992a.

3.2. Zivilisationsgeschichte

Entwicklung "typisch" männlich-weiblicher Verhaltensweisen.

Die Frauenrollen, die in der hochmittelalterlichen Literatur gefunden wurden, entsprechen keineswegs der historisch nachweisbaren Position der Frau in der Gesellschaft derselben Zeit. Ihre idealisierte Position innerhalb der fiktiven Gesellschaft der Romanwelt ist Teil der umfassenden höfischen Konvention, die ein Idealbild der Gesellschaft, nicht tatsächliche Zustände darin, abbildet.

Gerade in der Unterordnung der Frau unter männliche Lebensentwürfe aber sind Parallelen zu sozialen Aufteilungen zu finden, wie sie heute in der Realität existieren. Darum soll jetzt dargestellt werden, wie Konventionen, die artifiziiell entstanden sind und gewissermaßen als Luxusartikel der sehr kleinen adligen Gesellschaftsschicht gebraucht wurden⁹⁵⁰, zu allgemein anerkannten Werten werden können.

Dafür sind die Ausführungen von Elias über die Geschichte der Zivilisation⁹⁵¹ sehr hilfreich. Elias erklärt: Der Adel gebraucht besonders verfeinerte Regeln und Verhaltensweisen, die seine Mitglieder gegenüber den Nicht-Mitgliedern erkennen lassen - der Gebrauch dieser besonderen Manieren stellt eine Abgrenzungsstrategie der Oberschicht gegenüber niedrigeren Schichten dar. Solche Manieren werden vom 12. Jahrhundert an beschrieben⁹⁵². Ihre Anwendung bedeutet: "Das ist die Art, wie man sich an den Höfen benimmt"⁹⁵³. Die höfische Liebe und der besondere Umgang mit Frauen sind ein Teil dieser Manieren. Sie zeigen ebenso wie Tischsitten, Kleidung usw. eine Verfeinerung des Verhaltens⁹⁵⁴. Solchermaßen verfeinertes Verhalten wird später⁹⁵⁵ von aufstrebenden Bürgerschichten nachgeahmt, genauso wie Kleidermoden und andere Prestigemittel⁹⁵⁶. Der Adel muß, um sich weiterhin von der übrigen Bevölkerung abheben zu können, seine Verhaltensweise noch weiter verfeinern, niedrigere Bevölkerungsschichten folgen erneut nach⁹⁵⁷. Die Verhöflichung und deren Nachahmung setzt sich in

950: vgl. Kuhn 1977, S. 84f, 90.

951: Elias 1936/69.

952: ebd., Bd. 1, S. 76.

953: ebd., S. 79.

954: vgl. ebd, Bd. 2, S. 355.

955: Elias spricht hier vom 16. Jahrhundert; vgl. Bd. 1, S. 89.

956: vgl. ebd., S. 134f.

957: Elias, Bd. 1, S. 135, Bd. 2, S. 414ff.

diesem Wechselspiel immer weiter fort⁹⁵⁸. Diese Entwicklung kann nicht endlos fortgesetzt werden, weil irgendwann die Grenze möglicher weiterer Abhebungen erreicht ist. Das führt dann zu einer stärkeren Angleichung der Gesellschaftsschichten aneinander. In unserer heutigen Gesellschaft in Deutschland gibt es rein rechtlich keine Adelsprivilegien mehr und auch im Verhalten sind sie durch umfassende Angleichung aller Gesellschaftsschichten weitgehend verschwunden. "Die Kontraste des Verhaltens zwischen den jeweils oberen und den jeweils unteren Gruppen verringern sich mit der Ausbreitung der Zivilisation"⁹⁵⁹.

Dem Verfeinerungsmittel⁹⁶⁰ passiert es in diesem Prozeß, daß es durch das Nachahmen ins Innere des Menschen verlegt wird und zur Bildung des Über-Ich beiträgt: Äußerliche Verhaltensmaßregeln, die zur Abgrenzung gedacht waren, werden zu inneren Werten, die von einem natürlichen Trieb des Menschen kaum noch oder gar nicht mehr zu unterscheiden sind⁹⁶¹. Manieren, die im Adel mit praktischen Gegebenheiten begründet waren, werden bei der Übernahme durch das Bürgertum zu Moralvorschriften: "Verhaltensregelungen, die sich im höfisch-aristokratischen Kreise auch bei den Erwachsenen noch ziemlich unmittelbar durch die Furcht vor anderen Menschen erhalten, werden in der bürgerlichen Welt dem einzelnen mehr als Selbstzwang eingeprägt. Sie werden in den Erwachsenen nicht mehr unmittelbar durch die Furcht vor anderen Menschen reproduziert und wachgehalten, sondern durch eine "innere" Stimme, durch seine von dem eigenen Überich her automatisch reproduzierte Angst, kurz durch ein moralisches Gebot, das keiner Begründung bedarf"⁹⁶². Gleichzeitig wird die Überwachung der Einhaltung solcher Regeln mehr und mehr in die Familie und ins Privatleben verlegt⁹⁶³. So kommt es, daß die Erziehung, die vielleicht im Mittelalter an erwachsenen Menschen vorgenommen wurde⁹⁶⁴, heute in der frühen Kindheit jedes einzelnen stattfindet, der an die "zivilisierte" Gesellschaft angepaßt werden soll - der einzelne durchlebt den Zivilisationsprozeß der gesamten Gesellschaft seines Kulturkreises noch einmal⁹⁶⁵.

958: ebd..

959: Elias Bd. 2, S. 384.

960: in unserem Fall: der höfischen Liebe

961: Elias, Bd. 2, S. 425.

962: ebd., S. 482.

963: ebd., S. 427.

964: vgl. Jaeger 1985, S. 12.

965: Elias 1936/69, Bd. 1, S. LXXIV.

Die Ideale, die in aufstrebenden Gesellschaftsschichten vom Adel übernommen und in der Psyche der Menschen installiert werden, haben nach Elias' Beobachtung eine Eigenart: Sie werden "unausgeglichener und dabei oft außerordentlich viel strenger und rigoroser" als ihre Modelle⁹⁶. Zum Beispiel "die Regelung der Geschlechterbeziehung, der Zaun, mit dem die sexuelle Sphäre des Triebhaushalts eingehegt wird, ist bei den mittleren und aufsteigenden, bürgerlichen Schichten entsprechend ihrer beruflichen Lage stets weit stärker als bei der höfisch-aristokratischen Oberschicht und später immer wieder von neuem stärker als bei großbürgerlichen Gruppen, die schon völlig aufgestiegen sind, die den sozialen Gipfel, den Charakter der obersten Schicht schon erreicht haben."⁹⁷

Für den Prozeß der Zivilisation in Liebesbeziehungen zwischen Männern und Frauen bedeutet das: Es ist unwesentlich, ob die Ritter und Damen des 12. Jahrhunderts sich tatsächlich so geliebt haben, wie es die Konvention der Hohen Minne vorsieht. Wesentlich ist, daß es als Ausdruck besonderen gesellschaftlichen Wertes galt, sich so zu benehmen⁹⁸. Bei der Übernahme dieses Ideals durch niedrigere Gesellschaftsschichten werden die Konventionen strikter und durch die Verlegung in die psychische Instanz des Über-Ich unbewußt. Das führt dazu, daß die heutigen Formen der Mann-Frau-Beziehungen immer noch nach dem höfischen Muster ausgerichtet sind, auch wenn die Beteiligten davon nichts wissen⁹⁹. Selbst die Lockerung der Sitten, die sich in unserer jüngsten Vergangenheit beobachten läßt, ist mit dieser Theorie erklärbar. Danach wäre die gesamte Gesellschaft der alten Bundesländer in Deutschland bereits so weit aufgestiegen, daß sie die enge und rigorose Einhaltung von Normen nicht mehr so nötig hat wie Gesellschaften, die gerade im Aufstieg begriffen sind: Ganz West-Deutschland steht am "sozialen Gipfel" der Weltwirtschaft - und wirtschaftliches Vermögen ist inzwischen zum wichtigsten Prestigemittel geworden⁹⁰.

Mit der Theorie vom Zivilisationsprozeß läßt sich erklären, warum die subjektive oder gleichberechtigte Stellung der Frau der "verfeinerten" Objektstellung der höfischen Konvention weichen mußte. Warum aber ist nicht diese erste Einstellung zum Prestigemittel gemacht und verfeinert worden? Der Grund - obwohl Elias ihn nicht nennt, denn mit dieser Thematik beschäftigt er sich nicht - ist denkbar einfach: Der Prozeß der Zivilisation ist eine Geschichte der Entwicklung von verschiedenen Formen *männlicher* Herrschaft. Das gesellschaftliche Leben und die Politik, durch die Krieg und

966: ebd., Bd. 1, S. 425.

967: ebd., Bd. 2, S. 429.

968: vgl. Kuhn 1977, S. 84f.

969: vgl. Müller 1983, S. 44; Nelson 1977, S. 144.

970: vgl. Elias 1936/69, Bd. 2, S. 16.

Frieden bestimmt wurde, waren vom Mittelalter bis in unser Jahrhundert von Männern dominiert⁹⁷¹. Die Frauen gehörten als notwendige, aber nicht als entscheidende Mitglieder der Gesellschaft dazu.

Die Zivilisationstheorie von Elias zeigt sich für die Frage nach der Veränderung von Beziehungsmustern und Frauenbildern als angemessener Erklärungsansatz. Sie besteht aber nicht unwidersprochen als einzige Erklärungsmöglichkeit für gesellschaftliche Prozesse. Hans-Peter Duerr hat sein dreibändiges Werk⁹⁷² zu diesem Thema mit dem Untertitel "Der Mythos vom Zivilisationsprozeß" versehen, was als direkter Angriff auf Elias verstanden werden will. Er bestreitet dabei nicht, daß es Veränderungsprozesse in der Gesellschaft gibt, die sich als Entwicklungen durch die Jahrhunderte verfolgen lassen, sondern nimmt einzelne Teilbereiche des von Elias beschriebenen Prozesses heraus, um die These vom Zivilisationsprozeß mit Gegenbeispielen zu entkräften.

Ohne in diesem soziologisch-historiologischen Streit Stellung beziehen und mich für eine der beiden Seiten entscheiden zu wollen, soll hier anhand eines kurzen Beispiels aus dem ersten Band⁹⁷³ erläutert werden, warum mir die Eliassche Systematik für den Nachvollzug der Geschlechtsrollenveränderungen in der abendländischen Geschichte plausibler erscheint als die Duerrsche Kritik. Elias hatte behauptet, die Nacktheit sei in früheren Zivilisationsstufen nicht derart mit Scham und Peinlichkeit belegt gewesen wie zu seiner eigenen Zeit⁹⁷⁴. Duerr behauptet dagegen, die Nacktheit sei *immer* schambesetzt gewesen⁹⁷⁵, desgleichen körperliche Verrichtungen und die verschiedenen Ausdruckweisen der Sexualität.

Duerr schreibt über mittelalterliche "Wildbäder", in diesen hätten sich die Menschen nicht so körperlich ungezügelt benommen wie es allgemein angenommen werde. Der "Badeknecht mußte darauf achten, daß "Schamlose" nicht zum Zuge kamen - notfalls mit der Rute."⁹⁷⁶ Wenn sexuelle Aktivitäten in der Öffentlichkeit schon immer so verpönt und schambesetzt waren wie heute, muß man sich an dieser Stelle einen Bademeister im Freibad vorstellen, der angewiesen ist, auf die Gäste zu achten, damit sie keine "schamlosen" Handlungen miteinander begehen! Solche direkten Anweisungen gibt es aber bei uns nicht - und das hat nicht etwa den Grund, daß In-

971: vgl. Ennen 1984, S. 231.

972: Duerr 1988, 1990, 1993.

973: Duerr 1988.

974: vgl. Elias 1936/69, Bd. 1, S. 189; das Buch ist 1936 geschrieben, aber erst 1969 aufgelegt worden.

975: vgl. ebd., vor allem S. 335.

976: Duerr 1988, S. 61.

timitäten auf der Liegewiese erlaubt wären, sondern ist damit zu begründen, daß die Badegäste heute ganz selbstverständlich in der Öffentlichkeit auf solche Aktivitäten verzichten. Eine Verordnung, wie sie Duerr hier zum Beweis seiner These zitiert hat, könnte gerade beweisen, daß es die verbotenen Handlungen gegeben hat, da man sie ansonsten nicht hätte verbieten müssen.

Duerr wirft Elias vor, er betreibe seine Theorie vom Zivilisationsprozeß wertend, indem er die abendländische Zivilisation, die in der Expansion begriffen ist, für berechtigt hält, anders zivilisierte Gesellschaften zu überdecken⁹⁷⁷. Elias wiederum hatte sich gegen solche Vorwürfe schon verwahrt, bevor Duerr sie formulierte: Er will mit der Feststellung, daß manche Gesellschaften weiter und andere weniger weit zivilisiert sind, keine Wertung verbunden wissen, sondern nur einen Verlauf darstellen⁹⁷⁸. Dieser Verlauf wird vom Mittelalter bis zur Abfassungszeit des Werkes beschrieben, was aber nicht dadurch begründet ist, daß der Zivilisationsprozeß im Mittelalter erst begonnen hätte, sondern damit, daß einfach eine Grenze für die Untersuchungen gesetzt werden mußte. Der Prozeß der Zivilisation als solcher ist unbegrenzt, das heißt, es läßt sich kein Anfangs- oder Endpunkt daran feststellen⁹⁷⁹. Trotzdem ist eine gewisse Wertung im letzten Abschnitt von Elias' Werk zu erkennen, wenn er für die Zukunft der Menschheit einen Zustand voraussagt, in dem alle Machtkämpfe zu Ende gekämpft sind und die Erde "befriedet" ist⁹⁸⁰. Mit diesem Ausblick erscheint der "Prozeß der Zivilisation" tatsächlich wie eine Heilsgeschichte.

Hätte Elias auch die weibliche Seite der Gesellschaft in seine Überlegungen mit einbezogen, hätte vielleicht auch die Objektstellung der Frau in den beschriebenen Veränderungen der männlichen Herrschaftsstrukturen Erwähnung gefunden - er schreibt zwar über die höfische Liebe, betrachtet diese aber unter dem Aspekt der Ministerialität⁹⁸¹ und der ritterlichen Affektmoddellierung⁹⁸², ohne zu erläutern, wer die Hauptperson in dieser Dichtung ist. Die Etablierung der höfischen Verteilung von Männer- und Frauenrollen konnte aber trotzdem mit seiner Theorie erklärt werden.

Die Vorstellung vom aktiven Mann und der passiven Frau ist eine geschichtlich gewachsene Konvention, keine natürliche Eigenschaft der Menschen.

977: vgl. ebd., S. 9ff.

978: vgl. Elias 1936/69, Bd. 1, S. XX.

979: vgl. ebd., S. 75.

980: ebd., Bd. 2, S. 453.

981: vgl. ebd., Bd. 2, S. 90ff.

982: vgl. ebd., Bd. 2, S. 107ff.

3.3. Rationalismus und Romantik

Innerhalb der Zivilisationsgeschichte unseres Kulturkreises gab es immer wieder zwei sich widersprechende und aufeinander bezogene Geistesströmungen, die schlagwortartig mit den Begriffen "Rationalismus" und "Romantik" beschrieben werden können.

Huber⁹⁸³ spricht von aufklärerischen Tendenzen als "Promodus" und bezeichnet romantisierende als "Anamodus". Damit typisiert er, wie Menschen sich die Welt aneignen bzw. mit ihr umgehen. "Das Zusammenspiel der beiden Modi kann man sich als einen Steuerungsmechanismus vorstellen. Es handelt sich um einen überpersönlichen und generationen- und epochenübergreifenden Prozeß der kollektiven Selbststeuerung."⁹⁸⁴ Es gibt also die beiden Arten der Lebensführung und Geisteshaltung in allen Zeiten. Wenn der Promodus überwiegt, führt das zum "Systemaufbau" durch Betonung des Machbaren, durch technische Aktivitäten und Fortschritte. "Dabei kann, aufgrund der hegemonialen Tendenz des Promodus, die Kultur als Feind der Natur erscheinen."⁹⁸⁵ Überwiegt der Anamodus, wird durch den stärkeren Rückbezug auf Natur und Innerlichkeit der Systemaufbau gehemmt, da die menschlichen Energien nun nicht mehr überwiegend dem Fortschritt gewidmet sind, sondern "einer Relativierung und Wiedereinbettung, also einer Readaption des Systems an seine menschliche und natürliche Umwelt. Die zeitgenössischen Konfrontationen zwischen promodalen "Ökonomen" und anamodalen "Ökologen" sind ein geschichtswirksamer Ausdruck hiervon."⁹⁸⁶

Beide Geisteshaltungen können sehr fruchtbar sein, wenn sie im Dialog miteinander stehen, aber auch zerstörerisch, vor allem dann, wenn eine der beiden als absolute Wahrheit gilt und der anderen somit die Funktion des Regulativs genommen ist.

Seit Descartes⁹⁸⁷ ist die Arbeitsweise der Wissenschaft und Forschung ganz klar in der Weise des Promodus festgelegt. Dies hat vor allem durch die Überbetonung des rein technisch Machbaren zu Problemen geführt, wie sie sich beispielsweise im Themenkreis der fortschreitenden Umweltzerstörung manifestieren⁹⁸⁸. Wie auch Huber beschreibt, findet auf diesem Gebiet der

983: Huber 1989.

984: ebd., S. 38.

985: ebd.

986: ebd.

987: vgl. "Kartesianismus" in Brockhaus 9, S. 799.

988: vgl. v. Weizsäcker 1990.

Streit zwischen Ökonomie und Ökologie statt, dessen Ende nicht abzusehen ist, ganz zu schweigen von einem gangbaren Weg aus der Krise.

Nicht nur die Bereiche Ökonomie und Ökologie bezeichnen derzeit die beiden gegensätzlichen Pole der aktuellen Weltansicht, sondern auch verschiedene Ansätze in der wissenschaftlichen Methode. Dazu gehört in unserer Zeit auch der Streit zwischen feministischen Ansprüchen und der herkömmlichen Wissenschaftsmethode. Die feministische Kritik besagt, daß die "objektive Wissenschaftsmethode" stark patriarchalisch geprägt sei und von daher ungeeignet, die Probleme der Welt zu lösen - schließlich seien viele Schwierigkeiten gerade durch die Überbetonung des technisch Machbaren, was mit patriarchalischer Einseitigkeit gleichgesetzt wird, entstanden. Der neue Weg der weiblich geprägten Wissenschaft ist dagegen stärker an Emotionalität und Subjektivität gebunden, hält sich also stärker an anamodale als an promodale Vorgehensweisen und stellt auf diese Weise ein Gegengewicht zur rein positivistischen Doktrin der herkömmlichen Wissenschaftsdisziplin dar⁹⁸⁹.

Die feministische Literaturwissenschaft hat ein breites Betätigungsfeld in der Mediaevistik gefunden, indem sie anhand mittelalterlicher Motive Rückschlüsse auf vergangene frauenbestimmte Gesellschaften zog. Die Orientierung an einer positiv bewerteten Vergangenheit zum Zweck der Orientierung für die aktuelle Gegenwart und die nächste Zukunft haben feministische Mythenforschung und die Mittelalterforschung in der Romantik gemeinsam.

3.3.1. Romantische Wissenschaft

Die Mediaevistik ist in mehrfacher Hinsicht eine "romantische Wissenschaft".

Zum einen hat die Mittelalter-Forschung in der Epoche begonnen, die als Romantik bezeichnet wird. Eine gewisse Verklärung der Vergangenheit ist nicht zu übersehen, wenn beispielsweise die Brüder Grimm immer wieder von einer Menschheitsgeschichte reden, die sich von einem ursprünglichen, nicht-individualistischen und dabei glücklichen Zustand durch das Zwischenstadium von Rationalität und Auseinandersetzung auf das Endstadium eines wiederum glücklichen, nicht-entfremdeten Zustands (mit Integration der Fähigkeit zur Rationalität) hinbewegt⁹⁹⁰. Sie sehen dabei das mittelalterliche Epos, speziell das Nibelungenlied, als eine Literaturgattung an, in der

989: vgl. Irigaray 1976/77.

990: vgl. Ehrismann 1985, S. 41ff.

Hinweise auf eine weitaus ältere Menschheitsepoche zu finden sind, in der die Menschen mit ihren Mitmenschen und der Natur in reflektionsloser Einigkeit gelebt hätten. "Den Ursprung zu bewahren, ist das Geschäft des Philologen. Der Philologe erhebt sich, indem er mit der Naturphilosophie die Naturpoesie ergreift [nach Schellings philosophischem System, welches die Menschheitsgeschichte in die obengenannten Triaden einteilt], zum Philologen der Natur. Die Philologie der Natur richtet sich auf die frühe Menschheit, um die zukünftige zu ahnen."⁹⁹¹ Vorstellungen vom idealen Urzustand der Menschheit werden eingesetzt, um sich ein Bild vom ebenfalls idealen Endzustand zu machen.

Zum zweiten können schon die mittelalterlichen Dichter selbst als Romantiker bezeichnet werden, indem sie "die gute alte Zeit" verklärten:

*"Uns ist in alten maeren wunders vil geseit
von helden lobebaeren, von grôzer arebeit,
von freuden, hôchgezîten, von weinen und von klagen,
von küener recken strîten muget ir nu wunder hoeren sagen."*

so beginnt das Nibelungenlied. Als darstellenswert galten nicht Geschichten der eigenen Zeit, sondern solche aus vergangenen Zeiten, deren Figuren dem Publikum der hochmittelalterlichen Dichter als Vorbild oder abschreckendes Beispiel dienen sollten.

Die *merminne* des Ulrich von Zazikoven,

*diu was ein küniginne
baz dan alle die nu sint"*
(Lanz. 194f).

Auch sie ist damit ein Beispiel für die Auffassung, daß in alten Zeiten ideale Zustände herrschten als in der eigenen Zeit des Dichters.

Gottfrieds Beschreibung der Minnegrotte mit der Bemerkung, dieser Ort, in dem sich sogar ein ehebrecherisches Paar in vollkommener Glückseligkeit von Luft und Liebe ernähren könne, stamme aus der alten Zeit, in der noch Riesen die Welt bevölkerten⁹⁹², deutet auf einen nostalgischen Ansatz dieses Dichters hin, ebenso seine Aussage darüber, wie sehr der Liebesbegriff in seiner eigenen Zeit korrumpiert worden sei⁹⁹³.

991: ebd., S. 50.

992: Tristan 16689-16693.

993: Tristan 12279-12304.

Einen solch romantischen Wahrheitsbegriff hatte auch Chrétien offenbar dem faktenbezogenen Wahrheitsbegriff des Wace entgegengesetzt⁹⁹⁴. Haug bezeichnet dies als "ein immer wieder neu aufgenommenes Spiel mit der Beziehung zwischen dem Fingiert-Historischen des Romans und der Aktualität der Hörsituation hier und jetzt. Den Ansatz dazu bildet im 'Yvain'-Prolog der Topos der *Laudatio temporis acti*: Einst, zur Zeit des Königs Artus, wußte man noch, was wahre Liebe war. Heutzutage ist das alles nur noch Geschwätz und Angabe. Deshalb ist es besser, von den alten Zeiten zu reden."⁹⁹⁵ Für die gesamte Artus-Epik des Hochmittelalters läßt sich ein solcher nostalgischer Hintergrund beobachten: Der Hof des Königs Artus mit seiner Vorbildlichkeit existiert nach den dichterischen Darstellungen in der fernen Vergangenheit⁹⁹⁶.

Auch die aktuelle Mittelalterforschung und -rezeption trägt romantische Züge⁹⁹⁷. Das gilt besonders für die Literaturwissenschaft, in der durch die Mythenforschung im Bereich der Vorgeschichte eine breite Projektionsfläche für neuzeitliche Ängste und Wünsche gegeben ist. Die belletristische Rezeption mittelalterlicher Erzählmotive zeigt deutlich, wie neuzeitliche Idealvorstellungen mit Motiven aus der mittelalterlichen Literatur verbunden werden und damit das Bild von einer vergangenen Zeitepoche bestimmen können⁹⁹⁸.

Ehrismann macht auf Parallelen aufmerksam, die zwischen der romantischen⁹⁹⁹ Mittelalter-Rezeption des ausgehenden 20. Jahrhunderts und derjenigen in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts bestehen: Wie die Anhänger der nationalsozialistischen Ideologie den Nibelungen-Stoff für sich vereinnahmten, so würden auch mit der neuen feministischen Mytheninterpretation mittelalterliche Literaturstoffe verwendet, um aufgrund verklärender

994: vgl. Haug 1978, S. 66 in bezug auf und in Auseinandersetzung mit Wolf 1971.

995: ebd., S. 66.

996: Als Ausnahme könnte Wolframs *Parzival* angesehen werden, da er die Idealität des Artushofes relativiert, indem er dieser ritterlichen Welt die Gralswelt überordnet. Aber auch seine Geschichte spielt in der Vergangenheit, in der die Artuswelt anzusiedeln ist.

997: Leslie Workman hat in seiner Abschlußrede des 8. Medievalismus-Kongreß in Leeds (England) im September 1993 auf den engen Zusammenhang von "Medievalism" und "Romanticism" aufmerksam gemacht; vgl. auch Workman 1992. .

998: Das bekannteste Beispiel dafür ist "The Mists of Avalon" von Marion Zimmer Bradley (1982, deutsch 1983).

999: hier ist eine Charakterisierung des idealisierenden Geschichtsverständnisses gemeint, nicht die Epochenbezeichnung - zu beachten ist aber, daß die Epoche gerade mit ihrem verklärenden Geschichtsbild den Begriff für die hier vorgelegte Betrachtung geliefert hat.

Geschichtsvorstellungen Heilserwartungen für die Zukunft zu nähren¹⁰⁰⁰. Natürlich kann ein nationalsozialistisch orientierter Rezipientenkreis nicht mit einem beispielsweise feministischen verglichen werden, denn die Zielsetzungen beider ideologischer Richtungen sind vollkommen verschieden. Aber die Gefährlichkeit eines ideologisch romantisierenden Mittelalter-Verständnisses wird bei diesem Vergleich deutlich, und gleichzeitig ist zu erkennen, wie wenig eine von der aktuellen Geisteshaltung her einseitige Interpretation den mittelalterlichen Texten und Zeugnissen gerecht wird. Selbstredend entsprechen die Vorstellungen von der vergangenen Epoche bei dieser verklärenden Rezeption den Wunschvorstellungen des jeweiligen Mythenforschers, die sich auch im "Zeitgeist"¹⁰⁰¹ der jeweiligen Epoche finden. "Das neue Mittelalter ist schön-sinnlich vor grauselig-pesthafem Hintergrund; wie eine Novelle Boccaccios. Genußfähig auf jeden Fall, zum Staunen und Mitmachen, kindgemäß und wunder-voll. Geschichte wird bedarfsgerecht erklärt, Mythen zweiter Klasse entstehen als Lebenshilfe und Utopie"¹⁰⁰².

Von "Utopie" spricht auch Klarer¹⁰⁰³, wenn er beschreibt, wie feministische Heilserwartungen sich auf Beschreibungen vergangener Epochen beziehen. Er sieht sowohl die moderne feministische Literatur als auch die feministische Literaturtheorie als utopisch an¹⁰⁰⁴. Die Absicht seiner Abhandlung "Frau und Utopie" ist, "ein Kontinuum der Verbindung Geschlecht und Utopie aufzudecken, das sich von religiösen Paradiesvorstellungen über Arkadenidyllen, staatstheoretischen Renaissanceutopien, romantischen "locus amoenus"-Vorstellungen, Ökologie-Visionen der 1970er Jahre bis zu den "all women's communities" der zeitgenössischen Frauenutopie nachzeichnen läßt."¹⁰⁰⁵ Obwohl er sich nicht ausdrücklich mit Werken aus der hier bearbeiteten Epoche befaßt, lassen sich seine Aussagen auf die Literatur der Stauferzeit anwenden. Er spannt einen großen Bogen von den frühesten, nämlich antiken Beispielen utopischer Literatur¹⁰⁰⁶ bis zu Texten aus feministischem Umfeld in unserer Zeit, zu der auch große Teile der mittelalter-

1000: Ehrismann 1986, S. 58ff.

1001: ebd., S. 53.

1002: ebd., S. 61f.

1003: Klarer 1993.

1004: S. 121f.

1005: ebd., S. 118.

1006: Für diese Literatur dürfte der Begriff "Utopie" korrekterweise noch gar nicht verwendet werden (vgl. Klarer, S. 9), da er erst durch Thomas More (1516) mit seinem Werk "Utopia" geprägt worden ist. Ich werde aber, wie Klarer, den Begriff trotzdem auch auf antike Literatur anwenden, da sie in den genannten Fällen in einer Weise aufgebaut ist, die mit diesem Wort treffend beschrieben ist - geht es doch um Handlungen und Personen, die in der Realität des antiken Dichters keinen Platz (ou-topos) haben.

verarbeitenden Fantasy-Literatur zählen. "Zahlreiche zeitgenössische Frauenutopien haben die Avalonthematik in ihre "sword and sorcery"-Science Fiction aufgenommen. Marion Zimmer Bradley's *The Mists of Avalon* (1982) ist sicher das bekannteste Beispiel unter den Adaptierungen der Artusmythik aus dem Blickwinkel weiblicher Figuren."¹⁰⁰⁷

Über die mittelalterliche Literatur, die starke oder mächtige Frauengestalten zeigt, werden Motive transportiert, die größtenteils schon in der Antike oder in der vorhöfischen Literatur zu finden sind. Diese Konstellation wird oft als Hinweis auf frauenbestimmte Gesellschaften in der Vorgeschichte gedeutet. Für Klarer¹⁰⁰⁸ aber handelt es sich sowohl bei den frühen Vorbildern als auch bei ihren mittelalterlichen und modernen Bearbeitungen um nichts weiter als menschliche Angst- oder Wunschvorstellungen. Er schreibt: "Bemerkenswert ist, wie leicht die zeitgenössische Frauenutopie diese antiken Topoi [hier: den Amazonenmythos] - zum Teil mit nur geringfügiger Variation - aufnimmt und von einer dystopischen Männerphantasie in eine positiv besetzte Frauenutopie umwandelt."¹⁰⁰⁹ Entscheidend dabei ist, daß es sich nicht um genuin weibliche Mythen handelt, sondern daß bei den heute aufgenommenen mythischen Motiven im Interesse der Subjektwerdung der Frau gerade solche Motive benutzt werden, die eigentlich männlich formuliert waren und die Frau in eine Objektstellung verwiesen hatten.

Ein Beispiel dafür ist die Vorstellung von den Frauen, die in einer utopischen Gesellschaft nicht an Ehe und Familie gebunden sind, da sie in einer Art kommunistischer Gemeinschaft leben und jedes Kind jeden Erwachsenen als Vater und Mutter betrachten kann. Dieser Zustand, der die freie und beliebig wechselnde Partnerwahl für die Frau denkbar macht, mutet auf den ersten Blick sehr 'unpatriarchalisch' an - nach Klarers Interpretation liegt aber auch hier ein männliches Wunschmotiv vor: "Mittels der Sexualität der Frau, die allen Männern zu gleichen Teilen zur Verfügung steht, sollen individualistische und separatistische Neigungen innerhalb der Gemeinschaft weitgehend eingeschränkt werden." Das Interesse des Mythos wäre nach dieser Interpretation, das Bild einer Gesellschaft vorzustellen, die nach außen wehrhaft und innen stabil ist. Subjekte dieser Gesellschaft sind die Männer, die (wie in diesem Falle Diodor in seinem Bericht über die "Sonneninsel des Jambul") eine Gesellschaftsform mit möglichst wenig Binnenkonflikten konstruieren. Nachrangig in dieser Gesellschaftsform sind wieder die Frauen, denn sie werden als Teil des gesamten Eigentums zum Gemeinschaftsbesitz der Männer, damit die harmoniestörende Eifersucht in der Männergesellschaft wegfällt.

1007: Klarer 1993, S. 27.

1008: ebd., S. 12.

1009: ebd.

Was Klarer über die Frauenmythen und ihre Übernahme als positives Bild einer Geschichtsepoche beschreibt, ist auch für mittelalterliche Erzählstoffe festgestellt worden: Es ist durchaus möglich, die Geschichten von übermächtigen Frauen und gesonderten Frauenreichen als männliche Projektionen zu betrachten¹⁰¹⁰. Wenn ein Mythos wie dieser romantisierend übernommen wird, um ein idealistisches Geschichtsbild damit aufzubauen, so hat das für die Frauenrolle gewichtige Konsequenzen. In der mythischen Erzählung finden sich dann nämlich Beschreibungen von weiblichen Eigenschaften, die gar nicht subjekthaft von Frauen bestimmt sind, weil es sich um männliche Zuschreibungen handelt. Die positive Übernahme solcher Projektionen ist dadurch im höchsten Maße reaktiv und widerspricht der subjekthaften Findung eigener weiblicher Lebenszusammenhänge.

Gegen den romantischen Ansatz, der die Vergangenheit idealisiert, steht der aufklärerische, den Blumenberg "philosophisch" nennt. In diesen beiden Ansätzen finden sich vollkommen verschiedene Vorstellungen vom Ablauf der Geschichtsepoche. Nicht als glückliches, mit der Welt und der Gesellschaft im Einklang lebendes Wesen sehen die aufklärerischen Philosophen den Menschen der Urzeit, sondern als eines, das mit Hilfe von mythischen Erklärungen versucht, die chaotisch-bedrohliche Welt um sich herum so weit zu rationalisieren, daß es nicht in Furcht und Schrecken vor den es umgebenden Mächten leben muß¹⁰¹¹. Die Romantiker¹⁰¹² haben sich gegen dieses einseitig-schreckliche Bild der Vergangenheit gewehrt, indem sie ihm ein positiveres gegenüberstellten: "Als die Romantik Märchen und Sagen wiederentdeckte, tat sie das mit dem fast trotzigem Gestus nach der Aufklärung und gegen diese: nicht alles sei Betrug, was nicht durch die Kontrolle der Vernunft gelassen worden sei. Verbunden damit war die neue Bewertung der Ursprungssituation dieser Stoffe und Gestalten, die mit Vico und Herder begonnen hatte. Vor der Episode der antiken Klassik habe nicht nur Finsternis und Grauen über der Frühzeit der Völker gelegen, sondern auch und vor allem reinste Kindhaftigkeit des Ununterschiedenseins von Wahrheit und Lüge, Wirklichkeit und Traum."¹⁰¹³

Beide Ansätze haben ihre Berechtigung; der romantische hat für die menschliche Seelenhygiene darüberhinaus eine positive Wirkung, nämlich "den Trost der Garantie, daß die Menschheit, was sie einmal gewesen war, nicht gänzlich in ihrem Wesen und ihren Möglichkeiten entbehren müsse. Es ist dies auch etwas, was zur Natur des Mythos gehört, daß er Wiederholbarkeit suggeriert, ein Wiedererkennen elementarer Geschichten, das der Funk-

1010: vgl. Bamberger 1974, Larrington 1992, S. 157.

1011: Blumenberg 1979, S. 9ff.

1012: hier sind "Aufklärung" und "Romantik" als Epochenbegriff zu verstehen.

1013: Blumenberg 1979, S. 69.

tion des Rituals nahekommmt, durch welches die unverbrüchliche Regelmäßigkeit der den Göttern wohlgefälligen Handlungen versichert und eingepägt wird."¹⁰¹⁴ Gefüllt mit den Inhalten des aktuellen "Zeitgeistes"¹⁰¹⁵ leistet der romantische Rückblick dabei wichtige Fortschritte in der Literaturinterpretation, denn wenn neue Fragen an die alten Texte gestellt werden, wird auch das Spektrum der möglichen Textauslegungs-Varianten um wichtige Teile erweitert.

Die neuen Fragen, die in der vorliegenden Arbeit behandelt wurden, entstammen der feministischen Mythenforschung, wie sie beispielsweise Göttner-Abendroth betreibt. Sie hat mit ihrer Frage nach der Erzählstruktur von "Die Göttin und ihr Heros"¹⁰¹⁶ darauf aufmerksam gemacht, daß die Frauen der vormittelalterlichen Zeit nicht so überaus unterdrückt und nachgeordnet gewesen sein müssen, wie es die Forschung vorher größtenteils angenommen hatte. In bezug auf das Frauenbild findet hier dasselbe Wechselspiel zwischen philosophischer und romantischer Geschichtserklärung statt, wie es Blumenberg beschrieben hat. Auch hier ist die Hoffnung auf bessere Zeiten, die sich auf Zustände vergangener Epochen bezieht, Movens der Erkenntnisbemühungen. Wie für das Wechselspiel zwischen Aufklärung und Gegenaufklärung überhaupt¹⁰¹⁷, läßt sich auch hier feststellen, daß es sich bei den feministischen Bemühungen um neue Fragestellungen und neue Erkenntnismethoden, um wichtige Beiträge zur Erforschung der Geschichte handelt - wenn sie nicht selbst dogmatisch zu einem neuen System mit Ausschließlichkeitsanspruch werden. So stellt es Blumenberg für die philosophischen Epochen der Aufklärung und Romantik dar: "Der Widerspruch der Romantik gegen die Aufklärung war mit dem Postulat der anfänglichen kindhaften Poesie der Menschheit [...] zwar keine Verfallsgeschichte, beginnend mit dem goldenen Zeitalter und sich fortsetzend mit der Verschlechterung der Metallqualität, aber doch unvermeidlich zu der These führend, daß es großer Bereitschaft, Anstrengung und Kunst bedürfen würde, von den verfallenen und verschütteten Errungenschaften der Frühzeit wenigstens einiges zu retten und zu erneuern. Bis im Verlauf der Romantik aus der anfänglichen Poesie die anfängliche Offenbarung wurde, die es wiederzugewinnen galt."¹⁰¹⁸ Über die feministische Mythenforschung läßt sich folgendes sagen: Sie hat wichtige und wertvolle Ansätze in die Literaturwissenschaft gebracht und einen Fortschritt im Diskurs gefördert. Wo aber in der für matriarchalisch erklärten Vergangenheit ideale Zustände vermutet werden,

1014: ebd., S. 70.

1015: Ehrismann 1986, S. 53, s.o..

1016: Göttner-Abendroth 1980.

1017: Schmidt 1989, S. 23ff u.a..

1018: Blumenberg 1979, S. 70.

die es in der Zukunft zu wiederholen gilt, ist die feministische Wissenschaft selbst zum Mythos geworden, dogmatische Befolgerinnen bilden eine quasi religiöse Gemeinschaft im Glauben daran.

Meine Fragestellungen sind feministisch, weil ich sie zum großen Teil den Anregungen der feministischen Literaturwissenschaft verdanke. Die Methode ist den Anforderungen der sich selbst objektiv nennenden Wissenschaft entnommen. Da diese aber von feministischen Forscherinnen massiv in ihrem Objektivitätsanspruch kritisiert wird, sollen hier Verschiedenheiten und Berührungspunkte der beiden Forschungswege noch kurz beschrieben werden.

Nach der Systematisierung von Göttner-Abendroth "ist für die kritische Frauenforschung eine direkte Übernahme traditionell vorhandener Erklärungsmuster oder vorgegebener Theorien unmöglich, denn in ihnen steckt ideologischer Gehalt, der durch das Verfahren der Ideologiekritik erst sichtbar gemacht werden muß."¹⁰¹⁹ Gemeint ist hier die ideologische Prämisse der patriarchalischen Weltansicht, welche die Frau nur als "das andere Geschlecht"¹⁰²⁰ und darum nicht als gleichermaßen wie den Mann subjektiv begreifen kann. Dieser patriarchalisch geprägten Wissenschaftsmethode wird eine feministische gegenübergestellt, welche die subjektive Betroffenheit der forschenden Frau mit einbezieht¹⁰²¹ und auf diese Weise vermeiden will, eine Schein-Objektivität aufzubauen, die sich frei von eigenen Werthaltungen verstünde. Ich halte die Berücksichtigung der eigenen Betroffenheit im Forschungsprozess für sehr wichtig. Sie stellt meines Erachtens nicht etwa eine Abweichung von der herkömmlichen wissenschaftlichen Methode dar, sondern kann eine Bereicherung derselben sein. Denn es ist schlichtweg unmöglich, vollkommen ohne eigene Werthaltungen in den wissenschaftlichen Diskurs zu gehen. Der entscheidende Vorteil einer sich selbst als subjektiv verstehenden Vorgehensweise besteht darin, daß die Werthaltungen und Erkenntnisinteressen des Forschenden offen ausgedrückt werden können¹⁰²². Die Vor-Urteile von Interpreten in der Literaturwissenschaft können damit selbst zum Gegenstand des Diskurses werden, wodurch eine größere Klarheit der Argumentationsfolgen erreicht wird. So werden Unannehmlichkeiten in der Diskussion vermieden, wie sie in der vorliegenden Arbeit oftmals dann auftraten, wenn in der Interpretation eines Bearbeiters unausgesprochen einseitig patriarchalische Standpunkte zum Vorschein kamen. Diese

1019: Göttner-Abendroth 1983[88], S. 191.

1020: vgl. de Beauvoir 1949[51], Titel.

1021: vgl. Göttner-Abendroth 1983[88], S. 189ff.

1022: Das hat auch beispielsweise Wolf (1989) im Vorwort zu seinem Buch über Gottfrieds *Tristan* getan, indem er seine Beschäftigung mit dem Thema nicht mit objektiven Erfordernissen begründet hat, sondern mit seinem eigenen subjektiven Interesse.

habe ich dann in meiner Auseinandersetzung deutlich gemacht und mit meinen eigenen Interpretationsansätzen, die ich als feministisch bezeichne, kontrastiert¹⁰²³. Allerdings habe ich mich bemüht, keine allzu weitreichende Subjektivität zuzulassen, indem ich etwa völlig spekulative Argumentationsketten konstruiert oder nachvollzogen hätte, die der Überprüfung mit Hilfe des tatsächlich vorhandenen Literaturmaterials nicht standhalten konnten. Ein solches Vorgehen ist durchaus nicht unberechtigt und führt sicherlich oft zu unerwarteten, wichtigen Erkenntnissen, hat aber eher in der unterhaltenen Literatur als in der Wissenschaft seinen Platz.

Auf diese Weise bin ich zu meinen Ergebnissen gelangt, die im folgenden, abschließenden Kapitel noch einmal kurz dargestellt werden sollen.

1023: vgl beispielsweise die Diskussion über den Aussagegehalt der Pastourellen (Kap. 2.1.4.) und des Frauenstreits zwischen Kriemhild und Brünhild (Kap. 2.3.2.1.).

4. Ergebnisse.

Rückblick und Ausblick

Die Normsetzung für die Stellung von Frauen in der Gesellschaft, ihre Selbstbestimmung oder Abhängigkeit von Männern oder männlich geprägten Ordnungen, hat im Hohen Mittelalter, der Stauferzeit, grundlegende Wandlungen erfahren. Das ist an der Literatur dieser Zeit deutlich zu erkennen. Darstellungen, in denen Frauen subjektiv oder zumindest gleichberechtigt im Verhältnis zum männlichen Partner auftreten, werden abgelöst von einer Idealisierung, in der Frauen hohen gesellschaftlichen Forderungen nach Zurückhaltung und Keuschheit unterworfen sind und gleichzeitig die Funktion haben, Männern zu einer Erziehung zu höherem Eigenwert zu verhelfen. Idealvorstellungen werden ausgebildet, die - wie mit Hilfe der Zivilisationstheorie von Elias herausgearbeitet werden konnte - durch Verinnerlichung über viele Generationen bis in unsere heutige Zeit weiterwirken. Zwar kann in unserer Zeit nicht mehr von allgemein gültigen Rollenfestlegungen für Mann und Frau gesprochen werden, aber es lassen sich gerade in den intimen Beziehungen der Geschlechter Verhaltensweisen erkennen, die ihre Entsprechungen in den Wandlungen des Frauenbildes haben, das in der hochmittelalterlichen Literatur durch Verschiebung aus subjektiver zu objektiver Haltung entstanden ist.

Auch heute noch zeigen sich Frauen bei der Anbahnung von Liebesbeziehungen (wenn auch oft nur scheinbar) zurückhaltend. "Als Frau mußt Du Dich erobern lassen" oder "Gib ihm immer das Gefühl, er hätte die Entscheidungen getroffen" sind Ratschläge, die junge Frauen oft genug erhalten, wenn es um die Initiierung oder Gestaltung von Mann-Frau-Beziehungen geht. Die Entstehung entsprechender Geschlechterkonventionen konnte ich im höfischen Liebesideal der hochmittelalterlichen Dichtung ausmachen.

In der Minneliedlyrik ist zu beobachten, daß die Konvention der subjektiven Frau hauptsächlich in solchen Gedichten vorkommt, die in der Chronologie der Dichter und Werke als die älteren eingestuft werden. Jüngere Minneliedlyrik bringt dagegen die Frauen stärker in Objektstellung.

Diese Entwicklung läßt erkennen, wie bestimmte Verhaltensmuster die Oberhand gewinnen. Frauen rücken von Liebespartnern mit eigenen Wünschen und Initiativen auf in die Rolle der angebeteten Dame und werden so "entwirklicht". Nicht ihre eigenen erotischen Ambitionen sind handlungsbestimmend, sondern ihr reaktives Verhalten: Eine wirklich ideale höfische Frauenfigur sorgt durch Zurückhaltung und Verweigerung dafür, daß der Mann Anstrengungen unternimmt, um sein Persönlichkeitsprofil zu verbessern. Erhört sie schließlich seine Liebesbitten, so schreibt er diese Reaktion seinen eigenen Leistungen zu.

In den epischen Werken konnten Wertewandel und Rollenänderungen deshalb besonders gut verfolgt werden, weil die Dichter des Hohen Mittelalters ihre Erzählstoffe aus oft lange vor ihrer Zeit liegenden Epochen genommen haben, um sie auf die Normen ihrer Zeit umzuformen. Stärkere Subjektstellung der Frauen fällt dabei auf, wenn typologisch ältere Erzählstufen erkennbar sind. Auch haben die mittelalterlichen Autoren diese Veränderung der Frauenrollen sinnfällig dargestellt, indem sie die Frauen der jeweils älteren Generation in der Romanhandlung stärker selbstbestimmt auftreten ließen als die jüngeren; diese sind dafür deutlich in die höfischen Verhaltensweisen eingepaßt. So haben sich in Wolframs *Parzival* beispielsweise Belacane, Ampflise und Herzeloide sehr aktiv für das Zustandekommen der von ihnen gewünschten Liebesbeziehung eingesetzt, was für die Frauen der jüngeren Generation im Roman nicht zutrifft. Interessant sind in diesem Zusammenhang auch Beschreibungen, in denen Frauen im Laufe ihres Lebens in diesen Zustand der Angepaßtheit übergehen. Ein Beispiel dafür ist Enite in Hartmanns *Erec*, die zunächst keinerlei sexuelle Zurückhaltung übt und sich dann durch die krisenhafte Erfahrung, daß durch ihr und Erecs Verhalten die Vorbildlichkeit der Hofgesellschaft zerstört ist, zu einer Frau entwickelt, wie sie dem dichterischen Ideal entspricht: Sie hat mit ihrem Mann zusammen gelernt, das rechte Maß zwischen Zurückhaltung und Willfährigkeit zu wahren.

In diesen Wandlungen zu einem neuen Bild anhand von Erzählstoffen, die dem Publikum durchaus auch in älteren Versionen bekannt gewesen sein können, sind Lehrstücke zu erkennen, die den Menschen die im Hochmittelalter "modernen" Verhaltensregeln nahebringen sollten. Das gilt zumindest für die Führungsschicht, den Adel also, und für gebildete Nichtadlige, die in der Lage waren, das so Gehörte weiter zu verbreiten.

Inhalte der hier geformten Normen lassen durchaus Parallelen zu heute erkennen, wo sie unbewußt in unserer Gesellschaft als natürliche oder selbstverständliche Verhaltensweisen angesehen werden. Reaktives Verhalten von Frauen, wie es oben beschrieben wurde, ist ein Beispiel dafür. Die Einengung der Frauen auf ihre festgelegten Rollen als "züchtige", der Entwicklung des Mannes zuerst verpflichtete Partnerin hat tatsächlich ihre Eigenständigkeit so stark verdrängt, daß hier von einer kulturprägenden Wandlung gesprochen werden kann.

Neben der Untersuchung dieser Entwicklungslinien für die Normen der Mann-Frau-Beziehung habe ich nach Motivstrukturen gefragt, in denen Frauen subjektiv erscheinen. Die Frau als Herrscherin tritt in typologisch älteren Stoffschichten und auch in den älteren Generationen der Romanhandlungen stärker als Subjekt auf; dasselbe wurde in der Entwicklung des Zauberfrau-Motivs beobachtet.

Hauptsächlich für diese beiden Motive, Herrscherin und Zauberfrau, stützt sich die Forschung oft auf die These vom Matriarchat als ursprünglichem Gesellschaftszustand in der Vorgeschichte, für welches frauenbestimmte religiöse Kulte angenommen werden, die für die in der mittelalterlichen Literatur verwendeten mythischen Motive strukturgebend seien. Die Matriarchatstheorie wurde hier nicht übernommen, da sie sehr weitläufige Rekonstruktionen mit spekulativem Charakter notwendig macht. Den Frage-Ansatz meiner Arbeit verdanke ich aber diesem Bereich der feministischen Geschichtsforschung; abgesehen von den Rekonstruktionen, die ein Göttin-Motiv als Urform der Herrscherin- und Zauberfrau-Thematik annehmen, konnte auch in der vorliegenden Untersuchung gezeigt werden, daß die Rolle der Frau in der hochmittelalterlichen Bearbeitung der Motive patriarchalisierend verändert wurde. Archaischere Motivstrukturen zeigen die Frau mit weit mehr Macht und Selbstbestimmtheit ausgestattet als höfisch-idealisierende.

Daß die Frauen-Idealisierung, die in der Literatur der Stauferzeit anzutreffen ist, nicht zu einer Verstärkung der weiblichen Subjektstellung in den dichterischen Beschreibungen geführt hat, ist auf den Umstand zurückzuführen, daß es sich bei dieser Idealisierung um männliche Projektionen handelt, nicht um subjektiv von Frauen selbst bestimmte Rollenzuschreibungen.

Im Anschluß an die Literatur-Bearbeitung wurden Frauenrollen untersucht, wie sie die historische Forschung darstellt. Dabei wurde nochmals deutlich, daß es sich bei der idealistischen Frauenbeschreibung der höfischen Literatur nicht um eine Abbildung historischer Zustände handelt, sondern um Zuschreibungen, die als Teile eines idealisierenden Gesellschaftsentwurfes zu verstehen sind.

Die Zivilisationstheorie von Elias erwies sich als geeignetes Instrument, um darzustellen, wie solche Idealvorstellungen des Hochmittelalters sich von Generation zu Generation durch die Jahrhunderte fortsetzen und dabei in die Psyche der einzelnen Menschen verlagern konnten, wo sie unbewußt wirken, so daß sie heute kaum noch von instinkthafte-naturgegebenen Reaktionen zu unterscheiden sind.

Es ist mir bewußt, daß die Ableitung von Normen, die heute teilweise im Unbewußten der Menschen wirken, aus der Literatur einer einzigen Geschichtsepoche in einem einzigen Sprachgebiet ein sehr einengendes Unterfangen ist. Wenn ich die Konventionen der heutigen Zeit mit denen der mittelalterlichen Literatur verglichen und dabei Abhängigkeiten festgestellt habe, so ist das nicht mit einem Ausschließlichkeitsanspruch geschehen. Die Entwicklung, die ich aufgezeigt habe, ist vielmehr ein kleiner Teil von sehr viel größeren und komplexeren Entwicklungen in der abendländischen Kultur. Mit der vorliegenden Arbeit sollte belegt werden, daß die im Hochmittelalter festgelegten literarischen Normen eine wichtige Rolle im Prozeß der

Gesellschaftsentwicklung gespielt haben, es sollte keine Abhängigkeit heutiger Geschlechtsrollen-Zuschreibungen ausschließlich von der höfischen Literatur postuliert werden.

Abschließend wurde das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Dissertation umrissen: Die Untersuchungen zur Subjektstellung der Frau in der hochmittelalterlichen Literatur sind ein Beitrag zur Frauenforschung, welche die Kulturbedingtheit eines reaktiven und objekthaften weiblichen Selbstverständnisses belegten.

Gleichzeitig konnte gezeigt werden, daß subjekthaftes Frauenverhalten keine Erfindung der Neuzeit ist, sondern auch in der hochmittelalterlichen Literatur auftritt, wo es durch die höfische Bearbeitung in den Hintergrund oder in die Vergangenheit der Romanhandlung abgedrängt wurde.

So ist die vorliegende Arbeit nicht allein als Feststellung einer objekthaften Frauenrolle und deren Begründung zu verstehen, vielmehr kann durch das Aufzeigen von selbständigen Frauengestalten in der mittelalterlichen Literatur die Frauen-Emanzipation unserer Zeit eine weitere Bestärkung erfahren.

ABKÜRZUNGEN

- ABÄG: Amsterdamer Beiträge zur Älteren Germanistik.
- Acta Germanica: Acta Germanica, Jahrbuch des Südafrikanischen Germanistenverbandes (Nebentitel: Acta Germanica, Zur Sprache und Dichtung Deutschlands).
- AfdA: Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur, Berlin/Wiesbaden 1876ff.
- AKG: Archiv für Kulturgeschichte
- BBIAS: Bibliographical Bulletin of the International Arthurian Society.
- Beiträge: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, Tübingen oder Halle.
- Brockhaus: Brockhaus-Enzyklopädie.
- Colloquia Germanica: Colloquia Germanica. Internationale Zeitschrift für germanische Sprach- und Literaturwissenschaft.
- DAI: Dissertation Abstracts International, University Microfilms.
- DU: Deutschunterricht
- DVJS: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft.
- FuF: Forschungen und Fortschritte.
- GAG: Göppinger Arbeiten zur Germanistik.
- GLL: German Life and Letters.
- GLMA: Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter, 3 Bde, München 1990.
- GR: Germanic Review.
- Grimm: Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm.
- GRM: Germanisch-Romanische Monatsschrift.
- gr. Lexer: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch von Matthias Lexer.
- Hermaea: Hermaea. Germanistische Forschungen.

- HRG: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte.
- IASL: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur.
- JEGP: Journal of English and Germanic Philology.
- Kindler : Kindlers neues Literatur Lexikon.
- Lanz.: Lanzelet.
- LdM: Lexikon des Mittelalters.
- Lexer: Matthias Lexers Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch.
- LiLi: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik.
- Mediaevistik: Mediaevistik. Internationale Zeitschrift für interdisziplinäre Mittelalterforschung.
- MGS: Michigan Germanic Studies.
- MLR: Modern Language Review.
- Monatshefte: Monatshefte. A journal devoted to the study of German language and literature.
- Neophil.: Neophilologus.
- NFS: Nottingham French Studies.
- NL: Nibelungenlied.
- NphM: Neuphilologische Mitteilungen.
- Pz.: Parzival.
- RAC: Reallexikon für Antike und Christentum.
- RMS: Reading Medieval Studies.
- Seminar: Seminar. A journal of Germanic studies.
- SFR: Stanford French Review.
- Spec.: Speculum, Medieval Academy of America.
- StM: Studi Medievali.
- Symp.: Symposium. A quarterly journal in modern literatures.

- Tris.: Tristania.
- VFL: Verfasserlexikon.
- VFL neu: Verfasserlexikon, völlig neu bearb. Aufl.
- WdF: Wege der Forschung.
- WW: Wirkendes Wort. Deutsches Sprachschaffen in Lehre und Leben.
- ZCP: Zeitschrift für Celtische Philologie.
- ZDP: Speculum. A journal of Medieval Studies.
- ZDP oder ZfdPh: Zeitschrift für deutsche Philologie.
- ZfdA: Zeitschrift für deutsches Altertum.
- ZfrPh: Zeitschrift für romanische Philologie.

LITERATUR

PRIMÄRLITERATUR:

ABAEIARD. Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit HELOISA.
Übertr. u. hg. v. Eberhard Brost, München 1987.

AUGUSTINUS, AURELIUS: De genesi ad litteram libri duodecim. Recensivit Iosephvs Zycha. Bibliopola Academiae litterarum Caesare Vindobonensis, MDCCCLXXXIII.

AUGUSTINUS, AURELIUS: Über den Wortlaut der Genesis (De genesi ad litteram libri duodecim), deutsch von Carl Johann Perl, Paderborn 1961.

CARMINA BURANA. Die Lieder der Benediktbeurer Handschrift, zweisprachige Ausgabe. Vollständige Ausgabe des Originaltextes nach der von B. Bischoff abgeschlossenen kritischen Ausgabe von A. Hilka und O. Schumann, Heidelberg 1930-1970. Übersetzung der lateinischen Texte von Carl Fischer, der mittelhochdeutschen Texte von Hugo Kuhn. Anmerkungen und Nachwort von Günter Bernt, München 1979.

CHRESTIEN DE TROYES, Le roman de Perceval ou Le conte du Graal. Publ. d'après le ms fr. 12576 de la Bibl. nat. par. William Roach. 2. éd. rev. et augm. Genève; Droz. 1959 XIV (Textes littéraires français 71)

CHRESTIEN DE TROYES, PERCEVAL oder DIE GESCHICHTE VOM GRAL. Aus dem Altfranzösischen übersetzt von Konrad Sandkühler, Stuttgart 1929.

Chrétien de Troyes, Erec et Enide. Übersetzt und mit einem Nachwort herausgegeben von Albert Gier (Altfranzösisch-deutsch), Stuttgart 1987.

DAS NIBELUNGENLIED und KUDRUN. Text, Nacherzählung, Wort- und Begriffserklärungen von Werner Hoffmann, Darmstadt 1972.

DAS NIBELUNGENLIED. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung. Herausgegeben, übersetzt und mit einem Anhang versehen von Helmut Brackert. Frankfurt a.M. 1970/71. 2 Bände: Bd. 1: 1.-19. Aventure (1970), Bd. 2: ab 20. Aventure (1971)

DES MINNESANGS FRÜHLING nach Karl Lachmann, Moritz Haupt und Friedrich Vogt, neu bearbeitet von C. v. Kraus, Stuttgart 1950.

- DES MINNESANGS FRÜHLING. 38., erneut revidierte Auflage, bearbeitet von Hugo Moser und Helmut Tervooren unter Benutzung der Ausgaben von Karl Lachmann und Moritz Haupt, Friedrich Vogt und Carl von Kraus, Stuttgart 1988.
- DIE BIBEL. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel, hg. v. Arenhoevel, Deissler, Vögtle, Freiburg u.a. 1968.
- EDDA. Die Edda. Götterdichtung, Spruchweisheit und Heldengesänge der Germanen. Übertragen von Felix Genzmer, eingeleitet von Kurt Schier, Köln 1981.
- EILHART VON OBERG, TRISTRANT UND ISALDE. Neuhochdeutsche Übersetzung von Danielle Buschinger und Wolfgang Spiewok, Göttingen 1986 (GAG Nr. 436).
- EILHART VON OBERG, TRISTRANT. mit Übers. (frz.), Einl., Anm., Index v. Danielle Buschinger, Göttingen 1976.
- EILHART VON OBERG, TRISTRANT. Synoptischer Druck der ergänzten Fragmente mit der gesamten Parallelüberlieferung, hg. v. Hadumod Bußmann, Tübingen 1969.
- GEOFFREY OF MONMOUTH: Historia regum Britanniae. deutsch hg. v. A. Schulz, Halle 1854, oder engl. "History of the Kings of Britain, L. Thorpe, Harmondsworth 1966.
- GEOFFREY OF MONMOUTH: Vita Merlini, deutsch von Inge Vielhauer, Amsterdam 1978.
- GOTTFRIED VON STRASSBURG: TRISTAN. Mit Nacherzählung und Begriffserklärungen von Gottfried Weber. Darmstadt 1967.
- GOTTFRIED VON STRASSBURG: TRISTAN. Nach dem Text von Friedrich Ranke neu herausgegeben, ins Neuhochdeutsche übersetzt, mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von Rüdiger Krohn. Stuttgart 1980. (Wörtliche Zitate werden von dieser Ausgabe übernommen)
- HARTMANN VON AUE, DER ARME HEINRICH. hg. und übersetzt von Helmut de Boor, Frankfurt a.M. 1963.
- HARTMANN VON AUE, EREC. Text. Nacherzählung und Worterklärungen von Ernst Schwarz. Darmstadt 1967.
- HARTMANN VON AUE, EREC. Text. Hochdeutsche Übertragung und Nachwort von Thomas Cramer, Frankfurt a.M. 1972.

- HARTMANN VON AUE, IWEIN. Text. Nacherzählung und Worterklärungen von Ernst Schwarz. Darmstadt 1967.
- KELTISCHE ERZÄHLUNGEN VOM KAISER ARTHUR. Aus dem Mittelmännischen übertragen, mit Einführungen, Erläuterungen und Anmerkungen versehen von Helmut Birkhan, 2 Bände, Kettwig 1989.
- KUDRUN. hg. v. Karl Bartsch, 5. Aufl., überarbeitet und neu eingeleitet von Karl Stackmann, Wiesbaden 1965.
- KUDRUN. übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Winder McConnell, Drawer/Columbia 1992.
- PLATON. Werke. Werke in acht Bänden, griechisch-deutsch, hg. v. Gunther Eigler, Darmstadt 1971 [21990].
- RILKE, RAINER MARIA: Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge. Sämtliche Werke, hg. vom Rilke-Archiv, Bd. 6, Frankfurt a.M. 1966, S. 941.
- SCHILLER, FRIEDRICH: Das Lied von der Glocke, in Sämtliche Werke, Säkular-Ausgabe, Bd. 1, hg. v. Eduard von der Hellen, Stuttgart und Berlin 1904, S. 49.
- SCHWEIKLE, GÜNTHER: Die mittelhochdeutsche Minnelyrik I. Die frühe Minnelyrik. Texte und Übertragungen, Darmstadt 1977.
- SIGURDLIED: DAS ALTE SIGURDLIED (Brot af Sigur arkvi u), in: Edda, a.a.O., S. 195-203 UND DAS JÜNGERE SIGURDLIED (Sigur arkvi a in skamma), in: Edda, a.a.O., S. 217-222.
- THOMAS [D'ANGLETERRE]: TRISTAN. Eingeleitet, textkritisch bearbeitet und übersetzt von Gesa Bonath, München 1985. Klassische Texte des Romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben, Band 21.
- THURNEYSSEN, RUDOLF (1901): Sagen aus dem alten Irland, 1901
- THURNEYSSEN, RUDOLF (1921): Die irische Helden- und Königssage bis zum siebzehnten Jahrhundert. Teil I u. II. Halle 1921.
- TRISTRAMS SAGA (BRUDER ROBERT) /SIR TRISTREM: Eugen Kölbinger, Die nordische und die englische Version der Tristan-Sage. Teil 1: Tristrams Saga de Isondar. Mit einer literarhistorischen Einleitung, deutscher Übersetzung und Anmerkungen zum ersten Mal hg. v. E. K., Heilbronn 1878, Nachdruck Hildesheim/New

York 1978; Teil II: Sir Tristrem. Mit Einleitung, Anmerkungen und Glossar hg. v. E.K., Heilbronn 1882.

ULRICH VON ZAZIKOVEN, LANZELET. hg. v. K.A. Hahn, Frankfurt 1845. Neu aufgelegt, mit einem Nachwort und einer Bibliographie von Frederik Norman, Berlin 1965.

ULRICH VON ZAZIKOVEN, LANZELET. translated from the Middle High German by K.G.T. Webster, revised and provided with additional notes and an Introduction by Roger Sherman Loomis, New York 1951.

VÖLSUNGENSAGE. Die Geschichte von den Völsungen, in: Thule. Alt-nordische Dichtung und Prosa, 21. Band, hg. v. Felix Niedner, Jena 1923.

WOLFRAM VON ESCHENBACH, PARZIVAL. Text. Nacherzählung und Worterklärungen von Gottfried Weber. 4. durchges. Aufl. Darmstadt 1981.

WOLFRAM VON ESCHENBACH, PARZIVAL. Text. Übersetzung und Nachwort von Wolfgang Spiewok, Stuttgart 1981.

WOLFRAM VON ESCHENBACH, TITUREL und LIEDER. Mittelhochdeutscher Text und Übersetzung, hg. v. Wolfgang Mohr, Göppingen 1978 (=GAG 250).

WOLFRAM VON ESCHENBACH: Willehalm, Titurel. Text, Nacherzählung, Anmerkungen und Worterklärungen von Walter Johannes Schröder und Gisela Hollandt, Darmstadt 1971.

NACHSCHLAGEWERKE:

AN ARTHURIAN DICTIONARY, hg. v. Ruth Minary und Charles Moorman mit einem Vorwort von Geoffrey Ashe, Chicago 1990.

ARTHURIAN ENCYCLOPEDIA, hg. v. Norris J. Lacy und THE DISCOVERY OF KING ARTHUR von Geoffrey Ashe, 1986.

ARTHURIAN HANDBOOK, hg. v. Norris J. Lacy & Geoffrey Ashe, New York 1988.

BROCKHAUS ENZYKLOPÄDIE, Wiesbaden 1968ff.

- BRUNNER / CONZE / KOSSELLEK, Handwörterbuch historischer Grundbegriffe.
- DAEMMRICH, HORST und INGRID (1987): Themen und Motive in der Literatur. Ein Handbuch, Tübingen 1987.
- DEUTSCHES LITERATUR-LEXIKON. Biographisches und bibliographisches Handbuch von Wilhelm Kosch. Zweite, vollständig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage, Bd. 3, Bern 1956.
- DEUTSCHES WÖRTERBUCH von Jacob und Wilhelm Grimm, Nachdruck: München 1984.
- DICTIONARY OF LITERARY THEMES AND MOTIFS, hg. v. Jean-Charles Seigneuret, New York u.a. 1988.
- DINZELBACHER, PETER (Hg.): SACHWÖRTERBUCH der Mediaevistik, Stuttgart 1992.
- ENZYKLOPÄDIE DES MÄRCHENS. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Hg. v. Kurt Ranke u.a., Berlin/New York 1981.
- FORSTNER, DOROTHEA, Die Welt der christlichen Symbole, Innsbruck u.a. 1967.
- FRENZEL, E.: Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte. 4. überarbeitete und ergänzte Auflage Stuttgart 1992.
- GESCHICHTE IN QUELLEN. Bearbeitet von W. Lautemann. München 2 1978
- HANDWÖRTERBUCH DES DEUTSCHEN ABERGLAUBENS, hg. v. H. Bächtold-Stäubli, 10 Bde., Berlin-Leipzig 1927.
- HAUSSIG, HANS WILHELM (Hg.) Wörterbuch der Mythologie, 3 Bde., Stuttgart 1973.
- HEINZ-MOHR, GERD: Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst, Düsseldorf u.a. 1979.
- HERDERLEXIKON GERMANISCHE UND KELTISCHE MYTHOLOGIE, bearb. v. Dorothea Conen und Otto Holzapfel, Freiburg 1982.
- KINDLERS NEUES LITERATUR-LEXIKON, hg. v. Walter Jens, München 1988ff.

- Langenscheidts Handwörterbuch Lateinisch-Deutsch, bearbeitet von Dr. ERICH PERTSCH auf der Grundlage des Menge-Güthling. Ungekürzte Schulausgabe, Berlin u.a. 1971.
- LEXER [gr. Lexer]: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch von Matthias Lexer, 3 Bde., Leipzig 1872ff.
- LEXER. Matthias Lexers Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. 37. Auflage, unveränderter Nachdruck der 3. Auflage von 1885 (mit Berichtigungen zum unveränd. Neudruck des Hauptteils, Nachträgen unter Mithilfe v. Dorothea Hannover und Rena Leppin und aus Quellen ergänzt von Ulrich Pretzel).
- LEXIKON DER CHRISTLICHEN IKONOGRAPHIE, Freiburg 1980.
- LEXIKON DER SYMBOLE, hg. v. Wolfgang Bauer u. Irntraut Dümotz, 9. Aufl. Wiesbaden 1987.
- LEXIKON DES MITTELALTERS, hg. v. Bautier/Auty, Zürich/München.
- MEYERS ILLUSTRIERTE WELTGESCHICHTE, Bibliographisches Institut Mannheim 1979. Original: L'UOMO E IL TEMPO, Verona 1974.
- PALMER, CAROLINE L. (1993): The Arthurian Bibliography: III. 1978-1992, Woodbridge u.a. ca. November 1993.
- REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM, hg. v. Theodor Klauser, Stuttgart 1972.
- SIMEK, RUDOLF: Lexikon der germanischen Mythologie, Stuttgart 1984.
- THEOLOGISCHE REAL-ENZYKLOPÄDIE, hg. v. Krause/Müller, Berlin/New York 1977 ff.
- THOMPSON, S. (1966): Motif Index of Folk Literature, Indiana (University of Indiana Press) 1966.
- VERFASSERLEXIKON. Die deutsche Literatur des Mittelalters, Bd. 3, hg. v. Karl Langosch, Berlin 1948.
- VERFASSERLEXIKON. Die deutsche Literatur des Mittelalters. Völlig neu bearbeitete Auflage, hg. v. Kurt Ruh u.a., Berlin/New York 1978ff.

FORSCHUNGLITERATUR:

- ACKERMANN, PHYLLIS (1958/59): Who is Kundrie - What is she? The Literary Review 2, 1958/59, S. 458-468.
- ADORNO, THEODOR W. und MAX HORKHEIMER (1944): Dialektik der Aufklärung. Frankfurt a.M. 1981 (zuerst veröffentl. New York 1944), in: Gesammelte Schriften, hg. v. R. Tiedemann, 20 Bde., Bd.3).
- AGLER-BECK, GAYLE (1978): Der von Kürenberg: Edition, Notes and Commentary. German Language and Literature Monographs, Amsterdam 1978.
- ALLGAIER, KARL (1983): Der Einfluß Bernhards von Clairvaux auf Gottfried von Straßburg, Frankfurt a.M. 1983 (Diss. Aachen 1982).
- ALTHOFF, GERD (1981): Nunc fiant Christi milites, qui dudum exiterunt raptores. Zur Entstehung von Rittertum und Ritterethos. Saeculum 32 (1981)
- ANDERSSON, THEODORE M. (1980): The Legend of Brynhild, Ithaca 1980.
- ARIES, PHILIPPE UND GEORGES DUBY (Hg) (1985), Geschichte des privaten Lebens. 2. Band: Vom Feudalzeitalter zur Renaissance. Original: Histoire de la vie privée, Titel d. 2. Bandes: "De l'Europe féodale à la Renaissance", Paris 1985. Deutsche Übersetzung Frankfurt a.M. 1990.
- BAMBERGER, J. (1974): The Myth of Matriarchy, in: M.Z. Rosaldo/L. Lamphere (Hg.), Women, Culture and Society, Stanford (Stanford University Press), S. 263-280.
- BAYER, HANS (1978): Gralsburg und Minnegrotte. Die religiös-ethische Heilslehre Wolframs von Eschenbach und Gottfrieds von Straßburg, Berlin 1978.
- BECKER, BOVENSCHEN, BRACKERT, BRAUNER, BRENNER, MORGENTHAL, SCHNELLER, TÜMMLER (1977): Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes. Frankfurt a.M. 1977
- BEEEMER, SUZY (1993): Asceticism, Masochism, and Female Autonomy: Catherine of Siena and *The Story of O*. Vortrag bei der *Eighth International Conference on Medievalism*, Leeds (England), September 1993.

- BEKKER, HUGO (1971): *The Nibelungenlied. A Literary Analysis*. Toronto: Toronto University Press 1971
- BENNENT, HEIDEMARIE (1985): *Galanterie und Verachtung. eine philosophiegeschichtliche Untersuchung zur Stellung der Frau in Gesellschaft und Kultur*. Frankfurt a.M. 1985.
- BENNEWITZ, INGRID (Hg.) (1989): *Der vrouwen buoch. Versuche zu einer feministischen Mediaevistik*. Göppingen 1989 (GAG 517).
- BERNT, GÜNTER (1979): *Nachwort zu Carnina Burana*, München 1979
- BERTAUF, KARL (1983): *Wolfram von Eschenbach. Neun Versuche über Subjektivität und Ursprünglichkeit in der Geschichte*, München 1983.
- BETZ, WERNER (1969): *Gottfried von Straßburg als Kritiker höfischer Kultur und Advokat religiöser erotischer Emanzipation*, in: *Festschrift für Konstantin Reichardt*, Bern 1969, S.168-173.
- BEUTIN, WOLFGANG (1975): *Psychoanalytische Kategorien bei der Untersuchung mittelhochdeutscher Texte*, in: *Literatur im Feudalismus*, hg. v. Dieter Richter (*Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaft* 5), Stuttgart 1975, S. 261-296.
- BIRKHAN, HELMUT (1989): *Keltische Erzählungen vom Kaiser Arthur Übersetzung der Mabinogion mit einer Einleitung und Kommentaren*, 2 Bände, Kettwig 1989.
- BLAMIRE, DAVID (1966): *Characterization and Individuality in Wolfram's Parzival*, Cambridge 1966.
- BLUMENBERG, HANS (1979): *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M. 1979.
- BONATH, GESA (1985): *Einleitung, textkritische Bearbeitung und Übersetzung des Tristan des Thomas d'Angleterre*, München 1985. *Klassische Texte des Romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben*, Band 21.
- BORST, ARNO (1989): *Das Rittertum im Mittelalter*. Darmstadt 1989 (WdF 349).
- BOSTOCK, J. KNIGHT (1956): *The Ant's Waist: A Query*, *Medium Aevum* 25 (1956), S. 84 - 85.
- BOSTOCK, J.K. (1960): *Der Sinn des Nibelungenliedes*, in: Rupp 1976, a.a.O., S. 84-109; zuerst in: *Modern Language Review* LV, 1960,

pp 200-212, Originaltitel: The Message of the Nibelungenlied;
Übers. v. Ruth Krawschak.

- BOVENSCHEN, SILVIA (1977): Die aktuelle Hexe, die historische Hexe und der Hexenmythos. Die Hexe: Subjekt der Naturaneignung und Objekt der Naturbeherrschung, in: Becker u.a. 1977, a.a.O., S. 259-312.
- BRACKERT, HELMUT (1970): Übersetzung und Kommentar zum Nibelungenlied, Teil 1 (bis Str. 1142).
- BRALL, HELMUT (1983): Gralsuche und Adelsheil. Studien zu Wolframs Parzival (Germanische Bibliothek, 3. Reihe), Heidelberg 1983.
- BRINKMANN, HENNIG (1924): Diesseitsstimmung im Mittelalter, DVjs 2 (1924), S. 721-752.
- BRINKMANN, SABINE CHRISTIANE (1985): Die deutschsprachige Pastourelle, 13.-16. Jahrhundert, Diss. Bonn 1976, mit einem Vorwort veröffentlicht Göttingen 1985 (GAG 307).
- BRÜCKNER, MARGIT (1988): Frauen: lebensstark, beziehungs-schwach. Psychologie heute 12/1988, S. 42-47.
- BRUNDAGE, JAMES A. (1988): Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe, Chicago 1988.
- BUCHDA, G. (HRG): Gerüfte, in: HRG 1, Sp. 1584 - 1587.
- BUMKE, JOACHIM (1959): Wolframs Willehalm, Heidelberg 1959
- BUMKE, JOACHIM (1960): Die Quellen der Brünhildfabel im Nibelungenlied. Euphorion 54 (1960), S. 1-38.
- BUMKE, JOACHIM (1970): Die Wolfram von Eschenbach Forschung seit 1945, München 1970.
- BUMKE, JOACHIM (1976): Ministerialität und Ritterdichtung. Umriss der Forschung, München 1976.
- BUMKE, JOACHIM (1986): Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter, 2 Bde., München 1986 (bei Zitaten ohne Bandangabe ist Band 2 gemeint).
- BUSSMANN, HADUMOD (1969): Einleitung und Stellenkommentar zum synoptischen Druck der ergänzten Fragmente mit der gesamten Parallelüberlieferung, hg. v. ders., Tübingen 1969.

- CAPLES, C.B. (1975): Brangaene and Isold in Gottfried von Strassburg's Tristan, *Colloquia Germanica* 9(1975), S.167-174.
- CAPUTI, JANE (1992): On Psychic Activism: Feminist Mythmaking, in: Larrington 1992, a.a.O., S. 425-440.
- CARNE, EVA-MARIA (1970): Die Frauengestalten bei Hartmann von Aue. Ihre Bedeutung im Aufbau und Gehalt der Epen. Marburg 1970.
- CHRISTOPH, SIEGFRIED RICHARD (1981): Wolfram von Eschenbach's Couples (Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur 44), Amsterdam 1981.
- CLASSEN, ALBRECHT (1990): Utopie und Logos. Vier Studien zu Wolframs von Eschenbach *Titirel*, Heidelberg 1990.
- CLASSEN, ALBRECHT (1992): The Defeat of the Matriarch Brünhild in the Nibelungenlied, with Some Thoughts on Matriarchy as Evinced in the Literary Texts, in: Wunderlich/Müller 1992, a.a.O., S. 89-110.
- CLIFTON-EVEREST, JOHN M. (1990): Knights-Servitor and Rapist Knights. A Contribution to the Parzival/Gawan Question. *ZfdA* 119 (1990), S. 290-217.
- CLOSS, AUGUST (1990): The Love Potion as a Poetic Symbol in Gottfried's *Tristan*, in: Stevens/Wisbey 1990, a.a.O., S. 235-245.
- COMBRIDGE, ROSEMARY (1973): "Lanzelet" and the Queens, in: Essays in German and Dutch Literature, hg. v. W.D. Robson-Scott, London 1973, S. 42-64.
- DE BEAUVOIR, SIMONE (1949): Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Reinbeck b.H. 1951 (Original: *Le Deuxieme Sexe*, Paris 1949).
- DE BOOR, HELMUT (1940): Die Grundauffassung von Gottfrieds Tristan, in: Wolf 1973, a.a.o., S.25ff. Zuerst in: *DVJS* 18 (1940), S. 262-306.
- DE BOOR, HELMUT (1953): Die höfische Literatur. Vorbereitung, Blüte, Ausklang 1170 - 1250. (Bd. 2 der Reihe "Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart v. Helmut de Boor und Richard Newald), München 1953 (hier verwendet: 8. unveränd. Aufl. 1960)

- DE ROUGEMENT, DENIS (1956): Die Liebe und das Abendland. Übersetzung der erweiterten und verbesserten Auflage von 1956 (erste Auflage: 1939). Zürich 1987.
- DENZLER, GEORG (1988): Die verbotene Lust. 2000 Jahre christliche Sexualmoral. München 1988.
- DINZELBACHER, PETER (1981): Über die Entdeckung der Liebe im Hochmittelalter. *Saeculum* 32 (1981), S. 185-208.
- DOLEZALEK, G.: Ehe, in: HRG, Bd.1, Sp.809ff.
- DRONKE, PETER (1973): Die Lyrik des Mittelalters. Eine Einführung, München 1973.
- DUBY, GEORGES (1981): Ritter, Frau und Priester. Die Ehe im feudalen Frankreich, deutsch Frankfurt a.M. 1985 (Original französisch, Paris 1981).
- DUBY, GEORGES und DOMINIQUE BARTHÉLEMY (1985): Französische Adelshaushalte im Feudalzeitalter, in: Ariès/Duby, a.a.O., Bd. 2, S. 49-159.
- DUERR, HANS PETER (1978): Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation, Frankfurt a.M. 1978.
- DUERR, HANS PETER (1988): Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Frankfurt a.M. 1988.
- DUERR, HANS PETER (1990): Intimität. Frankfurt 1990.
- DUERR, HANS PETER (1993): Obszönität und Gewalt, Bd. 3 der Reihe "Der Mythos vom Zivilisationsprozeß", 1993.
- EDER, ANNEMARIE (1989): Macht- und Ohnmachtstrukturen im Beziehungsgefüge von Wolframs *Parzival*. Die Herzeldydratragödie, in: Bennewitz 1989, S. 179-212.
- EHLERT, TRUDE (1980): Konvention - Variation - Innovation. Ein struktureller Vergleich von Liedern aus "Des Minnesangs Frühling" und von Walther von der Vogelweide. *Philologische Studien und Quellen*, H. 99, Berlin 1980.
- EHLERT, TRUDE (1981): Ablehnung als Selbstdarstellung. Zu Kürenberg 8,1 und 9,29. *Euphorion* 75 (1981), S. 288-302.
- EHRISMANN, GUSTAV (1905): Märchen im höfischen Epos, Beiträge XXX, Halle a.d.S. 1905, S. 14-54.

- EHRISMANN, OTFRID (1975): Siefrids Ankunft in Worms. Zur Bedeutung der 3. Aventure des Nibelungenlieds, in: Fs. f. Karl Bischoff, Köln u.a. 1975, S. 328-356
- EHRISMANN, OTFRID (1979): Enite. Handlungsbegründungen in Hartmanns von Aue 'Erec'. ZDP 98 (1979), H.3, S.321-344.
- EHRISMANN, OTFRID (1981): Siegfried. Studie über Heldentum, Liebe und Tod. Mittelalterliche Nibelungen, Hebbel, Wagner. HJb 1981, S. 11-49.
- Ehrismann, Otfid (1985): Philologie der Natur - die Grimms, Schelling, die Nibelungen, in: Brüder Grimm Gedenken, Marburg 1985.
- EHRISMANN, OTFRID (1986): Germanistik und Mittelalter im Hitler-Reich, in: Forum. Materialien und Beiträge zur Mittelalter-Rezeption, Bd. 1, hg. v. Rüdiger Krohn, Göppingen 1986, S. 51-94. Göppinger Arbeiten zur Germanistik 360.
- EHRISMANN, OTFRID (1986): Germanistik und Mythologie. Überlegungen zur Rekonvaleszenz der Altgermanistik, in: Gießener Universitätsblätter 19 (1986), S. 53-63; auch in: LiLi 1987 [1986 II].
- EHRISMANN, OTFRID (1987): "Tandaradei", "hère vrouwe" und die "Schwelle des Allerheiligsten". Frau und Tabu, in: Sprache und Literatur in Wissenschaft und Unterricht Heft 60 (1987), S. 36-54.
- EHRISMANN, OTFRID (NL 1987): Nibelungenlied. Epoche, Werk, Wirkung, München 1987.
- EHRISMANN, OTFRID (1991): Von Geoffrey zu Handtke: Der Artusmythos und seine deutsche Rezeption. Unveröffentlichter Vortrag, Wetzlar, September 1991
- EHRISMANN, OTFRID (1992): Disapproval, Kitsch and the Process of Justification: Brünhilds Wedding Nights, in: Wunderlich/Müller 1992, a.a.O., S. 167-177.
- EHRISMANN, OTFRID (1993): Jeschute or How to Arrange the Taming of a Hero. The Myth of Parzival from Chrétien de Troyes to Adolf Muschg. Vortrag, gehalten bei der *Eighth International Conference on Medievalism*, Leeds (England), September 1993.
- EHRISMANN, OTFRID und HANS-HEINRICH KAMINSKY (1976): Literatur und Geschichte im Mittelalter, Kronberg 1976.

- EIBL-EIBESFELD, IRENÄUS (1987): Auszug aus "Die Biologie des menschlichen Verhaltens" (München 1986) in *Psychologie heute* 12/1987, S. 23.
- ELIAS, NORBERT (1936/69): Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bde, Bern 1969 (Manuskript abgeschlossen 1936).
- ELIAS, NORBERT (1988): Was ich unter Zivilisation verstehe. Antwort auf Hans Peter Duerr. *Die Zeit* 25/1988.
- ENNEN, EDITH (1984): *Frauen im Mittelalter*. München 1984
- ENNEN, EDITH (1987): *Frauen im Mittelalter*. 3. überarb. Aufl., München 1987
- ERFEN-HÄNSCH, IRENE (1986): Von Falken und Frauen. Bemerkungen zur frühen deutschen Liebeslyrik, in: Müller 1986, S. 143-168.
- ERTZDORFF, XENIA von (1962): Fräulein Obilot. Zum siebten Buch von Wolframs Parzival. *Wirkendes Wort* 12 (1962), S. 129-140
- ERTZDORFF, XENIA von und MARIANNE WYNN (Hg)(1984): *Liebe - Ehe - Ehebruch in der Literatur des Mittelalters*, Gießen 1984.
- FRANK, KARL SUSO (Hg.)(1975): *Askese und Mönchtum in der Alten Kirche*, Darmstadt 1975 (WdF CCCCIX).
- FRAZER, JAMES GEORGE (1890): *Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker*, deutsch hg. v. Bauer, Leipzig 1928 (Original: *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*, London 1890).
- FREUD, SIGMUND (1913): *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Wien 1913.
- FRINGS, THEODOR (1967): *Namenlose Lieder*, Beitr. Ost Bd. 88, 1967, S. 307.
- FRITSCH-RÖSSLER (Hg.) unter Mitarbeit von LISELOTTE HOMERING (1991): *Uf der mâze pfat*. Festschrift für Werner Hoffmann zum 60. Geb., Göppingen 1991 (=GAG 555).
- FROMM, HANS (Hg.) (1961): *Der deutsche Minnesang. Aufsätze zu seiner Erforschung*, Darmstadt 1961.
- FUNCKE, EBERHARD W. (1985): *Morgain und ihre Schwestern*. *Acta Germanica* 18 (1985), S. 1 - 64. ^

- GERSTENBERGER, ERHARD S. (1988): *Jahwe - ein patriarchaler Gott? Traditionelles Gottesbild und feministische Theologie*, Stuttgart u.a. 1988.
- GERSTENBERGER, ERHARD S. und WOLFGANG SCHRAGE (1980): *Frau und Mann*, Stuttgart u.a. 1980.
- GIBBS, MARION E. (1972): *Wipfliches Wibes Reht. A Study of the Women Characters in the Works of Wolfram von Eschenbach*, Pittsburgh/Pa 1972.
- GIESA, GERHARD (1987): *Märchenstrukturen und Archetypen in den Artusepen Hartmanns von Aue*, Göttingen 1987 (=GAG 466).
- GOETZ, HANS-WERNER (1986): *Leben im Mittelalter vom 7. bis zum 13. Jahrhundert*, München 1986.
- GÖTTNER-ABENDROTH, HEIDE (1980): *Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung*, München 1980.
- GÖTTNER-ABENDROTH, HEIDE (1983): *Polyhymnia - die Vielstimmigkeit und das abstrakte Gemeinsame. Wissenschaftstheoretische Positionen in der Frauenforschung*, in: Göttner-Abendroth 1988, a.a.O., S. 167-194 (zuerst in: Bendkowski/Weisshaupt (Hg.), *Was Philosophinnen denken*, Zürich 1983).
- GÖTTNER-ABENDROTH, HEIDE (1988): *Für die Musen. Neun Essays*. Frankfurt 1988.
- GÖTTNER-ABENDROTH, HEIDE (1993): *Vorwort zur 10. Aufl. von "Die Göttin und ihr Heros"*, München 1993.
- GREINER, ULRICH (1988): *Nackt sind wir alle. Über den sinnlosen Kampf des Ethnologen Hans Peter Duerr gegen den Soziologen Norbert Elias*. *Die Zeit* 21/1988.
- GRIBOMONT, JEAN: *Askese IV. Neues Testament und alte Kirche*, in: TRE, Bd. 4.
- GROOS, ARTHUR B. (1968): *"Sigune auf der Linde" and the Turtledove in Parzival*, in: *Journal of English and Germanic Philology* 67, 1968, S. 631-646.
- GRUENTER, RAINER (1955/56): *Der vremede hirz*. *ZfdA* 86 (1955/1956), S. 231-237.

- GRUENTER, RAINER (1961): *Das goldene loughen*. Zu Gotfrids *Tristan*, vv. 17536 - 17556. *Euphorion* 55 (1961).
- GÜNTERT, HERMANN (1928): *Kundry*. (Germanische Bibliothek, 2. Abt., Bd. 25), Heidelberg 1928.
- GUTENBRUNNER, SIEGFRIED (1955): Skaldischer Vorfrühling des Minnesangs. *Euphorion* 49 (1955), S. 383-411.
- HAAGE, BERNHARD D. (1988): Vom Nutzen interdisziplinärer Forschung bei der Interpretation mittelalterlicher Literatur. Am Beispiel Wolframs von Eschenbach "Parzival". *Mediaevistik* 1 (1988), S. 39-59.
- HAASCH, GÜNTHER (1955): *Das Wunderbare im höfischen Artusroman*. Ein Beitrag zur Motivgeschichte mittelalterlicher Epik und zur Klärung des Verhältnisses von Artusroman und Märchen. Diss. Berlin 1955.
- HAFERLAND, HARALD (1988): *Höfische Interaktion*. Interpretationen zur höfischen Epik und Didaktik um 1200. München 1988.
- HALLER, RUDOLF (1943): Reinmar der Alte, in: VFL3, Sp. 1055-1066.
- HAMMAN, ADALBERT (1967): *Die Kirchenväter*. Kleine Einführung in Leben und Werk, Freiburg i.Br. 1967.
- HATTO, A.T. (1960): *Enid's Best Dress*. A contribution to the understanding of Crétien's and Hartmann's *Erec* and the Welsh *Geraint*. *Euphorion* 54 (1960), S. 437 - 441.
- HAUG, WALTER (1970): Vom Imram zur âventiure-Fahrt. Zur Frage nach der Vorgeschichte der höfischen Epenstruktur, in: *Wolfram-Studien* 1970, S. 264-298.
- HAUG, WALTER (1978): "Das Land, von welchem niemand wiederkehrt". Mythos, Fiktion und Wahrheit in Chrétien's "Chevalier de la Charette", im "Lanzelet" Ulrichs von Zazikoven und im "Lancelot"-Prosaroman, Tübingen 1978.
- HAYMES, EDWARD R. / STEPHANIE CAIN VAN D'ELDEN (Hg.) (1986): *The Dark figure in the Medieval German and Germanic Literature*, Göttingen 1986 (GAG 448).
- HEINSOHN, GUNNAR/ STEIGER, OTTO (1985): *Die Vernichtung der weisen Frauen*, München 1985.

- HEUSLER, ANDREAS (1902): Die Lieder der Lücke im Codex Regius der Edda, in: Germanistische Abhandlungen, Hermann Paul zum 17. März 1902 dargebracht, Straßburg 1902.
- HINZ, WALTHER (1969): Persisches im "Parzival", Archäologische Mitteilungen aus Iran, neue Folge 2 (1969), S. 177ff.
- HOLLANDT, GISELA (1963): Die Hauptgestalten in Gottfrieds Tristan. Wesenszüge, Handlungsfunktion, Motiv der List. Berlin 1966. (Dissertation Mainz 1963).
- HOLLANDT, GISELA (1971): Nacherzählung und Anmerkungen zu Wolframs *Titurel*, in: Wolfram von Eschenbach: Willehalm. Titurel. Text, Nacherzählung, Anmerkungen und Worterklärungen von Walter Johannes Schröder und Gisela Hollandt, Darmstadt 1971.
- HOLZHAUER, ANTJE (1995): Rache und Fehde in der mittelhochdeutschen Dichtung des 12. und 13. Jahrhunderts, erscheint demnächst.
- HUBER; CHRISTOPH (1986): Gottfried von Straßburg. Tristan und Isolde. Artemis-Einführung, München 1986.
- HUBER, JOSEPH (1989): Herrschen und Sehnen. Kulturdynamik des Westens. Weinheim u.a. 1989. hier zitiert nach dem Vorabdruck unter dem Titel "Der Zeitgeist und die Masse Mensch" in Psychologie Heute 3/1989, S. 36-41.
- IRIGARAY, LUCE (1976): Unbewußtes, Frauen, Psychoanalyse, in: Internationale Marxistische Diskussion 62, Berlin 1976.
- IRIGARAY, LUCE (1977): Waren, Körper, Sprache. Der verrückte Diskurs der Frauen, in: Internationale Marxistische Diskussion 66, Berlin 1977.
- JACKSON, W.T.H. (1960): Die Literaturen des Mittelalters. Eine Einführung. Heidelberg 1967 (zuerst New York 1960).
- JAEGER, C. STEPHEN (1985): The Origins of Courtliness. Civilizing Trends and the Formations of Courtyly Ideals 939-1210, Pennsylvania 1985.
- JUNG, CARL GUSTAV (1928): Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, Darmstadt 1928.
- KAHN-BLUMSTEIN, ANDRÉE (1977): Misogony and Idealization in the Courtly Romance. Bonn 1977.

- KARNEIN, ALFRED (1984): Liebe, Ehe und Ehebruch im minnedidaktischen Schrifttum, in: v. Ertzdorff/Wynn 1984, a.a.O., S. 148-160.
- KARNEIN, ALFRED (1985): DE AMORE in volkssprachlicher Literatur. Untersuchungen zur Andreas-Capellanus-Rezeption in Mittelalter und Renaissance.
- KASTEN, INGRID (1986): Frauendienst bei Trobadors und Minnesängern im 12. Jahrhundert. Zur Entwicklung und Adaption eines literarischen Konzepts. GRM-Beiheft 5, Heidelberg 1986 (Diss. Hamburg 1984).
- KESTING, PETER (1965): Maria-Frouwe. Über den Einfluß der Marienverehrung auf den Minnesang bis Walther von der Vogelweide, München 1965 (Medium Aevum 5)
- KIECKHEFER, RICHARD (1990): Magie im Mittelalter. Aus dem Englischen von Peter Knecht. deutsch München 1992 (Original: Magic in the Middle Ages, Cambridge 1990).
- KINDL, ULRIKE (1989): Der Pygmalion-Effekt. Literarische Deutungsmuster weiblicher Existenzdefinierung: über Ricarda Huchs Bearbeitung des 'Armen Heinrich', in: Bennewitz 1989, a.a.O., S. 433-455.
- KING, K.C. (1962): Der Sinn des Nibelungenliedes - eine Entgegnung, in: Rupp 1976, a.a.O., S. 218-236; zuerst in: Modern Language Review LVII, 1962, pp. 541-550. Originaltitel: The Message of the 'Nibelungenlied'- A Reply. Übers. v. Ruth Krawschak
- KIRCHER, ALOIS (1973): Dichter und Konvention. Zum gesellschaftlichen Realitätsproblem der deutschen Lyrik um 1200, Düsseldorf 1973.
- KLARER, MARIO (1993): Frau und Utopie. Feministische Literaturtheorie und utopischer Diskurs im anglo-amerikanischen Roman, Darmstadt 1993.
- KLEBER, JUTTA ANNA (1992): Die Frucht der Eva und die Liebe in der Zivilisation. Das Geschlechterverhältnis im Galsroman Wolframs von Eschenbach (Europ. Hochschulschriften Reihe I, Bd. 1374), Frankfurt u.a. 1992
- KLOPSCH, PAUL (1983): Die mittellateinische Lyrik, in: Heinz Bergner (Hg.), Lyrik des Mittelalters I. Probleme und Interpretationen, Stuttgart 1983.

- KLUCKHOHN, PAUL (1914): Der Minnesang als Ständedichtung; mit einem Nachtrag des Herausgebers, in: Fromm 1961 a.a.O., S. 58 - 84 zuerst in: Archiv für Kulturgeschichte 11, 1914).
- KRAPPE, ALEXANDER H. (1947): The Grail Messenger. *Philological Quarterly* 26, 1947, S. 352-357.
- KROHN, RÜDIGER (1980): Neuausgabe, Übersetzung, Stellenkommentar und Nachwort zu Gottfrieds Tristan, Stuttgart 1980.
- KUHN, HUGO (1959): Dichtung und Welt im Mittelalter. *Kleine Schriften*, Bd. 1, Stuttgart 1959.
- KUHN, HUGO (1977): Determinanten der Minne. *LiLi, Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 7 (1977), Heft 26, S. 83-94.
- KÜHNEL, JÜRGEN (1986): Derdriu und Noisi/Grainne und Diarmuid/Tristan und Isolt. Die Epik des alten Irland und die Tristan-Romane des europäischen Mittelalters, in: *Tristan et Iseut. Colloque 1986*, a.a.O., S. 212-251.
- KÜHNEL, JÜRGEN, HANS-DIETER MÜCK, URSULA MÜLLER, ULRICH MÜLLER (1985): Psychologie in der Mediävistik. *Gesammelte Beiträge des Steinheimer Symposions*, Göppingen 1985 (GAG 431).
- LANGOSCH, KARL (1984): *Vagantendichtung lateinisch und deutsch*, Leipzig 1984.
- LANGOSCH, KARL und W.D. LANGE (1980): *König Artus und seine Tafelrunde. Europäische Dichtung des Mittelalters (RUB 9945)*, Stuttgart 1980.
- LANTIER, RAYMOND (1973): *Keltische Mythologie*, in: Haussig, *Wörterbuch der Mythologie*, a.a.O., Bd. 1.2, S. 101f.
- LARRINGTON, CAROLYNE (1992): *Scandinavie*, in: Larrington 1992: a.a.O., S. 137-161.
- LARRINGTON, CAROLYNE A. (Hg.) (1992): *The Feminist Companion to Mythology*, London 1992.
- LENK, ELISABETH (1983): *Die unbewußte Gesellschaft. Über die mimetische Grundstruktur in der Literatur und im Traum*, München 1973.
- LOERZER, ECKART (1971): *Eheschließung und Werbung in der 'Kudrun'*, München 1971.

- LOOMIS, ROGER SHERMAN (1951): Einleitung und Anmerkungen zu K.G.T. Websters Übersetzung des LANZELET Ulrichs von Zazikoven, New York 1951.
- LOVECY, IAN (1981): Exploding the myth of Celtic myth. an new appraisal of the Celtic background of Arthurian romance. Reading Medieval Studies 7 (1981), S. 3 -18
- LUDOLPHY, INGETRAUT (TRE): Frau V (Mittelalter), TRE 11, S. 438-441.
- MÄLZER, MARION (1991): Die Isolde-Gestalten in den mittelalterlichen Tristan-Dichtungen. Ein Beitrag zum diachronischen Wandel (Diss. Kiel 1991), Heidelberg 1991.
- MARKALE, JEAN (1972): Die keltische Frau. Mythos, Geschichte, soziale Stellung. Original: Französisch, Paris 1972. Deutsch: München 1984.
- MAURER, FRIEDRICH (1949): Das Leid im Nibelungenlied, in: Angebinde, John Meier zum 85. Geburtstag, Lahr 1949, S. 81-110.
- MAURER, FRIEDRICH (1951): Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte, besonders in den großen Epen der staufischen Zeit (Bibliotheca Germanica, Bd. 1), Bern u.a. 1951.
- MAYER, HARTWIG (1966): Humor im Nibelungenlied. Diss. Phil. Tübingen, Ulm 1966.
- McCONNELL, WINDER (1992): Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen zur *Kudrun*, Drawer/Columbia 1992.
- MEISTER, PETER WILLIAM (1987/88): Wounds and Healing in Gottfried's *Tristan*, Tris. XIII (1987-88), S. 72-82.
- MEISTER, PETER WILLIAM (1990): The Healing Female in Hartmann's *Erec*, *Iwein* and *Der Arme Heinrich*, Wolfram's *Parzival* and Gottfried's *Tristan*, DAI [=Dissertation Abstracts International, University Microfilms, Ann Arbor, Michigan] L (1989-90) 2488-A (Duke University 1989). hier verwendete Ausgabe: GAG 523, Göttingen 1990.
- MERTENS, VOLKER (1978): Laudine. Soziale Problematik im *Iwein* Hartmanns von Aue. Berlin u.a. 1978. ZfdPh, Beiheft 3.
- MERTENS, VOLKER (1984): Artus. in: Mertens/Müller 1984, a.a.O., S. 290-340.

- MERTENS, VOLKER und ULRICH MÜLLER (1984): *Epische Stoffe des Mittelalters*. Stuttgart 1984.
- MEULENBELT, ANJA (1980): *Für uns selbst*. München 1980
- MIKAT, P. (HRG): Ehe, in: HRG, Bd. 1, Sp. 809-833.
- MILLER, ALICE (1980): *Am Anfang war Erziehung*, Frankfurt a.M. 1980.
- MITSCHERLICH, MARGARETHE (1985): *Die friedfertige Frau. Eine psychoanalytische Untersuchung zur Aggression der Geschlechter*. Frankfurt a.M. 1985
- MOCKENHAUPT, BENEDIKT (1942): *Die Frömmigkeit im Parzival Wolframs von Eschenbach. Ein Beitrag zur Geschichte des religiösen Geistes in der Laienwelt des deutschen Mittelalters* (1942), Bonn 1968.
- MOELLER, B. (RGG): Mittelalter, in: RGG Bd. 4, Sp. 1034 ff.
- MOHR, WOLFGANG (1955): Obie und Meljanz. Zum 7. Buch von Wolframs *Parzival*, in: Rupp 1966, a.a.O., S 261-286, zuerst in: *Gestaltprobleme der Dichtung*. Günther Müller zu seinem 65. Geburtstag am 15. Dezember 1955.
- MOHR, WOLFGANG (1965): Landgraf Kingrimursel. Zum VIII. Buch von Wolframs *Parzival*, in: *Philologia Deutsch. Festschrift zum 70. Geburtstag von Walter Henzen*, hg. v. Werner Kohlschmidt u. Paul Zinsli, Bern 1965, S. 21-38
- MOHR, WOLFGANG (1978): Zu Wolframs *Titarel*. Kommentar in: *Wolfram von Eschenbach, Titarel. Lieder. Mittelhochdeutscher Text und Übersetzung*, hg. v. Wolfgang Mohr, Göttingen 1978 (GAG 250).
- MOHR, WOLFGANG (1979): *Wolfram von Eschenbach. Aufsätze*, Göttingen 1979 (=GAG 275).
- MOHR, WOLFGANG (1979a): *Hilfe und Rat in Wolframs 'Parzival'*, in: Mohr 1979, a.a.O., S. 37-61.
- MORGNER, IRMTRAUT (1977): *Leben und Abenteuer der Trobadora Beatrix, nach Zeugnissen ihrer Spielfrau Laura*, Darmstadt/Neuwied 1977.
- MOWATT, D.G. (1961): *Zur Interpretation des Nibelungenliedes*, in: Rupp 1976, a.a.O., S. 179-200; zuerst in: *German Life and Letters XIV*,

- 1961, pp 257-270. Originaltitel: "Studies towards an interpretation of the Nibelungenlied". Übers. v. Ruth Krawschak.
- MÜLLER, JAN DIRK (1974): "Sivrit: küneec, man, eigenholt". Zur Sozialen Problematik des Nibelungenliedes. *Amsterdamer Beiträge zur Älteren Gemanistik* 7 (1974), S. 85-124.
- MÜLLER, ULRICH (1983): Die mittelhochdeutsche Lyrik, in: Bergner (Hg.), *Lyrik des Mittelalters II. Probleme und Interpretationen*, Stuttgart 1983.
- MÜLLER, ULRICH (1986): Die Ideologie der Hohen Minne: Eine ekklesiologische Kollektivneurose? Überlegungen und Thesen zum Minnesang, in: Müller 1986, a.a.O., S. 283-318.
- MÜLLER, ULRICH (Hg.) (1986): *Minne ist ein swaerez spil. Neue Untersuchungen zum Minnesang und zur Geschichte der Liebe im Mittelalter*, Göttingen 1986 (=GAG 440), S. 75-110.
- MUNDLE, ILSEMARIE (1979): Augustinus und Aristoteles und ihr Einfluß auf die Einschätzung der Frau in Antike und Christentum, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 22 (1979), S. 61 ff.
- NAGEL, BERT (1954): Widersprüche im Nibelungenlied, in: Rupp 1976, a.a.O., S. 367-434; zuerst in: *Neue Heidelberger Jahrbücher* 1954, S. 1-89, bei Rupp vom Autor gekürzte und überarbeitete Fassung.
- NAGEL, BERT (1954): Zur Interpretation und Wertung des Nibelungenliedes, in: *Neue Heidelberger Jahrbücher* 1954, S. 1-89.
- NAGEL, BERT (1977): *Staufische Klassik. Deutsche Dichtung um 1200*, Heidelberg 1977
- NAUMANN, HANS (1927): *Altgermanische und frühdeutsche Dichtung (bis 1150)*. *Zeitschrift für Deutschkunde* 41 (1927), S. 802-819.
- NAUMANN, HANS (1932): Brünhilds Gürtel. *ZfdA* 69, 1932, S. 46-48.
- NELSON, BENJAMIN (1977): *Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß*, Frankfurt a.M. 1977.
- NELSON, CHARLES G. (1992): *Virginity (De)Valued: Kriemhild, Brünhild and All That*, in: Wunderlich/Müller 1992, a.a.O., S. 111-130.
- NEUMANN, FRIEDRICH (1925): *Hohe Minne, Mit einem Nachtrag*, in: Fromm 1961, a.a.O., S. 180 - 196, (zuerst in: *Zeitschrift f. Deutschlandkunde* 39 (1925) o.S.)

- NEUMENN, EDUARD und HELMUT VOIGT (1973): Germanische Mythologie, in: Haussig, Wörterbuch der Mythologie, a.a.O., Bd. 1.2, S. 23ff.
- NICKEL, EMIL (1927): Studien zum Liebesproblem bei Gottfried von Straßburg, Königsberg i.Pr. 1927.
- NITZE, W.A. (1954): Erec and the Joy of the Court. *Speculum. A Journal of Medieval Studies* 29 (1954), H.4, S.291-701.
- NITZE, WILLIAM ALBERT (1955): Ivain and the Myth of the Fountain. *Speculum* 30 (1955).
- NOLTE, THEODOR (1985): Das Kudrunepos - ein Frauenroman? Tübingen 1985.
- NORMAN, FREDERIK (1965): Nachwort zu Ulrichs *Lanzelet*, hg. v. K.A.Hahn, a.a.O., S. 283ff, Berlin 1965.
- PABST, WALTER (1955): Venus und die mißverstandene Dido. Literarische Ursprünge des Sibyllen- und Venusberges. *Hamburger Romanistische Studien* Bd. 40, Hamburg 1955.
- PANZER, FRIEDRICH (1953): Das 'Traumlied' in der Volsungasaga. *Beiträge* 75 (1953), S. 255-272.
- PERNOUD, REGINE (1958): Königin der Troubadoure, Eleonore von Aquitanien, München 1979.
- OSTHUES, GABRIELE (1989): "Die Macht edler Herzen und gewaltiger Weiblichkeit." Zwei frühe Beiträge zur Situation der Frau im Mittelalter: Karl Weinhold und Karl Bücher, in: Bennewitz 1989, a.a.O., S. 399-431.
- RAMING, IDA (1973): Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt - Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? Köln/Wien 1973.
- RANKE, FRIEDRICH (1925): Die Allegorie der Minnegrotte in Gottfrieds "Tristan", in: Wolf 1973, a.a.O., S.13ff. Zuerst in: *Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse*, 2. Jahrgang, H.2, Berlin 1925, S.21-39.
- RANKE, FRIEDRICH (1925a): Tirstan und Isold, München 1925
- RATHOFER, JOHANNES (1966): Der "wunderbare Hirsch" der Minnegrotte. *ZfdA* 95 (1966), S. 27 - 42.

- REINHARD, JOHN REVELL (1933): *The Survival of Geis in Mediaeval Romance*, Halle a.S. 1933.
- RICHTER, MICHAEL (1988): *Die Kelten im Mittelalter*, *Historische Zeitschrift* Bd. 246 (1988), S. 265-295.
- RINGELING, HERMANN (1983): *Frau IV*, in: *TRE* Bd. 11, 1983, S. 431-436.
- ROBSON-SCOTT, W.D. (Hg.) (1973): *Essays in German and Dutch Literature*, London 1973.
- ROSSKOPF, RUDOLF (1972): *Der Traum Herzeloyses und der Rote Ritter*, Göppingen 1972 (GAG 89).
- RUH, KURT (1967): *Höfische Epik des deutschen Mittelalters, Teil I*, 1967. *Darin: Hartmann von Aue, Iwein*.
- RUH, KURT (1977): *Hartmann von Aue, Iwein*, in: *Höfische Epik des Mittelalters*, 2. verb. Aufl., Berlin 1977.
- RUH, KURT (1980): *Der 'Lanzelet' Ulrichs von Zazikoven*, in: *Höfische Epik des deutschen Mittelalter*, Bd. 2, Berlin 1980, S. 34-49.
- RUHE, ERNSTPETER und RUDOLF BEHRENS (Hg.) (1985): *Mittelalterbilder aus neuer Perspektive. Diskussionsanstöße zu amour courtois, Subjektivität in der Dichtung und Strategie des Erzählens*, München 1985
- RUPP, HEINZ (Hg.) (1966): *Wolfram von Eschenbach*, Darmstadt 1966 (WdF 57).
- RUPP, HEINZ (Hg.) (1976): *Nibelungenlied und "Kudrun"*, Darmstadt 1976 (WdF 54). SACKER, HUGH (1961): *Über Ironie und Symbolismus im Nibelungenlied. Zwei vorläufige Studien*. In: *Rupp 1976, a.a.O.*, S. 2091-217; zuerst in: *German Life and Letters* 14, 1960/61, pp. 271-281. Originaltitel: *On Irony and Symbolism in the 'Nibelungenlied'*. Two primarily notes. Übers. v. Robert Link.
- SACKER, HUGH (1961a): *An Interpretation of Hartmann's Iwein*. *The Germanic Review* 36 (1961), S. 5-26.
- SALEM, LAILA (1980): *Die Frau in den Liedern des "Hohen Minnesangs"*. *Forschungskritik und Textanalyse*. *Europäische Hochschulschriften*, Reihe 1, Frankfurt a.M. 1980.

- SCHAEFFER-HEGEL, BARBARA (Hg) (1988): Frauen und Macht. Der alltägliche Beitrag der Frauen zur Politik des Patriarchats. 2. Aufl., Pfaffenweiler 1988 (Beiträge zur feministischen Theorie und Politik Bd. 2)
- SCHELUDKO, D. (1934): Guinizelli und der Neuplatonismus. Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 12 (1934).
- SCHILLING, SILKE (1989): Relikte des Matriarchats? Zu einigen 'märchenhaften' Strukturen in Schillers "Turandot", in: Bennewitz 1989, a.a.O., S. 373-397.
- SCHINDELE, GERHARD (1971): Tristan. Metamorphose und Tradition. Stuttgart u.a. 1971. Studien zur Poetik und Geschichte der Literatur, Band 12.
- SCHINDELE, GERHARD (Kindler): Eilhart von Oberge, Tristrant. Kindler 5, S. 84-86.
- SCHINDLER, HEINRICH BENNO (1969): Aberglaube des Mittelalters: Ein Beitrag zur Culturgeschichte, Wiesbaden 1969.
- SCHIRMER, KARL-HEINZ (VFLneu): Albrecht von Johansdorf, in: VFLneu, Bd. 1, Sp. 191-195.
- SCHLOSSER, KATESA (1957): Entwicklungstendenzen des Mutterrechtes bei Naturvölkern. Sonderdruck aus "Forschung und Fortschritte", Bd. 31, Heft 1, Januar 1957 Berlin (Akademie Verlag).
- SCHLÖTTERER, RUTH (1982): Vergewaltigung: Weibliche Schuld - männliches Vorrecht? Berlin 1982.
- SCHMIDT, JOCHEN (1989): Aufklärung, Gegenklärung, Dialektik der Aufklärung, in: ders., Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart. Darmstadt 1989.
- SCHNELL, RUEDIGER (1979): Hohe und niedere Minne. ZfdPh 98 (1979), S. 19-52.
- SCHNELL, RUEDIGER (1985): Causa amoris: Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur, Bern 1985.
- SCHOEPFERLE, GERTRUDE (1913[63]): Tristan and Isolt. A Study of the Sources of the Romance. Second edition, expanded by a bibliography and critical essay on Tristan Scholarship since 1912 by Roger Sherman Loomis. Volume I and II. New York 1963.

- SCHÖNING, BRIGITTE (1989): Name ohne Person. - Auf den Spuren der Isolde Weißhand, in: Bennewitz 1989, a.a.O., S. 159-178.
- SCHRÖDER, FRANZ ROLF (1955): Mythos und Heldensage. GRM 36(1955), S. 1-21. In Neufassung wieder abgedruckt in: Zur germanisch-deutschen Heldensage, Darmstadt 1961, S. 285-315, hier zitiert nach GRM.
- SCHRÖDER, FRANZ ROLF (1973): Cundrie, in: Festschrift für Ingeborg Schröbler zum 65. Geburtstag (Beiträge 95, Sonderheft), Tübingen 1973, S. 187-195.
- SCHRÖDER, WALTER JOHANNES (1964): Der Zank der Königinnen im Nibelungenlied. Zur Interpretation mittelalterlicher Dichtungen (1964), in: Ders., *rede* und *meine*. Aufsätze und Vorträge zur deutschen Literatur des Mittelalters. Köln u.a. 1978, S. 146-163.
- SCHRÖDER, WERNER (1960/61): Die Tragödie Kriemhilds im Nibelungenlied. ZfdA 90 (1960/61), S. 41-80, 123-160; auch in: Ders., Nibelungenlied-Studien, Stuttgart 1968, S. 48-156.
- SCHRÖDER, WERNER (1968): Nibelungenlied-Studien. Stuttgart 1968.
- SCHRODT, RICHARD (1976): Anfortas' Leiden, in: Helmut Birkhan (Hrsg.), Festgabe f. Otto Höfler zum 75. Geb., hg. v. Helmut Birkhan, Wien/Stuttgart 1976, S. 589-626.
- SCHULZE, U. (1984): Nibelungen und Kudrun, in: Mertens/Müller, a.a.O.
- SCHUMACHER, MARLIS (1967): Die Auffassungen der Ehe in den Dichtungen Wolframs von Eschenbach, Heidelberg 1967.
- SCHWEIKLE, GÜNTHER (1977): Die mittelhochdeutsche Minnelyrik I. Die frühe Minnelyrik. Texte und Übertragungen, Einführung und Kommentar, Darmstadt 1977.
- SCHWEIKLE, GÜNTHER (1980): Die *F r o u w e* der Minnesänger. Zu Realitätsgehalt und Ethos des Minnesangs im 12. Jahrhundert. Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 109 (1980), S. 91-116.
- SCHWEIKLE, GÜNTHER (1981, VFLneu): Kaiser Heinrich, in: VFLneu, Bd. 3, Sp. 678-682.
- SCHWEIKLE, GÜNTHER (1985, VFLneu): Der von Kürenberg, in: VFLneu, Bd. 5, Sp. 454-461.

- SCHWEIKLE, GÜNTHER (1986): Reinmar. Lieder, nach der Weingartener Liederhandschrift (B) übersetzt und kommentiert, Stuttgart 1986.
- SCHWEIKLE, GÜNTHER (1987, VFLneu): Meinloh von Sevelingen, VFLneu, Bd. 6, Sp. 314-318.
- SCHWEIKLE, GÜNTHER (1989): Minnesang, Stuttgart 1989 (Sammlung Metzler, Realien zur Literatur, Bd. 244).
- SCHWEIKLE, GÜNTHER (1992): Zum Minnetrank in Gottfrieds "Tristan". Ein weiterer Annäherungsversuch, in: Fritsch-Rössler, a.a.O., S. 135-148.
- SCHWIETERING, JULIUS (1924): Einwirkung der Antike auf die Entstehung des frühen Minnesangs. Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Litteratur 61 (1924), S. 61-82.
- SCOTT, BRIGITTE (1989): "Reclaim the (k)night!" König Artus und seine Tafelrunde aus weiblicher Sicht, in: Bennewitz 1989, a.a.O., S. 457-471.
- SEE, KLAUS von (1958/59): Freierprobe und Königinnenzank in der Sigfridsage. ZfdA 89 (1958/59), S. 163-172
- SELG, HERBERT (1993): Zwei Drittel aller Männer neigen zu Gewalt. Psychologie Heute-Interview Heft 8/1993, S. 34-35.
- SOETEMAN, EVEN C. (1973): Das schillernde Frauenbild mittelalterlicher Dichtung. Amsterdamer Beiträge zur Germanistik 5(1973), S.77-93.
- SPIEWOK, W. (1963): Minneidee und feudalhöfisches Frauenbild. Ein Beitrag zu den Maßstäben literaturhistorischer Wertung im Mittelalter. Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, Jahrgang XII, 1963, S. 481 ff.
- STACKMANN, KARL (1965): Einleitung zur 5. Aufl. von *Kudrun*, hg. v. Karl Bartsch, Wiesbaden 1965.
- STEIN, PETER K. (1984): Tristan. in: Mertens/Müller, a.a.O.
- STEINER, GERTRAUD (1983): Das Abenteuer der Regression. Eine Untersuchung zur phantasmagorischen Wiederkehr der 'verlorenen Zeit' im "Erec" Hartmanns von Aue, Göttingen 1983. Göttinger Arbeiten zur Germanistik Nr.366.

- STEINER, GERTRAUD (1985): "Unbeschreiblich weiblich". Zur mythischen Rezeption von Hartmanns "Iwein", in: Kühnel u.a., 1985, a.a.O., S. 243-257.
- STEVENS, ADRIAN / ROY WISBEY (1991): Gottfried von Strassburg and the Medieval Tristan Legend. Papers from an Anglo-North American Symposium, Woodbridge u.a. o.J.
- STONE, ALBY (1989): Bran, Odin and the Fisher King: Norse tradition and the Grail Legends, Folklore, C, 1989, S. 25-38.
- TAX, P.W. (1977): Tristans Kampf mit Urgan in Gottfrieds Werk: eine Psychomachie der Liebe? Michigan Germanic Studies 3.1 (1977), S. 44-53.
- TAX, PETRUS W. (1990): Wounds and Healings: Aspects of Salvation and Tragic Love In Gottfried's *Tristan*, in: Stevens/Wisbey 1990, a.a.O., S. 223ff.
- TERVOOREN, HELMUT (VFL neu): Dietmar von Aist, VFLneu, Bd. 2.
- THEWELEIT, KLAUS (1980): Männerphantasien Bd. 1, Reinbeck bei Hamburg 1980.
- THORAN, B. (1975): Diu ir man verrâten hât - Zum Problem von Enites Schuld. WW 25 (1975), S.255-268.
- THRAEDE, KLAUS (RAC): Frau, in: RAC, Bd. 8, S. 242-258.
- THURNEYSEN, RUDOLF (1921): Die irische Helden- und Königssage bis zum siebzehnten Jahrhundert. Teil I u. II. Halle 1921.
- TRAMITZ, CHRISTIANE (1993): Irren ist männlich. Weibliche Körpersprache und ihre Wirkung auf Männer, München 1993.
- TROELTSCH, ERNST (1916/17): Askese, in: Frank 1975, a.a.O., S. 69-90 (zuerst 1916/17; auch in: Ernst Troeltsch, Gesammelte Schriften, Bd. IV: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, hg. v. H. Baron, Tübingen 1925).
- VOGELSSANG, THILO (1954): Die Frau als Herrscherin im hohen Mittelalter. Studien zur 'consors regni'-Formel, Göttingen u.a. 1954 (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft 7).
- WAGNER, WILFRIED (1973): Die Gestalt der jungen Isolde in Gottfrieds Tristan, Euphorion 67 (1973), S.52-59

- WAGNER-HASEL, BEATE (1992): Rationalität und Weiblichkeitskonzeptionen, in: dies. (Hg), *Matriarchatstheorien der Altertumswissenschaft*, Darmstadt 1992. Wege der Forschung 651
- WAIS, KURT (1953): *Frühe Epik Westeuropas und die Vorgeschichte des Nibelungenliedes*. Erster Band: Die Lieder um Kriemhild, Brünhild, Dietrich und ihre frühen außerdeutschen Beziehungen. Mit einem Beitrag von Hugo Kuhn: Brunhild und das Kriemhildlied (Beiheft z. ZfrPh, H. 95), Tübingen 1953.
- WALLNER, ANTON (VFL): Burggraf von Regensburg, in: VFL3, Sp. 1019-1021.
- WALLNER, ANTON (VFL): Burggraf von Riedenburg, in: VFL3, Sp. 1078-1080.
- WALLNER, ANTON (VFL): Rudolf von Fenis-Neuenburg, in: VFL3, Sp. 1126-1129;
- WAPNEWSKI, PETER (1960): *Deutsche Literatur des Mittelalters*. Ein Abriß, Göttingen 1960.
- WAPNEWSKI, PETER (1979): *Waz ist minne*. Studien zur mittelhochdeutschen Lyrik, München²1979.
- WEBER, GOTTFRIED (1953): *Gottfrieds von Straßburg "Tristan" und die Krise des hochmittelalterlichen Weltbildes um 1200*, 2 Bde., Stuttgart 1953.
- WEBER, GOTTFRIED (1967): *Nacherzählung und Wort- und Begriffserklärungen zu Gottfrieds von Straßburg Tristan*, Darmstadt 1967.
- WEBER, GOTTFRIED (1981): *Nacherzählung und Worterklärungen zum Parzival Wolframs von Eschenbach*, 4. durchges. u. erg. Aufl. Darmstadt 1981.
- WEBER, GOTTFRIED und WERNER HOFFMANN (⁵1981): *Gottfried von Straßburg*, Stuttgart ⁵1981. (Sammlung Metzler Bd. 15)
- WECHSSLER, EDUARD (1909): *Das Kulturproblem des Minnesangs*. Studien zur Vorgeschichte der Renaissance, Bd. 1 : Minnesang und Christentum, Osnabrück 1966 (zuerst 1909).
- WEHRLI, MAX (1946): *Der Tristan Gottfrieds von Straßburg*, in: Wolf 1973, a.a.O., S.97ff. Zuerst in: *Trivium* 4(1946), S. 81-117.
- WEHRLI, MAX (1969): *Formen mittelalterlicher Erzählung*, 1969.

- WEIDHORN, MANFRED (1988): Name and Naming, in: Dictionary of Literary Themes and Motifs, a.a.O., S. 885-893.
- WEIZSÄCKER, ERNST-ULRICH von (1990): Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt. 2. aktualisierte Aufl. Darmstadt 1990 (1. Aufl.: 1989)
- WELZ, DIETER (1983): Kabale und Liebe in Karnant: Zur Struktur des Verrats in Hartmanns *Erec*, Acta Germanica 16.
- WELZ, DIETER (1984): Gralromane, in: Mertens/Müller, a.a.O., S. 341-364.
- WENZEL, HORST (1974): Frauendienst und Gottesdienst, Berlin 1974.
- WISNIEWSKI, ROSWITHA (1969): Kudrun. 2. überarb. u. erw. Aufl., Stuttgart 1969 (Sammlung Metzler).
- WISNIEWSKI, ROSWITHA (1973): Das Versagen des Königs. Zur Interpretation des Nibelungenlieds. Beiträge (Tübingen) 95, 1973, Sonderheft S. 170-186.
- WISNIEWSKI, ROSWITHA (1974): Werdekeit und Hierarchie. Zur soziologischen Interpretation des Minnesangs, in: Strukturen und Interpretationen, hg. v. Ebenbauer, Knapp und Kräner Wien/Stuttgart 1974, S. 340 ff.
- WISNIEWSKI, ROSWITHA (1984): Kreuzzugsdichtung. Idealität in der Wirklichkeit. Darmstadt 1984.
- WOLF, ALOIS (1989): Gottfried von Straßburg und die Mythe von Tristan und Isolde. Darmstadt 1989.
- WOLF, ALOIS (1965): Gestaltungskerne und Gestaltungsweisen in der altgermanischen Heldendichtung, München 1965.
- WOLF, ALOIS (1971): Erzählkunst und verborgener Schriftsinn. Zur Diskussion um Chrétiens Yvain und Hartmanns Iwein, Sprachkunst 2 (1971), S. 1-42.
- WOLF, ALOIS (Hg.) (1973): Gottfried von Straßburg, Darmstadt 1973. Wege der Forschung Nr.320.
- WOLFF, LUDWIG (1950): Wolframs 'Schionatulander und Sigune', in: Rupp 1966, a.a.O., S. 549-569; zuerst in: Studien zur deutschen Philologie des Mittelalters, Friedrich Panzer zum 80. Geb. am 4. Sept. 1950 dargebracht, hg. v. R. Kienast, Heidelberg 1950, S. 116-130.

- WOLFF, LUDWIG (1963): Das Kudrunlied, in: Rupp 19., a.a.O., S. 435-453. Zuerst in: Ältere deutsche Sprache und Literatur. Wirkendes Wort, Sammelband II, Düsseldorf 1963, S. 193-203.
- WOLFZETTEL, FRIEDRICH (1985): Mediävistik und Psychoanalyse: eine Bestandsaufnahme, in: Ruhe/Behrens 1985, a.a.O., S. 210-239.
- WOOD, JULIETTE (1992): Celtic Goddess: Myth and Mythology, in: Larrington 1992, a.a.O., S. 118-136.
- WORKMAN, LESLIE (1992): Medievalism and Romantic Scholarship, in: The Round Table, Bd. 7 (Seminar-dokumentation des Takamiya Seminar der Keio Universität), Keio 1992.
- WUNDERLICH, WERNER / ULRICH MÜLLER (Hg., with the Assistance of Detlev Scholz) (1992): "Waz sider da geschach". American-German Studies on the Nibelungenlied, with Bibliography (1980-1990/91), Göppingen 1992 (GAG 564).
- WYNN, MARIANNE (1962): Parzival and Gawain - Hero and Counterpart. Beiträge 84, Tübingen 1962, S. 142-172.
- WYNN, MARIANNE (1976-77): Orgeluse. Persönlichkeitsgestaltung auf Chrestienschem Modell. German Life and Letters 30, 1976-77, S. 127-137.
- WYNN, MARIANNE (1984): Wolfram's Parzival. On the Genesis of its Poetry (Mikrokosmos 9), Frankfurt u.a. 1984.
- WYNN, MARIANNE (1984a): Nicht-tristanische Liebe in Gottfrieds "Tristan". Liebesleidenschaft in Gottfrieds Elterngeschichte, in: v. Ertzdorff / Wynn 1984, a.a.O., S. 56-70.
- WYNN, MARIANNE (1990): Gottfried's Heroine, in: Stevens/Wisbey, a.a.O., S. 127ff.
- ZAK, NANCY C. (1986): On the Edge. The Figure of Isolde in Gottfried's Tristan, in: Haymes/Van D'Elden 1986, a.a.O., S. 54-65.
- ZIMMERMANN, GISELA (1972): Untersuchungen zur Orgelusepisode in Wolframs von Eschenbach Parzival. Euphorion 66 (1972), S. 128-150.

Ich danke
allen Freunden und Verwandten,
die mir diese Arbeit ermöglicht haben,
indem sie mir halfen,
wenn ich Hilfe brauchte,
und mich in Ruhe ließen,
wenn ich Ruhe brauchte.

Ganz besonders
danke ich meinem Vater Friedel Rinn
und meiner Mutter Irmtrud Rinn,
die mich das Schreiben gelehrt haben,
und meinem Doktorvater Prof. Otfried Ehrismann,
der mir beibrachte,
trotz aller Begeisterung die romantische Wissenschaft
mit kritischem Verstand zu betreiben.

GÖPPINGER ARBEITEN ZUR GERMANISTIK

herausgegeben von
Ulrich Müller, Franz Hundsnurscher, Cornelius Sommer

- GAG 541: M.J.Aichmayr, Der Symbolgehalt der Eulenspiegel-Figur im Kontext der europäischen Narren- und Schelmenliteratur. 1991 (ISBN 3-87452-782-4)
- GAG 542: S.Neureiter-Lackner, Mittelalterliche Lieder und Liedermacher heute: Analyse und Dokumentation ihrer schöpferischen Rezeption 1945-1989. (ISBN 3-87452-783-2)
- GAG 544: R.Unger, Wolfram-Rezeption und Utopie. Studien zum spätmittelalterlichen bayerischen "Lohengrin"-Epos. 1990 (ISBN 3-87452-785-9)
- GAG 545: K.Keinästö, "Grammaticae Germanicae Synopsis" von Johannes dem Älteren (Turku.1667) und ihre Vorlage. Ein Beitrag zur Lehrbuchgeschichte in Finnland. 1991 (ISBN: 3-87452-786-7)
- GAG 546: HISTOIRE ET LITTÉRATURE AU MOYEN ÂGE. Actes du Colloque du Centre d'Etudes Médiévales de l'Université de Picardie (Amiens 20-24 mars 1985). Publiés par les soins de D.Buschinger. 1991. (ISBN: 3-87452-787-5)
- GAG 547: Ch.Kasper, Von miesen Rittern und sündhaften Frauen und solchen, die besser waren: Tugend- und Keuschheitsproben in der mittelalterlichen Literatur vornehmlich des deutschen Sprachraums. 1995 (ISBN: 3-87452-788-3)
- GAG 548: K.Gamerschlag (Hrsg.), MODERNE ARTUS-REZEPTION, 18.-20.Jahrhundert. 1991 (ISBN: 3-87452-789-1)
- GAG 549: LE ROMAN ANTIQUE AU MOYEN AGE. Actes du colloque, Amiens, janvier 1989. Hrsg. von D.Buschinger. 1992 (ISBN: 3-87452-790-5)
- GAG 550: MITTELALTER-REZEPTION IV: Medien, Politik, Ideologie, Wirtschaft. Gesammelte Vorträge des Symposiums an der Universität de Lausanne, November 1989. Hrsg. von L.von Burg, J.Kühnel, U.Müller, A.Schwarz. 1991 (ISBN: 3-87452-791-3)
- GAG 551: LE DROIT AU MOYEN AGE. Actes du colloque, Amiens, mars 1989. Hrsg. von D.Buschinger. 1993 (ISBN: 3-87452-792-1)
- GAG 552: Th.Grenzler, Politisierte Erotik - erotisierte Politik? Die politisch-ständische Begründung der Ehe-Minne in Wolframs "Willehalm", im "Nibelungenlied" und in der "Kudrun". 1992 (ISBN: 3-87452-793-X)
- GAG 553: B.Labs-Ehler, Versalschreibung in althochdeutschen Sprachdenkmälern. Ein Beitrag über die Anfänge der Großschreibung im Deutschen unter Berücksichtigung der Schriftgeschichte. 1993 (ISBN: 3-87452-794-8)
- GAG 555: "Uf der mæze pfat": Festschrift für Werner Hoffmann zum 60.Geburtstag. Hrsg. von W.Fritsch-Rößler unter Mitarbeit von Liselotte Homering. 1991 (ISBN: 3-87452-758-1)
- GAG 556: O.Savce, Plurilingualism in the "Carmina Burana". A Study of the Linguistic and Literary Influences on the Codex. 1992 (ISBN: 3-87452-796-4)
- GAG 557: B.Porzberg, Hartmann von Aue, Erec: Studien zur Überlieferung und Rezeption. (ISBN: 3-87452-797-2)
- GAG 559: S.Marten-Cleef, Gefühle Ausdrücken. Die expressiven Sprechakte. 1991 (ISBN: 3-87452-799-9)
- GAG 560: Elfriede Stutz, Frühe deutsche Novellenkunst. Herausgegeben von C.A.Bernd und U.Schwab. 1991 (ISBN: 3-87452-800-6)
- GAG 561: Festschrift für Heinz Engels zum 65.Geburtstag. Hrsg. von G.Augst, O.Ehrismann, H.Ramge. 1991 (ISBN: 3-87452-801-4)
- GAG 562: G.M.Neuhaus, Justus Georg Schottelius: Die Stammwörter der Teutschen Sprache Samt dererselben Erklärung / und andere die Stammwörter betreffende Anmerkungen. Eine Untersuchung zur frühneuhochdeutschen Lexikologie. 1991 (ISBN: 3-87452-803-0)
- GAG 563: U.Klein, Initialmotivik in der Erzählkunst des 12. und 13.Jhs. 1991 (ISBN: 3-87452-804-9)
- GAG 564: "Waz sider da geschach": AMERICAN-GERMAN STUDIES ON THE NIBELUNGENLIED. TEXT AND RECEPTION. WITH BIBLIOGRAPHY 1980-1990/91 / Deutsch-Amerikanische Studien zum Nibelungenlied - Werk und Rezeption. Mit einer Bibliographie 1980-1990/91. Edited by W.Wunderlich and U.Müller, with the Assistance of D.Scholz. 1992 (ISBN: 3-87452-805-7)
- GAG 565: B.D.Haage, Studien zur Heilkunde im "Parzival" Wolframs von Eschenbach. 1992 (ISBN: 3-87452-806-5)
- GAG 566: H.Guggenberger, Albrechts Jüngerer Titulrel. Studien zur Minnethematik und zur Werkkonzeption. 1992 (ISBN: 3-87452-808-1)
- GAG 567: E.Haimerl, Verständnisperspektiven der eddischen Heldenlieder im 13.Jahrhundert. 1992 (ISBN: 3-87452-809-X)
- GAG 568: M.Kauffer, La composition dans la langue gastronomique. Etude linguistique et statistique. 1993 (ISBN: 3-87452-810-3)
- GAG 569: E.Weider, Konjunktiv und indirekte Rede/ *Subjonctif et style indirecte*. Mit einem Vorwort von Marthe Philipp. 1992 (ISBN: 3-87452-811-1)

- JAG 570: Ch.M.Stevens, Directional Adverbs in Fourteenth Century Southwestern Germany: A Study in Historical Dialectology. 1992 (ISBN: 3-87452-812-X)
- JAG 571: J.Rüth, Jerusalem und das Heilige Land in der deutschen Versepiik des Mittelalters (1150-1453). 1992 (ISBN: 3-87452-813-8)
- JAG 572: Literaturgeschichte in der Mediävistik: Zum Gedenken an Gustav Ehrismann. Hrsg. von R.Bräuer und O.Ehrismann. 1992 (ISBN: 3-87452-814-6)
- JAG 573: Canon and Canon Transgression in medieval German Literature: Proceedings from the International Congress on Medieval Studies. Edited by A.Classen. 1993 (ISBN: 3-87452-815-4)
- JAG 574: G.Brandt, Thomas Münzers sprachliches Wirken im 16., 17. und 18.Jhd. über die Hymnen des "Deutschen Kirchamtes" (1523). 1992 (ISBN: 3-87452-816-2)
- JAG 575: O.Ehrismann, VOLK. Mediävistische Studien zur Semantik und Pragmatik von Kollektiven. 1993 (ISBN: 3-87452-817-0)
- JAG 576: C.M.Riehl, Kontinuität und Wandel von Erzählstrukturen am Beispiel der Legende. 1993 (ISBN: 3-87452-818-9)
- JAG 577: U.Seelbach, Jörg Müllich: Beschreibung der heiligen Stätten zu Jerusalem. 1993 (ISBN: 3-87452-819-7)
- JAG 578: M.Schulz, Die Oster- und Emmaus-Spiele und das Himmelfahrtsspiel im Debs-Codex: Zur Ambivalenz christlicher und paganer Traditionen. 1993 (ISBN: 3-87452-822-7)
- JAG 579: S.Hartmann, Oswald von Wolkenstein und Spanien. (ISBN: 3-87452-820-0)
- JAG 580: GRANATAPFEL, Festschrift für Gerhard Bauer zum 65.Geburtstag. Hrsg. von B.D.Haage. 1994 (ISBN: 3-87452-821-9)
- JAG 581: A.de Mandach, Le "Roman du Graal" Originnaire I: Sur les traces du modèle commun "en code ranspyrén" de Chrétien de Troyes et de Wolfram von Eschenbach. 1992 (ISBN: 3-87452-823-5)
- JAG 582: R.Metrlhc, Lexicographie bilingue des particules illocutoires de l'allemand (Habil.-Schrift der Sorbonne, Paris). 1993 (ISBN: 3-87452-824-3)
- JAG 583: ALTGERMANISTIK IN JAPAN. Beiträge von K.Akai, T.Suzawa und A.Takekawa. Hrsg. von K.Akai. 1993 (ISBN: 3-87452-825-1)
- JAG 584: E.Wunderle, Die Sammlung von Meisterliedern in der Heidelberger Handschrift cpg 680: Edition und Kommentar. 1993 (ISBN: 3-87452-826-X)
- JAG 585: Licht der Natur: Medizin in Fachliteratur und Dichtung. Festschrift für Gundolf Keil zum 60. Geburtstag. Hrsg. von J.Domes, W.E.Gerabek, B.D.Haage, Ch.Weiß. 1994 (Leinen) (ISBN: 3-87452-829-4)
- JAG 586: S.Bellicanta, Die Liebe-Tod-Thematik in den Volksliedern des späten Mittelalters. Eine Untersuchung zur Liederbuch- und Flugblatt-Tradition des 15. und 16. Jahrhunderts. 1993 (ISBN: 3-87452-827-8)
- JAG 587: F.Otten, "mit hilf gottes zu tichten ... got zw lob und auspreitung seines heilsamen wort": Untersuchungen zur Reformationsdichtung des Hans Sachs. 1993 (ISBN: 3-87452-828-6)
- JAG 588: S.Althaus, Die gotländischen Bildsteine: Ein Programm. 1993 (ISBN: 3-87452-830-8)
- JAG 589: R.Weick, Der Habicht in der deutschen Dichtung des 12. bis 16. Jahrhunderts. 1993 (ISBN: 387452-331-6)
- JAG 590: "Was bleibt aber, stiften die Dichter": Festschrift für Bert Nagel zum 85. Geburtstag. Hrsg. von E.Müller. 1993 (ISBN: 3-87452-832-4)
- JAG 591: I.Karg, "Sin süeze sürez ungemach": Erzählen von der Minne in Wolf-rams "Parzival". 1993 (ISBN: 3-87452-833-2)
- JAG 592: M.Nix, Untersuchungen zur Funktion der politischen Spruchdichtung Walthers von der Vogelweide. 1993 (ISBN: 3-87452-834-0)
- JAG 593: ALEMANNISCH IN DER REGIO. Beiträge zur 10.Arbeitstagung alemannischer Dialektologen in Freiburg/Breisgau 1990. Hrsg. von V.Schupp. 1993 (ISBN: 3-87452-835-9)
- JAG 594: Rakku Choe, Phonemvarianzregeln im Deutschen und Koreanischen - kontrastiv. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer Regelanwendungen auf die geschriebenen Wörter bzw. Sätze und als Beitrag zur Fremdsprachendidaktik. 1993 (ISBN: 3-87452-836-7)
- JAG 595: Der Löwenritter in den Zeiten der Aufklärung: Gerhard Anton von Halems Iwein-Version "Ritter Iwein". Ein Beitrag zur dichterischen Mittelalter-Rezeption des 18.Jhd. Im Anhang: Halems Versdichtung "Ritter Twein". Text der Ausgabe von 1789. Hrsg. von Heidi und W.Beutin. 1994 (ISBN: 3-87452-837-5)
- JAG 596: A.de Mandach, Auf den Spuren des Heiligen Gral: Die gemeinsame Vorlage im pyrenäischen Geheimcode von Chrétien de Troyes und Wolfram von Eschenbach. Neue Version. 1995 (ISBN: 3-87452-838-3)
- JAG 597: X.v.Ertzdorff, Gesammelte Schriften. (ISBN: 3-87452-839-1)
- JAG 598: B.Schmidt-Krayer, Kontinuum der Reflexion: Der Arme Heinrich. Mittelalterliches Epos Hartmanns von Aue und modernes Drama Gerhart Hauptmanns. 1994 (ISBN: 3-87452-840-5)
- JAG 599: Ch.Habiger-Tuczay, Laurin und Walberan, Sigent, Eckenlied, Wunderer. Mhd. Text und neuhochdeutsche Übersetzung. Kommentar. (ISBN: 3-87452-841-3)
- JAG 600: Jean L.C.Putmans, EDV-Text von "Des Minnesangs Frühling". 1993, 1 Disk (DOS; 3 1/2 Zoll) (ISBN: 3-87452-842-1)
- JAG 601: Gabriele Schieb, Ausgewählte Schriften zur deutschen und niederländischen Sprach- und Literaturgeschichte. 1994 (ISBN: 3-87452-846-4)
- JAG 602: I.S.Kuehnel, An Annotated Bibliography of 'Reinhart Fuchs'-Literature. 1994 (ISBN: 3-87452-847-2)

- GAG 603: Ch.Baufeld (Hrsg.), Die Funktion außer- und innerliterarischer Faktoren für die Entstehung deutscher Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Tagung Greifswald, 18.9. bis 20.9.1992. 1994 (ISBN: 3-87452-848-0)
- GAG 604: E.Martin, Die deutschen Schriften des Johannes Pfefferkorn: Zum Problem des Judenhasses und der Intoleranz in der Zeit der Vorreformation. 1995 (ISBN: 3-87452-849-9)
- GAG 605: P.Vogel, Minimalgrammatik des Gotischen. 1995 (ISBN: 3-87452-850-2)
- GAG 606: D.Schmidtke (Hrsg.), Das Wunderbare in der mittelalterl. Literatur. 1994 (ISBN: 3-87452-851-0)
- GAG 607: M.Bihler, Buch und Schrift im mittelalterlichen Gebrauch; Textquellen aus Essens Mittelalter im Lichte des historischen Funktionswandels der Schrift. 1994 (ISBN: 3-87452-852-9)
- GAG 608: V.Karabalic, "Ohne Worte Dinge tun." Zu einer Theorie nonverbaler kommunikativer Akte. 1995 (ISBN: 3-87452-853-7)
- GAG 609: B.Weber, Oeuvre-Zusammensetzungen bei den Minnesängern des 13.Jahrhunderts. 1995 (ISBN: 3-87452-854-5)
- GAG 610: A.S.Meyer, Hugo von Montfort: Autorenrolle und Repräsentationstätigkeit. 1995 (ISBN: 3-87452-855-3)
- GAG 611: C.Weber, Untersuchung und überlieferungskritische Edition des "Herzog Ernst B" mit einem Abdruck der Fragmente von Fassung A. 1994 (ISBN: 3-87452-856-1)
- GAG 612: B.van Benthem, Die laienmedizinische Fachsprache im Spiegel therapeutischer Hausbücher des 18.Jahrhunderts. 1995 (ISBN: 3-87452-858-8)
- GAG 614: Ch.Zerfaß, Die Allegorese zwischen Latinität und Volkssprache: Willirams von Ebersberg "Expositio in Cantica Canticorum". (ISBN: 3-87452-860-X)
- GAG 615: N.Gutenberg, Grundlagenstudien zu Sprechwissenschaft und Sprecherziehung. Kategorien - Systematik - Programm. 1994 (ISBN: 3-87452-861-8)
- GAG 616: N.Gutenberg, Einzelstudien zu Sprechwissenschaft und Sprecherziehung. Arbeiten in Teilfeldern. (ISBN: 3-87452-862-6)
- GAG 617: I.Persson, Ehe und Zeichen. Studien zu Eheschließung und Ehepraxis anhand der frühmittelhochdeutschen religiösen Lehrdichtungen "Vom Rechte", "Hochzeit" und "Schopf von dem lône". 1995 (ISBN: 3-87452-863-4)
- GAG 618: "bickelwort" und "wilde maere". Festschrift für Eberhard Nellmann zum 65.Geburtstag. Hrsg. von D.Lindemann, B.Volkman, K.-P.Wegera. 1995 (ISBN: 3-87452-864-2)
- GAG 619: B.Ch.Stocker, Friedrich Colner: Schreiber und Übersetzer in St.Gallen 1430-1436. (ISBN: 3-87452-865-0)
- GAG 620: D.Schäfer, Texte vom Tod. Zur Darstellung und Sinnggebung des Todes im Spätmittelalter. 1995 (ISBN: 3-87452-866-9)
- GAG 621: F.G.Banta, Predigten und Stücke aus dem Kreise Bertholds von Regensburg (Teilsammlung YIII). (ISBN: 3-87452-867-7)
- GAG 622: G.T.Stecher, Magnetismus im Mittelalter. Von den Fähigkeiten und Verwendung von Magneten in Dichtung, Alltag u. Wissenschaft (ISBN: 3-87452-868-5)
- GAG 623: R.Hangler, Seifried Helbling. Ein mittelhochdeutscher Dichter aus der Umgebung des Stiftes Zwettl. Hrsg. von Ch. und Lisa Hawle-Ambrosch. 1995. (ISBN: 3-87452-869-3)
- GAG 624: U.-M.Schulze, Liebe, Ehe und Sexualität im vorreformatorischen Meistersang. Texte und Untersuchungen. 1995 (ISBN: 3-87452-870-7)

KÜMMERLE VERLAG GÖPPINGEN

Postanschrift: Staibengasse 1, D 73547 Lorch - Tel./FAX: 07172-4844