

Freundschaft und Liebe.

Codes der Intimität in der höfischen Epik des Mittelalters.

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
im Fachbereich Neuere Philologien
der Johann Wolfgang Goethe-Universität
zu Frankfurt am Main

vorgelegt von

Ninja Roth

Frankfurt 2014

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

- (1) **Prof. Dr. Andreas Kraß**, Institut für deutsche Literatur
Humboldt-Universität zu Berlin
(Betreuer und Erstgutachter)
- (2) **Prof. Dr. Regina Toepfer**, Institut für Germanistik
Technische Universität Braunschweig
(Betreuerin und Zweitgutachterin)
- (3) **Prof. Dr. Michael Waltenberger**, Institut für deutsche Literatur und ihre Didaktik
Johann Wolfgang Goethe-Universität
(Vorsitzender)
- (4) **Prof. Dr. Ulrich Wyss (em.)**, Institut für deutsche Literatur und ihre Didaktik
Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt
- (5) **Prof. Dr. Susanne Scholz**, Institut für England- und Amerikastudien
Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt

Tag der mündlichen Prüfung: 10. Juli 2015

Inhaltsverzeichnis

I.	Einleitung	1
II.	Freundschaft und Liebe als Codes der Intimität.....	14
1.	Niklas Luhmann: Liebe als Passion	14
1.1	Liebe als Code der Intimität.....	15
1.2	Freundschaft als Code der Intimität.....	24
1.3	<i>Figuren des Begehrens</i> und Begehren der Figuren.....	27
2.	Diskurse der Intimität im hohen Mittelalter	33
2.1	Freundschaftsdiskurse	34
2.2	Die (höfische) Liebe des Mittelalters.....	41
2.3	Die Institution Ehe im Mittelalter	51
2.4	Sexualität im Mittelalter	60
3.	Ergebnisse	70
III.	Heinrich von Veldeke: <i>Eneasroman</i>	77
1.	Die Ritterfreundschaften im <i>Eneasroman</i>	77
1.1	Eneas und Pallas	78
1.2	Nisus und Euryalus	85
2.	Die Liebes- und Ehebeziehungen im <i>Eneasroman</i>	87
2.1	Eneas und Dido	89
2.1.1	Die Entstehung der Dido-Minne.....	89
2.1.2	Sexualität: Liebe als Jagd	93
2.1.3	Die Ehe von Eneas und Dido.....	94
2.2	Eneas und Lavinia.....	96
2.2.1	Die Entstehung der Lavinia-Minne	97
2.2.2	Die Ehe von Eneas und Lavinia	102
2.2.3	Sexualität: Eine eheliche Geschlechtsgemeinschaft?	102
3.	Ergebnisse zum <i>Eneasroman</i>	103
IV.	Hartmann von Aue: <i>Erec</i> und <i>Iwein</i>	106
1.	Die Ritterfreundschaften im <i>Erec</i>	106
1.1	Erec und Guivreiz	107
1.2	Erec und Gawein.....	110
1.3	Erec und Mabonagrín.....	111
2.	Die Liebes- und Ehebeziehung im <i>Erec</i>	113

2.1	Die Entstehung der ehelichen Liebe Erecs und Enites	114
2.2	Störung und Restitution der Ehe Erecs und Enites	120
2.3	Sexualität: Das übermäßige Begehren	124
2.4	Die Minnebeziehung: Mabonagrín und seine Dame.....	129
3.	Ergebnisse zum <i>Erec</i>	131
4.	Die Ritterfreundschaften im <i>Iwein</i>	133
4.1	Iwein und der Löwe	133
4.2	Iwein und Gawein	139
5.	Die Liebes- und Ehebeziehung im <i>Iwein</i>	146
5.1	Lunete: Vermittlerin und Initiatorin der Ehebeziehung	147
5.2	Die Entstehung von Iweins Liebe zu Laudine	150
5.3	Die Ehe von Iwein und Laudine	154
5.4	Sexualität: Die Wirkung schöner Frauen	159
6.	Ergebnisse zum <i>Iwein</i>	161
V.	Das <i>Nibelungenlied</i>	163
1.	Die Ritterfreundschaften im <i>Nibelungenlied</i>	165
1.1	Siegfried, Gunther und Hagen: Das männlich homosoziale Dreieck	166
1.2	Hagen und Volker: Waffenbrüder.....	172
1.3	Rüdiger: Lehnsmann, Gastgeber, Freund	175
2.	Die Liebes- und Ehebeziehungen im <i>Nibelungenlied</i>	182
2.1	Die heterosozialen Beziehungen im ersten Teil des Epos	183
2.1.1	Die Entstehung der gegenseitigen Liebe von Siegfried und Kriemhild	184
2.1.2	Die Entstehung von Gunthers Zuneigung zu Brünhild	187
2.1.3	Die Ehen des ersten Teils	191
2.1.4	Sexualität: Der Vollzug der Ehe oder Eine Brautnacht zu Dritt.....	197
2.2	Die heterosoziale Beziehung im zweiten Teil des Epos	200
2.2.1	Die Entstehung von Etzels Liebe zu Kriemhild	200
2.2.2	Kriemhilds zweite Ehe.....	202
2.2.3	Sexualität: Etzels Begehren	205
3.	Ergebnisse zum <i>Nibelungenlied</i>	206
VI.	Gottfried von Straßburg: <i>Tristan</i>	208
1.	Die Ritterfreundschaften in Gottfrieds <i>Tristan</i>	209
1.1	Die männlich-homosozialen Beziehungen der Protagonisten Marke und Tristan zu Nebenfiguren.....	211
1.2	Marke und Tristan.....	212
2.	Die Liebesbeziehung und die Ehebeziehung in Gottfrieds <i>Tristan</i>	221

2.1	Marke und Isolde	223
2.1.1	Die Entstehung von Markes Liebe zu Isolde	224
2.1.2	Die Ehe von Marke und Isolde	228
2.1.3	Sexualität: Der Vollzug der Ehe	235
2.2	Tristan und Isolde	237
2.2.1	Die Entstehung der ‚passionierten Liebe‘	239
2.2.2	Die außereheliche Liebesbeziehung von Tristan und Isolde	241
2.2.3	Sexualität: Die außereheliche Passion	246
2.3	Tristan und Isolde Weißhand	249
3.	Ergebnisse zum <i>Tristan</i>	254
VII.	Schluss	256
1.	Zusammenfassung der Ergebnisse	256
2.	Ausblick	264
VIII.	Literaturverzeichnis	272
1.	Lateinische Quellen	272
2.	Altfranzösische und mittelhochdeutsche Quellen	273
3.	Forschungsliteratur	273

I. Einleitung

Auf das Senden einer Freundschaftsanfrage folgt in Zeiten von Facebook, StayFriends und Co. die Hinzufügung eines Freundes in die oftmals endlos lange Freundesliste. Ist man sich sympathisch, wird in der virtuellen Welt ‚geteilt‘, ‚gelikt‘ oder ‚verlinkt‘; stellt sich Uneinigkeit ein, entfernt man den Freund mit einem Mausklick aus der Freundesliste. Die neuen Kommunikationstechnologien stellen den Wert der Freundschaft im Zeitalter des Internets zur Diskussion. Kritiker warnen vor den sozialen Folgen des Internets, die sie in „oberflächlichen Onlinekontakten“¹ sehen, die zu Lasten echter Beziehungen gingen. Manche Forscher behaupten, dass Menschen mit vielen Facebook-Freunden soziale Anpassungsschwierigkeiten hätten. Auch der inflationäre Gebrauch des Begriffs ‚Freundschaft‘ wird kritisiert.² Studien haben jedoch widerlegt, dass Nutzer von Facebook oder anderen sozialen Netzwerken schlechtere Beziehungen im ‚echten Leben‘ haben.³ Im Gegenteil, diese technischen Innovationen haben durchaus positive Effekte auf die Freundschaft als personale Nahbeziehung, weil sie die Pflege freundschaftlicher Bindungen auch über große Distanzen hinweg ermöglichen.⁴ Denn, dies gilt auch im 21. Jahrhundert noch: Freundschaften müssen gepflegt werden. Wie die heterosoziale Partnerschaft ist auch die Freundschaft „elementar, identitätsprägend, eine Beziehung auf Dauer, zumindest mit Perspektive.“⁵ In den vergangenen Jahren ist zu verzeichnen, dass die Freundschaft in einer Zeit, in der Ehen und Familien verstärkt auseinanderbrechen, an Bedeutung gewinnt. Freundschaft erlebt im 21. Jahrhundert eine Konjunktur, denn Freunde werden oft als die „bessere Familie“ angesehen.⁶

Auch in der Liebe findet in der heutigen Zeit die erste Kontaktaufnahme oftmals aus der Ferne statt: Online-Partnerbörsen versichern den einsamen Herzen des 21. Jahrhunderts die erfolgreiche Suche nach der idealen Partnerin bzw. dem idealen Partner. Ist diese/r gefunden, passiert, wie Richard David Precht es formuliert, „etwas sehr schönes Seltsames“⁷ zwischen ihnen: die Liebe, dieses „unordentliche Gefühl.“⁸ Dieses Kennenlernen auf Distanz erinnert an die ‚Fernliebe‘ des Mittelalters. Sind es heute die Persönlichkeitsprofile, die die erste Kon-

¹ Wüstenhagen, Claudia: Das Geheimnis der Freundschaft. Zeit Online, Januar 2011. <http://www.zeit.de/zeitwissen/2011/01/Freundschaft>

² Maurer, Sabine: Freundschaft ist mehr als eine Facebook-Bekanntschaft. Die Welt 24.07.2011. <http://www.welt.de/gesundheit/psychologie/article13497136>

³ Die Autoren der Zeitungsartikel beziehen sich in ihren Ausführungen auf eine Vielzahl von Studien, die hier jedoch nicht dargestellt werden sollen.

⁴ Vgl. Weber, Christian: Du hast 100 neue Freunde. Süddeutsche Zeitung vom 05.02.2011. <http://www.sueddeutsche.de/wissen/freundschaft-im-internetzeitalter-du-hast-neue-freunde-1.1055857>

⁵ Vgl. Grefe, Christina: Wie man in Deutschland befreundet ist. In: Theo Sommer (Hg.): Leben in Deutschland. Die Anatomie einer Nation. Ein ZEIT-Buch. 2. Auflage, Köln 2004, S. 275.

⁶ Wüstenhagen, Claudia: Das Geheimnis der Freundschaft. Zeit Online, Januar 2011. <http://www.zeit.de/zeitwissen/2011/01/Freundschaft>

⁷ Precht, Richard David: Liebe. Ein unordentliches Gefühl. 4. Auflage, München 2010, S. 13.

⁸ Untertitel von Precht, Richard David: Liebe. Ein unordentliches Gefühl.

taktaufnahme zu einer bislang unbekanntem Person vorbereiten und im Idealfall den Prozess des Verliebens in Gang setzen, war es in der Literatur des 12. Jahrhunderts die Reputation einer höfischen Dame, die den nach Ruhm und Liebe strebenden Ritter zur Werbung veranlasste. Das Verlieben aufgrund der Kenntnis der vortrefflichen Eigenschaften einer Dame und ihrer exzeptionellen Schönheit wird z.B. in den Brautwerbungen des *Nibelungenliedes* veranschaulicht: Siegfried entschließt sich zur Werbung um die schöne Königstochter Kriemhild, ohne sie vorher auch nur ein einziges Mal gesehen zu haben. Auch Gunther ‚hört‘ von der besonderen Schönheit Brünhilds und fasst daraufhin den Entschluss, sie als seine Frau zu gewinnen. Ebenso weiß Etzels Gefolge zu berichten, dass Siegfrieds Witwe ihre Schönheit bewahrt hat und deshalb als mögliche Kandidatin für eine erneute Verheiratung des Herrschers in Frage kommt.

Das wohl älteste Thema der Menschheit und die stärkste Zuneigung, die ein Mensch für einen anderen Menschen empfinden kann, ist die Liebe. Die Beliebtheit des Themas und seine Omnipräsenz zeigen sich in den unzähligen Romanen der Weltliteratur wie auch in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung damit. „Auch wenn wir nicht immer über die Liebe reden“, konstatiert Precht, „so ist sie uns gleichwohl immer wichtig.“⁹ Liebe benennt, wie Helmut Kuhn feststellt, immer die Beziehung zwischen zwei Partnern; der Affekt innerhalb der Zweierbeziehung kann einseitig oder wechselseitig sein.¹⁰ Die Beschränkung auf zwei Individuen ist jedoch nicht nur wesentliches Element der Geschlechterliebe, sondern auch der Freundschaft. Eine innige Freundschaft, wie sie beispielsweise Michel de Montaigne mit Étienne de la Boétie pflegte, ist zwischen mehr als zwei Personen nicht denkbar. Es verschmelzen zwei Seelen; die Liebe zu dem Freund entsteht, wie Montaigne es ausdrückt, „weil er er war, weil ich ich war.“¹¹ Liebe kennzeichnet somit nicht einzig die affektive Bindung zwischen Personen unterschiedlichen Geschlechts, sondern ist auch wesentliches Element gleichgeschlechtlicher Freundschaften. „Ewig dein – ewig mein – ewig uns“¹² ist ein Versprechen, das sich Liebende ebenso wie Freunde zur Versicherung gegenseitiger Treue und zur Bestätigung ihrer Einheit geben können. Die vorliegende Arbeit fokussiert zwei Codes der Intimität, deren wesentlicher Aspekt eine innige wechselseitige Zuneigung der Partner ist: die Freundschaft zwischen Männern und die Liebe zwischen Mann und Frau. Die Konzentration auf männlich-homosoziale Bindungen wird durch die These gerechtfertigt, dass den männlich-homosozialen Beziehungen ein wesentlicher Aspekt eigen ist: die Rivalität. Die Literatur

⁹ Precht, Richard David: Liebe, S. 13.

¹⁰ Vgl. Kuhn, Helmut: »Liebe«. Geschichte eines Begriffs, S. 9.

¹¹ Vgl. Montaigne, Michel: Über die Freundschaft. In: Ders.: Essais. Hg. von Hans Magnus Enzensberger. Frankfurt am Main 1998, S. 98-104, hier S. 101.

¹² Ludwig van Beethoven in einem Brief an seine ‚Unsterbliche Geliebte‘. In: Anders, Sabine und Katharina Maier (Hgg.): Liebesbriefe großer Männer. Wiesbaden 2008, S. 50.

kennt eine Vielzahl männlicher Freunde, die um ein Drittes rivalisieren, das zumeist eine Frau ist. Dieser Fokus impliziert nicht, dass Frauen keine Freundschaften pflegen oder ihnen diese Fähigkeit mangelt. Auch für die weiblich-homozialen Beziehungen bietet die Literatur zahlreiche Beispiele, doch kann und soll eine Analyse derselben in der vorliegenden Studie nicht geleistet werden.

Die affektive Zuneigung zweier Männer erhält in der heutigen Gesellschaft eine neue Wertschätzung und verhilft der männlich-homozialen Freundschaft zu einer Konjunktur. Affektive Bindungen zwischen männlichen Freunden werden heute als ‚Bromance‘ bezeichnet. Dieses Kunstwort, das sich aus ‚brother‘ und ‚romance‘ zusammensetzt, meint „jene Liebe unter Männern, die schon brüderliche Züge annimmt“¹³ und sich durch Intimität, gegenseitiges Verständnis und Bewunderung auszeichnet. Diese Charakteristika einer freundschaftlichen Bindung finden sich bereits in Aristoteles’ Diskurs über die Freundschaft, den er im achten und neunten Buch seiner *Nikomachischen Ethik*¹⁴ entwirft. Aristoteles definiert Freundschaft als Tugend und als Bindung, die auf einer wechselseitigen Anteilnahme am Leben des anderen und gegenseitiger Wertschätzung gründet und eine höchst affektive Dimension hat. Für diese Form der Liebe zwischen zwei Männern finden sich in der Literatur des Mittelalters zahlreiche Beispiele: Nisus und Euryalus, Eneas und Pallas, Iwein und Gawein, Marke und Tristan – um nur einige zu nennen. Obwohl die männlichen Freunde der Postmoderne im Gegensatz zu früheren Generationen ihrer gegenseitigen Zuneigung Ausdruck verleihen, unterscheidet sich der Modus der Artikulation von dem Sprechen über Freundschaft im Mittelalter. „Wenn Männer heutzutage ihre Gefühle für einander auf die gleiche Weise zum Ausdruck brächten wie Männer des Mittelalters“, so konstatiert Ruth Mazo Karras, „würde jeder glauben, dass zwischen ihnen eine sexuelle Beziehung bestünde.“¹⁵ Für den Ausdruck inniger Verbundenheit bedienten sich die mittelalterlichen Freunde einer ‚geliehenen Sprache‘, der Sprache der Liebe, wie folgendes Beispiel zeigt:

Die Süße deiner Liebe erfrischt und besänftigt die Hitze in meiner Brust in jeder Stunde, in jeder Minute; und die Schönheit deines Gesichtes, das ich stets in liebenden Gedanken in mir trage, erfüllt meine ganze Erinnerung mit Sehnsucht und riesiger Freude.¹⁶

Diese Sprache erscheint aus heutiger Perspektive als hocherotisch konnotiert, wohingegen die Worte im Mittelalter als Ausdruck inniger Verbundenheit geschrieben wurden.

¹³ Teuber, Kerstin: „Bromance“ – die neue Liebe unter Männern.

<http://www.welt.de/lifestyle/article10662787/Bromance-die-neue-Liebe-unter-Maennern.html>

¹⁴ Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Aus dem Griechischen und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von Olof Gigon. 8. Auflage. München 2010.

¹⁵ Karras, Ruth Mazo: *Sexualität im Mittelalter*. Düsseldorf 2006, S. 302.

¹⁶ Das Zitat dieses Briefes von Alkuin an Karl den Großen findet sich bei Ruth Mazo Karras in ihrer Übersetzung. *Alkuinbrief*. MGH. *Epistolae 4, Epistolae Carolii Aevi*. 2. Hg. von Ernst Dümmler. 2. Auflage Berlin 1874 in: Karras, Ruth Mazo: *Sexualität im Mittelalter*, S. 105.

Auch den empfindsamen Freunden des 18. Jahrhunderts war es möglich, ihre gegenseitige Zuneigung in einer affektiv aufgeladenen Sprache in schriftlicher Form zum Ausdruck zu bringen. Dies bezeugen die zahlreichen Freundschaftsbriefe, die eine eigene literarische Gattung begründen. In den Briefen versichern sich die Freunde ihrer gegenseitigen Liebe und können dies tun, ohne dass sie der Homosexualität verdächtigt werden. Solange die Sexualität aus dem Freundschaftsdiskurs ausgeschlossen war, ließ sich in passionierter Weise über die Freundschaft sprechen. Niklas Luhmann postuliert in seiner Theorie der Liebe¹⁷, dass der leitende Diskurs in der Diskussion um die Codes der Intimität bis 1800 die Freundschaft sei. Ab 1800, mit der Integration der Freundschaft in die heterosoziale Zweierbeziehung, wird der vorherrschende Code auf die Liebe umgestellt und damit auf das heterosoziale Modell personaler Beziehungen. Das Modell der Männerfreundschaft tritt an die romantische Liebe heran und dient ihr als Beispiel. Des Weiteren lässt sich in diesem Zusammenhang feststellen, dass die Männerfreundschaft, im Besonderen die passionierte Männerfreundschaft des 18. Jahrhunderts, der romantischen Liebesehe vorausgeht. In der romantischen Liebesehe des 19. Jahrhunderts begegnen sich Partner als Freunde – Liebe, Ehe, Sexualität und Freundschaft werden miteinander verschränkt.

Im Folgenden werden Freundschaft und Liebe im Sinne Luhmanns nicht als Gefühl, sondern als symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien verstanden.¹⁸ Freundschaft und Liebe sind als Kommunikationsmedien insofern symbolisch generalisiert, als ihre Darstellung in literarischen Texten nur über Sprache und/oder über andere Zeichensysteme möglich ist. Für die Analyse homosozialer und heterosozialer Liebe ist des Weiteren die Untersuchung nonverbaler Zeichen, wie Gebärden, Mimik und somatische Reaktionen unerlässlich. Umarmungen und Küsse zwischen Freunden, der Austausch heimlicher Blicke zwischen Liebenden, ihr Erröten und Erbleichen, sind Formen der nonverbalen Kommunikation zwischen den Partnern des jeweiligen Nahbeziehungssystems. Die mündliche Rede ist gleichwohl die bedeutendste Kommunikationsform personaler Intimbeziehungen. Das Gespräch zwischen Freunden dient der Versicherung gegenseitiger Treue und Zuneigung. Zwischen Liebenden erscheint die mündliche Rede oftmals als Reflexion des eigenen Zustandes und führt zur Erkenntnis des entstandenen Affekts. Auch die Klage in der Situation einer Trennung oder im Fall des Todes einer der beiden Partner ermöglicht die Artikulation inniger Zuneigung. Das Interesse dieser Arbeit konzentriert sich auf die sprachliche und nonverbale Präsentation der beiden personalen Intimbeziehungen in der höfischen Epik, um davon ausgehend das Verhältnis von Freundschaft und Liebe als Codes der Intimität zu untersuchen.

¹⁷ Die Darstellung der luhmannschen Theorie der Liebe erfolgt in Kapitel II.

¹⁸ Vgl. Luhmann: Niklas: Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. Frankfurt am Main 1982.

Freundschaft und Liebe sind interdisziplinäre Forschungsgegenstände, mit denen sich zahlreiche Fachrichtungen in der Vergangenheit beschäftigt haben und heute noch beschäftigen. Neben den literaturwissenschaftlichen Untersuchungen findet die Auseinandersetzung mit den beiden großen Nahbeziehungssystemen auch im Kontext der soziologischen, kulturwissenschaftlichen, geschichtswissenschaftlichen und philosophischen Forschung sowie in den Gender und Queer Studies statt. Die Erkenntnisse dieser Fachrichtungen finden in der vorliegenden Arbeit Berücksichtigung und werden für die Analysen der mittelhochdeutschen Texte herangezogen und in diese integriert. Freundschaft und Liebe werden als Formen der persönlichen Beziehungen in der Forschung meist separiert untersucht. Viele Publikationen, die sich mit dem einen oder dem anderen Beziehungssystem befassen, bringen dieses in Zusammenhang mit weiteren Aspekten, wie z.B. Ehe und/oder Sexualität, wobei letzterer nicht nur für die Untersuchung heterosozialer Liebe relevant ist. Aus der Vielzahl von Publikationen zu Freundschaft, Liebe, Ehe und Sexualität werden in dem folgenden Überblick über die wissenschaftlichen Auseinandersetzungen vor allem diejenigen aufgeführt, die sich den Themen aus einer mediävistischen Perspektive nähern.

Die Freundschaft ist besonders in den letzten Jahren verstärkt in den Fokus des wissenschaftlichen Interesses gerückt und mit weiteren Beziehungssystemen in Verbindung gebracht worden. Zu nennen ist der von Johannes F. K. Schmidt und Kollegen herausgegebene Band zur Unterscheidung und Verflechtung der Beziehungssysteme Freundschaft und Verwandtschaft sowie der Sammelband von Gerhard Krieger *Verwandtschaft, Freundschaft, Bruderschaft*.¹⁹ Schmidts Herausgeberschrift ist ein Beispiel für die Interdisziplinarität des Themas der Freundschaft: Beiträge aus Soziologie, Psychologie, Geschichtswissenschaft, Ethnologie und Verhaltensbiologie, die sich dem Verhältnis dieser beiden Beziehungssysteme aus unterschiedlichen Perspektiven nähern, werden hier vereint.²⁰ Freundschaft als Institution und personale Bindung sowie die spezifische Rhetorik und Gestik der Freundschaft sind Aspekte, mit denen sich u.a. Klaus Oschema und Klaus van Eickels beschäftigen.²¹ Mit der Begriffsgeschichte und den Ausformungen von *amicitia* als personale Beziehung und Klientel- und Ge-

¹⁹ Vgl. Krieger, Gerhard (Hg.): *Verwandtschaft, Freundschaft, Bruderschaft: Soziale Kommunikationsformen im Mittelalter*. Berlin 2009.

²⁰ Vgl. Schmidt, Johannes F.K. und Martine Guichard, Peter Schuster, Fritz Trimmlich (Hgg.): *Freundschaft und Verwandtschaft. Zur Unterscheidung zweier Beziehungssysteme*. Konstanz 2007.

²¹ Vgl. z.B. Oschema, Klaus: *Freundschaft und Nähe im spätmittelalterlichen Burgund. Studien zum Spannungsfeld von Emotion und Institution*. Köln, Weimar, Wien 2006./ van Eickels, Klaus: *Kuss und Kinngriff, Umarmung und verschränkte Hände. Zeichen personaler Bindung und ihre Funktion in der symbolischen Kommunikation des Mittelalters*. In: Jürgen Martschukat und Steffen Patzold (Hgg.): *Geschichtswissenschaft und »performative turn« . Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit*. Köln 2003, S. 133-159./ van Eickels, Klaus: *Tradierte Konzepte in neuen Ordnungen. Personale Bindungen im 12. und 13. Jahrhundert*. In: Bernd Schneidmüller und Stefan Weinfurter (Hgg.): *Ordnungskonfigurationen im Hohen Mittelalter*. Ostfildern 2006, S. 93-125.

folgschaftsbeziehung, als außenpolitisches Beziehungsverhältnis und als geistliche Beziehung befasst sich Verena Epp in ihrer Studie und untersucht in diesem Zusammenhang den Bedeutungsgehalt der Termini *amicus* und *amicitia* in der lateinischen Tradition vom Ende des 5. Jahrhunderts bis Anfang des 7. Jahrhunderts.²²

Auch in der mediävistischen Literaturwissenschaft findet das Thema der Freundschaft ein breites Interesse. Hierzu zählen auf internationaler Ebene in erster Linie die Publikationen von Albrecht Classen²³, Reginald Hyatte²⁴ und C. Stephen Jaeger. Jaegers Monografie *Ennobling Love. In Search of a Lost Sensibility*²⁵ thematisiert neben der männlich-homosozialen Liebe auch die Liebe zwischen Mann und Frau. Für die Auseinandersetzung mit dem Thema der Freundschaft in der germanistischen Mediävistik sind insbesondere die Arbeiten von Xenia von Ertzdorff, Wolfgang Harms, Andreas Kraß und Caroline Krüger aufzuführen.²⁶ Neben diesen Studien, die unter Einbezug einer Auswahl an mittelalterlichen Texten Typologien der Freundschaft entwerfen, ein übergeordnetes Thema detailliert untersuchen und die Diskurse der Freundschaft analysieren, gibt es weitere Publikationen, die sich auf einen ausgewählten Text der mittelalterlichen Literatur oder ein ausgewähltes Freundespaar konzentrieren. Zu nennen sind hier die Analyse des *Engelhard* von Ute von Bloh, Hartmut Freytags Untersuchung der Freundschaft im *Prosa-Lancelot* sowie Andreas Kraß' Beitrag, der das Freundespaar Achill und Patroclus in den Fokus stellt.²⁷ Der Frage nach geeigneten Kriterien zur Typologisierung höfischer Freundschaft hat sich, neben den genannten deutschsprachigen MediävistInnen, auch der Romanist Simon Gaunt gewidmet. Seine Abhandlung *Gender and Genre*

²² Vgl. Epp, Verena: Zur Geschichte personaler, sozialer, politischer und geistlicher Beziehungen im frühen Mittelalter. Stuttgart 1999.

²³ Vgl. Classen, Albrecht: *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age: Explorations of a fundamental Ethical Discourse*. Berlin, New York 2010.

²⁴ Vgl. Hyatte, Reginald: *The Arts of Friendship. The Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature*. Leiden 1994.

²⁵ Vgl. Jaeger, C. Stephen: *Ennobling Love. In Search of a Lost Sensibility*. Philadelphia 1999.

²⁶ Vgl. von Ertzdorff, Xenia: Höfische Freundschaft. In: *Der Deutschunterricht* 14, Heft 6 (1962), S. 35-51./ Vgl. Harms, Wolfgang: Der Kampf mit dem Freund oder Verwandten in der deutschen Literatur bis um 1300. München 1963./ Vgl. Kraß, Andreas: Freundschaft als Passion. Zur Codierung von Intimität in mittelalterlichen Erzählungen. In: Sybille Appuhn-Radtke und Esther P. Wipfler (Hg.): *Freundschaft. Motive und Bedeutungen*. München 2006, S. 97-116./ Kraß, Andreas: Im Namen des Bruders. Fraternalität in Freundschaftsdiskursen der Antike, des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. In: *Behemoth. A Journal on Civilisation*. Volume 4, Issue 3 (2011), S. 4-22./ Vgl. Krüger, Caroline: *Freundschaft in der höfischen Epik um 1200. Diskurse von Nahbeziehungen*. Berlin, New York 2011.

Auch sei hier auf den neuesten Beitrag von Andreas Kraß zur Geschichte der Freundschaft verwiesen: Kraß, Andreas: *Ein Herz und eine Seele. Geschichte einer Männerfreundschaft*. Frankfurt am Main 2016.

²⁷ Vgl. von Bloh, Ute: „Engelhart der Lieben Jaeger. „Freundschaft“ und „Liebe“ im „Engelhart“. In: *Zeitschrift für Germanistik N.F.* 2 (1998), S. 317-334./ Vgl. Freytag, Hartmut: Höfische Freundschaft und geistliche *amicitia* im *Prosa-Lancelot*. In: *Wolfram-Studien IX* (1984), S. 195-212./ Vgl. Kraß, Andreas: Achill und Patroclus. Freundschaft und Tod in den Trojaromanen *Benoîts de Sainte-Maure*, *Herborts von Fritzlar* und *Konrads von Würzburg*. In: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik (LiLi)* 114 (1999): *Traurige Helden* (hg. Von Wolfgang Haubrichs u.a.), S. 66-98.

in *Medieval French Literature*²⁸ ist ein wichtiger Beitrag in der Diskussion einer Gattungstypologie, der im Schlusskapitel der vorliegenden Arbeit eingehend beleuchtet wird.

Niklas Luhmann, einer der renommiertesten Systemtheoretiker der Gegenwart, legt keine ausgearbeitete Theorie der Freundschaft vor, sondern eine Theorie der Liebe, die auf Freundschaft rekurriert. In seinem Werk *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*.²⁹ schreibt Luhmann in seinem Diskurs über die Liebe implizit auch über die Freundschaft. Die Basis für seine Diskursgeschichte sind literarische Quellen, die er selbst nicht der gehobenen Literatur zuordnet. Aufgrund des Rückgriffs auf die Literatur handelt es sich bei Luhmanns Diskursgeschichte der Liebe gleichzeitig auch um eine Literaturgeschichte. Luhmann entwickelt in *Liebe als Passion* ein Epochenmodell und konzipiert so eine Genealogie der Liebe. Er beginnt mit der Epoche des Mittelalters, deren herrschender Code die höfische Liebe sei. Auf diese folgt die passionierte Liebe, die Luhmann um 1800 lokalisiert. Den Abschluss des luhmannschen Epochenmodells bildet das 19. Jahrhundert mit dem Code der romantischen Liebe. Luhmanns Ausführungen zu den verschiedenen Codes der Liebe folgend, gilt nicht, dass die Liebe einen Diskurs erzeugt, sondern der Diskurs erzeugt Liebe. Dies impliziert die These, dass Liebe als kopiertes Gefühl zu verstehen ist. Die Liebesromane des 18. Jahrhunderts sind Zeugnisse dafür, dass Literatur als Vorlage für die ‚gelebte Liebe‘ dient.

Die Anwendbarkeit der Systemtheorie auf die Literatur der Vormoderne stellt Manuel Braun in seiner Monografie unter Beweis. Dabei trifft Braun, wie er in seiner Einleitung konstatiert, eine Auswahl aus den Angeboten der Systemtheorie und untersucht Ehe, Liebe und Freundschaft in ausgewählten frühneuhochdeutschen Romanen.³⁰

Für die Untersuchung der Liebe als Code der Intimität in der mittelalterlichen Literatur ist C. Stephen Jaegers Studie *Ennobling Love* von großer Bedeutung, die im Zusammenhang der Freundschaftsthematik schon Erwähnung gefunden hat. Wie bei Luhmann steht auch bei Jaeger nicht das Phänomen der Liebe, sondern der Diskurs über sie im Vordergrund. Jaeger kommt in seiner Auseinandersetzung mit dem Liebesdiskurs zu dem Ergebnis, dass der Umschwung vom Diskurs über die männlich-homosexuelle Freundschaft zum Diskurs über die Liebe sich nicht erst in der Romantik, sondern schon im Spätmittelalter vollzieht. Mit der Liebe im Mittelalter hat sich die germanistische Mediävistik eingehend beschäftigt und dabei unterschiedliche Ansätze und Perspektiven gewählt. Joachim Bumkes einschlägiges Werk zur höfischen Gesellschaft widmet der höfischen Liebe ein eigenes Kapitel und stellt die Frage

²⁸ Gaunt, Simon: *Gender and Genre in Medieval French Literature*. Cambridge 1995.

²⁹ Vgl. Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt am Main 1982.

³⁰ Vgl. Braun, Manuel: *Ehe, Liebe, Freundschaft. Semantik der Vergesellschaftung im frühneuhochdeutschen Roman*. Tübingen 2001.

nach dem Wesen der höfischen Liebe.³¹ Diese Frage behandelt auch Rüdiger Schnell in seiner Untersuchung der Ursachen für die Entstehung der Liebe.³² Wie Schnell nehmen eine Reihe weiterer Autoren ausgewählte literarische Texte in den Blick, in denen Liebe präsentiert wird. Liebe steht, sofern es sich um die heterosoziale Liebe zwischen Mann und Frau handelt, oft auch in direktem Zusammenhang mit der Institution Ehe und der Sexualität. Diesen Zusammenhang beleuchtet Rüdiger Schnell in seiner umfassenden Studie zur *Sexualität und Emotionalität in der vormodernen Ehe*.³³ Insbesondere die Ehe von Erec und Enite in Hartmanns von Aue Roman fand in der Forschung besondere Beachtung. Zu nennen sind hier die Artikel von Elisabeth Schmid³⁴ und Bruno Quast³⁵ sowie die jüngst erschienene Monografie von Nina Spangenberger.³⁶ Erhellende Erkenntnisse zur höfischen Liebe und der Sexualität des Mittelalters bietet James Schultz' Studie *Courtly Love, the Love of Courtliness and the History of Sexuality*.³⁷ Des Weiteren arbeitet Ruth Mazo Karras in ihrer Monografie zur *Sexualität im Mittelalter*³⁸ einen breitgefächerten Überblick über die Formen der Sexualität im Mittelalter aus. Sie thematisiert nicht nur den ehelichen Geschlechtsverkehr und das im Mittelalter hochbewertete Ideal der ehelichen Keuschheit, sondern auch die Sexualität von Frauen und Männern außerhalb der Ehe. Für jede Studie, die sich mit Sexualität auseinandersetzt, ist der Rückgriff auf Michel Foucaults grundlegendes Werk *Sexualität und Wahrheit*, im Besonderen auf den ersten Band *Der Wille zum Wissen*, unerlässlich.³⁹ Foucaults Ausführungen zur Homosexualität werden insbesondere in den Gender und Queer Studies ausführlich rezipiert. Für die Auseinandersetzung mit der Homosexualität im Mittelalter sind in erster Linie die Arbeiten von John Boswell, David M. Halperin, Brigitte Spreitzer und Bernd-Ulrich Hergemöller aufzuführen sowie der Sammelband von Lev M. Toma und Sven Limbeck.⁴⁰

³¹ Vgl. Bumke, Joachim: *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*. 11. Auflage. München 2005, S. 503-582.

³² Vgl. Schnell, Rüdiger: *Causa Amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur*. Berlin und München 1985.

³³ Vgl. Schnell, Rüdiger: *Sexualität und Emotionalität in der vormodernen Ehe*. Köln, Weimar, Wien 2002.

³⁴ Vgl. Schmid, Elisabeth: *Spekulationen über das Band der Ehe in Chrétien und Hartmanns Erec-Roman*. In: Dorothea Klein (Hg.): *Vom Mittelalter zur Neuzeit. Festschrift für Horst Brunner*. Wiesbaden 2000, S. 109-127.

³⁵ Vgl. Quast, Bruno: *Getriuwiu wandelunge. Ehe und Minne in Hartmanns ‚Erec‘*. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 122 (1993), S. 162-180.

³⁶ Vgl. Spangenberger, Nina: *Liebe und Ehe in den erzählenden Werken Hartmanns von Aue*. Frankfurt am Main 2012.

³⁷ Vgl. Schultz, James A.: *Courtly Love, the Love of Courtliness, and the History of Sexuality*. Chicago und London 2006.

³⁸ Vgl. Karras, Ruth Mazo: *Sexualität im Mittelalter*. Düsseldorf 2006.

³⁹ Vgl. Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1. Übersetzt von Ulrich Hauff und Walter Seitter. stw 716, Frankfurt am Main 1987.

⁴⁰ Vgl. Boswell, John: *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago 1980./ Vgl. Boswell, John: *Same-Sex Unions in Premodern Europe*. New York 1994./ Vgl. Halperin, David M.: *How to Do the History of Homosexuality*. Chicago and London 2002./ Vgl. Halperin, David M.: *Ein Wegweiser zur Geschichtsschreibung der männlichen Homosexualität*. In: Andreas Kraß (Hg.): *Queer denken. Gegen die Ordnung der Sexualität*

Während es eine Vielzahl von Publikationen gibt, die sich auf eine der beiden personalen Beziehungssysteme konzentrieren, existiert bislang keine Monografie, die sich mit dem Verhältnis von Freundschaft und Liebe als Codes der Intimität beschäftigt und dabei die Aspekte Ehe und Sexualität integriert. Eine umfassende und systematische, die ästhetische und narrative Struktur der mittelalterlichen Erzählungen einbeziehende Analyse steht somit noch aus.

Im Zentrum dieser Arbeit steht die literaturwissenschaftliche Analyse ausgewählter Texte der mittelalterlichen Literatur. Da es sich bei der mittelhochdeutschen Dichtung meist um die deutschsprachigen Adaptationen altfranzösischer Vorlagen handelt, werden diese aus komparatistischem Interesse hinzugezogen. Die mittelhochdeutschen Adaptationen weisen z.T. auffällige Bearbeitungen und Umakzentuierungen auf, deren genauere Betrachtung in die Analyse der dargestellten personalen Nahbeziehungen integriert wird.

Die Untersuchung konzentriert sich auf fünf erzählende Texte der höfischen Literatur. Diese sind zwischen 1170 und 1210 entstanden und können vier Gattungen der mittelalterlichen Literatur zugeordnet werden. Heinrichs von Veldeke *Eneasroman*⁴¹, der um 1170 entstanden ist, fällt in die Gattung der Antikenromane. Der *Erec*⁴² und der *Iwein*⁴³ Hartmanns von Aue sind der Gattung der Artusromane zuzuordnen, während das *Nibelungenlied*⁴⁴ Elemente der Heldenepik aufweist. Den chronologischen Abschluss bildet der Tristanroman⁴⁵ Gottfrieds von Straßburg als exemplarischer Text der Gattung des Liebesromans. Trotz der unterschiedlichen Gattungszugehörigkeit sind alle Texte der höfischen Epik zuzuordnen.

Differenzierungen zwischen den Texten können über die Gattungszugehörigkeit hinaus auch anhand der unterschiedlich starken Bearbeitung der Vorlagen vorgenommen werden. So ist für die Analyse des *Eneasroman* Heinrichs von Veldeke ein Blick auf Vergils *Aeneis*⁴⁶ unerlässlich. In den mittelalterlichen Bearbeitungen erfährt nicht nur die Dido-Handlung eine substantielle Erweiterung. Insbesondere die Liebesgeschichte um Eneas und Lavinia stellt eine

(Queer Studies). Frankfurt am Main 2003, S. 171-220./ Vgl. Spreitzer, Brigitte: Die stumme Sünde. Homosexualität im Mittelalter. Göppingen 1988./ Vgl. Hergemöller, Bernd-Ulrich: Sodom und Gomorrha. Zur Alltagswirklichkeit und Verfolgung Homosexueller im Mittelalter. 2. überarb. und ergänzte Auflage. Hamburg 2000./ Vgl. Toma, Lev M. und Sven Limbeck: Die sünde, der sich der tiuvel schamet in der helle. Homosexualität in der Kultur des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Ostfildern 2009.

⁴¹ Vgl. Heinrich von Veldeke: *Eneasroman*. Nach dem Text von Ludwig Ettmüller ins Neuhochdeutsche übersetzt, mit einem Stellenkommentar und Nachwort von Dieter Kartschoke. Stuttgart 2004.

⁴² Vgl. Hartmann von Aue: *Erec*. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung von Thomas Cramer. 23. Auflage. Frankfurt am Main 2000.

⁴³ Vgl. Hartmann von Aue: *Iwein*. Text der siebenten Ausgabe von G.F. Benecke, K. Lachmann und L. Wolff. Übersetzung und Nachwort von Thomas Cramer. 4., überarbeitete Auflage. Berlin, New York 2001.

⁴⁴ Vgl. *Das Nibelungenlied*. Hg. von Ursula Schulze, nach der Handschrift B. Ins Neuhochdeutsche übersetzt und kommentiert von Siegfried Grosse. Stuttgart 2011.

⁴⁵ Vgl. Gottfried von Straßburg: *Tristan*. Nach dem Text von Friedrich Ranke, neu herausgegeben, ins Neuhochdeutsche übersetzt von, mit einem Stellenkommentar und Nachwort von Rüdiger Krohn. 11. Auflage. Stuttgart 2006, 3 Bde.

⁴⁶ Vgl. Vergil: *Aeneis*. Lateinisch/ Deutsch. Aus dem Lateinischen übertragen und herausgegeben von Gerhard Fink. Düsseldorf 2005.

Neuschaffung des französischen Anonymus dar, die Heinrich von Veldeke aufgreift und ausformt. Während am *Eneasroman* grundlegende Umarbeitungen vorgenommen wurden, stimmen Hartmanns Romane *Erec* und *Iwein* weitgehend mit den altfranzösischen Romanen Chrétiens de Troyes überein. Hartmann hat in seiner Bearbeitung des *Erec* keine Veränderungen hinsichtlich Handlungsverlauf und Konzeption des Romans vorgenommen, dennoch ist seine Adaptation wesentlich länger als Chrétiens *Erec et Enide*⁴⁷. Ursache dafür ist der größere Detailreichtum bei Hartmann und die stärker ausgebaute Rolle des Erzählers, der kommentierend, berichtend und vorausdeutend in den Vordergrund tritt. Im *Iwein* folgt Hartmann der altfranzösischen Vorlage *Yvain*⁴⁸ noch genauer als im *Erec*, doch finden sich auch hier zahlreiche zusätzliche Kommentare. Für das *Nibelungenlied* gibt es nicht eine Vorlage; das Epos setzt sich vielmehr aus ursprünglich getrennten Sagenkreisen zusammen. Der fragmentarische Charakter von Gottfrieds *Tristan* hebt diesen Text hinsichtlich des Grades seiner Ausarbeitung von den übrigen Texten ab. Die Leerstelle, die der fehlende Schluss bei Gottfried hinterlässt, kann durch Rückgriff auf die Vorlage des Thomas von Britannien⁴⁹ geschlossen werden. Die Zusammenstellung des Textkorpus begründet sich in den thematischen Parallelen. Alle Texte befassen sich mit den Nahbeziehungssystemen Freundschaft und Liebe in ihren unterschiedlichen Ausformungen und mit unterschiedlicher Gewichtung, so dass auch die Aspekte Ehe und Sexualität thematisiert werden. In Heinrichs von Veldeke *Eneasroman* erhält die Minne eine ungleich größere Bedeutung als in der lateinischen *Aeneis*. Dort spielt die Liebe eine untergeordnete Rolle, die Betonung liegt auf der Bestimmung des Schicksals durch die Götter. Trotz der deutlichen Umakzentuierung und der Fokussierung auf die Liebesbeziehungen des Eneas dürfen die ritterlichen Freundschaften, die der Roman präsentiert, nicht unbeachtet bleiben. Sowohl an der Freundschaft zwischen Nisus und Euryalus als auch an der Beziehung von Eneas und Pallas wird die Intimität dieses Nahbeziehungssystems veranschaulicht. Die Freundschaft zu Pallas stellt auf dem Weg des Helden eine wichtige Station dar, da dies die erste personale Intimbeziehung ist, die als *minne* bezeichnet wird. Die Artusromane Hartmanns unterscheiden sich in ihrer Konzeption grundlegend von der des Antikenromans. Wie Horst Brunner feststellt, haben wir es in den Antikenromanen mit „geographisch festgelegten Räumen und Orten und mit historisch festgelegter Zeit zu tun“, während man in den Artusromanen einer „phantastische[n], märchenhafte[n] Welt“ begegnet, deren Zentrum der

⁴⁷ Vgl. Chrétien de Troyes: *Erec et Enide*. Übersetzt und herausgegeben von Albert Giert. Stuttgart 1987.

⁴⁸ Vgl. Chrétien de Troyes: *Yvain*. Übersetzt und eingeleitet von Ilse Nolting-Hauff. Klassische Texte des Romanischen Mittelalters Band 2. München 1983.

⁴⁹ Vgl. Thomas: *Tristan*. Eingeleitet, textkritisch bearbeitet und übersetzt von Gesa Bonath. München 1985.

Hof von König Artus ist.⁵⁰ Von dort ziehen die Artusritter aus, „um sich in Abenteuern zu bewähren und so Ruhm zu gewinnen.“⁵¹ Neben der ritterlichen Bewährung ist das zweite große Thema der Artusromane die Minne, durch die den Helden ein Konflikt entsteht. Diesen gilt es zu überwinden und die Minne der Veredlung des Einzelnen dienstbar zu machen. Auf dem Weg der Bewährung sind die homosozialen Beziehungen der Helden zu anderen männlichen Figuren essentiell für den Erfolg des Unternehmens. *Vriuntschaft* ist auch im *Nibelungenlied* Voraussetzung für den erfolgreichen Abschluss eines Unternehmens, nämlich einer Brautwerbung. Siegfrieds Dienste an Gunther bereiten den Weg zur Erlangung des Objekts seines Begehrens. Es wird hier jedoch zu prüfen sein, ob diese Beziehung mit den männlich-homosozialen Bindungen der übrigen Texte gleichzusetzen ist oder ob sie sich grundlegend von ihnen unterscheidet. In Gottfrieds *Tristan* ist Minne das Thema der Erzählung, die Passion ist ihr Programm. Doch handelt der Roman nicht nur von einer ‚passionierten Liebe‘, sondern auch von einer ‚passionierten Freundschaft‘. Die Dreiecksbeziehung von Marke, Tristan und Isolde lässt die Konkurrenz von Freundschaft und Liebe als Codes der Intimität besonders deutlich hervortreten.

Auf der Basis triangulärer Figurenkonstellationen soll in der vorliegenden Arbeit der Zusammenhang zwischen Freundschaft und Liebe unter dem Gesichtspunkt der Geschlechterdifferenz beleuchtet werden. In den mittelhochdeutschen Texten, die das Analysekorpus dieser Arbeit bilden, werden neben den Dreieckskonstellationen auch lineare Konstellationen präsentiert, die zwei Figuren miteinander verbinden. Ist die Untersuchung der linearen Konstellation relevant für die übergeordnete Fragestellung nach dem Code der Intimität innerhalb des jeweiligen Werkes, werden diese Zweierbeziehungen näher beleuchtet.

Was geschieht, wenn in literarischen Werken, in denen sowohl Freundschaften als auch Liebes- und/oder Ehebeziehungen dargestellt werden, die Figuren in eine Konstellation eintreten, die sich als Dreieck entpuppt? Welche Formen der Liebe sind zu attestieren? Was geschieht mit der Freundschaft, wenn sie in Konkurrenz zur Liebe als Code der Intimität tritt? Wie gestalten sich die Liebesbeziehung und die Ehe? Welcher Code der Intimität erlangt den Vorrang? Wie ist die Sexualität zu behandeln? Diese Fragen sind für die folgenden Textanalysen essentiell. Bei der Annäherung an die mittelhochdeutschen Romane ist zu berücksichtigen, dass die Gesellschaft des Mittelalters vor 1200 eine Kriegergesellschaft ist, die patriarchal organisiert und somit männlich-homosozial geprägt ist. Vor diesem Hintergrund ist die Freundschaft nicht der unwahrscheinliche Code der Intimität, sondern die Liebe. Diese These

⁵⁰ Beide Zitate in diesem Satz: Brunner, Horst: Hartmann von Aue: Erec und Iwein. In: ders. (Hg.): Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen. Stuttgart 1994, S. 102.

⁵¹ Brunner, Horst: Hartmann von Aue: Erec und Iwein, S. 103.

impliziert die Umkehrung der modernen Perspektive auf personale Zweierbeziehungen, welche intuitiv die heterosoziale Beziehung und damit Liebe als Code der Intimität präferiert.

Um das Verhältnis von Freundschaft und Liebe als Codes der Intimität zu untersuchen, müssen zunächst die Voraussetzungen dafür geschaffen werden. Das Kapitel „Freundschaft und Liebe als Codes der Intimität“ dient der theoretischen Grundlegung. In einem ersten Schritt werden die Thesen rekapituliert, die Niklas Luhmann in *Liebe als Passion* bezüglich der Liebe als Code der Intimität formuliert und das Epochenmodell der Liebe skizziert, das C. Stephen Jaeger in *Ennobling Love* vorschlägt. Bei der Rekapitulation der luhmannschen Thesen ist zu berücksichtigen, dass Luhmann zwar keine Theorie der Freundschaft vorlegt, jedoch im Kontext seiner Theorie der Liebe auf die Freundschaft rekurriert. Die Ausführungen Luhmanns zur Freundschaft als Code der Intimität sowie die Gründe für den ‚Sieg‘ der Liebe als vorherrschender Code in der romantischen Epoche werden in einem eigenständigen Unterkapitel diskutiert. Den Abschluss des ersten Teils dieses Hauptkapitels bildet die Darstellung des von René Girard entwickelten Lektüremodells des triangulären Begehrens, welches von Eve Kosofsky Sedgwick aufgegriffen und modifiziert wird.⁵² Mittels dieses Lektüremodells sollen in den Analysen der mittelhochdeutschen Romane die Figurenkonstellationen eingehend untersucht werden. Im Fokus stehen somit Beziehungskonstellationen, die sich als Dreieck darstellen. Die Achsen des Dreiecks, die jeweils zwei der drei Figuren miteinander verbinden, werden mit Hilfe der luhmannschen Codes der Intimität analysiert.

Auf die theoretische Grundlegung der Arbeit folgt ein zweiter diskursgeschichtlicher Analyseteil. Zuerst werden die Freundschaftsdiskurse der Antike und des Mittelalters skizziert. Der Fokus liegt hier auf den Freundschaftskonzepten von Aristoteles und Cicero sowie auf Aelreds de Rievaulx Ausführungen zur geistlichen Freundschaft. Daran anschließend wird, unter Einbezug des Traktats über die Liebe von Andreas Capellanus, der Frage nach dem Wesen der höfischen Liebe nachgegangen. Die zahlreichen Beispiele von Ehebeziehungen in der höfischen Literatur machen eine Betrachtung der Institution Ehe im Mittelalter notwendig. Diese erfolgt unter Berücksichtigung der Ehetheologien des Augustinus und Hugos von St. Viktor. Abschließend werden die mittelalterlichen Diskurse über Sexualität dargestellt und die Verwendung des Begriffs ‚Sexualität‘ für die Analyse mittelalterlicher Texte geklärt. Hierbei ist zwingend der Anachronismus des Begriffs zu beachten. Den modernen Begriff ‚Sexualität‘ gibt es erst seit knapp zweihundert Jahren. Er hat in der „mittelalterlichen Sprachwelt keine Entsprechung“⁵³, wodurch das „Verständnis damaliger sexueller Praktiken

⁵² Vgl. Girard, René: *Figuren des Begehrens. Das Selbst und das Andere in der fiktionalen Realität*. Münster, Hamburg, London 1999./ Vgl. Kosofsky Sedgwick, Eve: *Between Men. English Literature and Male Homosexual Desire*. New York 1985.

⁵³ Schnell, Rüdiger: *Sexualität und Emotionalität*, S. 42.

und Diskurse erschwert oder sogar verstellt“⁵⁴ wird. In einer Analyse der Geschlechterbeziehungen und Begehrenskonstellationen in mittelalterlichen Texten ist, so konstatiert auch Annabelle Hornung in ihrer Studie zu den Gralromanen, „die Alterität des historischen Gegenstands zu respektieren.“⁵⁵ Den Hauptteil der Arbeit bilden die Analysen der fünf höfischen Romane. Die Reihenfolge der Analysen folgt dabei der Chronologie der Entstehungszeiten der Texte. Ausgehend von der These, dass die Freundschaft im Mittelalter nicht der unwahrscheinliche Code der Intimität ist, sondern die Liebe, werden die Analysen der männlich-homozialen Beziehungen den Untersuchungen der Liebes- und Ehebeziehungen voran gestellt. Um eine begriffliche Einheitlichkeit zu wahren, werden die männlich-homozialen Beziehungen in den Kapitelüberschriften als ‚Ritterfreundschaft‘ bezeichnet. Mit dieser Bezeichnung soll nicht suggeriert werden, dass es sich bei allen männlich-homozialen Beziehungen um eine innige Freundschaft handelt. Vielmehr greift der gewählte Begriff die Bedeutungsbreite des mittelhochdeutschen Wortes „vriunt“ auf, die in Kapitel II.2.1 näher beleuchtet wird. Die heterozialen Beziehungen werden jeweils in einem ersten Schritt auf die Entstehung der Liebe untersucht. Dabei wird das Narrativ, welches Luhmann in *Liebe als Passion* entwickelt hat, auf die mittelalterliche Literatur angewandt. Die strikte Epocheneinteilung, die Luhmann vornimmt, soll in der Untersuchung des vorherrschenden Liebeskonzepts aufgebrochen werden. In einem zweiten Schritt wird die Konstitution der Ehe und deren Verlauf detailliert beleuchtet. Die Störung und Restitution der Ehen ist in den Analysen der Artusromane Hartmanns von besonderem Interesse. An dritter Stelle steht die Sexualität im Fokus. Diese gestaltet sich in den heterozialen Beziehungen unterschiedlich. Im Gegensatz zu der vorehelichen sexuellen Begegnung von Eneas und Dido wird die Sexualität in den Artusromanen Hartmanns im legitimen Raum der Ehe vollzogen. Gleiches gilt für die Ehepaare des *Nibelungenliedes*. Auch dort findet der erste sexuelle Kontakt nach den Vermählungen Siegfrieds und Kriemhilds, Gunthers und Brünhilds sowie Etzels und Kriemhilds statt. In Gottfrieds *Tristan* wird die außereheliche Sexualität, die Motor der ‚passionierten Liebe‘ ist, der ehelichen Sexualität diametral gegenübergestellt. Der abschließende Teil der Arbeit führt in einem ersten Schritt die Ergebnisse der Textanalysen vergleichend zusammen. Auf Basis der gewonnenen Erkenntnisse wird der Versuch unternommen, das Modell, welches Luhmann für die Liebe entwirft, auf die Freundschaft zu übertragen. Ausgehend von den Ergebnissen der Analysen wird ein Ausblick in Form einer Klassifizierung der Texte unter Rückgriff auf gattungstypologische Kriterien dargelegt.

⁵⁴ Schnell, Rüdiger: Sexualität und Emotionalität, S. 42.

⁵⁵ Hornung, Annabelle: Queere Ritter. Geschlecht und Begehren in den Gralromanen des Mittelalters. Bielefeld 2012, S. 17.

II. Freundschaft und Liebe als Codes der Intimität

Das folgende Kapitel widmet sich der Frage nach dem Verhältnis von Freundschaft und Liebe als Codes der Intimität und dient der theoretischen Grundlegung der Arbeit. Diese erfolgt in drei Schritten. Zunächst wird die von Niklas Luhmann vorgelegte systemtheoretische Untersuchung der Liebe als Code der Intimität detailliert dargelegt und die darin enthaltenen Äußerungen Luhmanns zur Freundschaft herausgefiltert. Luhmann zufolge ‚gewinnt‘ die Liebe den Wettbewerb um die Position des vorherrschenden Codes der Intimität. Was sind die Gründe für diesen Sieg? Auf die systemtheoretischen Ausführungen folgen die Skizze des Lektüremodells von René Girard und die Modifikation desselben in Eve Kosofsky Sedgwick's Studie zum männlich-homosexuellen Begehren. In einem zweiten Schritt werden die Diskurse über Freundschaft, Liebe, Ehe und Sexualität im Mittelalter dargestellt und diskutiert. Den Abschluss bildet die Zusammenführung der Erkenntnisse, die aus der systemtheoretischen und diskurstheoretischen Untersuchung von Freundschaft und Liebe gewonnen werden.

1. Niklas Luhmann: Liebe als Passion

Luhmanns Systemtheorie zufolge besteht die Gesellschaft aus verschiedenen Teilsystemen⁵⁶, wie z.B. Wirtschaft, Politik, Moral, Recht und Intimität. Letzteres steht in dieser Arbeit im Fokus des Interesses. Luhmann veranschlagt in der Theorie zum Teilsystem Intimität zwei konkurrierende Codes der Intimität: Freundschaft (homosozial) und Liebe (heterosozial). Liebe bildet zwar den Mittelpunkt der Untersuchung, doch rekurriert Luhmann in seiner Historisierung der Liebe auch auf die Freundschaft als Code der Intimität. Des Weiteren korrespondiert die Geschichte der Liebe mit der Geschichte der Gesellschaft⁵⁷. Luhmann setzt für die europäische Gesellschaft folgende historische Stufen an: die segmentäre Differenzierung, die sich durch die Koexistenz archaischer Stammesgesellschaften auszeichnet; die zentral-periphere Differenzierung, in der die Differenzierung im Zentrum weiter vorangeschritten sein kann als in der Peripherie; die stratifikatorische Differenzierung, der die Ständegesellschaft des Mittelalters entspricht und die funktionale Differenzierung, die die moderne Gesellschaft in verschiedene Teilsysteme gliedert.⁵⁸ Luhmann formuliert in *Liebe als Passion* die These, dass durch die Änderung des Differenzierungstyps der Gesellschaft die Komplexität

⁵⁶ Eine tabellarische Übersicht über die Funktionalität der verschiedenen Teilsysteme in Luhmanns Systemtheorie bietet Detlef Krause. Krause, Detlef: *Luhmann-Lexikon*. 4., neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart 2005, S. 50/51.

⁵⁷ Zu Luhmanns Theorie der Gesellschaft vgl.: Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. 2 Bde. Frankfurt am Main 1998.

⁵⁸ Vgl. Kapitel 4 „Differenzierung“ in Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 595-775. Eine Übersicht über die vier Formen der Differenzierung bietet Luhmann auf S. 613.

des Gesellschaftssystems steigt. Dies lasse vermuten, dass die Kommunikationsprozesse der Gesellschaft sich ebenfalls verändern⁵⁹, die Semantik der Liebe eingeschlossen.⁶⁰

1.1 Liebe als Code der Intimität

Niklas Luhmann entwirft in *Liebe als Passion* eine Geschichte der Liebe, die er unter Einbezug literarischer Quellen als historisch kontingenten Diskurs präsentiert.⁶¹ Liebe ist in Luhmanns Verständnis ein „Tatbestand mit unbestreitbarer Bedeutung“⁶² und ein „literarisches Thema mit alter Tradition“⁶³, wird jedoch nicht als ein überzeitliches Existential oder als Gefühl behandelt. Liebe ist vielmehr ein „symbolischer Code, der darüber informiert, wie man in Fällen, wo dies eher unwahrscheinlich ist, dennoch erfolgreich kommunizieren kann.“⁶⁴ Dieser Code muss allen Individuen einer Gesellschaft bekannt sein. Seine Regeln geben vor, wie man „Gefühle ausdrücken, bilden, simulieren, anderen unterstellen [und] leugnen [kann].“⁶⁵ Leitsymbol und Programm des Mediums Liebe ist die Passion.

Luhmann widmet sich auch der Frage nach der Entstehung eines „symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums“.⁶⁶ Bei symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien handelt es sich um semantische Einrichtungen, die unwahrscheinliche Kommunikationen ermöglichen, indem sie die Annahmefähigkeit für eine Kommunikation erhöhen und diese somit „gewagt“ werden kann. Das Medium Liebe löst die ihr zufallenden Kommunikationsprobleme, indem sie Kommunikation⁶⁷ unter weitgehendem Verzicht auf dieselbe intensiviert und sich dabei auf „Vorwegnahme und Schonverstandhaben“⁶⁸ verlässt. Eine Form der nicht-

⁵⁹ Vgl. Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 22ff.

⁶⁰ Wenn Luhmann von Semantik spricht, meint er nicht den Begriff der linguistischen Zeichenanalyse, sondern die „Gesamtheit jener Formen, mit denen Sinn typisiert und [...] generalisiert wird.“ Reese-Schäfer, Walter: *Luhmann zur Einführung*. Hamburg 1992, S. 57. Vgl. auch: Kneer, Georg/ Armin Nassehi: *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. 4. unveränderte Auflage. München 2000, S. 116-122.

⁶¹ Luhmann ordnet die von ihm verwendeten literarischen Quellen nicht der gehobenen Literatur zu. Es handelt sich um Romane, Traktate und Maximenschriften v.a. aus dem 17. und 18. Jahrhundert. Vgl. Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 11.

⁶² Luhmann, Niklas: *Liebe*. Eine Übung. Hg. v. André Kieserling. Frankfurt am Main 2008, S.9.

⁶³ Luhmann, Niklas: *Liebe*. Eine Übung, S. 9.

⁶⁴ Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 9.

⁶⁵ Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 23.

⁶⁶ Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 15./ Vgl. auch das umfangreiche Kapitel zu den Kommunikationsmedien in Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 190-412.

⁶⁷ Vgl. zum Begriff der Kommunikation das entsprechende Kapitel in Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. 1. Auflage. Frankfurt am Main 1987, S. 191-241. Eine zusammenfassende und erhellende Antwort auf die Frage „Was ist Kommunikation?“ bietet Dieter Schwanitz: „Was aber ist Kommunikation? Nun, sie besteht aus der Trinität von 1. Information, 2. Mitteilung und 3. Verstehen. Für ihr Verständnis ist die dritte Selektion, das Verstehen entscheidend, weil von ihr die Differenzierung zwischen den ersten beiden, also zwischen Information und Mitteilung ausgeht; sobald der Verstehende dem Mitteilenden die Differenz zwischen Information und Mitteilung unterstellt, handelt es sich um Kommunikation.“ Schwanitz, Dieter: *Systemtheorie und Literatur. Ein neues Paradigma*. Opladen 1990, S. 76.

⁶⁸ Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 29.

sprachlichen Kommunikation zwischen Liebenden ist die „Augensprache“⁶⁹, der Austausch intensiver Blicke, wie sie z.B. Erec und Enite auf ihrem Weg zum Artushof austauschen, oder die Blicke, die die Liebe zwischen Tristan und Isolde offenbaren. Die wichtigste Vorschrift der klassischen Liebessemantik ist die angestrenzte Beobachtung darauf hin, dass Mann oder Frau ein Zeichen gibt, um ein Zeichen der Gegenliebe zu erhalten.⁷⁰ Neben Berührungen ist auch das Gespräch zwischen den Liebenden notwendig und wichtig. Die Verdichtung der Interaktion ist hier so intensiv, dass beide Partner auf zwei Ebenen zugleich beobachten und handeln können.⁷¹ Deutlich wird, dass das personale Element dieser Beziehungen äußerst intensiv ist, da „prinzipiell alle Eigenschaften einer individuellen Person“⁷² hier bedeutsam sind oder werden. Zur Bezeichnung solcher Nahbeziehungen verwendet Luhmann den Begriff der „zwischenmenschlichen Interpenetration“⁷³. In gleichem Sinne, so Luhmann, kann von „Intimbeziehungen“⁷⁴ gesprochen werden. Intimität stellt sich also ein, „wenn mehr und mehr Bereiche des persönlichen Erlebens und des Körperverhaltens eines Menschen für einen anderen zugänglich und relevant werden und dieser Sachverhalt sich wechselseitig einspielt.“⁷⁵ Liebe hat als Medium nicht nur das Ziel, Wünsche und Bitten zu erfüllen: Das Erleben des einen wird durch das Erleben des anderen mitbedingt, das Handeln wird symbolisch und erhält eine expressive Bedeutung.⁷⁶ So ist Inkommunikables wesentlicher Bestandteil von Intimität, denn „Alter wird für Ego in Hinsichten bedeutsam, die Ego dem Alter nicht mitteilen kann.“⁷⁷

Die Herausbildung eines symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums hängt unweigerlich mit der Spezifikation des Bezugs zur „organischen Faktizität des Zusammenlebens“⁷⁸ zusammen. In jedem Kommunikationssystem sind Menschen leiblich beteiligt. Dieses Faktum erfordert die „Mitsymbolisierung dieses Körperbezugs.“⁷⁹ Symbole, die diese Funktion erfüllen, nennt Luhmann „symbiotische Mechanismen“. Mit der „Ausdifferenzierung und

⁶⁹ Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 29.

⁷⁰ Vgl. Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 44.

⁷¹ Die Ebene des beteiligten Individuums und die Ebene des durch sie konstituierten sozialen Systems. Vgl. Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 45.

⁷² Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 14.

⁷³ Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 14.

⁷⁴ Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 14.

⁷⁵ Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme*, S. 304.

⁷⁶ Das Verhältnis von Erleben und Handeln beschreibt Andrea Leupold in ihrem Artikel *Liebe und Partnerschaft: Formen der Codierung von Ehen* folgendermaßen: „Liebe [überträgt] Erleben auf Handeln. D.h., Liebe liegt dann vor, wenn Ego (Liebender) bereit ist, sein eigenes Erleben so zu wählen, daß er sich an dem Erleben Alters (Geliebter) orientiert und damit dessen idiosynkratische Erlebnisweise handelnd zu bestätigen vermag. Egos Handeln wiederum vermag Alter zu motivieren, da es quasi sein eigenes Erleben ist, das ihm in Egos Handlungen gegenübertritt.“ Leupold, Andrea: *Liebe und Partnerschaft: Formen der Codierung von Ehen*. In: *Zeitschrift für Soziologie* 12, Heft 4 (1983), S. 299/300.

⁷⁷ Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme*, S. 310.

⁷⁸ Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 31.

⁷⁹ Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 31.

Spezifikation der gesellschaftlich wichtigsten Medien-Codes⁸⁰ geht unweigerlich die Spezifikation symbiotischer Mechanismen einher, so dass

für jedes Medium *ein und nur ein* (Hervorhebung NR) solcher Mechanismus zur Verfügung steht: für Wahrheit Wahrnehmung, für Liebe Sexualität; für Eigentum/ Geld Bedürfnisbefriedigung; für Macht/ Recht physische Gewalt. Die Zuordnungen sind nicht austauschbar.⁸¹

Im Teilsystem Intimität korrespondiert das Medium Liebe demnach mit dem symbiotischen Mechanismus der Sexualität; es geht um die Befriedigung sexueller Bedürfnisse, um die Erfüllung sexuellen Begehrens. Wie das obige Zitat verdeutlicht, bezeichnen symbiotische Mechanismen „hochgradig plastische organische Prozesse“⁸², die sich wechselseitig beeinflussen, stören oder fördern können und letztlich eine „diffuse Grundlage für Kommunikation“⁸³ bilden.

Luhmanns Konzeptualisierung der Liebescodes folgend, werden im Teilsystem Intimität besondere Sprechweisen – Liebessemantiken – entwickelt, die es dem Individuum ermöglichen, Gefühle zum Ausdruck zu bringen. Motive aufgrund derer man sich verliebt,

entstehen nicht unabhängig von der Semantik, die ihre Möglichkeit, Verständlichkeit, Erfüllbarkeit beschreibt. Sie sind ihrerseits Produkte der Evolution symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien. Sie sind selbst ein Artefakt soziokultureller Evolution. Das Wagnis Liebe und die entsprechend komplizierte, anforderungsreiche Alltagsorientierung ist nur möglich, wenn man sich dabei auf kulturelle Überlieferungen, literarische Vorlagen, überzeugungskräftige Sprachmuster und Situationsbilder, kurz: auf eine tradierte Semantik stützen kann.⁸⁴

Im Übergang von einer Epoche zur nächsten lassen sich Luhmann zufolge Schwerpunktverschiebungen erkennen, die mit einer zunehmenden Ausdifferenzierung von Intimbeziehungen einhergehen.⁸⁵ Er konstatiert, dass man sich in der Entwicklung der Liebescodes nacheinander an verschiedenen Differenzvorstellungen orientiert habe: Das Mittelalter wurde von der Differenz von Gottesliebe und *amour courtois* bestimmt. An Stelle dieser Differenzierung trete im 17. Jahrhundert mit der Ausbildung des Codes der passionierten Liebe die Differenz von *plaisir* und *amour*, die am Ende des 18. Jahrhunderts mit der Synthese von Liebe, Sexualität und Ehe im Code der romantischen Liebe obsolet werde.⁸⁶ Unabhängig von der Verschiebung der Leitdifferenz werden die Traditionen „in den Metaphern, den zugelassenen Paradoxien, den erzählbaren Geschichten“⁸⁷ der Liebessemantik mitgeführt. Diese Sprachmuster und Situationsbilder konstituieren Codes, die Luhmann bestimmten Epochen zuordnet.

⁸⁰ Luhmann, Niklas: Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien. In: ders.: Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft. Opladen 1975, S. 181.

⁸¹ Luhmann, Niklas: Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien, S. 181.

⁸² Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 31.

⁸³ Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 32.

⁸⁴ Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 47.

⁸⁵ Vgl. Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 50.

⁸⁶ Vgl. Luhmann, Niklas: Sinn, Selbstreferenz und soziokulturelle Evolution. In: Günter Burkart und Günter Runkel (Hgg.): Luhmann und die Kulturtheorie. Frankfurt am Main 2004, S. 272.

⁸⁷ Luhmann, Niklas: Sinn, Selbstreferenz und soziokulturelle Evolution, S. 272.

Für seine Geschichte der Liebe setzt Luhmann drei Evolutionsstufen an: die höfische Liebe des Mittelalters, die passionierte Liebe der Frühen Neuzeit (1650-1800) und die romantische Liebe des 19. Jahrhunderts (ab 1800).⁸⁸ Das Mittelalter ist laut Luhmann geprägt durch den Code der höfischen Liebe. Hier ist anzumerken, dass Luhmann kaum explizit auf den Minnesang eingeht, wenngleich sein Verständnis der höfischen Liebe implizit dem Liebeskonzept des Minnesangs entspricht. Innerhalb dieser literarischen Gattung gilt das Prinzip der Idealisierung der Liebe, ihr Code fixiert das Ideale. Die Vernunft kontrolliert die Gefühle der Liebenden, so dass die höfische Liebe ihre Begründung in der Vollkommenheit des Gegenstandes findet, der sie anzieht.⁸⁹ Ziel der höfischen Liebe war, „sich im Zuge der zunehmenden Aristokratisierung der Schichtungsstruktur des Mittelalters von der vulgären, gemeinen, direkten Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse distanzieren zu können.“⁹⁰ Die Entstehung einer gegenseitigen liebevollen Zuneigung gründet im höfischen Liebescode auf der Kenntnis über die vortrefflichen Eigenschaften des Objekts, die Dame gilt als Inbegriff aller Tugenden und Normen. Die Idealisierung ist die Form⁹¹ des höfischen Liebescodes, ihre Funktion ist – dies gilt für alle Codes der Liebe gleichermaßen und ebenso für die Freundschaft – die Herstellung affektiver Zweierbeziehungen. Die höfische Liebe marginalisiert Sinnlichkeit und Sexualität und beinhaltet die Idee einer großen Liebe, die ausschließlich einer Dame gilt, deren Gunst man nicht erzwingen kann, sondern sich verdienen muss.⁹²

Mitte des 17. Jahrhunderts wird der Code der höfischen Liebe vom Code der passionierten Liebe abgelöst. Der im Mittelalter bestehende Kontrast zwischen der hohen und der sinnlich-sexualisierten Liebe wird im Code der passionierten Liebe aufgelöst. An die Stelle der Idealisierung tritt nun die Imagination oder Projektion⁹³, es geht nicht mehr um das Wissen über die Idealität des Partners. Das Objekt der Liebe dient nun als Projektionsfläche für die eigenen Erwartungen. Entsprechend kann eine narzisstische Tendenz attestiert werden: Der oder die Auserwählte wird zum Spiegel des eigenen Begehrens.⁹⁴ Die Sexualität, die im höfischen Liebescode sublimiert wurde, wird nun explizit integriert und zu einem essentiellen Bestandteil der passionierten Liebe erhoben. Sexualität ist nicht mehr länger

⁸⁸ Vgl. auch die Ausführungen von Andreas Kraß zu Luhmanns Historisierung der Liebe. Kraß, Andreas: Freundschaft als Passion, S. 97.

⁸⁹ Vgl. Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 57.

⁹⁰ Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S.50/51.

⁹¹ Die Form des Codes gibt das Prinzip an, unter dem die Einheit des Codes über alle Differenzen in seinem Ordnungsbereich formuliert wird und ist außerdem ausschlaggebend für die Zulassung von Möglichkeiten der Kommunikation und Transformation eben dieser Möglichkeiten (Sinnzentrum der Epoche). Vgl. Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 51.

⁹² Die Liebessemantik stützt sich bis ins 17. Jahrhundert hinein auf den Begriff des Dienstes. Das hierarchische Verhältnis zwischen der Dame und dem ihr dienenden und somit untergeordneten Ritter ist kongruent zur gesellschaftlichen Hierarchie, in der sich beispielweise Herr und Vasall in gleicher Konstellation begegnen.

⁹³ Vgl. Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 62.

⁹⁴ Vgl. Luhmann, Niklas: Liebe. Eine Übung, S. 63.

eine Art (quasi medizinische) Notlösung für den menschlichen Körper, sondern [...] ein menschlich wichtiger und sozial geforderter, salonnotwendiger (nicht: reproduktionsnotwendiger) Bereich der Lebenserfahrung (selbstverständlich nur: des Adels).⁹⁵

Der sexuelle Vollzug findet außerhalb der Ehe statt, die im Verständnis der passioniert Liebenden des 17. und 18. Jahrhunderts eine Restriktion und ökonomisches bzw. politisches Arrangement ist.⁹⁶ Für das Eintreten in ein amouröses Verhältnis wird die Entscheidungsfreiheit beider Partner vorausgesetzt. Die Ausdifferenzierung einer doppelten Kontingenz⁹⁷ als beiderseitige Freiheit, sich für oder gegen das Sicheinlassen auf eine Liebesbeziehung zu entscheiden, stimuliert die Entwicklung einer Speziesemantik, deren Fundament in der Absonderung der Interaktion der Liebenden liegt.⁹⁸ Im 17. Jahrhundert wird den Liebenden Geheimhaltung empfohlen, gleichzeitig stehen sie aber unter permanenter Beobachtung. Ein Beispiel der mittelalterlichen Literatur für diese Situation ist die Liebesbeziehung zwischen Tristan und Isolde. Ihre Liebe beginnt unter dem Deckmantel der Verschwiegenheit und setzt sich am Hofe Markes fort, wo die ‚passioniert‘ Liebenden der ständigen Beobachtung durch die Hofgesellschaft ausgesetzt sind.

Durch die Individualisierung der Zweierbeziehung im passionierten Liebescode entsteht eine Indifferenz gegenüber der Meinung anderer: Betont wird die Exklusivität der Liebe zweier Menschen.⁹⁹ Die passionierte Liebe lässt alles relevant werden, was mit dem Partner in Zusammenhang steht, jede Bagatelle wird wichtig und führt zu einem exzessiven Interesse an dem Anderen; „Liebe totalisiert.“¹⁰⁰ Es geht nun nicht mehr darum, Maß zu halten, die Passion wird zum Exzess und entzieht sich dem Bereich rationaler Kontrolle.¹⁰¹ Im 17. Jahrhundert wird die Passion zum „Motiv leidenschaftlichen Handelns“¹⁰², die Irrationalität der Passion macht es jedoch unwahrscheinlich, dass zwei Personen gleichzeitig davon befallen werden. Ergriffen wird zunächst nur ein Partner, der andere Partner muss von der passionierten Liebe

⁹⁵ Luhmann, Niklas: Wahrnehmung und Kommunikation sexueller Interessen. In: ders.: Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch. Opladen 1995, S. 198.

⁹⁶ Vgl. Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 89/90.

⁹⁷ Luhmann definiert den Begriff der (doppelten) Kontingenz folgendermaßen: „Der Begriff [hier: der Kontingenzbegriff] wird gewonnen durch Ausschließung von Notwendigkeit und Unmöglichkeit. Kontingenz ist etwas, was weder notwendig ist noch unmöglich ist; was also so, wie es ist (war, sein wird), sein kann, aber auch anders möglich ist. Der Begriff bezeichnet mithin Gegebenes (Erfahrenes, Erwartetes, Gedachtes, Phantasiertes) im Hinblick auf mögliches Anderssein; er bezeichnet Gegenstände im Horizont möglicher Abwandlungen. Er setzt die gegebene Welt voraus, bezeichnet also nicht das Mögliche überhaupt, sondern das, was von der Realität aus gesehen anders möglich ist. [...] Sie [die doppelte Kontingenz] ermöglicht die Ausdifferenzierung einer besonderen *Weltdimension* für sozial unterschiedliche Sinnperspektiven (Sozialdimension), und sie ermöglicht die Ausdifferenzierung besonderer *Handlungssysteme*, nämlich sozialer Systeme.“
Luhmann, Niklas: Soziale Systeme, S. 152/153.

⁹⁸ Vgl. Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 60ff.

⁹⁹ Vgl. Luhmann, Niklas: Liebe. Eine Übung, S. 45-51.

¹⁰⁰ Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 85.

¹⁰¹ Vgl. Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 76.

¹⁰² Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 75.

eingenommen und von ihr überzeugt werden. Aktivität und Passivität verschmelzen in dem neuen Begriff der Passion, wodurch es zu zwei gegenläufigen Asymmetrien kommt:

Einerseits wird Liebe als Kampf charakterisiert: als Belagerung und Eroberung der Frau. Andererseits ist bedingungslose Selbstunterwerfung unter den Willen der Geliebten die Form, in der Liebe sich darstellt und »gefällt«. In der absoluten Unterwerfung geht es um volle Aufgabe der persönlichen Eigenart.¹⁰³

Passionierte Liebe kombiniert scheinbar gegensätzliches: Eroberung und Selbstunterwerfung, die bis zum Verlust der eigenen Identität führen kann. Die Maßlosigkeit der Liebe und ihr Exzess implizieren zugleich ihr Ende. Die passionierte Liebe kann nur im „noch nicht“¹⁰⁴ existieren, ihre Unbedingtheit macht eine Wiederholung unmöglich.

Auf den Code der passionierten Liebe folgt um 1800 ein neues Liebesmodell, „das den Versuch unternimmt, die Codes von Liebe und Ehe, die bis dato getrennte Wege gegangen waren, miteinander zu versöhnen.“¹⁰⁵ Der Code der romantischen Liebe benötigt weder die Idealisierung noch die Imagination oder Projektion; als selbstreferentieller Kommunikationszusammenhang rechtfertigt die Liebe sich selbst. Es geht nicht mehr um die Liebe zu einem gewählten Objekt oder um Selbstliebe, sondern um das Gefühl zu lieben selbst. Man liebt um der Liebe willen.¹⁰⁶ Das Bestreben, Liebe und Ehe miteinander zu versöhnen, begründet sich in der Aufwertung des Individuums, die sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts vollzieht. Eine erste Konsequenz der Betonung des Individuums und der Autonomie der Liebe ist der Einbezug der Sexualität, die in der Ehe legitimiert wird. Eine weitere Neuerung der romantischen Liebe ist der Aspekt der Selbstreferentialität. Das liebende Individuum bezieht sich Luhmann zufolge in seiner Orientierung am anderen immer auch auf sich selbst.¹⁰⁷ Die Liebe betont die Exklusivität der interpersonalen Intimbeziehung und richtet sich auf die Einheit zweier Menschen, die „sich eine solche Beziehung [...] wechselseitig ermöglichen – und nicht, weil sie gut sind, oder schön sind, oder edel sind, oder reich sind.“¹⁰⁸ Für die Entstehung einer solchen exklusiven Zweierbeziehung ist die Selektion unerlässlich: Man schenkt seine Liebe einem und genau einem anderen Menschen, den man allen anderen vorzieht¹⁰⁹, nur *ein* Mensch kann

¹⁰³ Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 77/78.

¹⁰⁴ Vgl. Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 89/90.

¹⁰⁵ Kraß, Andreas und Alexandra Tischel: Liebe zwischen Bündnis und Begehren – Eine Einführung: In: Diess. (Hgg.): Bündnis und Begehren. Ein Symposium über die Liebe. Berlin 2002, S.17.

¹⁰⁶ Vgl. Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 135.

¹⁰⁷ Vgl. Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 174.

¹⁰⁸ Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 175.

¹⁰⁹ Hartmann Tyrell betont die Exklusivität der romantischen Liebe in seiner Antwort auf die Frage, was die Liebe zu etwas Bestimmtem und Unterscheidbarem mache: „Für die Besonderheit des Erlebens von Liebe ist einerseits konstitutiv eine *Selektion* unter Personen, genauer: die unbedingte *Präferenz* für eine bestimmte individuelle Person (für die allein man noch Augen hat). Und andererseits: die enthusiastische Besetzung genau dieses Sachverhalts mit höchster persönlicher Relevanz, mit *Höchstrelevanz*. Wer liebt, dem geht der eine geliebte Mensch und seine Liebe zu diesem superlativisch »über alles.«“ Tyrell, Hartmann: Romantische Liebe – Überlegungen zu ihrer »quantitativen Bestimmtheit«. In: Dirk Baecker (Hg.): Theorie der Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag. Frankfurt am Main 1987, S. 570.

„Gegenstand der Liebe“ sein.¹¹⁰ Nach Luhmann geht es bei der romantischen Liebe um die Konstitution einer Sonderwelt, „in der die Liebe sich immer neu informiert, indem sie das, was etwas für den anderen bedeutet, ihrer Reproduktion zu Grunde legt.“¹¹¹ Nur so kann die Liebe Ehe sein und sich selbst Dauer verleihen. Neben Liebe und Sexualität wird auch die Freundschaft in den Raum der romantischen Ehe integriert: zwei Seelen schlagen in einer Brust, die Ehepartner bedeuten sich gegenseitig alles. Im 19. Jahrhundert wird die Liebe zum einzig legitimen Grund der Partnerwahl, die Gemeinschaft der Partner rückt in den Mittelpunkt der Ehe.

Niklas Luhmann geht in seinem Epochenmodell der Gesellschaft davon aus, dass der Prozess der gesellschaftlichen Differenzierung im Zentrum einer Gesellschaft weiter vorangeschritten sein kann als in der Peripherie.¹¹² Das hieße für die stratifikatorische Gesellschaft des Mittelalters, dass sie in der Peripherie noch segmentär, in den Zentren aber tendenziell funktional differenziert sein kann. Übertragen auf die Historisierung der Liebe bedeutet diese differente Evolution der Gesellschaft, dass der höfische Liebescode, der an den hochmittelalterlichen Fürsten- und Königshöfen propagiert und gelebt wurde, bereits Elemente jener Liebescodes antizipiert, die Luhmann erst für spätere Jahrhunderte geltend macht.¹¹³

C. Stephen Jaeger schlägt ein anderes Epochenmodell für die Liebe vor als Luhmann.¹¹⁴ Er geht nicht, wie Luhmann, von einer diachronen Abfolge der Liebeskonzepte aus, sondern beweist mittels einer Analyse ausgewählter Texte der Antike und des europäischen Mittelalters die Koexistenz der Liebescodes im Mittelalter. Jaeger stützt sich in seiner Untersuchung der verschiedenen Ausformungen der „ennobling love“¹¹⁵ auf philosophische und klerikale Traktate, die die Themen Freundschaft und Liebe behandeln und zeigt unter Einbezug literarischer Texte die synchrone Existenz der luhmannschen Liebescodes auf. Des Weiteren modifiziert Jaeger das Verhältnis von Freundschaft und Liebe und konstatiert, dass sich der Liebescode nicht erst seit dem 18. Jahrhundert, das zahlreiche passionierte Männerfreundschaften hervorbrachte, der Freundschaft als Modell bedient habe. Freundschaft und Liebe haben Jaeger zufolge ihren gemeinsamen Bezugspunkt in dem antiken Freundschaftsmodell, wie es Cicero in

¹¹⁰ Tyrell, Hartmann: Romantische Liebe, S. 573.

¹¹¹ Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 178.

¹¹² Vgl. Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft, S. 613 und S. 663-678.

¹¹³ Vgl. Kraß, Andreas: Freundschaft als Passion, S. 100.

¹¹⁴ Jaeger, C. Stephen: *Ennobling Love. In Search of a Lost Sensibility*. Philadelphia 1999.

¹¹⁵ Jaeger formuliert in seiner Einleitung mehrere Thesen, von denen die ersten vier als Definition des Begriffs der „ennobling love“ gelten können: Freundschaft und Liebe waren soziale Ideale der Aristokratie des Mittelalters, deren verschiedene Ausformungen Jaeger unter dem Begriff der „ennobling love“ zusammengefasst werden (1). „Ennobling love“ ist vor allem eine öffentliche Praxis, weniger eine private (2), sie ist eine Form des Verhaltens, weniger eine Art zu fühlen (3). Des Weiteren versteht Jaeger die „ennobling love“ als eine Form der Selbstrepräsentation. Ihre soziale Funktion dient der Präsentation der Tugenden der Liebenden, wodurch der innere Wert, ihre Ehre und ihre Reputation erhöht werden (4). Vgl. Jaeger, C. Stephen: *Ennobling Love*, S. 6.

*Laelius de amicitia*¹¹⁶ entwickelt. Die vergleichende Lektüre von Aelreds de Rievaulx Traktat über die geistliche Freundschaft *De amicitia spirituale* und Andreas Capellanus' Ausführungen über die Liebe in *De Amore*¹¹⁷ liefert Jaeger den Nachweis für die Koexistenz zweier Erscheinungsformen der ‚ennobling love‘ im 12. Jahrhundert: die homosoziale Form der Männerfreundschaft, die im laikalen und klerikalen Bereich gelebt wird, und die heterosoziale Form der höfischen Liebe, die ihre Entfaltung in der weltlichen Sphäre der Königshöfe erfährt. „Die stimulierende Spannung der sublimen Liebe, der homosozialen ebenso wie der heterosozialen Variante, besteht laut Jaeger darin, dass ein ethisches Versprechen an eine erotische Verleugnung geknüpft wird“¹¹⁸, wie Andreas Kraß hervorhebt. Diese erotische Verleugnung wird notwendig, weil die ‚ennobling love‘ Jaeger zufolge im 12. Jahrhundert ihre Unschuld verliert.¹¹⁹ Die Hauptursache dieser Entwicklung ist in der Aufwertung der Frau in diesem Jahrhundert zu sehen: Der vormals ausschließlich den Männern vorbehaltene soziale Code der sublimen Liebe wird für die höfische Dame zugänglich. Dies hat schwerwiegende Konsequenzen für die sublime Liebe zwischen Männern:

This was the Big Bang of amatory ideals among the European nobility. Admit women to the gentlemen's club of love-as-a-public-phenomenon, love-as-a-source-of-virtue, love-as-an-exalting-and-prestige-giving-force, and the smooth surface of innocent erotic discourse shattered.¹²⁰

Die Inklusion der Frau hatte die Einbeziehung der Sexualität in den Liebesdiskurs zur Folge, die heterosoziale Liebe bzw. Intimität wurde sexualisiert. Die Auswirkungen dieser Entwicklung veränderten die Kommunikationsmöglichkeiten der männlich-homosozialen Beziehungen: Konnten Männern in ihrem exklusiven „gentlemen's club“¹²¹ bisher ihre Liebe zueinander in affektiver Weise zum Ausdruck bringen ohne unter den Verdacht der Sodomie (im Sinne von Homosexualität) zu geraten, werden die Verdächtigungen mit der Inklusion der Sexualität in zwischenmenschliche Intimbeziehungen stärker. Die Sexualität zwischen Mann und Frau hatte einen Grad an Legitimität, der für die Beziehungen zwischen Männern nicht vorhanden war.¹²² Die große Herausforderung bestand Jaeger zufolge nun darin, die nobilitierende Funktion der Liebe beizubehalten, während gleichzeitig der sexuelle Akt als legitimer Bestandteil amouröser Beziehungen deklariert wurde. Aus dem Versuch, Tugend und Sexualität miteinander in Einklang zu bringen, entsteht ein Zustand, den Jaeger als „romantic dilem-

¹¹⁶ Auf diesen grundlegenden Text der Freundschaftsdiskurse der Vormoderne komme ich in Abschnitt 2.1 zurück.

¹¹⁷ Aelreds Text wird in Abschnitt 2.1 Gegenstand meiner Darstellung sein; auf Andreas Capellanus Text komme ich in Abschnitt 2.3 zurück.

¹¹⁸ Kraß, Andreas: Freundschaft als Passion, S. 100.

¹¹⁹ Vgl. Jaeger, C. Stephen: Ennobling Love, S. 157.

¹²⁰ Jaeger, C. Stephen: Ennobling Love, S. 157.

¹²¹ Jaeger, C. Stephen: Ennobling Love, S. 157.

¹²² Vgl. Jaeger, C. Stephen: Ennobling Love, S. 158.

ma“¹²³ bezeichnet. Jaeger zeigt an zwei Texten der deutschen Literatur des Mittelalters Lösungsmöglichkeiten für dieses romantische Dilemma auf: Wolframs von Eschenbach *Parzival* und Gottfrieds von Straßburg *Tristan*. Die erste Lösung sieht Jaeger in der ehelichen Liebe, wie sie im *Parzival* präsentiert wird. Wenn Sexualität von Liebe nicht getrennt werden kann, müsse sie zumindest von männlichen oder unschuldigen Liebenden kontrolliert werden. Sexualität, die sich der Zuneigung und Hingabe unterordne, sei bei Wolfram die Formel für rechte Liebe. Dies werde in der Liebesbeziehung zwischen Parzival und seiner Ehefrau Condwiramurs dargestellt.¹²⁴ Die zweite Möglichkeit, das romantische Dilemma zu lösen, sei die leidenschaftliche passionierte, allerdings ehebrecherische Liebe von Tristan und Isolde in Gottfrieds Roman. Die sexuelle Passion werde hier vollständig in den Idealismus der Liebe integriert und erhebe die Passion zur herrschenden Kraft innerhalb Beziehung. Der Roman preise die Sexualität, indem er sie in einen Bereich verlagere, der sich der Vernunft entziehe. Liebe sei vollständig, perfekt und exquisit nur in ihrer Erfüllung im Liebesakt, wobei auch diese Art der Liebe den Status und die Tugend der Liebenden zu erhöhen vermöge.¹²⁵

Jaeger führt neben den poetischen Beispielen auch andere Texte an, die Lösungen des romantischen Dilemmas anbieten. Der Briefwechsel zwischen Abaelard und Héloïse beweist die Existenz eines protoromantischen Liebesdiskurses im Hochmittelalter. Die Briefe zeigen die Kombination der sublimen Liebe mit der sexuellen Begierde, die ihren Ausdruck in der privaten Sphäre der Beziehung der Liebenden erfährt. Die Liebenden Abaelard und Héloïse schaffen sich eine Welt, in der nur sie und ihre Liebe zueinander von Bedeutung sind.¹²⁶ Jaeger sieht in diesem Briefwechsel das Gründungsmoment der romantischen Liebe manifestiert, da sie von Freundschaft, Liebe und sexuellem Begehren der Partner zeugen.¹²⁷ Als Beispiel für die Existenz der passionierten Liebe im 12. Jahrhundert dient Jaeger die Biografie der Christina von Markyate. Diese Biografie, die um 1160 von einem Mönch von St. Alban verfasst wurde, ist als eine Serie von Liebesbeziehungen strukturiert. Eine der Beziehungen Christinas, die sie zu einem Mönch namens Roger of Flamestead unterhielt, ist eine geheime, spirituelle Beziehung, die eindeutige romantische Züge trägt. Ihre Beziehung zu Ralph of Durham weist hingegen Parallelen zu Gottfrieds von Straßburg *Tristan* auf: Christina sieht sich in dieser Beziehung gezwungen zu Betrug und List zu greifen um Ralph zu entkommen und zu ih-

¹²³ Vgl. Jaeger, C. Stephen: *Ennobling Love*, S. 7.

¹²⁴ Vgl. Jaeger, C. Stephen: *Ennobling Love*, S. 187/188.

¹²⁵ Vgl. Jaeger, C. Stephen: *Ennobling Love*, S. 191.

¹²⁶ Vgl. Jaeger, C. Stephen: *Ennobling Love*, S. 160-163.

¹²⁷ Vgl. Jaeger, C. Stephen: *Ennobling Love*, S. 164.

rer wahren Liebe, einem namenlosen Mönch zu gelangen. Diese Episode ist, so Jaeger, zentral für das Thema der passionierten Liebe.¹²⁸

Wie die Ausführungen zu Jaegers Epochenmodell zeigen, wird die höfische Liebe hier als Code verstanden, der in unterschiedlichen Ausformungen bis zum 15. Jahrhundert besteht. Jene Transformationen, die Luhmann erst für die passionierte und die romantische Liebe postuliert, sind als alternative Formen der höfischen Liebe lesbar, die miteinander koexistieren und nicht in einer diachronen Abfolge angeordnet sind.

1.2 Freundschaft als Code der Intimität

Silvia Bovenschen beschreibt den alteuropäischen Freundschaftsdiskurs als „Jagd nach einem Phantom“¹²⁹. Freundschaft ist, so Bovenschen weiter, eine Erscheinung, der es an einem „bestätigten diskursiven“¹³⁰ Stellenwert ebenso mangelt wie an einem „ausgemachten lebensweltlichen Ort“¹³¹. Beweglichkeit und begriffliche Flexibilität sind zum einen Aspekte, durch die sich Freundschaft auszeichnet, zum anderen Ursache dafür, dass Freundschaft „im Laufe der Zeit zu verschiedensten - ethischen, sozialen, politischen - Zwecken bemüht wurde.“¹³² Auch Luhmann scheint sich mit der Freundschaft als Code der Intimität schwer zu tun. Freundschaft rückt in seinem Werk lediglich im Kontext allgemeinerer Fragestellungen in den Fokus und wird als ‚Opfer‘ von Strukturänderungen und als „Verliererin der Ideenevolution“¹³³ dargestellt. Dennoch betont Luhmann in seinem Diskurs über die Liebe die Vorteile freundschaftlicher Nahbeziehungen: Die Freundschaft verfügt, so Luhmanns Aussage, im Gegensatz zur Liebe über den „entscheidenden Vorteil der besseren zeitlichen und sozialen Generalisierbarkeit“, sie kann „Dauer präbendieren und ist auch zwischen Personen möglich, die nicht in sexuelle Beziehungen treten können oder wollen.“¹³⁴

Den Ausgangspunkt für die Entstehung des Konzepts der *philia* sieht Luhmann in den spätar-chaischen, segmentären Gesellschaften, in denen freundschaftliche Verhältnisse weniger der Konstitution affektiver Zweierbeziehungen dienen, sondern vielmehr als freundschaftlich-politische Zusammenschlüsse zur Sicherung des Nahbereichs fungierten.¹³⁵ Freundschaft ist demnach Basis des Gemeinwesens und bezeichnet zugleich personale Nahbeziehungen.

¹²⁸ Vgl. Jaeger, C. Stephen: *Ennobling Love*, S. 174-183.

¹²⁹ Bovenschen, Silvia: *Die Bewegung der Freundschaft. Versuch einer Annäherung*. In: *Neue Rundschau* 97 (1986) Heft 4, S. 89.

¹³⁰ Bovenschen, Silvia: *Die Bewegung der Freundschaft*, S. 90.

¹³¹ Bovenschen, Silvia: *Die Bewegung der Freundschaft*, S. 90.

¹³² Kersten, Catrin: *Orte der Freundschaft*. Niklas Luhmann und »Das Meer in mir«. Berlin 2007, S. 10.

¹³³ Kersten, Catrin: *Orte der Freundschaft*, S. 16.

¹³⁴ Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 147.

¹³⁵ Vgl. Kersten, Catrin: *Orte der Freundschaft*, S. 16.

Mit dem Übergang von der prämodernen stratifikatorisch differenzierten Gesellschaft zur modernen funktional differenzierten Gesellschaft gehen die Ausdifferenzierung des politischen Systems und dessen zunehmende Präferenz für das „Sozialmodell des Vertrages“¹³⁶ einher. Dies hat Konsequenzen für die Freundschaft, die „bei zunehmender Komplexität die Integration sozialer Anforderungen einerseits [...] und persönlicher Ansprüche andererseits [...] immer weniger bewerkstelligen kann.“¹³⁷ Sie wird sukzessive in den Bereich des Privaten abgedrängt. Luhmann konstatiert die Notwendigkeit eines Verbindungsbegriffs für die interpersonalen Nahbeziehungen und die Interaktion in der gesellschaftlichen Oberschicht in der noch stratifizierten Gesellschaft. Diese Verbindung von Intimbeziehungen und Geselligkeit leistet der Begriff der Galanterie. „Galantes Verhalten ist nach beiden Seiten, zur Intimität und zur Geselligkeit hin, anschlussfähig“¹³⁸, so dass die Werbung um das Objekt des Liebens unter den Augen Dritter durchgeführt werden könne. Die Galanterie ermöglicht den affektiven Ausdruck liebevoller Zuneigung nicht nur für gegengeschlechtliche Liebespaare, sondern auch für gleichgeschlechtliche (männliche) Freundschaftspaare. Freunde konnten „einander in die Arme fallen“, einander „an der Brust liegen“ und „ganz unbefangen von Herzens«ergüssen« reden“¹³⁹, ohne homosexueller Neigungen bezichtigt zu werden. Die galanten Sprachformen besitzen laut Luhmann eine „romanhaft-idealistische Semantik“, die sowohl für „täuschendes und verführendes Verhalten“ als auch für „wahrhaft-liebendes Werben“ verbindlicher Stil sind.¹⁴⁰

Das 18. Jahrhundert ist Luhmann zufolge von den Bemühungen durchzogen, den Code der Intimität von Liebe auf Freundschaft umzustellen. Freundschaft und Liebe konkurrieren um die „Anwartschaft, den Code für Intimbeziehungen zu bestimmen.“¹⁴¹ Trotz der unwiderlegbaren Vorteile der Freundschaft (Dauer, soziale Generalisierbarkeit), „hat jedoch die Liebe und nicht die Freundschaft das Rennen gemacht und letztlich den Code für Intimität bestimmt.“¹⁴² Warum? Was sind die Gründe für den Sieg der Liebe?

Freundschaft ist als Intimbeziehungen weder abgrenzbar noch ausdifferenzierbar: Der symbiotische Mechanismus der Sexualität, der auf der Ebene der Interaktionsmuster die Ausdifferenzierung ermöglicht und trägt, steht der Freundschaft im Gegensatz zur Liebe nicht zur Verfügung.¹⁴³ Mit der Umstellung auf Liebe als dominanter Code der Intimität verändert sich der Ausgangspunkt für die Analyse der Sexualität und somit die Semantik: Wenn von Liebe die

¹³⁶ Kersten, Catrin: Orte der Freundschaft, S. 19./ Vgl. auch Luhmann, Niklas: Soziale Systeme, S. 287ff.

¹³⁷ Kersten, Catrin: Orte der Freundschaft, S. 18ff.

¹³⁸ Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 97.

¹³⁹ Alle Zitate in diesem Satz in: Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 145.

¹⁴⁰ Alle Zitate in diesem Satz in: Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 98.

¹⁴¹ Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 104.

¹⁴² Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 105.

¹⁴³ Vgl. Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 105ff.

Rede ist, wird Sinnlichkeit impliziert. Insbesondere bei der Lektüre mittelalterlicher Texte kann diese Assoziation – Liebe ist gleich Sinnlichkeit oder Sexualität – zu Fehlinterpretationen führen. Die mittelalterliche Literatur präsentiert affektive Reden ritterlicher Freundespaare, zeigt die männlich-homozialen Partner im Austausch von Umarmungen und Küssen und erzählt von gemeinsamen Nachtlagern. Diese Darstellungen können den modernen Rezipienten vor dem Hintergrund der seit dem 19. Jahrhundert etablierten Assoziation von Liebe und Sexualität dazu verleiten, der dargestellten Freundschaftsbeziehung eine homosexuelle Dimension zu unterstellen. Die von Luhmann diagnostizierte Veränderung in der Semantik erschwert das Sprechen über die Freundschaft.

Einen weiteren Grund für den Sieg der Liebe sieht Luhmann in der leichteren Handhabung der Liebe in kommunikativer Hinsicht. So kontatiert Catrin Kersten in ihrer Auseinandersetzung mit den luhmannschen Thesen zur Freundschaft, dass es der Freundschaft nicht gelingt, ein eigenes Kommunikationsmedium auszudifferenzieren, das die Unwahrscheinlichkeit höchstpersönlicher Kommunikation überwinden kann. Dies begründet Kersten zum einen mit dem Ausschluss der Sexualität und dem Fehlen eines alternativen symbiotischen Mechanismus, zum anderen mit der Neuerung des 19. Jahrhunderts, der Liebesheirat, das nun auch Liebe als dauerhaft gedacht werden kann.¹⁴⁴ Die Liebe verfügt über eigene Regeln und Codes, die eine Regulierung auf kommunikativer Ebene ermöglichen.¹⁴⁵ Obwohl die Kommunikation der Freunde in Form des Gesprächs essentiell für die Beziehung ist und die Freundschaft ihren Vollzug auf Ebene der sprachlichen Kommunikation findet, rücken ihre „prekären Aspekte“ ins Blickfeld: „[S]ei es als drohende Täuschung durch den Schmeichler, oder sei es gar (als vielleicht ›luhmannianischste‹ Lösung) als Verzicht auf Kommunikation angesichts jener ›entmutigenden‹ Hindernisse ihres Gelingens.“¹⁴⁶ In der Thematisierung solcher Schwierigkeiten, die als Probleme und Schranken kommunikativen Verhaltens zu verstehen sind und das Fehlen geeigneter Voraussetzungen für die Ausdifferenzierung eines symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums markieren, erscheint, so Kersten, die Niederlage der Freundschaft innerhalb der Kommunikationstheorie von Niklas Luhmann als vorprogrammiert.¹⁴⁷ Luhmanns Postulat, dass jede Kommunikation unwahrscheinlich ist und bestimmter Medien bedarf, die die Kommunikation überhaupt erst ermöglichen, impliziert, dass beide Partner stets wissen, unter welchem Code kommuniziert wird.¹⁴⁸ Des Weiteren ist eine Abgrenzung von anderen Verhaltensformen im Rahmen different aufgefasster zwischenmensch-

¹⁴⁴ Vgl. Kersten, Catrin: Orte der Freundschaft, S. 21.

¹⁴⁵ Vgl. Kersten, Catrin: Orte der Freundschaft, S. 49.

¹⁴⁶ Kersten, Catrin: Orte der Freundschaft, S. 65.

¹⁴⁷ Vgl. Kersten, Catrin: Orte der Freundschaft, S. 66.

¹⁴⁸ Vgl. Luhmann, Niklas: Einführende Bemerkungen, S. 170-179.

licher Beziehungen notwendig, um eine unverwechselbare Form der Freundschaftskommunikation herausbilden zu können. Da sich die Freundschaftskommunikation als eine sehr bewegliche und zu wenig eindeutige Kommunikation erwies, kann sich Luhmanns Kommunikationstheorie zufolge kein Spezialcode der Freundschaft entwickeln.

Der Charakter einer Freundschaft bleibt also inkommunikabel und nur schwer differenzierbar gegenüber anderen Formen interpersonaler Nahbeziehungen. Hinzu kommt laut Silvia Bovenschen, dass der Freundschaft das selbstreferentielle Moment fehlt.¹⁴⁹ Es gibt keine Sprache der Freundschaft, sie verfügt nicht über ein Äquivalent der Geständnisformel „Ich liebe dich“. Um affektive Verbundenheit ausdrücken, bedienen sich die Freunde der Sprache der Liebe. Doch auch wenn Liebe und nicht Freundschaft den Wettkampf um die Position als dominanter Code der Intimität gewinnt und als Medium für Intimbeziehungen ausdifferenziert wird, bedeutet dies nicht, wie Luhmann erläutert, „daß Freundschaften nicht möglich und nicht hinreichend wahrscheinlich wären, und [...] erst recht nicht, daß Geschlechtsverkehr unerläßliche Voraussetzung für intime, höchstpersönliche Kommunikation sei.“¹⁵⁰

1.3 *Figuren des Begehrens und Begehren der Figuren*

Gegenstand der nachfolgenden Analysen der mittelalterlichen Texte sind zum einen die Beziehungen der männlichen Figuren zueinander, zum anderen die heterosozialen Beziehungen, die als Liebes- und/oder Ehebeziehungen konzipiert sind. Diese homosozialen und heterosozialen Intimbeziehungen bestehen jedoch nicht separiert voneinander, sondern sind miteinander verwoben. In den ausgewählten Texten treten die beteiligten Figuren in Beziehungsgeflechte ein, die sich als Dreieckskonstellationen entpuppen. Diese trianguläre Begehrensstruktur ist sowohl für die Untersuchung der Codierung der Verbindungsachsen des Dreiecks von Interesse als auch für die Frage nach dem Verhältnis von Freundschaft und Liebe als Codes der Intimität. Die Untersuchung der triangulären Figurenkonstellationen und deren Begehrensstrukturen erfolgt unter Rückgriff auf René Girards Lektüremodell, das er in seiner Studie *Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität*¹⁵¹ entwickelt: Girard deckt in seiner Auseinandersetzung mit den Romanen von Cervantes, Flaubert, Stendhal, Proust und Dostojewski „die romantische Lüge von der Autonomie des Menschen“¹⁵² auf. Dieser ‚Lüge‘ stellt Girard die Einsicht der großen Romanautoren gegenüber, „wonach

¹⁴⁹ Vgl. Bovenschen, Silvia: Die Bewegung der Freundschaft, S. 94.

¹⁵⁰ Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 149.

¹⁵¹ Girard, René: Figuren des Begehrens. Das Selbst und das Andere in der fiktionalen Realität. Münster, Hamburg, London 1999.

¹⁵² Palaver, Wolfgang: René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen. 3., erweiterte Auflage. Berlin 2008, S. 25.

die Menschen ihr Begehren nach dem Begehren anderer Menschen ausrichten.“¹⁵³ Das Begehren des Individuums zielt demnach nicht spontan auf ein bestimmtes Objekt, sondern wird erst durch Nachahmung des Begehrens eines Anderen hervorgerufen.¹⁵⁴ Der Mensch wisse nicht, was er begehren soll und ahme deshalb das Begehren eines anderen nach. Die Mimesis des Begehrens ergibt ein trianguläres Begehren, welches sich in der geometrischen Form eines „gleichschenklige[n] Dreieck[s]“¹⁵⁵ manifestiert. Girard unterscheidet zwischen drei Aktanten innerhalb der triangulären Begehrensstruktur: Dem Subjekt, dem Objekt und dem Mittler des Begehrens. Die Geschlechterposition der drei Aktanten ist nicht festgelegt.¹⁵⁶

Girard exemplifiziert das trianguläre Begehren am Beispiel der Begehrensstrukturen in Cervantes' *Don Quijote*: Amadis, fiktive Figur eines Ritterromans, fungiert als Vorbild für Don Quijote. Der Nachahmende (Don Quijote) richtet sein Begehren auf die Objekte, die sein Vorbild Amadis begehrt. Es handelt sich hier um ein mimetisches Begehren. In den meisten fiktionalen Werken liegt Girard zufolge eine einfachere Struktur des Begehrens vor, als es in *Don Quijote* der Fall ist: Oftmals ist das Begehren als eine Gerade zu verstehen, die zwischen Subjekt und Objekt verläuft. In Don Quijotes Begehren ist diese Gerade zwar ebenfalls präsent, aber nicht ausschlaggebend, denn „[ü]ber dieser Geraden steht der Mittler, der auf Subjekt und Objekt ausstrahlt.“¹⁵⁷ Das Subjekt wird zum Nachahmer des Mittlers; der Mittler ist die Instanz, die das Begehren induziert. Folglich steht nicht die Bindung von Subjekt und Objekt, sondern die Beziehung zwischen Subjekt und Mittler im Mittelpunkt des Interesses. „Die Hinwendung [des Subjekts] zum Objekt ist im Grunde genommen Hinwendung zum Mittler“¹⁵⁸, das Subjekt begehrt das Begehren des Mittlers.¹⁵⁹ Aus der Hinwendung des Subjekts zum Mittler ergibt sich eine rotierende Bewegung des triangulären Begehrens: Der Mittler

¹⁵³ Palaver, Wolfgang: René Girards mimetische Theorie, S. 25.

¹⁵⁴ Vgl. Girard, René: Figuren des Begehrens, S. 58.

¹⁵⁵ Girard, René: Figuren des Begehrens, S. 91.

¹⁵⁶ Die zentrale Frage, die in der Rezeption der mimetischen Theorie René Girards immer wieder formuliert wird, lautet: „Ist das mimetische Begehren typisch männlich?“ Diese Anfrage an Girards Theorie wird besonders deutlich von Toril Moi formuliert und als Kritik an seiner mimetischen Theorie geäußert. Moi stellt fest, dass in *Figuren des Begehrens* ausschließlich Werke männlicher Autoren das Textkorpus für die Analyse bilden. Wie Moi formuliert, scheinen nach Girards Meinung, Frauen keine großen literarischen Texte produziert zu haben. Außerdem stünden, mit Ausnahme von Flauberts *Madame Bovary*, deren Geschichte Girard der weniger interessanten Form der externen Vermittlung zuordnet, nur männliche Helden im Fokus, die um Frauen rivalisieren. Die weiblichen Figuren werden auf den Status von Objekten reduziert, auf die sich das Begehren der männlichen Figuren richtet. Vgl: Moi, Toril: The Missing Mother: the Oedipal Rivalries of René Girard. In: *Diacritics* 12 (1982), S. 21-31, hier S. 25./ Vgl. auch: Palaver, Wolfgang: René Girards mimetische Theorie, S. 374ff. Girard weist die Vorwürfe, das mimetische Begehren sei typisch männlich, kategorisch zurück und konstatiert, dass das mimetische Begehren nicht geschlechtsspezifisch sei, sondern in gleicher Weise für Mann und Frau gelte. Vgl: Girard, René und Richard J. Golsan: Interview. In: Golsan, Richard J.: *René Girard and Myth: An Introduction*. New York, London 1993, S. 129-149.

¹⁵⁷ Girard, René: Figuren des Begehrens, S. 12.

¹⁵⁸ Girard, René: Figuren des Begehrens, S. 19.

¹⁵⁹ Vgl. dazu auch Kraß, Andreas: Queer lesen. Literaturgeschichte und Queer Theory. In: Therese Frey Steffen, Caroline Rosenthal und Anke Väth (Hgg.): *Gender Studies. Wissenschaftstheorien und Gesellschaftskritik*. Würzburg 2004, S. 240.

begehrt das Objekt, das Subjekt begehrt das Begehren des Mittlers, wodurch sich das Begehren des Subjekts durch den Umweg über den Mittler auf das Objekt richtet. Der Mittler ist das Vorbild für die Objektwahl des Subjekts. Weil jedoch das Subjekt das Begehren des Mittlers begehrt, wird das Begehren des Subjekts nach dem Mittler impliziert und „das Objekt ist nur ein Mittel, den Mittler zu erreichen.“¹⁶⁰

Girard unterscheidet in seiner Theorie des mimetischen Begehrens zwei Formen der Begehrensvermittlung:

Im folgenden werden wir immer dann von *externer Vermittlung* sprechen, wenn die Distanz so groß ist, daß den beiden *Möglichkeitssphären*, die einmal den Mittler, einmal das Subjekt zum Zentrum haben, sich nicht berühren. Von *interner Vermittlung* werden wir dann sprechen, wenn eben diese Distanz so gering ist, daß sich die beiden Sphären mehr oder weniger überschneiden.¹⁶¹

Die Distanz zwischen Subjekt und Mittler ist nicht physischer oder geografischer, sondern geistiger und intellektueller Natur. Girard verdeutlicht die Distanz zwischen Subjekt und Mittler am Beispiel des *Don Quijote*: Don Quijote begehrt ein Ritter nach Vorbild des Amadis von Gallien zu sein; Don Quijotes Gefährte Sancho Pansa begehrt den sozialen Status seines Herrn. In beiden Fällen ist das Aufkommen der Rivalität zwischen Subjekt und Mittler unmöglich, da in Don Quijotes Fall das Vorbild Amadis dem Imitanden aufgrund seines Status als fiktiver Figur „im Dreieck von Subjekt, Objekt und Vermittler nicht körperlich begegnen kann“¹⁶²; im Falle Sancho Pansas ist das Vorbild auf Grund seines sozialen Status unerreichbar weit von ihm entfernt. Die Distanz zwischen Don Quijote und Sancho bleibt trotz ihrer konstanten physischen Nähe unüberwindbar. Des Weiteren verschleiert der Akteur der externen Vermittlung die „wahre Natur seines Begehrens“ nicht: „Offen verehrt er sein Vorbild und erklärt, es in allem nachzuahmen.“¹⁶³ Kennzeichnend für diese Form der Vermittlung ist über die unverhüllte Nachahmung des Begehrens hinaus, die Idealisierung des Mittlers durch das Subjekt und die damit verbundene Unterordnung des Mittlers. Das Verhältnis zwischen Subjekt und Mittler hat somit vasallistische Züge.

Die Rivalität zwischen Subjekt und Mittler, die in der externen Vermittlung ausgeschlossen ist, ist in der internen Vermittlung zentraler Aspekt, denn „dort wo die Mimesis zwei Menschen dazu bringt, ihr Begehren auf ein begrenztes Objekt zu richten, das sie nicht gemeinsam besitzen können, drohen Rivalität und gegenseitige Gewalt.“¹⁶⁴ Die Rivalität entsteht, weil das Subjekt sein Begehren auf ein Objekt richtet, das von einem Dritten (Mittler) beansprucht

¹⁶⁰ Girard, René: *Figuren des Begehrens*, S. 61.

¹⁶¹ Girard, René: *Figuren des Begehrens*, S. 18.

¹⁶² Kuon, Ludwig: René Girard und die Wahrheit des Romans. Der mimetische Konflikt als Handlungsschema in den Romanen von Bret Easton Ellis, *American Psycho* (1991), Michel Houellebecq, *Elementarteilchen* (1996) und Vladimir Sorokin, *Der himmelblaue Speck* (1999). Diss. Freiburg i. Br. WS2005/2006, S. 89.

¹⁶³ Girard, René: *Figuren des Begehrens*, S. 19.

¹⁶⁴ Palaver, Wolfgang: René Girards mimetische Theorie, S. 61.

wird, der ein gewisses Ansehen genießt. Der Mittler selbst begehrt das Objekt – oder könnte es zumindest begehren; es ist „gerade dieses reale oder vermeintliche Begehren, welches das Objekt in den Augen des Subjekts so unendlich begehrenswert macht.“¹⁶⁵ In dieser Konstellation erzeugt die Vermittlung „ein mit dem Begehren des Mittlers vollkommen identisches zweites Begehren.“¹⁶⁶ Dies wiederum hat zur Folge, dass der Mittler seine Rolle als Vorbild nicht mehr wahrnehmen kann, ohne zugleich zum Hindernis zu werden. Das Subjekt sucht und findet die Ursache für die entstandene Rivalität bei dem Mittler, weil es davon überzeugt ist, dass sein Begehren das originale und zuerst dagewesene ist. Das Subjekt versucht taktisch seine Nachahmung zu vertuschen und kehrt die „logische und chronologische Ordnung des Begehrens um.“¹⁶⁷ Je näher der Mittler dem Subjekt rückt, desto stärker nimmt die Rolle des Mittlers zu und jene des Objekts ab. In diesem Fall tritt die Bindung zwischen Subjekt und Mittler in den Vordergrund, die sich durch innige Freundschaft, in manchen Fällen sogar durch eine erotische Verschiebung zu dem faszinierenden Rivalen hin auszeichnet.¹⁶⁸

Eve Kosofsky Sedgwick leitet ihr Konzept des erotischen Dreiecks, in dem zwei Männer um eine Frau rivalisieren, von René Girards Lektüremodell des triangulären Begehrens ab und entwickelt mit ihrem Konzept ein „hermeneutisches Mittel zur Aufdeckung der Struktur männlich-homosozialen Begehrens in literarischen Repräsentationen.“¹⁶⁹ Sedgwick greift Girards These der symmetrischen Intensität der Bindungen der Aktanten des Dreiecks auf:

What is most interesting for our purposes in his study is its insistence that, in any erotic rivalry, the bond that links the two rivals is as intense and potent as the bond that links either of the rivals to the beloved; that the bonds of “rivalry” and “love”, differently as they are experienced, are equally powerful and in many senses equivalent.¹⁷⁰

Sedgwick kritisiert an Girards Lesart der Romane, dass sie vollkommen unberührt von Geschlechterdifferenzen bleibe, was zur Folge habe, dass sich das trianguläre Begehren in vielen Fällen nach dem gleichen Schema manifestiere: Es sind stets zwei männliche Rivalen, die ihr Begehren auf ein weibliches Objekt richten. Dieser Konstruktion des erotischen Dreiecks von Girard stellt Sedgwick in ihren Ausführungen zu ihrem Begriff des *male homosocial desire* eine generelle Asymmetrie in Form eines gestörten Kontinuums sexueller und nicht-sexueller männlicher Bindungen einerseits und dem relativ stabilen Kontinuum weiblicher Bindungen

¹⁶⁵ Girard, René: *Figuren des Begehrens*, S. 16. Girard verdeutlicht die Form der internen Vermittlung am Beispiel der Begehrensstrukturen in Stendhals Roman *Rot und Schwarz*.

¹⁶⁶ Girard, René: *Figuren des Begehrens*, S. 16/17.

¹⁶⁷ Girard, René: *Figuren des Begehrens*, S. 20.

¹⁶⁸ Vgl. Girard, René: *Figuren des Begehrens*, S. 55. In manchen Dreieckskonstellationen könne dem Subjekt eine „latente Homosexualität“ vorgeworfen werden, wenn sich die Faszination des Subjekts gänzlich vom Objekt entferne und ausschließlich auf den Mittler richte.

¹⁶⁹ Kraß, Andreas: *Das erotische Dreieck. Homosoziales Begehren in einer mittelalterlichen Novelle*. In: Ders. (Hg.): *Queer denken. Gegen die Ordnung der Sexualität (Queer Studies)*. Frankfurt am Main 2003, S. 292.

¹⁷⁰ Kosofsky Sedgwick, Eve: *Between Men*, S. 21.

andererseits gegenüber.¹⁷¹ Diese Asymmetrie würde, fände sie in den Betrachtungen triangulärer Beziehungskonstellationen Berücksichtigung, die Struktur des erotischen Dreiecks dahingehend verändern, dass sie vom Geschlecht abhängig wäre. Laut Sedgwick stellt Girard das erotische Dreieck in ein platonisches Licht, das keine Diskontinuitäten in dem homosozialen Kontinuum wahrnehme. Sedgwick hingegen betont die Asymmetrie, die zwischen männlicher und weiblicher Homosozialität und Sexualität und zwischen homosozialer und heterosozialer Objektwahl durch Männer besteht.¹⁷² Sedgwicks Begriff des „male homosocial desire“ ist insbesondere für die Analyse der männlich homosozialen Bindungen, die in den mittelalterlichen Romanen präsentiert werden, von großer Relevanz und soll im Folgenden erläutert werden: In ihrer Einleitung zu *Between Men* bezeichnet Sedgwick den Begriff des männlich-homosozialen Begehrens als „a kind of oxymoron“¹⁷³. Sie versteht darunter das potentielle Kontinuum affektiver Beziehungen zwischen Personen des gleichen Geschlechts. Dieses Kontinuum wird vor allem in den patriarchalen Gesellschaften durch die scharfe Grenzziehung zwischen homosozialen und homosexuellen Beziehungen radikal aufgespalten. Um das Homosoziale in den Bereich des Begehrens zurückzuholen, muss die Intaktheit des Kontinuums homosozialer und homosexueller Bindungen angenommen werden. Diese Hypothese dient Sedgwick in ihrer Lektüre englischer Texte des 18. und 19. Jahrhunderts dazu, die homosozialen Begehrensstrukturen zwischen Männern zu untersuchen und Unterschiede innerhalb dieser Strukturen aufzuzeigen.¹⁷⁴

Zusammenfassend ist festzuhalten: Die trianguläre Dynamik in personalen Beziehungskonstellationen entsteht, wie Albrecht Koschorke treffend konstatiert, durch die Präsenz eines Rivalen.¹⁷⁵ Dringt der Dritte in eine Beziehung ein, wird diese durch sein Eindringen auf die Probe gestellt: „[S]ie kann diese Probe bestehen oder auch nicht, in jedem Fall wird der Dritte für eine Klärung der Verhältnisse gesorgt haben, und oft genug wird dies seine einzige Rolle im ›Spiel der zwei‹ gewesen sein.“¹⁷⁶ Wird der Rivale nach seinem Eintreten in eine bestehende Zweierbeziehung aus seiner Position des Mittlers herausgelöst und wird er zum Objekt

¹⁷¹ Vgl. Kosofsky Sedgwick, *Eve: Between Men*, S. 2ff. Ein weiterer Grund für die Fokussierung auf das männlich-homosoziale Begehren bilde die Tatsache, dass die diakritische Opposition von ‚homosozial‘ und ‚homosexuell‘ in der modernen Gesellschaft für Frauen weniger umfassend und dichotom zu sein scheinen als für Männer. Im Bereich des Weiblichen sei das Kontinuum intakt, weshalb der Begriff ‚homosozial‘, wird er auf weibliche Bindungen angewandt, nicht explizit von ‚homosexuell‘ unterschieden werden müsse.

¹⁷² Vgl. Kosofsky Sedgwick, *Eve: Between Men*, S. 24.

¹⁷³ Kosofsky Sedgwick, *Eve: Between Men*, S. 9.

¹⁷⁴ Kosofsky Sedgwick, *Eve: Between Men*, S. 2.

¹⁷⁵ Vgl. Koschorke, Albrecht: Ein neues Paradigma der Kulturwissenschaft. In: Eva Eßlinger, Tobias Schlechtriemen, Doris Schweitzer und Alexander Zons (Hgg.): *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*. Frankfurt am Main 2010, S. 10.

¹⁷⁶ Lüdemann, Susanne: Ödipus oder *ménage à trois*. Die Figur des Dritten in der Psychoanalyse. In: Eva Eßlinger, Tobias Schlechtriemen, Doris Schweitzer und Alexander Zons (Hgg.): *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*. Frankfurt am Main 2010, S. 85.

des Begehrens, ändert sich die Begehrensstruktur des Dreiecks grundlegend: Handelt es sich bei Subjekt und Mittler um männliche Akteure, die um eine Frau rivalisieren, rückt mit der Positionsveränderung des Mittlers die Bindung zwischen den Männern in den Fokus. Das ursprüngliche Objekt, die weibliche Figur, verliert an Relevanz, da sie von dem ursprünglichen Mittler von ihrer Position gedrängt wird.

Die Besetzung der Spitzen des Girardschen Dreiecks – darin besteht ein deutlicher Unterschied zu Sedgwicks Konzept – ist variabel. Girard legt weder die Geschlechterrollen der Figuren fest, noch definiert er, ob das Objekt des Begehrens eine Person oder eine Sache ist. „Die Offenheit des Modells ermöglicht die Anwendung auf vielfältigste Dreiecke des Begehrens“¹⁷⁷, wie Andreas Kraß betont, und eröffnet so die Möglichkeit, der Frau die Rolle der Mittlerin zuzuschreiben.

Die entscheidende Änderung, die Sedgwick in ihrer Modifikation des Girardschen Lektüremodells vornimmt, „besteht in der Fixierung von Girards flexiblem Dreiecksmodell auf jene Konstellation, in der zwei Männer um eine Frau rivalisieren.“¹⁷⁸ Der Vorteil dieser Fixierung besteht in dem Gewinn eines methodischen Instrumentariums „zur Analyse der Begehrensstrukturen, die hinter der heteronormativen Oberfläche des Textes wirksam sind.“¹⁷⁹ Das Begehren des männlichen Subjekts, das sich auf das weibliche Objekt richtet, sowie die Rivalität der beiden männlichen Figuren sind offensichtlich; „das Begehren, das zwischen den rivalisierenden Männern zirkuliert, [gerät] aus dem Fokus.“¹⁸⁰ Dieses Begehren kann mittels Sedgwicks Lektüreverfahren aufgedeckt werden. Obwohl die Konstellation zweier Männer, die um eine Frau rivalisieren, dominant zu sein scheint,

empfiehlt es sich, das von Sedgwick ausgearbeitete Modell noch einmal an Girards Modell des triangulären Begehrens zurückzukoppeln und methodologisch in der Weise zu öffnen, dass man auch mit anderen Geschlechterpositionen und Begehrenskonstellationen rechnen kann.¹⁸¹

Behandelt man das Dritte, auf das sich zwei Aktanten des Dreiecks ausrichten, als eine beliebig austauschbare Größe und behält beispielsweise im Sinne Sedgwicks die Besetzung der Positionen des Subjekts und des Rivalen durch männliche Figuren bei, ergibt sich durch die Integration einer dritten männlichen Figur, die zum Objekt wird, ein männlich-homoziales Dreieck. Diese Konstellation ist für die Analyse von Freundschaftsbeziehungen, die in ein komplexes Beziehungsgeflecht eingebettet sind, besonders interessant.

¹⁷⁷ Kraß, Andreas: Der Rivale. In: Eva Eßlinger, Tobias Schlechtriemen, Doris Schweitzer und Alexander Zons (Hgg.): Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma. Frankfurt am Main 2010, S. 230.

¹⁷⁸ Kraß, Andreas: Der Rivale, S. 232.

¹⁷⁹ Kraß, Andreas: Der Rivale, S. 232.

¹⁸⁰ Kraß, Andreas: Der Rivale, S. 232.

¹⁸¹ Kraß, Andreas: Der Rivale, S. 233.

2. Diskurse der Intimität im hohen Mittelalter

Der Code der Intimität wird Luhmanns Epochenmodell folgend im 19. Jahrhundert von Freundschaft auf Liebe umgestellt. Nicht nur das 18. Jahrhundert, sondern auch Antike und Mittelalter kannten „einen intensiven Kult männlicher Freundschaft“¹⁸², der die männlich-homosoziale Beziehung höher bewertet als die Verbindung von Mann und Frau. Freundschaft ist im Mittelalter also nicht der unwahrscheinlichere Code der Intimität. Dennoch wird die ‚Entdeckung der Liebe‘ im Hochmittelalter verortet. Die Frage, die Walther von der Vogelweide zu Beginn eines seiner Minnelieder stellt – *Saget mir ieman, waz ist minne?*¹⁸³ – richtet sich auf das Wesen der Minne. Die Lieder des Minnesangs erzählen von einer leidenschaftlichen Liebe zwischen einem Ritter und einer meist verheirateten Dame. Reflexionen dieser höfischen Liebe finden sich sowohl in Traktaten, wie auch in der höfischen Dichtung. Die höfische Minne beeinflusste das Verhältnis der Geschlechter und die gesellschaftlichen Konventionen gleichermaßen. Wie Luhmann in seinem Epochenmodell der Liebe verdeutlicht, werden Liebe und Ehe im Code der höfischen Minne als Gegensätze verstanden, die Sexualität wird sublimiert. Dieser leidenschaftlichen Liebe, die der Minnesang propagiert, stehen die mittelalterlichen Ehekonventionen entgegen. Die mittelalterliche Ehe erscheint aus heutiger Sicht als arrangierte Verbindung zwischen Herrschaftsfamilien, die dem Zweck der Sicherung machtpolitischer und dynastischer Interessen diene. Zur Sicherung der Erbfolge war die geschlechtliche Begegnung der Partner unerlässlich und dennoch gab es strikte Reglementierungen der ehelichen Sexualität, die als kaum tolerierbar angesehen wurde. Die Ausführungen der Kirchenväter, die im Folgenden dargestellt werden, bestätigen diese repressive Haltung der Kirche zur Sexualität. Alle geschlechtlichen Handlungen, die nicht zu einer Zeugung führen konnten, waren verboten, unabhängig vom Geschlecht der Partner. So wurde auch die gleichgeschlechtliche sexuelle Interaktion dämonisiert und mit dem heute veralteten Begriff der Sodomie bezeichnet. Dabei ist zu beachten, dass männlich-homosexuelles Verhalten im Mittelalter nur eine Kategorie der Sodomie ist. Ehebruch und Unzucht werden ebenfalls unter diesem Begriff subsumiert. Die folgenden Abschnitte widmen sich der Darstellung und Diskussion der antiken und mittelalterlichen Diskurse über Freundschaft, dem Wesen der höfischen Liebe, der Ehe als Institution im Mittelalter sowie der Sexualität des Mittelalters.

¹⁸² Kraß, Andreas: Das erotische Dreieck, S. 289.

¹⁸³ Walther von der Vogelweide: Leich, Lieder, Sangsprüche. 14., völlig Neubearb. Auflage der Ausgabe Karl Lachmanns mit Beiträgen von Thomas Bein und Horst Brunner, hg. von Christoph Cormeau. Berlin, New York 1996, S. 151.

2.1 Freundschaftsdiskurse

Die Freundschaft gilt in der Gesellschaft des 21. Jahrhunderts als „die eigentlich angemessene, moderne Form persönlicher Beziehungen.“¹⁸⁴ Wurde der Freundschaft aber nicht auch in der Antike und im Mittelalter ein hoher Wert beigemessen? Was macht Freundschaft so besonders? Dieser Frage soll im Folgenden mit Hilfe der Skizze dreier Theorien zur Freundschaft nachgegangen werden.

Aristoteles (384-322 v. Chr.) formuliert seine Theorie der Freundschaft im achten und neunten Buch der *Nikomachischen Ethik*.¹⁸⁵ Er unterscheidet zwischen drei Arten der Freundschaft, entsprechend den drei Arten des Liebenswerten¹⁸⁶: die Nutzenfreundschaft, die Lustfreundschaft und die Tugendfreundschaft. Die ersten beiden entsprechen dem Typ der zufälligen Freundschaft¹⁸⁷, sie sind unbeständig und lösen sich bald auf, „da die Partner nicht dieselben bleiben.“¹⁸⁸ Die Tugendfreundschaft bildet den zweiten Typus aus, der von dem der zufälligen Freundschaft unterschieden wird. Sie beruht auf der Wesensgleichheit guter Menschen: „Vollkommen ist die Freundschaft der Tugendhaften und an Tugend Ähnlichen. Diese wünschen einander gleichmäßig das Gute, sofern sie gut sind, und sie sind gut an sich selbst.“¹⁸⁹ Die Freundschaft unter Tugendhaften zeichnet sich durch ihre Beständigkeit aus und beruht auf dem Aspekt der Gegenseitigkeit.¹⁹⁰ Des Weiteren profitieren die tugendhaften Freunde von der Verbindung, insofern die Freundschaft durch den Umgang miteinander wächst und sich verbessernd auf die Partner auswirkt: Fehler und Schwächen werden durch den Anderen korrigiert, positive Eigenschaften des Freundes werden als eigene angenommen.¹⁹¹ Freundschaft ist für Aristoteles ein Mittel, das Individuum zu vervollständigen. Darüber hinaus widmet Aristoteles dem Aspekt der Gleichheit große Aufmerksamkeit. Wahre und tugendhafte Freundschaft ist nur zwischen Gleichen möglich.¹⁹² Dieses Gleichheitsprinzip mündet in der vollkommenen Einheit der Freunde, wenn der Freund als „anderes Ich“ beschrieben wird:

¹⁸⁴ Rexroth, Frank und Johannes F. K. Schmidt: Freundschaft und Verwandtschaft: Zur Theorie zweier Beziehungssysteme. In: Johannes F. K. Schmidt, Martine Guichard, Peter Schuster, Fritz Trimmlich (Hgg.): Freundschaft und Verwandtschaft. Zur Unterscheidung zweier Beziehungssysteme. Konstanz 2007, S. 7.

¹⁸⁵ Aristoteles: Nikomachische Ethik. Aus dem Griechischen und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von Olof Gigon. 8. Auflage. München 2010.

¹⁸⁶ Aristoteles benennt drei Gründe aus denen man liebt; das Liebenswerte sei „gut oder angenehm oder nützlich.“ Aristoteles: Nikomachische Ethik, VIII 2, S. 283.

¹⁸⁷ Vgl. zur Benennung der zwei Typen der Freundschaft bei Aristoteles: Kraß, Andreas: Im Namen des Bruders, S. 5. Vgl. auch Kraß, Andreas: Ebenbildlichkeit. Symbolik der Freundschaft im Engelhard Konrads von Würzburg. In: Münkler, Marina, Antje Sablotny und Matthias Standke (Hgg.): Freundschaftszeichen. Gesten, Gaben und Symbole von Freundschaft im Mittelalter. Heidelberg 2015, S. 251-268, hier S. 251.

¹⁸⁸ Aristoteles: Nikomachische Ethik, VIII 3, S. 284.

¹⁸⁹ Aristoteles: Nikomachische Ethik, VIII 4, S. 285.

¹⁹⁰ Vgl. Aristoteles: Nikomachische Ethik, VIII 4, S. 285.

¹⁹¹ Vgl. Aristoteles: Nikomachische Ethik, IX 12, S. 330.

¹⁹² Die Gleichheit der Freunde wird an mehreren Stellen betont, vgl. Aristoteles: Nikomachische Ethik, VIII 2, S. 282; VIII 7, S. 289 und VIII 10, S. 294.

Da sich nun jedes einzelne davon beim Tugendhaften im Verhältnis zu sich selbst findet und er sich zum Freund verhält wie zu sich selbst (denn der Freund ist ein anderer er selbst), so scheint auch die Freundschaft darin zu bestehen und Freunde solche, die dies besitzen.¹⁹³

Mit dieser Metapher geht die Vorstellung einher, dass Freunde über eine gemeinsame Seele verfügen.¹⁹⁴ Neben ihrer Funktion, die Tugendhaftigkeit der Partner zum Vorschein zu bringen und in Zeiten der Krise ein Zufluchtsort zu sein, bildet die Freundschaft Aristoteles' zufolge auch die Basis für einen gerechten Staat. Die Theorie der Gesellschaft wird vom Konzept der Freundschaft her entwickelt. Zu diesem Ergebnis kommt auch Luhmann und führt weiter aus, dass dieses Grundkonzept Selbstreferenz und Interpenetration als Merkmale der Individuen impliziere.¹⁹⁵

Cicero (106-43 v. Chr.) knüpft mit seinem Diskurs über die Freundschaft, den er in *Laelius de amicitia*¹⁹⁶ entwickelt, an die aristotelische Freundschaftsdefinition an. Die Präsentation seiner Überlegungen zur Freundschaft erfolgt in der Form eines philosophischen Dialogs. Gesprächspartner sind Laelius als Protagonist des Buches und seine Schwiegersöhne Fannius und Scaevola, die als Nebenfiguren in den Rollen philosophischer Schüler auftreten. Die Hauptthemen des Traktats sind der Erwerb und der Erhalt der Freundschaft.

Die Wiedergabe des Gesprächs erfolgt nicht direkt, sondern indirekt; es liegen zwei Vermittlungsinstanzen zwischen der Rede des Laelius und der Rede Ciceros, der die Worte des Laelius wiedergibt. Die diskursive Konstellation umfasst drei zeitlich voneinander getrennte Diskursebenen.¹⁹⁷ Diese Diskursebenen haben jeweils einen Gegenstand und einen Anlass des Gesprächs. Allen Gesprächen gemeinsam ist der Gegenstand: die Freundschaft. Die Anlässe unterscheiden sich voneinander. So ist der Anlass erstens, der Tod des besten Freundes im Gespräch zwischen Laelius und seinen Schwiegersöhnen Fannius und Scaevola, zweitens, die Trennung eines Freundespaars im Dialog zwischen Lehrer und Schüler (Scaevola und Cicero) und drittens, die Bitte des Atticus an seinen Freund Cicero, ein Buch über die Freundschaft zu verfassen. Deutlich wird die Spiegelung des Gegenstandes des Buches in den Situationen, in denen von ihm die Rede ist: Freunde sprechen über Freundschaft.

¹⁹³ Aristoteles: Nikomachische Ethik, IX 4, S. 314.

¹⁹⁴ Vgl. Aristoteles: Nikomachische Ethik, IX 8, S. 320.

¹⁹⁵ Luhmann, Niklas: Interpenetration - Zum Verhältnis personaler und sozialer Systeme. In: Zeitschrift für Soziologie 6, Heft 1 (1977), S. 62-76, hier S. 66.

¹⁹⁶ Cicero: Laelius. Über die Freundschaft. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Roger Feger. Stuttgart 2004.

¹⁹⁷ Die erste Ebene ist in der Gegenwart angesiedelt, es ist Cicero, der sich an seinen Freund Atticus wendet und dessen Bitte, ein Buch über die Freundschaft zu schreiben, nachkommt, um es diesem zu widmen. Die zweite Ebene liegt in der Vergangenheit, es handelt sich hier um ein Gespräch zwischen Cicero und seinem Lehrer Scaevola, der einer der Schwiegersöhne des Laelius ist. Scaevola berichtete Cicero den Inhalt des Gesprächs zwischen ihm, Fannius und ihrem Schwiegervater Laelius. Anlass der Unterhaltung ist das aktuelle Ereignis der Entzweiung der ehemaligen Freunde Sulpicius und Pompeius. Die dritte Ebene liegt in der Vorvergangenheit, es ist der Dialog zwischen Laelius und seinen Schwiegersöhnen. Vgl. Kraß, Andreas: Im Namen des Bruders, S. 7ff./ Vgl. auch Kraß, Andreas: Ein Herz und eine Seele, S. 86ff.

Die Diskursebenen des Traktats korrespondieren mit verschiedenen männlich-homozialen Beziehungsformen: Freundschaft, das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler, Verschwägerung. Freundschaft als Beziehungsform und Bestandteil der anderen beiden genannten Bindungstypen ist eine exklusive Männerfreundschaft. Die Nähe zur aristotelischen Freundschaftstheorie wird besonders deutlich in dem Gedanken, dass Freundschaft in das Geflecht sozialer Beziehungen zwischen Männern eingebunden ist, die die Grundlage des Staates bilden: die Freundschaft zwischen politisch engagierten Staatsmännern, das Lehrer-Schüler-Verhältnis zur Weitergabe von Wissen, das Vater-Schwiegersohn-Verhältnis als Verweis auf die patriarchale Struktur der Gesellschaft.

Eine weitere Übereinstimmung zwischen Aristoteles und Cicero ist die Aussage, dass Freundschaft nur zwischen Guten möglich sei.¹⁹⁸ Gemeinsames Ziel der Freunde ist die Tugend (*virtus*), der ein hoher Rang zuerkannt wird.¹⁹⁹ Man solle sich um die Tugend bemühen, so Laelius' Empfehlung an seine Schwiegersöhne, denn ohne sie könne man weder Freundschaft noch sonst ein erstrebenswertes Gut erlangen: „Die Tugend, die Tugend [...] schließt Freundschaften und erhält sie.“²⁰⁰ Mit der Ausrichtung auf die Tugend wird Freundschaft als ethische Institution bestimmt. Cicero folgt Aristoteles, da auch er die Einheit der Freunde in ihrem Wesen betont und die Notwendigkeit dieser Wesenseinheit als Voraussetzung für die Freundschaft postuliert: „[Z]wischen Freunden [muss], wenn ihre sittliche Haltung ohne Tadel ist, in allen Dingen, Plänen und Bestrebungen ausnahmslos Gemeinsamkeit bestehen.“²⁰¹ Die Voraussetzung für die Beständigkeit und Festigkeit einer freundschaftlichen Bindung bildet die Treue zwischen den Freunden.²⁰² Die Ausrichtung auf einander und hin auf das gemeinsame Gut der Tugend, ist die Basis, die der Beziehung Dauerhaftigkeit verleiht.

Cicero gilt der Freund, wie auch schon Aristoteles, als ein „anderes Ich“²⁰³, ja sogar als zweites, besseres Ich.²⁰⁴ Freundschaft ist für Cicero eine Seelengemeinschaft.²⁰⁵ Diese Idee der Seelengemeinschaft wird in dem Bild der Freundschaft als Lebensgemeinschaft gesteigert, wenn er Laelius von seinem gemeinsamen Leben mit Scipio berichten lässt.²⁰⁶ Die geistige und gelebte Einheit der Freunde betont den Aspekt der Exklusivität dieser Bindung.

Wie Aristoteles bezieht auch Cicero die Verwandtschaft in seine Überlegungen über die Freundschaft ein. Anders als bei Aristoteles, der sich auf leibliche Väter, Söhne und Brüder

¹⁹⁸ Vgl. Cicero: Laelius 18, S. 10 und 65, S. 30.

¹⁹⁹ Vgl. Cicero: Laelius 104, S. 44.

²⁰⁰ Cicero: Laelius 100, S. 42.

²⁰¹ Cicero: Laelius 61, S. 28.

²⁰² Vgl. Cicero: Laelius 65, S. 29.

²⁰³ Cicero: Laelius 80, S. 35.

²⁰⁴ Vgl. Cicero: Laelius 23, S. 13.

²⁰⁵ Vgl. Cicero: Laelius 20, S. 11.

²⁰⁶ Vgl. Cicero: Laelius 103, S. 43.

bezieht, rücken bei Cicero angeheiratete Verwandte (Schwiegerväter und -söhne) in den Fokus. Cicero räumt der Freundschaft einen deutlichen Vorrang vor der Verwandtschaft ein,

[d]enn darin übertrifft die Freundschaft das verwandtschaftliche Verhältnis, daß aus der Verwandtschaft das Wohlwollen weggenommen werden kann, aus der Freundschaft aber nicht; denn bei Wegnahme des Wohlwollens wird auch der Name der Freundschaft weggenommen, der der Verwandtschaft aber bleibt.²⁰⁷

Im Gegensatz zu Aristoteles betont Cicero nicht die Parallelen oder Analogien zwischen den beiden Beziehungsformen, sondern hebt ihre Differenzen hervor. Trotz des Vorranges, den die Freundschaft bei Cicero genießt, solle die Verwandtschaft ebenfalls wertgeschätzt werden.²⁰⁸ Der Code der Intimität, der in Ciceros Traktat als dominant hervortritt, ist die Freundschaft, die Freundesliebe zwischen Männern, nicht die Liebe zwischen Mann und Frau.²⁰⁹ Die Bindung zwischen wahren Freunden ist das einzig erstrebenswerte Gut.

Der Titel der Abhandlung *De spiritali amicitia*²¹⁰ verweist auf Aelreds de Rievaulx (1110-1167)²¹¹ Auseinandersetzung mit dem Freundschaftsmodell Ciceros. Bei diesem drei Bücher umfassenden Traktat über die geistliche Freundschaft handelt es sich, wie Kraß es formuliert, um eine „christliche Relektüre von Ciceros Abhandlung für das monastische Milieu“.²¹² Auch für Aelred ist das Ideal der Freundschaft die Lebensgemeinschaft der Freunde, allerdings geht es Aelred nicht, wie Aristoteles und Cicero, um die Gemeinschaft des Staates, sondern um die Gemeinschaft innerhalb des Klosters.²¹³

Ursprung, Ertrag und die dauerhafte Bewahrung der Freundschaft sind die Themen, die Aelred im Gespräch mit den Ordensbrüdern Ivo, Walter und Gratian diskutiert. Der dialogische Charakter der Abhandlung entspricht der Konzeption von Ciceros *Laelius*. Als Gesprächspartner treten geistliche Väter, Söhne und Brüder auf. Anlass der Gespräche zwischen Aelred, Walter und Gratian ist die Wiederaufnahme des Gesprächs über die Freundschaft, das Aelred mit Ivo begonnen hatte und aufgrund dessen Todes nicht beenden konnte. Wie *Laelius* beklagt auch Aelred den Verlust des Freundes in affektiver Weise.²¹⁴ Im zweiten und dritten

²⁰⁷ Cicero: *Laelius* 19, S. 11.

²⁰⁸ Vgl. Cicero: *Laelius* 69, S. 31.

²⁰⁹ Vgl. Kraß, Andreas: *Im Namen des Bruders*, S. 11.

²¹⁰ Aelred von Rieval: *Über die geistliche Freundschaft*. Ins Deutsche übertragen von Rhaban Haacke, eingeleitet von Wilhelm Nyssen. Trier 1978.

²¹¹ Vgl. zur Biografie Aelreds: Kraß, Andreas: *Im Namen des Bruders*, S. 11. Vgl. auch die Einleitung von Sr. M. Hildegard Brem in: Aelred von Rievaulx: *Spiegel der Liebe*. Hg. von der Zisterzienserinnen-Abtei. Eschenbach 1989, S. 9-37, hier besonders S. 9-13.

²¹² Kraß, Andreas: *Im Namen des Bruders*, S. 11./ Vgl. auch Kraß, Andreas: *Ein Herz und eine Seele*, S. 149.

²¹³ Vgl. Kraß, Andreas: *Im Namen des Bruders*, S. 11.

²¹⁴ Vgl. Aelred von Rieval: *Über die geistliche Freundschaft*, S. 29.

Eine weitere Totenklage Aelreds, die durch ihre affektive Ausformung besticht, findet sich in seinem ersten Traktat *Speculo caritatis*. Aelred beklagt den Tod seines Freundes Simon, der Verlust verursacht ihm nächtliche Ängste, erschüttert sein Herz und lässt ihn schreckliche Alpträume haben. Aelred bringt in dieser Klage seine Verwunderung darüber zum Ausdruck, dass er ohne den Freunde weiterleben kann: „Wer sollte nämlich nicht erstaunt sein, daß Aelred ohne Simon weiterlebt? Das kann nur einer, der nicht weiß, wie schön es war, gemeinsam zu leben und wie schön es erst wäre, gemeinsam in die Heimat zurückzukehren!“ (S. 116). Mit Simon ist ein Teil Aelreds gestorben: „Es ist sonderbar, wenn man mich als lebend bezeichnet, wo mir

Buch begegnet Aelred seinen Gesprächspartnern Walter und Gratian als geistlicher Vater. Deutlich wird hier die Substitution der weltlichen Verwandtschaft, die bei Aristoteles und Cicero thematisiert wurde, durch die geistliche Verwandtschaft.

In den Gesprächen erscheint Aelred in einer Doppelrolle: Zum einen ist er Teil der Gemeinschaft der Brüder, zum anderen sieht Ivo ihn als geistlichen Vater.²¹⁵ Somit haben auch Walter und Gratian eine Doppelrolle: Sie sind Brüder und zugleich Söhne. Wie Kraß treffend resümiert, zeichnen sich die Verhältnisse der geistlichen Verwandtschaft im Kloster „durch die Verschränkung des egalitären Prinzips der Brüderlichkeit mit dem hierarchischen Prinzip der Väterlichkeit aus.“²¹⁶ Die Aspekte der Brüderlichkeit und der Väterlichkeit kulminieren in der Lebensgemeinschaft der Ordensbrüder, die wiederum von der Freundschaft als Nahbeziehungssystem geprägt ist.

Wie Aristoteles, nennt auch Aelred drei Arten der Freundschaft: die fleischliche Freundschaft, die „aus der gemeinsam gefaßten Neigung zu den Lastern“ stamme, die weltliche Freundschaft, die sich an der Gewinnsucht entzünde und unbeständig und unzuverlässig sei, weil sie mit dem Glück komme und gehe und die geistige Freundschaft, die nur unter guten Menschen möglich sei.²¹⁷ Quelle und Ursprung der Freundschaft ist laut Aelred die Liebe, denn „Liebe ohne Freundschaft kann es geben, Freundschaft ohne Liebe niemals.“²¹⁸ Des Weiteren betont Aelred in der Nachfolge von Aristoteles und Cicero die seelische Einheit der Freunde. Er greift Ciceros Aussage, dass in der Freundschaft aus zwei Personen eine wird, auf und integriert sie in seine eigene Freundschaftsdefinition: „Freundschaft ist demnach die Tugend, die zwei Seelen durch das Band der Liebe und des Wohlgefallens so fest verknüpft, daß aus beiden eine wird.“²¹⁹ Aelred geht über Cicero hinaus, wie der weitere Verlauf des Gesprächs zeigt: In seinen Ausführungen zum Ursprung der Freundschaft christianisiert Aelred Ciceros Freundschaftsdefinition, indem er Aussagen Ciceros mit Zitaten aus der Bibel verschränkt.

Durch diese Verschränkungen gelingt es Aelred, seine Überlegungen „wie die Gedanken der Freundschaft mit der Autorität der Heiligen Schrift unterbaut werden könnten“²²⁰, zu vollenden. Aelred zitiert die Apostelgeschichte²²¹ in der es heißt: „Die Gemeinde der Gläubigen war

doch ein so großes Stück meines Lebens, ein so süßer Trost auf meiner Wanderung, ein so einzigartiges Linderungsmittel meines Elends genommen wurde. Mir ist, als hätte man mir mein Herz herausgerissen und meine unglückliche Seele zerfleischt. Und das soll leben heißen? Welch elendes Leben, Welch trauriges Leben ist es, ohne Simon zu leben!“ (S. 119) Die Klage über den Tod des Freundes verdeutlicht, welche große Bedeutung Aelred der Einheit mit dem Freund beimisst. In: Aelred von Rievaulx: Spiegel der Liebe, hier besonders: Drittes Buch, Kapitel 34.

²¹⁵ Vgl. Aelred von Rieval: Über die geistliche Freundschaft, S. 7.

²¹⁶ Kraß, Andreas: Im Namen des Bruders, S. 14./ Vgl. auch Kraß, Andreas: Ein Herz und eine Seele, S. 155ff.

²¹⁷ Vgl. Aelred von Rieval: Über die geistliche Freundschaft, S. 17 und S. 41.

²¹⁸ Aelred von Rieval: Über die geistliche Freundschaft, S. 55.

²¹⁹ Aelred von Rieval: Über die geistliche Freundschaft, S. 11.

²²⁰ Aelred von Rieval: Über die geistliche Freundschaft, S. 3.

²²¹ Aelred von Rieval: Über die geistliche Freundschaft, S. 13.

ein Herz und eine Seele. Keiner nannte etwas von dem, was er hatte, sein Eigentum, sondern sie hatten alles gemeinsam.“ (Apg. 4,32, Hervorhebung NR).²²² Aelred betont in den Gesprächen mit seinen Glaubensbrüdern wiederholt die Notwendigkeit und Schönheit der Einheit mit dem Freund, den er als die andere Hälfte der eigenen Seele figuriert.²²³ Diese Einheit, sowie die Entsprechung in den Neigungen, Ansichten und Auffassungen sind die Voraussetzungen für die Beständigkeit wahrer Freundschaft:

Wahre Freundschaft macht aus zweien eins. Was eins ist, kann nicht geteilt werden; ebenso kann Freundschaft nicht teilbar werden. Freundschaft, die auseinanderfällt, war von seiten dessen, der sie bricht, von Anfang an nicht echt. Denn Freundschaft, die aufhören kann, ist keine gewesen.²²⁴

Neben dem Zitat der Apostelgeschichte, führt Aelred in seinen Ausführungen eine weitere Bibelstelle an, um die brüderliche Einheit der Freunde hervorzuheben: „Seht doch, wie gut und schön ist es, wenn Brüder miteinander in Eintracht wohnen.“ (Ps. 132,1).²²⁵ Auch dieses Bibelzitat kehrt mehrfach wieder, erstmals als wörtliches Zitat in seinen Ausführungen über den geistigen Kuss der Freunde, in dem sich nicht die Lippen, sondern die Seelen vereinigen²²⁶. Ein zweites Mal führt Aelred das Bibelzitat an, wenn er das Leben im Kloster als Vorgeschmack auf das Leben im Paradies skizziert²²⁷ und ein drittes Mal, wenn er die glückliche Freundschaft zweier Ordensbrüder lobt. Aelred bindet den Gedanken der Einheit der Freunde, der in der Apostelgeschichte und dem zitierten Psalm postuliert wird, in seine Ausführungen über die Freundschaft ein und bezieht ihn sowohl auf die Freundesliebe aller Mönche der Klostergemeinschaft als auch auf die individuelle Liebe zweier Freunde.²²⁸ Die Spannung löst sich in der Ausrichtung individueller Freunde auf Christus auf, der als Dritter in die Beziehung eingebunden wird. Christus wird zum Mittler und festem Bestandteil der Freundschaft.²²⁹ Bei Aristoteles und Cicero ist das gemeinsame Dritte, auf das sich die Freunde ausrichten, die Tugend.

Einheit, Gleichheit, Freiwilligkeit, Beständigkeit, Treue und bedingungslose Liebe zwischen den Freunden sind die grundlegenden, die Nahbeziehung erst ermöglichenden Aspekte, die eine wahre Freundschaft auszeichnen. Darin stimmen Aristoteles, Cicero und Aelred überein. Durch ihren Wahlcharakter zeichnet sich die Freundschaft besonders aus und hebt sich von anderen Nahbeziehungsformen, wie z.B. der Verwandtschaft ab. Im Gegensatz zur Verwandt-

²²² Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg, Basel, Wien 1980.

²²³ Aelred von Rieval: Über die geistliche Freundschaft, S. 57.

²²⁴ Aelred von Rieval: Über die geistliche Freundschaft, S. 71.

²²⁵ Die Zählung der Psalme weicht in den hebräischen Handschriften von der Zählung und den griechischen und lateinischen Handschriften ab (G und Vg.). Die oben angeführte Angabe entspricht der Zählung der Biblia Sacra Vulgata. Die Einheitsübersetzung der Bibel, der die hebräische Handschrift zugrunde liegt, geht in Ps 117-146 der Zählung um eins voraus und zählt diesen Psalm als 133,1.

²²⁶ Vgl. Aelred von Rieval: Über die geistliche Freundschaft, S. 37.

²²⁷ Vgl. Aelred von Rieval: Über die geistliche Freundschaft, S. 83/85.

²²⁸ Vgl. dazu auch Kraß, Andreas: Im Namen des Bruders, S. 15.

²²⁹ Vgl. Aelred von Rieval: Über die geistliche Freundschaft, S. 9.

schaft oder ehelichen Bindung der mittelalterlichen Gesellschaft, ist der Freundschaft der Aspekt der Freiwilligkeit eigen. Dieser Freiwilligkeitscharakter impliziert jedoch auch das Risiko der Lösbarkeit der Bindung, das für die Verwandtschaft nicht besteht. Rexroth und Schmidt zufolge reagiert die Freundschaft auf dieses Risiko mit einer Semantik, „die gerade die Unauflösbarkeit (auch) dieser Beziehung beschwört und dabei typisch auf Verwandtschaftsanalogien zurückgreift (z.B. die „Blutsfreunde“).“²³⁰ Trotz der Unterschiede zwischen den interpersonalen Nahbeziehungen, sind die Berührungspunkte des „vielgestaltigen Phänomens“²³¹ Freundschaft mit der Liebe und der Verwandtschaft deutlich. Die männlich-homozialen Kriegerfreundschaften, die Waffengemeinschaften und die Freundschaft zwischen Mitgliedern der Artusgesellschaft sind in den mittelhochdeutschen Texten, die Gegenstand der folgenden Analysen sind, den Liebes- und Ehebeziehungen vorangestellt. Eine affektive Dimension weisen beide Formen der Nahbeziehung auf. So bezeichnet *amicitia* im Mittelalter personale Beziehungen, Klientel- und Gefolgschaftsbeziehungen, außenpolitische Bündnisse und geistliche Beziehungen, wie Verena Epp in ihrer umfassenden Studie zur Geschichte der *amicitia* im frühen Mittelalter belegt.²³² *Amicitia* als politische Freundschaft ist als eine Beziehung ohne persönlich-affektive Dimension zu denken, wohingegen insbesondere die geistliche Freundschaft, die meist von einem Lehrer-Schüler-Verhältnis geprägt ist, affektiv besetzt sein konnte. Auch das Bedeutungsspektrum des mittelhochdeutschen Wortes *vriunt* legt die Beweglichkeit dieses Codes der Intimität dar und verdeutlicht die begriffliche Flexibilität. Nine Miedema stellt zu Beginn ihrer Untersuchung des Terminus *vriunt* treffend fest, dass Lexeme je nach Kontext, in dem sie verwendet werden, ihre Bedeutung ändern.²³³ So kann der Begriff *vriunt* mit ‚guter Freund‘, ‚Geliebter/ Gatte‘, ‚der Verwandte‘ oder auch ‚der Vasall‘ und mit ‚Kriegsverwandter‘ übersetzt werden.²³⁴ Diese Begriffsdefinition zeigt, dass der mittelhochdeutsche Begriff *vriunt* in seiner Bedeutung von dem modernen Konzept der Freundschaft, die als ein auf gegenseitiger Zuneigung gründendes Verhältnis gedacht wird, differenziert werden muss. Im Freundschaftskonzept der Moderne ist eine Konzentration auf die affektive Dimension dieser Nahbeziehung zu attestieren.

Ein weiteres wichtiges Ergebnis von Miedemas Untersuchung ist der Befund, dass *vriunt* selten als Anrede verwendet wird. Der Begriff wird häufiger von Figuren gebraucht, wenn sie

²³⁰ Rexroth, Frank und Johannes F. K. Schmidt: Freundschaft und Verwandtschaft, S. 9.

²³¹ Köpf, Ulrich: Das Thema der Freundschaft im abendländischen Mönchtum bis zum 12. Jahrhundert. In: Sibylle Appuhn-Radtke und Esther P. Wipfler (Hgg.): Freundschaft. Motive und Bedeutungen. München 2006, S. 25.

²³² Epp, Verena: *Amicitia*. Zur Geschichte personaler, sozialer, politischer und geistlicher Beziehungen im frühen Mittelalter. Stuttgart 1999.

²³³ Vgl. Miedema, Nine: *vriunt* als Anrede in mittelhochdeutschen Erzähltexten. In: Münkler, Marina, Antje Sablotny und Matthias Standke (Hgg.): Freundschaftszeichen. Gesten, Gaben und Symbole von Freundschaft im Mittelalter. Heidelberg 2015, S. 209-228.

²³⁴ Vgl. Miedema, Nine: *vriunt* als Anrede, S. 211ff.

über andere Figuren sprechen, die sie als *vriunt* bezeichnen.²³⁵ Auffällig sei auch, dass *vriunt* als Anrede eine Verpflichtung an den Angesprochenen impliziere.²³⁶ In solcherart Kontexten hat *vriunt* die Bedeutung eines Kriegsverwandten, der in einer prekären, meist bedrohlichen Situation, an seine Verpflichtung erinnert wird. Die Anrede fordert „das Einhalten der Verpflichtungen seitens des Adressaten ein.“²³⁷ *Vriuntschaft* beschreibt in diesem Fall keine Intimbeziehung mit affektiver Dimension, sondern eine Zweckgemeinschaft zur Wahrung der bündnispolitischen Interessen.

Freundschaft kann im Mittelalter eine „affektive Individualbindung“ oder ein „Rechtsbund“²³⁸ sein, der gegenseitige Unterstützung, Rat und Hilfe umfasst. Die affektive Dimension der Freundschaftsbeziehung manifestiert sich in der Übereinstimmung im Geiste und in der Vertrautheit der Freunde, die sich bis zu einer von beiden gefühlten Einheit steigern kann. Die Einheit der Freunde entspricht dem, was Luhmann als „zwischenmenschliche Interpenetration“ bezeichnet: Alle Bereiche des persönlichen Erlebens und des Verhaltens eines Menschen werden für einen anderen zugänglich und relevant; „die Komplexität eines Menschen wird für einen anderen Menschen von Bedeutung und umgekehrt.“²³⁹ Im Sinne Luhmanns ist Freundschaft sowohl als intime Nahbeziehung als auch als politisches Bündnis eine Kommunikationsbeziehung. Diese beiden „idealtypisch unterscheidbaren Modelle“ lassen sich „auf der Ebene der kommunikativen Codes nicht eindeutig [...] trennen und [überschneiden] sich mit anderen Codes, wie denen von Verwandtschaft und Liebe“²⁴⁰, wodurch Freundschaft als ambig erscheint.

2.2 Die (höfische) Liebe des Mittelalters

Das Verhältnis von Freundschaft und Liebe und die Nähe dieser beiden Formen personaler Nahbeziehungen stehen im Zentrum des Interesses der vorliegenden Arbeit. So wird im folgenden Abschnitt das Wesen der höfischen Liebe des Mittelalters dargestellt, denn, wie Freytag treffend feststellt, erscheint höfische Minne auch als Freundschaft, wenn „die *vrouwe* [...] *amie* und *friundin*, der *minnaere* [...] *vriunt* und *amis*“ ist.²⁴¹ Dass zwischen dem Liebeskonzept des Minnesangs und dem Konzept der Freundschaft Parallelen bestehen, arbeitet

²³⁵ Vgl. Miedema, Nine: *vriunt* als Anrede, S. 215.

²³⁶ Vgl. Miedema, Nine: *vriunt* als Anrede, S. 219ff.

²³⁷ Miedema, Nine: *vriunt* als Anrede, S. 220.

²³⁸ Beide Zitate Rexroth, Frank und Johannes F. K. Schmidt: Freundschaft und Verwandtschaft, S. 12.

²³⁹ Luhmann, Niklas: Soziale Systeme, S. 303.

²⁴⁰ Münkler, Marina und Matthias Standke: Freundschaftszeichen. Einige systematische Überlegungen zu Gesten, Gaben und Symbolen von Freundschaft. In: Münkler, Marina, Antje Sablotny und Matthias Standke (Hgg.): Freundschaftszeichen. Gesten, Gaben und Symbole von Freundschaft im Mittelalter. Heidelberg 2015, S. 9-31, hier S. 12.

²⁴¹ Freytag, Hartmut: Höfische Freundschaft und geistliche *amicitia*, S. 195.

auch Andreas Kraß in seinem Artikel zur Höfischen Liebe heraus. Beide Beziehungen sollen sich auf Tugend gründen und eine Gemeinschaft entstehen lassen, die von gegenseitiger Treue gekennzeichnet ist. Kraß zeigt auch einen zentralen Unterschied zwischen Freundschaft und höfischer Liebe auf: Freunde begegnen sich als Gleiche, wohingegen das Verhältnis zwischen Ritter und Dame ein hierarchisches ist. Die Dame steht höher als der werbende Ritter, die Beziehung ist durch weibliche Suprematie und männliche Subordination gekennzeichnet.²⁴²

In Niklas Luhmanns Theorie ist der Code der Liebe die kulturelle Vorschrift dafür, „was man sich dabei vorzustellen hat, wie man eine Liebe anzufangen hat, was man zu erwarten hat, was man verlangen kann.“²⁴³ Ein mittelalterliches Beispiel für die Auseinandersetzung mit dem Phänomen Liebe ist Andreas Capellanus' Werk *De Amore*²⁴⁴, das im Umkreis der höfischen Liebesdichtung entstand. Dieses „außergewöhnliche, ja unvergleichliche Traktat *De amore*“²⁴⁵ des französischen Klerikers wurde wahrscheinlich zwischen 1180 und 1190 verfasst.²⁴⁶ Der Text ist in sieben Handschriften überliefert, sein Autor in die Nähe des Königreichs Frankreichs zu lokalisieren. Die Hinweise auf den Königshof sind unstimmg, Ursula Liebertz-Grün äußerte 1987 die Vermutung, „es handle sich um den fiktiven Hof des Königs der Liebe.“²⁴⁷ Des Autors Klage, selbst von einer herausragenden Liebe befallen worden zu sein und nun ohne Hoffnung auf Erfüllung dahinzuschmachten, liefert einen Hinweis auf einen autobiographischen Einfluss, der jedoch nicht konkretisiert werden kann.²⁴⁸ Die Konzeption des Werkes erinnert stark an den Aufbau von Aelreds Traktat über die geistliche Freundschaft, da Andreas Capellanus sich mit dem Phänomen Liebe ebenfalls in drei Büchern befasst und seine Gedanken an Walter adressiert, der selbst ein „Ritter der Liebe“ (*miles amoris*) ist (Vorrede,1).²⁴⁹ In dieser Vorrede²⁵⁰ benennt er den Zweck des Buches, der in der Darstellung der Erlangung, Bewahrung und Verwerfung der Liebe liegt (Vorrede,1).²⁵¹

²⁴² Vgl. Kraß, Andreas: Höfische Liebe - Intimität und Sexualität in mittelalterlicher Dichtung. In: *Sexuologie* 21 (1-2) 2014, S. 76-85, hier S. 79.

²⁴³ Werber, Niels: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität* (1982), S. 157-162, hier S. 158. In: Oliver Jahraus, Armin Nassehi u.a. (Hgg.): *Luhmann-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*. Stuttgart 2012.

²⁴⁴ Andreas Königlicher Hofkapellan: *Von der Liebe. Drei Bücher*. Übersetzt und mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Fritz Peter Knapp. Berlin, New York 2006.

²⁴⁵ Knapp, Fritz Peter: Nachwort. In: Andreas Königlicher Hofkapellan: *Von der Liebe. Drei Bücher*. Übersetzt und mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Fritz Peter Knapp. Berlin, New York 2006, S. 297.

²⁴⁶ Vgl. Bumke, Joachim: *Höfische Kultur*, S. 505/ Vgl. Knapp, Fritz Peter: Nachwort, S. 297ff.

²⁴⁷ Liebertz-Grün, Ursula: Rezension von Karnein, *De amore*, 1985. In: *Mittelateinisches Jahrbuch* 22 (1987), S. 308-312 zitiert in Knapp, Fritz Peter: Nachwort zu Andreas Königlicher Hofkapellan: *Von der Liebe*, S. 303.

²⁴⁸ Vgl. Knapp, Fritz Peter: Nachwort, S. 305.

²⁴⁹ Andreas Königlicher Hofkapellan: *Von der Liebe*, S. 3.

²⁵⁰ Fritz Peter Knapp verweist in seinem Nachwort auf die Parallele zu Ovid: Buch I und II ähneln Ovids *Ars amatoria*, Buch III entspricht Ovids *Remedia amoris*. Vgl. Knapp, Fritz Peter: Nachwort, S. 309.

²⁵¹ Andreas Königlicher Hofkapellan: *Von der Liebe*, S. 3.

In den ersten sechs Kapiteln des ersten Buches erläutert Andreas Capellanus, was die Liebe ist (Kap. 1), zwischen welchen Personen es Liebe geben kann (Kap. 2), die Etymologie des Wortes *amor* (Kap. 3) und erörtert die Wirkung der Liebe (Kap. 4), welche Personen zur Liebe taugen (Kap. 5) und auf welche Weise Liebe erworben wird und auf wie viele Arten (Kap. 6). Das sechste Kapitel enthält acht Dialoge, in denen jeweils Männer um die Liebe einer weiblichen Gesprächspartnerin werben. Diesen Dialogen schließen sich weitere sechs Kapitel an, in denen die Liebe der Geistlichen, der Nonnen, der Bauern und der Dirnen (Kap. 7, 8, 11, 12) diskutiert wird, sowie die mit Gaben „erkaufte“ Liebe und das leichtfertige Gewähren einer Bitte (Kap. 9 und 10) als negativ und schändlich bewertet werden.

Das erste Kapitel wird mit der berühmten Definition *Amor est passio*²⁵² eingeleitet. Wie Niklas Luhmann ausführt, meint die Passion „ursprünglich einen Seelenzustand, in dem man sich passiv leidend und nicht aktiv wirkend vorfindet.“²⁵³ Dieser passive Begriff der Passion ist von der passionierten Liebe, wie sie Luhmann im 18. Jahrhundert verortet, zu unterscheiden. Im 18. Jahrhundert werde die Passion zu einer Institution und sei Bedingung für die Bildung sozialer Systeme. Dieses Jahrhundert erwarte und fordere von den Liebenden, der Passion zu verfallen, die zur Handlungsfreiheit und somit Aktivität werde. Dies sei jedoch nicht der ursprüngliche Sinn von Passion. Im Mittelalter wurde Luhmann zufolge Passio „als sensible Selbstaktivierung des menschlichen Körpers begriffen.“²⁵⁴ Luhmann rekurriert in diesem Punkt auf die Trennung von Körper, der den Trieben überlassen ist, und Seele, die als einziger Träger höherer Qualitäten verstanden wurde.²⁵⁵ So gilt Liebe auch in Andreas Capellanus' Verständnis als ein im „Inneren geborenes Erleiden“ (I,i,1)²⁵⁶, das aus der übermäßigen gedanklichen Beschäftigung (*cogitatio*) mit der Wohlgestalt (*forma*) des anderen Geschlechts entstehe (I,i,1):

Denn wenn einer eine sieht, zur Liebe tauglich und nach seinem Urteil wohlgestaltet, beginnt er sie sofort im Herzen zu begehren; dann aber, sooft er über sie nachdenkt, so oft erglüht er mehr aus Liebe zu ihr, bis er zu einer tieferen gedanklichen Beschäftigung gekommen ist. (I,i,9)²⁵⁷

Der Anblick einer schönen Frau löst also die Gedanken aus, die die Liebe entstehen lässt. Diese äußert sich wiederum in der intensiveren gedanklichen Auseinandersetzung, die schließlich das Begehren auslöst. Sind die Liebe und das Begehren geweckt, sehnt sich der Liebende nach der Nähe der Angebeteten (I,i,12). Andreas Capellanus postuliert des Weiteren, dass die Liebe ausschließlich zwischen Personen unterschiedlichen Geschlechts stattfin-

²⁵² Andreas Capellanus: *De Amore*. Über die Liebe. Lateinisch-Deutsch. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Florian Neumann. Mainz 2003, S. 10.

²⁵³ Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 73.

²⁵⁴ Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 73.

²⁵⁵ Vgl. Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 73.

²⁵⁶ Andreas Königlicher Hofkapellan: *Von der Liebe*, S. 5.

²⁵⁷ Andreas Königlicher Hofkapellan: *Von der Liebe*, S. 6/7.

den kann und bezeichnet die gleichgeschlechtliche Liebe als widernatürlich, weshalb zwei Männer oder zwei Frauen nicht imstande seien, sich gegenseitig Liebe zu schenken (I,ii,7). Auch schließt der Autor zu junge Menschen, Alte, Blinde und Erotomanen aus biologischen Gründen von der Liebe aus (I,v,2-8).²⁵⁸ Zur Liebe fähig seien StadtbürgerInnen (*plebeia*)²⁵⁹, Adlige (*nobilis*) und Hochadlige (*nobilior*) (I,vi,17-20); die Gründe, aufgrund derer die Liebe entsteht, sieht Andreas Capellanus in der Schönheit (I,vi,3-9), dem Adel der Sitten und dem inneren Wert (*probitas*) (I,vi,10-12) sowie in der Redegewandtheit (I,vi,16), die in den Dialogen exemplifiziert wird.

Wie für die Dichter der höfischen Literatur ist auch für Andreas Capellanus die Liebe eine Lehrmeisterin guter Sitten (I,iv,1). Andreas Capellanus unterscheidet im Weiteren zwischen reiner Liebe (*amor purus*) und vermischter Liebe (*amor mixtus*).²⁶⁰ Die gemischte Liebe meint eine, „die der ganzen Fleischeslust ihre Ausübung gewährt und sich im letzten Werk der Venus vollendet“ (I,vi,473)²⁶¹. Unter der reinen Liebe versteht der Autor eine Beziehung, die zwar sexuellen Kontakt erlaubt, die vollständige Hingabe, den Vollzug des Geschlechtsaktes, jedoch unbedingt ausschließt. Dieser Entwurf einer reinen, höfischen Liebe findet sich in der Literatur des Mittelalters nur selten; in der höfischen Epik führt die Liebe meistens zur körperlichen Vereinigung: Erec und Enite und Tristan und Isolde sind nur zwei von zahlreichen Beispielen, deren Beziehung die Sexualität einschließt.

Der Gedanke der Veredelung des Menschen und seines Strebens nach Vollkommenheit als Liebender finden sich bei Andreas Capellanus auch im dritten Dialog zwischen der hochadligen Dame und dem einfachen Mann (I,vi,116ff.). Die enge Bindung der höfischen Liebe an den Hof und an die dort praktizierten feinen Umgangsformen erklärt Andreas' Postulat, dass die Bauern zur höfischen Liebe nicht fähig seien (I,xi). Im siebten Dialog des ersten Buches – es spricht ein Hochadliger zu einer Adligen – hebt Andreas Capellanus den illegitimen Charakter der höfischen Liebe besonders hervor²⁶²: Es wird die Frage diskutiert, ob die Liebe einer verheirateten Frau zu ihrem Ehemann ein ausreichender Grund für die Abweisung eines Liebhabers sei (I,vi,366ff.). Diese Streitfrage über die Vereinbarkeit von Liebe und Ehe wird der Gräfin von Champagne vorgetragen, die mit dem berühmten Urteilspruch antwortet:

²⁵⁸ Vgl. Knapp, Fritz Peter: Nachwort, S. 310.

²⁵⁹ Fritz Peter Knapp erläutert den Terminus wie folgt: „*plebeius/ plebeia* bezeichnet natürlich die Herkunft aus dem Volk, dem nichtadeligen Stand. Da aber die Menschen am Rande der Gesellschaft von vorneherein ausscheiden und die Liebe der Bauern einem eigenen satirischen Kapitel 11 vorbehalten bleibt, können hier nur die Stadtbürger(innen) gemeint sein.“ Diese Erläuterung Knapps findet sich in Fußnote 36 auf Seite 16.

²⁶⁰ Dieser Unterschied wird im achten Dialog zwischen einem Hochadligen und einer Hochadligen diskutiert (I,vi,470-473).

²⁶¹ Andreas Königlicher Hofkapellan: Von der Liebe, S. 144.

²⁶² Vgl. Bumke, Joachim: Liebe und Ehebruch in der höfischen Gesellschaft. In: Rüdiger Krohn (Hg.): Liebe als Literatur. Aufsätze zur erotischen Dichtung in Deutschland. München 1983, S. 25.

Wir sagen nämlich und bekräftigen eindeutig, daß die Liebe ihre Kräfte nicht zwischen zwei Ehegatten entfalten kann. Denn Liebende schenken einander wechselseitig alles umsonst ohne Zwang durch eine begründete Notwendigkeit. Eheleute aber sind schuldig und verpflichtet, den gegenseitigen Wünschen zu gehorchen und sich in nichts gegenseitig zu verweigern. (I,vi,397)²⁶³

Die Gräfin begründet ihr Urteil mit dem Verweis darauf, dass sich Liebende freiwillig einander übereignen, während Eheleute dem Gebot gegenseitiger Pflichterfüllung folgen. Wahre Liebe, die aus freiem Herzen gewährt wird, sei zwischen Eheleuten nicht möglich. Der Urteilspruch der Gräfin ist jedoch nicht als Aufforderung zum Ehebruch zu interpretieren, sondern dient vielmehr der Verdeutlichung der „qualitativen Verschiedenheit der Beziehung zwischen Mann und Frau innerhalb und außerhalb der Ehe.“²⁶⁴ Diesem Urteilspruch muss besonderes Gewicht beigemessen werden, handelt es sich doch hier um die Stimme einer Frau, erhoben in einer patriarchalen Gesellschaft. Auch zeichnet sich hier die gesellschaftliche Entwicklung ab, die C. Stephen Jaeger für das 12. Jahrhundert als besonders wichtig markiert: Die Aufwertung der Frau, die Zugang zum sublimen Code der Liebe erlangt. Frauen sprechen und urteilen über das Wesen der Höfischen Liebe.

Wie die erworbene Liebe erhalten werden kann, ist das Thema des zweiten Buches. In acht Kapiteln gibt Andreas Capellanus seinem Adressaten Walter detaillierte Erläuterungen, auf welche Weise der Zustand erlangter Liebe erhalten werden solle (Kap. 1), wie die Liebe zu steigern sei (Kap. 2), wie sie abnehme (Kap. 3) und wie die Liebe beendet werde (Kap. 4). Des Weiteren führt der Autor aus, wie die gegenseitige Liebe erkannt werde (Kap. 5) und welches Verhalten erforderlich sei, sollte einer der Partner dem anderen die Treue brechen (Kap. 6). In Kapitel sieben präsentiert Andreas 21 Liebesurteile, die von historisch belegbaren Frauen ausgesprochen wurden: Es treten auf die Gräfin von Champagne, Königin Eleonore, die Dame Mengarda von Narbonne und die Gräfin von Flandern (II,vii,1-51). Das achte Kapitel beinhaltet die Erzählung eines Ritters aus Britannien, der einer Dame im Wald begegnet (II,viii,1-43). An die Erzählung schließen sich 31 Regeln der Liebe an (II,viii,44-48). Dieses Regelwerk fasst überblickartig zusammen, was zuvor detailliert dargelegt wurde.

Im dritten Buch des Traktats tritt Andreas' negative Einstellung der Liebe gegenüber zutage:

Du mögest einsehen, daß wir das [die Anfertigung des Traktats, NR] nicht deshalb gemacht haben, weil wir glauben würden, daß es dir oder irgendeinem Menschen zuträglich sei zu lieben [...], ja wir glauben sogar, daß es niemandem Nutzen einbringt, wenn er seine Mühen auf die Liebe verwendet. (III,i,1)²⁶⁵

Im Folgenden empfiehlt der Autor seinem Adressaten die Kenntnis der Liebeslehre, um die Liebe zu verachten. Auch verweist Andreas darauf, dass derjenige, der sich der Liebe zu enthalten vermag, gottgefälliger lebe als derjenige, der sich der Liebe hingibt und sich so ver-

²⁶³ Andreas Königlicher Hofkapellan: Von der Liebe, S. 120.

²⁶⁴ Bumke, Joachim: Höfische Kultur, S. 534.

²⁶⁵ Andreas Königlicher Hofkapellan: Von der Liebe, S. 255.

sündige (III,i,2). Wer sich und sein Leben der Liebe widme, zeige sich undankbar gegen Gott und verletze das Gebot der Nächstenliebe (III,i,6-8). Die Liebe zerstöre die Freundschaft, die von Andreas Capellanus deutlich höher bewertet wird als die Liebe:

Denn, wie Cicero bezeugt, nicht der Gebrauch des Feuers noch des Wassers ist für die Menschen so notwendig wie die ergötzliche Gesellschaft von Freunden (*amicorum solatia*). Denn wenn jemand unter allen Menschen einen einzigen als Freund entdeckt, wird dieser kostbarer als jeder Schatz befunden; nichts nämlich auf der Welt hat so viel Wert, daß es sich einem wahren Freund vergleichen könnte. (III,i,10-11)²⁶⁶

Die deutliche Abwertung der Liebe gegenüber der Freundschaft kann auf die autobiographische Situation des Autors bezogen werden: Da er selbst ohne Hoffnung auf Erfüllung liebt, ist die Freundschaft zu Walter, dem Adressaten des Traktats, die personale Zweierbeziehung, die Andreas lebt. Knechtschaft der Liebe und Qualen, drohende Armut aufgrund Verschwendungssucht, Verlust des guten Rufes durch Ausschweifung (*luxuria*) und Fleischeslust (*voluptas carnalis*), Schwächung der Körperkraft und Verursachung ernsthafter Krankheiten sind nur einige der Argumente, die Andreas Capellanus gegen die Liebe ins Feld führt. Der Autor behandelt die Liebe zwar nicht als Krankheit, doch ist sie Verursacherin für krankhafte Zustände. Liebe als Krankheit ist eine Metapher, die sich in der höfischen Dichtung des Mittelalters häufig findet und an Ovid angelehnt ist. Des Weiteren ist Liebe, ebenfalls in Anlehnung an Ovid, ein Feuer, eine Fackel, sie kann Gefangenschaft sein oder wie ein Gift wirken. Insbesondere die Vorstellung von der Liebe als Gift impliziert die Nähe zum Tod.

Renate Kistler widmet sich in ihrer Studie der Ovid-Rezeption in den mittelalterlichen Eneasromanen.²⁶⁷ Ovids Werke sind erotische Handreichungen, die sich nicht auf die höfische, passionierte oder romantische Liebe beziehen lassen, sondern diesen Konzepten historisch vorausgehen. Deutlich wird in Kistlers Untersuchung, dass sich die mittelalterlichen Dichter auf die Liebesmetaphorik beziehen, um ihre Liebespassionen zu inszenieren. Im 12. Jahrhundert, das laut Luhmann vom Code der Höfischen Liebe gekennzeichnet ist, nimmt die Beschäftigung mit den Werken Ovids zu. Vor allem seine Liebesgedichte werden, so Kistler, „für die neu belebte Liebespoesie ausgebeutet.“²⁶⁸

In Kistlers Untersuchung der ‚Minneakzidentien‘ findet auch die Vorstellung der Liebe als Krankheit Beachtung. In den höfischen Romanen könne die Liebe in der Beschreibung der „krankhaften Symptome“²⁶⁹ sowohl von den Figuren als auch von dem Erzähler ausgedrückt werden, so Kistler. Im luhmannschen Sinne ist der Rückgriff auf die Metaphorik Ovids für die mittelalterlichen Dichter das Mittel um Liebe kommunizierbar zu machen: sie greifen auf eine

²⁶⁶ Andreas Königlicher Hofkapellan: Von der Liebe, S. 258.

²⁶⁷ Vgl. Kistler, Renate: Heinrich von Veldeke und Ovid. Tübingen 1993.

²⁶⁸ Kistler, Renate: Heinrich von Veldeke und Ovid, S. 17.

²⁶⁹ Kistler, Renate: Heinrich von Veldeke und Ovid, S. 134.

tradierte Semantik zurück, wodurch das „Wagnis Liebe“²⁷⁰ möglich wird. Neben dem Minneakzidens der Liebe als Krankheit, sind auch Schlaflosigkeit, Appetitlosigkeit oder heftige Schwankungen der Körpertemperatur als weitere Minneakzidentien zu benennen. Liebe wird somit faßbar „in den krankhaften Zustandsänderungen des Körpers.“²⁷¹ Bezüglich der Heilung von den Liebesqualen gilt bei Ovid, dass nicht jede Liebe geheilt werden sollte, da die krankhaften Symptome Teil der Liebe sind. Es geht vielmehr „um die Heilung von unglücklicher Liebe, da sie dem Liebesgenuß zuwiderläuft und deshalb unvernünftig ist.“²⁷²

Die Aussagen Andreas Capellanus' zum Wesen der Liebe werfen eine Frage auf, die insbesondere für die Untersuchung der Liebe als Code der Intimität in der höfischen Epik von Bedeutung ist: Gab es im Mittelalter Liebe im heutigen Sinne? Im Folgenden soll der Versuch einer Definition des Phänomens der ‚Höfischen Liebe‘ unternommen und die wichtigsten Standpunkte der Forschung dazu aufgezeigt werden. Zu fragen ist: „Gibt es die <höfische Liebe> überhaupt?“²⁷³; „Gibt es die <höfische Liebe> oder nicht vielmehr verschiedene Liebeskonzeptionen, die man unter den Terminus <höfische Liebe> subsumiert?“²⁷⁴; Was ist die höfische Liebe? Wie Joachim Bumke in seinem Kapitel zur höfischen Liebe anmerkt²⁷⁵, war die Auseinandersetzung mit dem Wesen der Minne das zentrale Thema der mittelalterlichen Dichter, sie galt ihnen als „höchster Wert und Quelle alles Guten.“²⁷⁶ Für die Definition des höfischen Wesens und den damit einhergehenden Gedanken von höfischer Vollkommenheit war „die Liebe eine Sache von höchster Wichtigkeit.“²⁷⁷ Bumke recurriert in seiner Erörterung der Frage nach dem Wesen der höfischen Liebe auf Gaston Paris, der 1883 erstmals vier Merkmale des *amour courtois* definierte: Die höfische Liebe sei Paris zufolge erstens eine ungesetzliche Liebe, die den Aspekt der Heimlichkeit brauche; zweitens zeichne sie sich durch die Subordination des Mannes unter die angebetete Dame aus; drittens konstituiere sie das männliche Streben nach Besserung und Vervollkommnung des eigenen Selbst durch die Liebe der Dame und viertens sei sie eine Kunst.²⁷⁸ In seinen weiteren Ausführungen postuliert Bumke, dass die höfische Liebe in ganz unterschiedlichen Ausformungen in der Literatur des Mittelalters zu finden sei: „Höfische Liebe konnte unerfüllte Liebe sein, konnte sich aber auch

²⁷⁰ Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 47.

²⁷¹ Kistler, Renate: Heinrich von Veldeke und Ovid, S. 134.

²⁷² Kistler, Renate: Heinrich von Veldeke und Ovid, S. 159.

²⁷³ Schnell, Rüdiger: Causa Amoris, S. 77.

²⁷⁴ Schnell, Rüdiger: Causa Amoris, S. 77. Schnell gibt im Anschluss an diese beiden Fragen eine detaillierte Übersicht über die Fragen, denen sich die courtly love-Forschung intensiv gewidmet hat. Vgl. S. 78ff.

²⁷⁵ Bumke, Joachim: Höfische Kultur, S. 503-582.

²⁷⁶ Bumke, Joachim: Höfische Kultur, S. 522./ Vgl. auch Bumke, Joachim: Liebe und Ehebruch in der höfischen Gesellschaft, S. 25.

²⁷⁷ Bumke, Joachim: Höfische Kultur, S. 504.

²⁷⁸ Bumke bezieht sich auf folgende Ausgabe des Werkes: Gaston, Paris: Études sur les romans de la table ronde. Lancelot du Lac. 2. Le conte de la Charette. Ro. 12, 1883, S. 459-534. Vgl. Bumke, Joachim: Höfische Kultur, S. 504.

im sinnlichen Genuß verwirklichen“, „[w]enn die Frau verheiratet war, hatte die höfische Liebe einen ehebrecherischen Charakter; aber auch die Liebe zur eigenen Ehefrau konnte höfisch sein.“²⁷⁹ Die beiden Zitate Bumkes verdeutlichen, was Jaeger in seiner These zur höfischen Liebe formuliert: Die höfische Liebe des Mittelalters trat in verschiedenen Ausformungen auf und konnte somit auch eine ‚passionierte‘ Liebe oder eine protoromantische Liebe sein. Gleich welche Ausformung die höfische Liebe annehme, ein gemeinsamer Wesenszug könne ihr attestiert werden: Das Wesentliche der höfischen Liebe liege in ihrem spezifisch höfischem Charakter, ihrer Einbettung in den „höfischen Gesellschaftsentwurf.“²⁸⁰ Bumke stellt resümierend fest: „Höfische Liebe war eine Gesellschaftsutopie“²⁸¹, die das Bild einer Gesellschaft entwerfe, die es so nicht geben konnte und die real nicht existierte, sondern einzig den stilisierten Idealgedanken der Dichter abbildete.²⁸² Dieses Ideal ist im luhmannschen Sinne die Form des Codes der höfischen Liebe. Luhmann konstatiert, dass die Form ausschlaggebend für die Zulassung von Möglichkeiten der Kommunikation und Transformation ist. Entsprechend der Form variieren die Aspekte, mit denen man Liebe begründen kann. Wie in Kapitel II.1.1 dargelegt wurde, gründet die höfische Liebe in der Kenntnis der vortrefflichen Eigenschaften des Objektes der Liebe. Schon im Kontext der höfischen Liebe vollzieht sich ein Prozess der Systematisierung und Konzentration. Die alte Differenz von häuslicher Reproduktion und außerehelichen Liebesaffären, so erläutert Luhmann, wird nicht beseitigt, jedoch wird die Liebe sublimiert: Es entsteht die Idee einer großen Liebe, die ausschließlich einer Frau gilt, deren Gunst man sich verdienen muss.²⁸³ Als das auffälligste Merkmal der höfischen Liebe hebt Bumke den Dienstgedanken hervor. Diese „eigentümliche Konstruktion“²⁸⁴ lässt die Minnepartner nicht als Gleiche erscheinen, sondern ordnet den Ritter der Dame unter. Er muss sich ihrer Minne als würdig erweisen. Der Dienstgedanke gedieh in der ritterlichen Welt zu einer enormen Strenge, die den Dienst als Liebesprobe erscheinen ließ und die Einheit von Minne und Turnier schuf.²⁸⁵ Zu den Kennzeichen der höfischen Liebe zählten die „Rationalisierung der Liebe, Kontrolle der Affekte, Sublimierung der Triebhaftigkeit.“²⁸⁶ Höfische Liebe war eine Tugend, so dass sie zu einem gesellschaftlichen Wert stilisiert wurde. Sie sollte einerseits das moralische Handeln der Menschen steuern und andererseits Regeln für das gesellschaftliche Handeln bereitstellen. Höfische Liebe implizierte das

²⁷⁹ Bumke, Joachim: Höfische Kultur, S. 506.

²⁸⁰ Bumke, Joachim: Höfische Kultur, S. 505.

²⁸¹ Bumke, Joachim: Höfische Kultur, S. 528.

²⁸² Vgl. Bumke, Joachim: Höfische Kultur, S. 528 und S. 569. Bumke stimmt in diesem Punkt mit Helmut Kuhn überein, der die höfische Liebe als eine „Antithese und Korrektiv der feudalen Lebensordnung“²⁸² versteht. Vgl. Kuhn, Helmut: »Liebe«. Geschichte eines Begriffs, S. 96.

²⁸³ Vgl. Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 51ff.

²⁸⁴ Bumke, Joachim: Höfische Kultur, S. 507.

²⁸⁵ Vgl. Kuhn, Helmut: »Liebe«. Geschichte eines Begriffs, S. 95.

²⁸⁶ Bumke, Joachim: Höfische Kultur, S. 520.

Streben nach höfischer Vollkommenheit; das höfische Wesen und die feinen Sitten verlangten von den Liebenden „Beständigkeit, Aufrichtigkeit, Ergebenheit, Treue, Keuschheit, Selbstlosigkeit und Geduld.“²⁸⁷ Diese, der Tugendlehre entstammenden Begriffe, bekamen im Zusammenhang mit der höfischen Liebe einen neuen Sinn, wie Bumke ausführt. So konnte Beständigkeit die Fortführung einer heimlichen Beziehung meinen, Vernünftigkeit von außen betrachtet pure Unvernunft sein, oder Treue zur/ zum Geliebte/n Untreue gegenüber dem Ehepartner bedeuten.²⁸⁸ Der Begriff der Keuschheit erfuhr, Bumkes Ausführungen folgend, eine deutliche Umwertung, da im Kontext der höfischen Liebe nicht die sexuelle Enthaltsamkeit gemeint war wie sie die Kirchenväter postulierten, sondern die Bindung an eine einzige Geliebte. Auch Rüdiger Schnell konstatiert, dass die höfische Liebe keine „Liebesform mit präzise definiertem Rollenverhalten von Mann und Frau“ ist und nicht als „Liebesdoktrin“²⁸⁹ existiert habe. Schnell begreift die höfische Liebe als eine „literarisch geführte Diskussion über vorbildhaftes Lieben“²⁹⁰, die in den unterschiedlichen Gattungen differente Ausformungen annimmt.²⁹¹ Im Gegensatz zu Bumke, der den Aspekt der Unterwerfung deutlich hervorhebt, konstatiert Schnell, dass der höfische Diskurs über die Liebe eine Liebesbeziehung anvisiere, „die frei ist von Fremdbestimmung, frei ist von Hierarchie, Herrschaft und Gewalt“²⁹² und sich durch die Aspekte Ausschließlichkeit, Beständigkeit, Treue, Selbstlosigkeit, Gegenseitigkeit, Freiwilligkeit, Maß und Vernunft sowie Leidensbereitschaft auszeichne.²⁹³ Schnell kommt in seiner Auseinandersetzung mit dem Phänomen der höfischen Liebe zu dem Ergebnis, dass es in der höfischen Liebe, „vor allem um eine provozierende Herrschaft des Herzens“²⁹⁴ gehe. Das Herz und die innere Überzeugung von der idealen Qualität einer Liebesbeziehung werden zum Maßstab menschlichen Handelns.²⁹⁵

Trotz dieser Herrschaft des Herzens war Sexualität ein Bestandteil der höfischen Liebe, wie Rüdiger Schnell bestätigt. Es sei unumstritten, „daß auch <höfische Liebe> von ihrem Antrieb her und in ihrer *causa finalis* Konkupiszenz-Liebe ist (*amor carnalis*).“²⁹⁶ Die höfische Literatur präsentiere die Entstehung sexuellen Begehrens mittels eines Handlungsschemas, das

²⁸⁷ Bumke, Joachim: Höfische Kultur, S. 527.

²⁸⁸ Vgl. Bumke, Joachim: Höfische Kultur, S. 528.

²⁸⁹ Schnell, Rüdiger: Die ‚Höfische Liebe‘ als Gegenstand von Sozialhistorie, Sozial- und Mentalitätsgeschichte. In: Poetica 23 (1991), S. 398.

²⁹⁰ Schnell, Rüdiger: Die ‚Höfische Liebe‘, S. 399.

²⁹¹ Vgl. Bennewitz, Ingrid: Ein kurzer rede von guoten minnen. Liebes-Wahrnehmungen und Liebes-Konzeptionen in der deutschen Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. In: Walter Lenschen (Hg.): Die Sprachen der Liebe. Bern 2000, S. 157.

²⁹² Schnell, Rüdiger: Die ‚Höfische Liebe‘, S. 399.

²⁹³ Schnell definiert diese Aspekte als Leitbegriffe der höfischen Liebe. Vgl. Schnell, Rüdiger: Die ‚Höfische Liebe‘, S. 399-419.

²⁹⁴ Schnell, Rüdiger: Die ‚Höfische Liebe‘, S. 421.

²⁹⁵ Vgl. Schnell, Rüdiger: Die ‚Höfische Liebe‘, S. 421.

²⁹⁶ Schnell, Rüdiger: Causa Amoris, S. 137.

aus der Bibel und der theologischen und historiographischen Literatur des Mittelalters vertraut sei: „[E]in Mann erblickt eine schöne Frau, wird von einem starken sexuellen Verlangen ergriffen und sucht unmittelbar Befriedigung seines Sexualtriebes.“²⁹⁷ Wie Schnell weiter darlegt, war der Umgang der Geschlechter im Mittelalter durch drei wesentliche Aspekte gekennzeichnet. Erstens galt es, die Affekte zu disziplinieren: „Zwischen die anfängliche sexuelle Erregung des Mannes und die sexuelle Befriedigung drängt sich eine Zeit des Wartens, des Triebaufschubs, entweder bedingt durch äußere Hindernisse oder aber als Voraussetzung wahrhaften Liebens einsichtsvoll akzeptiert.“²⁹⁸ Der zweite Aspekt zielt auf die Freiwilligkeit und die Gegenseitigkeit der interpersonalen Interaktion. Der dritte Aspekt versteht die Liebe als einen Reflexionsprozess: „Liebe erscheint als ‚Denken‘.“²⁹⁹ Die Sexualität wird sublimiert und in den Bereich des Geistigen, des Nachdenkes über die begehrte Person verlagert. Nach Schnell sind Affektbeherrschung, Freiwilligkeitsprinzip und Reflexionsmoment die drei wesentlichen Momente volkssprachlicher Liebesdichtung im Mittelalter.³⁰⁰

James A. Schultz definiert in seiner Studie *Courtly Love, the Love of Courtliness, and the History of Sexuality* die höfische Liebe folgendermaßen: „Courtly love is the love of courtliness.“³⁰¹ Er prägt den Begriff der ‚Aristophilie‘, um die Liebe zum Höfischen zu bezeichnen. Des Weiteren stellt Schultz fest, dass die Forschung die Geschichte der Sexualität bisher auf Aspekte wie Unzucht, Sodomie und Prostitution beschränkt und die Sexualität zwischen höfisch Liebenden, wie Tristan und Isolde über einen langen Zeitraum hinweg ausgeblendet habe.³⁰² Schultz richtet im ersten Teil seiner Studie das Augenmerk auf den höfischen Körper, dem in der literarischen Darstellung von höfisch Liebenden eine besondere Bedeutung zukomme, da er das Ideal manifestiere.³⁰³ Er verdeutlicht die Wirkung dieser höfischen Körper am Beispiel des *Nibelungenliedes* und Gottfrieds *Tristan*. Im Falle des *Nibelungenliedes* habe der höfische Körper Kriemhilds, dessen Schönheit landesweit bekannt sei und über die Maßen gerühmt werde, eine regelrecht magnetische Wirkung auf Siegfried: Kriemhilds Schönheit ist es, die ihn den Entschluss zur Werbung fassen lässt. Gottfrieds von Straßburg Körperbeschreibungen unterscheiden sich, so Schultz, grundlegend von den Beschreibungen anderer Autoren. Gottfried bediene sich nicht der tradierten Formeln zur Beschreibung der Körper von Tristan und Isolde, sondern erarbeite Aufzählungen verschiedener Körperteile, sowohl für seine männlichen als auch für die weiblichen Figuren ohne dabei eine Körperstelle zu be-

²⁹⁷ Schnell, Rüdiger: Die ‚Höfische Liebe‘, S. 374.

²⁹⁸ Schnell, Rüdiger: Die ‚Höfische Liebe‘, S. 375.

²⁹⁹ Schnell, Rüdiger: Die ‚Höfische Liebe‘, S. 377.

³⁰⁰ Schnell, Rüdiger: Die ‚Höfische Liebe‘, S. 378.

³⁰¹ Schultz, James A.: *Courtly Love*, S. 160.

³⁰² Schultz, James A.: *Courtly Love*, S. xvi.

³⁰³ Vgl. Schultz, James A.: *Courtly Love*, S. 4.

schreiben, die als explizit männlich oder weiblich identifiziert werden könne. Schultz konstatiert, dass es Gottfried mit seinen Beschreibungen von Tristans und Isolde Haar und ihren Armen und Beinen gelinge, seine Figuren unter Verwendung identischer Terminologien zu beschreiben und den Eindruck einer körperlichen Identität der Figuren zu evozieren.³⁰⁴ Die höfischen Körper sind demnach nicht durch ihr biologisches Geschlecht gekennzeichnet. Die Absenz anatomischer geschlechtsspezifischer Merkmale reflektiere, so Schultz, die mittelalterliche Konstruktion des Körpers. Weder die weibliche Brust noch der männliche Bart seien Bestandteil der Beschreibung höfischer Körper, wodurch explizit männliche oder explizit weibliche Körpermerkmale nicht als Ursache für Verlieben oder die Entstehung eines sexuellen Begehrens fungieren. Für beide Geschlechter galt im Mittelalter der gleiche Schönheitsstandard: ebenmäßige Gesichter, schlanke Körper, rosige Haut, wohlgeformte Lippen und Hände. Diese Androgynität stehe in starkem Kontrast zum heutigen Verständnis sexueller Attraktion, die gerade in den körperlichen Unterschieden zwischen den Geschlechtern zu sehen sei.³⁰⁵ Einzig in Szenen, in denen eine weibliche oder männliche Figur vor der Hofgesellschaft erscheine und die Blicke aller Mitglieder des Hofes auf sich ziehe, werde die erotische Komponente dieses „aphrodisiac body“³⁰⁶ stärker betont: Die Beschreibungen der Auftritte von Enite, Kriemhild und Isolde bestechen durch ihren Detailreichtum, dennoch beziehen sich die dargebotenen Details nicht auf geschlechtsspezifische Merkmale. Die Sexualisierung der mittelalterlichen Körper erfolgt Schultz zufolge durch den modernen Rezipienten.³⁰⁷ Schultz kommt zu dem Schluss, dass aufgrund der fehlenden Differenzierung in der Darstellung der höfischen Körper die Kategorien der Homosexualität und Heterosexualität bedeutungslos werden, weil nur das Geschlecht des Partners die Größe sei, die zwischen Homo- und Heterosexualität unterscheidet.³⁰⁸

2.3 Die Institution Ehe im Mittelalter

Auch eine eheliche Beziehung konnte höfisch sein, wie zahlreiche Beispiele der erzählenden Dichtung zeigen: „Die charakteristischen Qualitäten der höfischen Liebe traten jedoch nur da zutage, wo die Liebe aus freiem Herzen gewährt wurde.“³⁰⁹ Dass die Trennung von Liebe und Ehe möglich war, beweisen die Eheschließungspraktiken der Adelsgesellschaft im Mittelalter. Dem Laienadel war die Ehe eine politische Institution und Instrument zur Verfolgung dynas-

³⁰⁴ Vgl. Schultz, James A.: *Courtly Love*, S. 25.

³⁰⁵ Schultz, James A.: *Courtly Love*, S. 27/28.

³⁰⁶ Schultz, James A.: *Courtly Love*, S. 29.

³⁰⁷ Vgl. Schultz, James A.: *Courtly Love*, S. 45.

³⁰⁸ Vgl. Schultz, James A.: *Courtly Love*, S. 46.

³⁰⁹ Bumke, Joachim: *Höfische Kultur*, S. 534.

tischer Interessen³¹⁰; ihre Zwecke lagen in der Fortsetzung des eigenen Hauses, der Zeugung legitimer (männlicher) Nachkommen, der Herstellung verwandtschaftlicher Beziehungen zu anderen Familien, die der Friedenssicherung und Festigung bestehender politischer Bündnisse dienten sowie in dem gesellschaftlichen Aufstieg durch eine vorteilhafte Verheiratung des Sohnes mit einer Frau höheren Standes.³¹¹ „[P]ersönliche Zuneigung oder subjektive Glücksvorstellung“³¹² spielten bei der Verfolgung dieser politisch-dynastischen Interessen keine Rolle. In der Regel wurden die Ehebedingungen und Eheverträge zwischen den Vätern oder zwischen Brautvater und Bräutigam ausgehandelt. Bei einer solchen Muntehe³¹³ (auch Dotalehe genannt), wurde die Frau „aus der Munt (Rechtshoheit) des Sippenoberhauptes, normalerweise ihres Vaters oder auch ihres Bruders, entlassen und in diejenige ihres Mannes übergeben.“³¹⁴ Ehen, die unter solchen Bedingungen zustande kamen, entbehrten in der Regel jeglicher vorehelicher Zuneigung der Nupturienten. Vor diesem realhistorischen Hintergrund stellt Joachim Bumke fest, dass die „Liebe [...] daher auch kaum der geeignete Maßstab [ist], um die Qualität einer feudalen Ehe zu ermessen.“³¹⁵ Im Idealfall entwickelte sich nach der Eheschließung eine liebevolle Bindung zwischen den Ehepartnern. Auch bei fehlender gegenseitiger Zuneigung vollzogen die Ehepartner den Geschlechtsakt, denn erst mit der Geburt legitimer männlicher Erben war der politische Zweck der Eheschließung erreicht. Die theologische Doktrin definierte für die Ausübung des ehelichen Koitus drei erlaubte Vollzugsmotive, von denen wenigstens eines leitend sein sollte: Erstens, die Zeugung von Nachkommen; zweitens, die Vermeidung außerehelicher sexueller Aktivität und drittens, die Leistung des *debitums*.³¹⁶ Obwohl die Zeugung von Nachkommen eines der Ehegüter war, galt der eheliche Geschlechtsverkehr mit dem Stigma der *libido* behaftet zu sein, denn „[z]u heiraten wurde deswegen nur als das Zweitbeste angesehen, für alle diejenigen, die nicht die Kraft besaßen, rein von allem Geschlechtlichen zu bleiben.“³¹⁷ Diese drei genannten empfohlenen oder untersagten Verhaltensmodelle finden sich jedoch nicht in der höfischen Dichtung. Dort wird vielmehr das Bild des Ehepaares als Liebespaar entworfen; beide Gatten sehnen sich gleich-

³¹⁰ Vgl. Bumke, Joachim: Liebe und Ehebruch in der höfischen Gesellschaft, S. 28.

³¹¹ Vgl. Bumke, Joachim: Höfische Kultur, S. 535.

³¹² Wenzel, Horst: Fernliebe und Hohe Minne. Zur räumlichen und zur sozialen Distanz in der Minnethematik. In: Rüdiger Krohn (Hg.): Liebe als Literatur. Aufsätze zur erotischen Dichtung in Deutschland. München 1983, S. 187.

³¹³ Neben der Muntehe gab es im Mittelalter die sog. Friedelehe und die klandestine Ehe. Vgl. Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. 4. Auflage. Darmstadt 2009, S. 272ff./ Vgl. Weigand, Rudolf: Liebe und Ehe im Mittelalter. Goldbach 1993, S. V.

³¹⁴ Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, S. 272.

³¹⁵ Bumke, Joachim: Höfische Kultur, S. 540.

³¹⁶ Vgl. Schnell, Rüdiger: Sexualität und Emotionalität, S. 427. Der Zusammenhang von Ehe und Sexualität wird im Abschnitt „Die Institution Ehe im Mittelalter“ detailliert dargelegt.

³¹⁷ Bumke, Joachim: Höfische Kultur, S. 540/541.

ermaßen nach der körperlichen Vereinigung und der damit verbundenen Lust. Dieses sexuelle Verlangen wurzelt in der gegenseitigen Liebe der Partner.

Bevor im Folgenden die Positionen zweier, die Lehre einer Eheologie prägenden Kirchenväter – Augustinus und Hugo von St. Viktor – eingehend beleuchtet werden, wird ein kurzer Überblick über die relevanten Aussagen des Paulus zur Ehe sowie über die Strömungen der Auseinandersetzung mit der Paradiesehe vor Augustinus' Traktat gegeben³¹⁸, denn bereits das Neue Testament gibt Zeugnis über die Erhabenheit der Keuschheit. Paulus sieht die Ehe zunächst als ein gleichseitiges Bündnis, in dem der Mann seine Pflicht gegenüber der Frau erfüllen soll und ebenso die Frau gegenüber dem Mann. Wenn es bei Paulus heißt: „Wegen der Gefahr der Unzucht soll aber jeder seine Frau haben und jede soll ihren Mann haben“ (1. Kor 7,2), wird deutlich, dass die Ehe zur Vermeidung von Unzucht dient. Bekräftigt wird dies mit der Feststellung: „Wenn sie aber nicht enthaltsam leben können, sollen sie heiraten“ (1. Kor 7,9). Abschließend widmet sich Paulus den Unverheirateten und erhebt diese über die Verheirateten, indem er den Entschluss nicht zu heiraten ausdrücklich lobt (1. Kor 7,38), denn „[d]er Unverheiratete sorgt sich um die Sache des Herrn; er will dem Herrn gefallen“ (1. Kor 7,32). Paulus betont den Wert der Ehe als Hilfsmittel, den Versuchungen der fleischlichen Begierde zu trotzen, indem die Empfindung sexueller Lust durch die Zweckmäßigkeit der Zeugung von Nachkommenschaft legitimiert wird. Der Wille zum Kind erscheint als sittlich einwandfreies Motiv zum ehelichen Geschlechtsverkehr. Michael Müller skizziert in seiner Monografie zum Thema der Paradiesehe im 12. und 13. Jahrhundert³¹⁹ die einzelnen Strömungen, die sich vor Augustinus' Ehetraktat *De bono coniugali* mit der Paradiesehe und der menschlichen Geschlechtlichkeit vor und nach dem Sündenfall auseinandersetzen:³²⁰ Origenes widmet sich in seinen Äußerungen zur Paradiesehe der Frage der Fortpflanzung im Paradies und erkennt die körperliche Fortpflanzung an.³²¹ Dieser Einsicht folgt auch Epiphanius, wenn er für den Auftrag „Wachset und mehret euch“ die Notwendigkeit des Körpers konstatiert. Ein solcher Auftrag könne nicht an die Seelen ohne Körper gerichtet gewesen sein. Nahrung und Geschlechtsverkehr sind Triebe, die befriedigt werden müssten.³²² Als triebhaft sieht auch Gregor von Nyssa die fleischliche Begierde und räumt ein, dass „[d]er Geschlechtsunterschied [...] eine Ausstattung des schon fertigen Ebenbildes Gottes [ist], die dem Gebilde zuletzt hin-

³¹⁸ Ein vollständiger Überblick über die kirchliche Ehelehre kann in dieser Arbeit nicht geleistet werden.

³¹⁹ Müller, Michael: Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesehe und ihre Auswirkungen in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin. Regensburg 1954.

³²⁰ Eine detaillierte Darstellung der einzelnen Lehren würde hier zu viel Raum einnehmen, weshalb ich die einzelnen Positionen nur kurz umreiße. Nachzulesen ist der Abriss von der Ausbildung des Ideals der Paradiesehe durch Origenes, Gregor von Nyssa und Johannes Chrysostomus bei Michael Müller auf den Seiten 9-19.

³²¹ Vgl. Müller, Michael: Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesehe, S.10/11.

³²² Vgl. Müller, Michael: Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesehe, S. 12.

zugefügt wurde.“³²³ Doch gab Gott dem Menschen die Geschlechtlichkeit der Tiere, eine Geschlechtlichkeit, die der Erhabenheit des Menschen keineswegs entspreche. „Wäre nicht der Sündenfall bevorgestanden, so hätte er dem Menschen nicht die Fortpflanzung nach Art der Tiere, sondern nach Art der Engel gegeben.“³²⁴ Obwohl hier die menschlichen Triebe als tierisch bezeichnet werden, sieht Gregor von Nyssa in der Sexualität nichts Schlechtes. Die Ausstattung des menschlichen Körpers geschah nach dem Ebenbild Gottes und sei untadelig und wertvoll.³²⁵

Augustinus: *De bono coniugali*

Die Ehe, so der Konsens der kirchlichen Gelehrten, ist Heilmittel und Hilfsmittel, mit dem doppelten Zweck der Zeugung von Nachkommenschaft und der Vermeidung von Unzucht. Auch Augustinus sieht den Zweck der Ehe in der Zeugung von Nachkommen (*proles*), welche die einzige ehrbare Frucht der Verbindung der Geschlechter und das erste Gut der Ehe darstellt. Mit diesem Gut verbindet sich ein weiteres, die Treue zur ehelichen Keuschheit (*fides castitas*). Drittes und entscheidendes Gut der Ehe ist die Heiligkeit des Sakraments (*sacramentum*).³²⁶ Den Begriff Sakrament versteht Augustinus als Unauflöslichkeit der ehelichen Verbindung: „Ist nun einmal der Ehebund geschlossen worden, so kann er auch in keiner Weise mehr gelöst werden; es sei denn durch den Tod des einen oder anderen der Ehegatten. So verhält es sich in unserem Gottesstaat.“³²⁷

Um das Sakrament der Ehe zu begründen, vergleicht Augustinus dieses mit der Ordination des Klerus. Anton Maxsein erläutert dazu: „Der Vergleich gewinnt noch an Bedeutung, wenn man bedenkt, daß Augustinus die Priesterweihe als Sakrament im strengsten Sinn verstand.“³²⁸ Das eheliche Band erweist sich als ein Sakrament, das sich in das Innere der Ehepartner einprägt und sie unauflöslich aneinander bindet, sogar das Wesen des Menschen verändert und neu gestaltet. Die Zusammengehörigkeit begründet die gegenseitige Treue und Mitverantwortung für das sittliche Handeln des Ehepartners. Augustinus zufolge verlangen das männliche und weibliche Wesen nach der gegenseitigen Ergänzung, die in der ehelichen Lebens- und Liebesgemeinschaft legitimiert und manifestiert wird. So wird auch die fleischliche Begierde der Geschlechter im legitimen Raum der Ehe und mit der Ausrichtung auf den

³²³ Müller, Michael: Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesehe, S. 14.

³²⁴ Müller, Michael: Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesehe, S.14.

³²⁵ Vgl. Müller, Michael: Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesehe, S.15.

³²⁶ Vgl. Aurelius Augustinus: Das Gut der Ehe. Übertragen von Anton Maxsein. Würzburg 1949, S. 41ff.

³²⁷ *Semel autem initum conubium in ciuitate dei nostri, ubi etiam ex prima duorum hominum copula quoddam sacramentum nuptiae gerunt, nullo modo potest nisi alicuius eorum morte dissolui.* Sancti Aureli Augustini: *De bono coniugali*. In: CSEL, S. 209. Übersetzung nach Anton Maxsein in: Aurelius Augustinus: Das Gut der Ehe, S. 23.

³²⁸ Maxsein, Anton: Erläuterungen. In: Aurelius Augustinus: Das Gut der Ehe. Würzburg 1949, S. 83.

Zweck der Zeugung von Nachkommen als weniger sündhaft postuliert als ein sexuelles Verhältnis, das außerhalb der Ehe vollzogen wird und schwer sündhaft ist:

Die Ehe hat weiterhin das Gute, daß sie fleischliche oder jugendliche, ja selbst lasterhafte Unenthalt-samkeit zur ehrenhaften Fortpflanzung der Nachkommenschaft zurückbildet, so daß die eheliche Ver-bindung doch noch aus dem Unheil der Wollust eine gute Frucht zeitigt. Außerdem glüht die fleischliche Begierlichkeit wegen der Beschränkung gewissermaßen sittsamer, wenn sie die Empfindung der El-ternschaft ordnet.³²⁹

Kommen die Ehegatten im Verlauf ihrer sittlichen Reife zu dem frühzeitigen Entschluss, ge-schlechtlich einander nicht mehr zu begegnen, verändert sich die Gemeinschaft der Ge-schlechter. Augustinus führt den Gedanken der nicht notwendigen fleischlichen Begegnung der Ehepartner weiter aus und stabilisiert diese Idee, indem er die Marienehe zu einem „unbe-zweifelbare[n] Paradigma einer jeden Ehe“³³⁰ erhebt. Nicht die geschlechtliche Begegnung, sondern die eheliche Liebe und der Konsens der Partner sind konstituierend für die Ehe.³³¹ Die Ehegatten werden sich durch den gemeinsamen Entschluss zur Enthalt-samkeit nicht fremd, „sondern finden stärker zueinander; gerade die Enthalt-samkeit macht das entschei-dende Moment der persönlichen Freiheit geltend und betont in der Ehe die Selbstwertigkeit der geliebten Person.“³³² Die eheliche Liebesgemeinschaft verstärkt die Einheit der Gatten und nimmt Einfluss auf das Individuum. Die Ehe prägt nach Augustinus den Menschen in seinem Sein; in der Gemeinschaft, dem Einssein mit dem Partner, finden die Liebenden Erfüllung und schenken sich gegenseitig sittliche Vollendung. Diese Vergeistigung der Ehe führt zur Zurückdrängung der Sexualität. Augustinus betont in seiner Schrift *De bono coniugali* den Gedanken, die Ehe bilde eine Gemeinschaft zwischen den Ehepartnern, die nicht auf die Fort-pflanzung reduziert werden dürfe und sich durch den Aspekt der Freundschaft auszeichne. Die Idee einer Freundschaft der Ehepartner findet sich bereits in Aristoteles' Ausführungen im achten Buch der *Nikomachischen Ethik*:

Die Freundschaft zwischen Mann und Frau scheint auf der Natur zu beruhen. Denn der Mensch ist von Natur noch mehr zum Beisammensein zu zweien angelegt als zur staatlichen Gemeinschaft, sofern die Familie ursprünglicher und notwendiger ist als der Staat und das Kinderzeugen allen Lebewesen ge-meinsam ist. Die anderen freilich beschränken ihre Gemeinschaft gerade darauf, bei den Menschen be-steht sie aber nicht nur um der Kinderzeugung willen, sondern wegen der Lebensgemeinschaft. Denn die Aufgaben sind von vornherein differenziert und verschieden bei Mann und Frau. Also helfen sie ei-

³²⁹ *habent etiam bonum coniugia, quod carnalis uel iuuenalis incontinentia, etiamsi uitiosa est, ad propagandae prolis redigitur honestatem, ut es malo libidinis aliquid boni faciat aopulatio coniugalis, deinde quia reprimitur et quodam modo uerecundius aestuat concupisecentia carnis, quam temperat parentalis affectus.* In: Sancti Aureli Augustini: *De bono coniugali*. In: CSEL, S.191. Übersetzung nach Anton Maxsein in: Aurelius Augustinus: *Das Gut der Ehe*, S. 5.

³³⁰ Zeimentz, Hans: *Ehe nach der Lehre der Frühscholastik. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Anthropologie und Theologie der Ehe in der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux*, bei Hugo von St. Viktor, Walter von Mortagne und Petrus Lombardus. Düsseldorf 1973, S. 106.

³³¹ Vgl. Angenendt, Arnold: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, S. 275.

³³² Maxsein, Anton: *Erläuterungen*. In: Aurelius Augustinus: *Das Gut der Ehe*, S. 48.

Siehe dazu auch: Aurelius Augustinus: *Schriften gegen die Pelagianer*. Band III: *Ehe und Begierlichkeit*. Übertragen von Anton Fingerle. Hg. von Sebastian Kopp, Dionysius Morick und Adolar Zumkeller. Würzburg 1977, S. 87ff.

inander, indem jedes das Seinige zum Gemeinsamen beiträgt. Darum scheint sowohl das Nützliche wie auch das Angenehme in dieser Freundschaft vorhanden zu sein. Sie wird auch auf Tugend begründet sein, wenn sie beide tugendhaft sind. Denn jedes von beiden hat seine Tugend, und sie werden sich daran freuen.³³³

Aristoteles gesteht der ehelichen Gemeinschaft zu, dass sie sich zum einen auf dem Angenehmen (Fortpflanzung) und dem Nützlichen (gemeinsames Haushalten), zum anderen auch auf dem Tugendhaften begründe. Diese Ausrichtung auf die Tugend findet sich ebenso in seiner Definition der Freundschaft.

Hugo von St. Viktor: *De sacramentis christiane fidei* und *De beatae Mariae virginitate*

Die Vorstellung der Ehepartner als Gefährten fand im Mittelalter Eingang in die Frühscholastik: Die eheliche *amicitia* begründete sich in der Einheit des Willens, so dass die beiderseitige Einwilligung in die Ehe als verbindlich und grundlegend für die Eheschließung erklärt wurde. Die Konsenslehre löste die Grenze zwischen Freundschaft, Liebe und Ehe weitgehend auf³³⁴, so dass sich der Bezug von Mann und Frau stärker in Richtung Gleichheit und Gleichwertigkeit verschob. Dieser Aspekt manifestiert sich bei Hugo von St. Viktor in der Vorstellung der Ehepartner als *socius* und *socia*.

In seinem Glaubenstraktat *De sacramentis christiane fidei*³³⁵ formuliert Hugo von St. Viktor (*um 1076, †1141) grundlegende Überlegungen zu einer Theologie der Ehe, die sich mit der Sakramentalität der Ehe auseinandersetzt. So gilt Hugo die Ehe als ein vor der Sünde eingesetztes Heiltum³³⁶, als gottgewollt und gut.³³⁷ Hugos Thesen lassen in vielen Punkten die Nähe zur Schule von Laon erkennen, die in der Mehrzahl ihrer Ehe traktate die Grundlage der Ehe im Konsens der Brautleute sieht und auch der sexuell nicht vollzogenen Ehe den Status einer solchen zuweisen.³³⁸ Der Beischlaf ist ein die Ehe begleitendes und perfektionierendes Element, jedoch nicht notwendig um eine Ehe zu begründen. Andere Überlegungen Hugos positionieren ihn in Opposition zu den fröhscholastischen Ehe traktaten, so z.B. in seinen Ausführungen zur Marienehe, mit der er sich in *De sacramentis christiane fidei* erstmals auseinandersetzt, um den Gedanken in *De beatae Mariae virginitate*³³⁹ erneut aufzugreifen.³⁴⁰ Der

³³³ Aristoteles: Nikomachische Ethik. VIII 14,S. 301.

³³⁴ Vgl. Signori, Gabriela: Von der Paradiesehe zur Gütergemeinschaft. Die Ehe in der mittelalterlichen Lebens- und Vorstellungswelt. Frankfurt 2011 (Reihe „Geschichte und Geschlechter“ Band 60), S. 55ff.

³³⁵ Hugo von Sankt Viktor: Über die Heiltümer des christlichen Glaubens. Übersetzung nach Peter Knauer SJ. Einleitung, Apparate, Bibliographie und Register von Rainer Brandt SJ. Münster 2010, S. 469-525. Die im Weiteren zitierten Textstellen beziehen sich auf den elften Teil des zweiten Buches von *De sacramentis christiane fidei*.

³³⁶ Vgl. Hugo von Sankt Viktor: Über die Heiltümer des christlichen Glaubens, S. 469.

³³⁷ Vgl. Hugo von Sankt Viktor: Über die Heiltümer des christlichen Glaubens, S. 470.

³³⁸ Vgl. Zeimentz, Hans: Ehe nach der Lehre der Frühscholastik, S. 114/115.

³³⁹ Hugo von St. Viktor: *De beatae Mariae virginitate libellus epistolaris*. In: Patrologia Latina. Band 176: Hugonis de S. Victore canonici regularis S. Victoris parisiensis operum pars secunda: Dogmatica. Im Weiteren verwende ich folgende Abkürzung: DBMV, PL 176, Spalte.

Ansatz, der ihn in Opposition zur Schule von Laon setzt, liegt in seinem doppelten Axiom begründet: „Maria verharrte zeitlebens in unversehrter Jungfräulichkeit – ihre Verbindung mit Josef war dennoch wahre und vollgültige Ehe.“³⁴¹ Wenn der Ehekonsens die Bereitschaft einschließt, der Aufforderung des Gatten zu folgen und die Ehe mit ihm zu vollziehen, ergeben sich für Hugo zwei Alternativen: Entweder hat Maria in den Verkehr nicht eingewilligt, dann wäre sie nicht die wahre Ehefrau, oder sie hat eingewilligt, wodurch sie nicht die wahre Jungfrau bleiben konnte.³⁴² Hugos Definition der Ehe vereinbart die beiden Axiome, Konsens der Ehe und Vorsatz der Jungfräulichkeit, miteinander: Die geschlechtliche Begegnung, die im Fall der Marienehe nicht realisierbar war, wird aus der Ehe ausgeschlossen. Die Ehe ist demnach die rechtmäßige Gemeinschaft von Mann und Frau, in der beide Gatten einander überantwortet sind.³⁴³ Die gegenseitige und vor allem freiwillige Überantwortung richtet sich auf die Momente der Ausschließlichkeit der Ehe und ihre Unauflösbarkeit.³⁴⁴ Die Ehe ist in Hugos Verständnis ein Bündnis der Liebe (*foedus dilectionis*)³⁴⁵, eine Gemeinschaft der Herzen, die keiner Zweckhaftigkeit unterliegt und sich einzig auf das Zusammenleben der Ehepartner richtet. Damit wird deutlich, dass „die Hugonische Ehekonzeption [...] Ehe nur als Lebensgemeinschaft der Gatten, als Bund geistig-seelischer Liebe [versteht].“³⁴⁶ Das Wesen der Ehe liegt in der Lebensgemeinschaft begründet, die in der Einheit des Geistes wurzelt, „[d]ie Einheit im Fleische erscheint demgegenüber nur als die begleitende Folge und Aufgabe der Ehe.“³⁴⁷ Besonders feinsinnig schildert Hugo das Wesen der ehelichen Lebensgemeinschaft: In der liebenden Gemeinschaft der Gatten sieht Hugo die liebende Vereinigung Gottes mit der Seele abbildhaft dargestellt. Der Mann neigt sich in freier Hingebung und aufgrund eines natürlichen Mitgefühls der schwächeren Frau zu, um ihr Schutz angedeihen zu lassen. Die Frau fühlt sich von ihrer (schwächeren) Natur dazu gedrängt, sich der Kraft und Stärke des Mannes zuzuwenden. Die Frau ist in dieser Vorstellung das Abbild der Seele, der Mann das Abbild Gottes.

Die Exklusion der sexuellen Vereinigung aus der Ehe ist elementar für Hugos Konsenstheorie: Zur Leistung des *debitum* (1. Kor. 7,3) ist ein separater Konsens erforderlich, der nicht zwangsläufig konstituierendes Element der Ehe ist. Wird die Zustimmung zur Geschlechts-

³⁴⁰ Die in DBMV dargelegten Gedanken Hugos sind präziser und schärfer ausgearbeitet als in den betreffenden Stellen von *De sacramentis christiane fidei*. Diese Tatsache und der verstärkte Abstand zur Schule Anselms von Laon, rechtfertigen die zeitlich spätere Verortung des Textes als die ebenfalls von mir hinzugezogene Schrift *De sacramentis christiane fidei*.

³⁴¹ Zeimentz, Hans: Ehe in der Lehre der Frühscholastik, S. 131/132.

³⁴² Vgl. DBMV, PL 176, 858.

³⁴³ Vgl. DBMV, PL 176, 859.

³⁴⁴ Vgl. Hugo von Sankt Viktor: Über die Heiltümer des christlichen Glaubens, S. 476.

³⁴⁵ Vgl. Hugo von Sankt Viktor: Über die Heiltümer des christlichen Glaubens, S. 470.

³⁴⁶ Zeimentz, Hans: Ehe nach der Lehre der Frühscholastik, S. 148.

³⁴⁷ Müller, Michael: Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesehe, S. 81.

gemeinschaft nicht geleistet, sind die Gatten nicht zum Vollzug verpflichtet, der Konsens bezieht sich dann ausschließlich auf die Liebes- und Lebensgemeinschaft. Die enthaltsam gelebte Ehe gewinnt an Bedeutung und wird zum ethischen Ideal erhoben: Hugo erkennt der nicht vollzogenen Ehe den Status einer gültigen Verbindung zu.³⁴⁸ Der Konsens zur fleischlichen Vereinigung ist nicht das Element, das die Ehe heiligt, denn er wird laut Hugo auch von denjenigen gegeben, die unzüchtig und ehebrecherisch sind:

Denjenigen Konsens aber halten wir für »legitim«, der zu dem geschieht, zu dem er geschehen soll. Denn diejenigen, die nur zur Vermischung des Fleisches übereinstimmen, können noch nicht wegen dieses Konsenses »Gatten« genannt werden. Denn dies tun auch diejenigen, die Unzucht treiben, und die, welche die Ehe brechen, von denen der Name der »ehelichen Keuschheit« bekanntlich weit entfernt ist. Also ist es etwas anderes, worin der Konsens zwischen Mann und Frau die Ehe heiligt.³⁴⁹

Hugo bezieht sich in seinen weiteren Ausführungen zur Geschlechtsgemeinschaft der Ehepartner auf Augustinus, der konstatiert, dass der eheliche Verkehr, der die Zeugung von Nachkommen zum Ziel hat, nicht sündhaft sei.³⁵⁰ Die Empfindung von Lust ist jedoch immer eine Sünde. In Einklang mit Augustinus und der Schule von Laon sieht Hugo die Zeugung als eine „mögliche Folge einer in die Seelengemeinschaft integrierten Geschlechtsgemeinschaft.“³⁵¹ Des Weiteren postuliert Hugo die zweifache Einsetzung der Ehe: „Die Einsetzung der Ehe ist eine zweifache: die eine vor der Sünde zur Aufgabe, die andere nach der Sünde zur Abhilfe. Die erste, damit die Natur vervielfacht werde, die zweite damit die Natur aufgefangen und das Laster zurückgehalten werde.“³⁵² Er bestätigt, dass die Ehe, wie alle anderen Sakramente, nach der Sünde Heilmittel sei. Sie diene der Heilung der Natur und der Zügelung der Laster und entschuldige somit das, was dem ehelichen Akt an Schwäche und Fehler anhaftet. „Dem officium der Ehe, der Geschlechtsgemeinschaft, [wird] nun [...] zugestanden, dass sie nicht mehr allein der Vermehrung wegen, sondern darüber hinaus auch der Schwäche der Zeugenden wegen realisiert werden [kann]“³⁵³, wie Zeimentz pointiert resümiert. Der Wille zur Reproduktion von Nachkommenschaft erlaubt es den Ehepartnern geschlechtlich miteinander zu verkehren.

Ein weiterer grundlegender Gedanke in Hugos Eheverständnis ist die Gleichstellung von Mann und Frau in der ehelichen Gemeinschaft. Bereits Augustinus affirmiert die Ebenbürtigkeit der beiden Geschlechter und begründet dies durch die Bildung Evas aus Adams Seite (Gen 2,21ff.). Hugo hebt den Gedanken, dass die Frau zur Gemeinschaft mit dem Manne geschaffen sei, stärker hervor als seine Vorgänger. Für ihn bedeutet die Schöpfung Evas aus

³⁴⁸ Vgl. Hugo von Sankt Viktor: Über die Heiltümer des christlichen Glaubens, S. 471 und S. 476-480.

³⁴⁹ Hugo von Sankt Viktor: Über die Heiltümer des christlichen Glaubens S. 475.

³⁵⁰ Vgl. Aurelius Augustinus: Das Gut der Ehe. Übertragen von Anton Maxsein. Würzburg 1949, S.3ff, sowie S.6ff.

³⁵¹ Zeimentz, Hans: Ehe nach der Lehre der Frühscholastik, S. 148.

³⁵² Hugo von Sankt Viktor: Über die Heiltümer des christlichen Glaubens S. 470.

³⁵³ Zeimentz, Hans: Ehe nach der Lehre der Frühscholastik, S. 175.

Adams Rippe nicht nur die bloße Ebenbürtigkeit von Mann und Frau. Wäre Eva aus Adams Haupt gebildet, gälte sie als seine Herrin, wäre sie aus den Füßen gebildet, als seine Sklavin. Da sie aber aus seiner Seite geformt wurde, ist sie ihm an dieselbe gestellt als seine Gefährtin, als *socia*:

Weil sie ihm nämlich als Gefährtin gegeben wurde, nicht als Magd oder Herrin deshalb war sie nicht aus dem Obersten noch aus dem Untersten hervorzubringen, sondern aus dem Mittleren. Würde sie nämlich aus dem Haupt entstehen, würde sie aus dem Obersten entstehen und schiene zur Herrschaft geschaffen. Wenn aber aus den Füßen, entstünde sie aus dem Untersten und schiene der Dienstbarkeit zu unterwerfen zu sein. Deshalb ist sie aus dem Mittleren geschaffen worden, damit sich erweise, dass sie zur Gleichheit der Gemeinschaft geschaffen wurde, damit sie in gewisser Weise immer auf ihn als auf ihren Ursprung schaue und ihm ungeteilt einzig anhänge und sich von der Gemeinschaft, die zueinander bestehen sollte, nicht trenne.³⁵⁴

Die Aufforderung an die Ehegatten zur gegenseitigen Hilfeleistung steigert zwar den Grad der Ebenbürtigkeit, impliziert jedoch nicht die vollständige Gleichstellung von Mann und Frau innerhalb der ehelichen Gemeinschaft. Trotz der Vorstellung der Ehepartner als Gefährten vertritt Hugo die Ansicht, dass die Frau dem Manne untergeordnet sein sollte. Die eheliche Hierarchie ist in Hugos Verständnis konstitutiv für die Sakramentalität der Ehe. Mann und Frau sollen einen Leib bilden, den der Mann lenkt, so wie Christus und die Kirche einen Leib bilden, der von Christus gelenkt wird.

Die christliche Ehelehre und die feudale Eheschließungspraxis stimmen dahingehend überein, dass beide den Hauptzweck der Ehe in der Zeugung legitimer Nachkommen sehen. Trotz strenger Reglementierungen des ehelichen Geschlechtsverkehrs und der Idealisierung ehelicher Keuschheit ist die Sexualität dennoch Bestandteil der ehelichen Verbindung. Dieser Zusammenhang von Ehe und Sexualität ist durch die gegenläufigen Momente der Idealisierung und der Verdächtigung gekennzeichnet. Der geistlich-theologische Diskurs preist die geistig-seelische Gemeinschaft der Eheleute einerseits als „Abbild der Vereinigung von Christus und der Einzelseele“³⁵⁵, andererseits verdächtigt er sie der Befriedigung sexueller Lust innerhalb der ehelichen Gemeinschaft. Der eheliche Sexualakt galt nur dann als sündelos, wenn er der Reproduktion oder der Vermeidung außerehelicher sexueller Aktivität diene. Die grundsätzliche Verdächtigung des Fleisches und des Triebhaften durch die Moraltheologen des Mittelalters führte dazu, dass die Lust, die den sexuellen Akt begleitet und als Folge des Sündenfalls galt, immer negativ bewertet wurde.³⁵⁶ Die Lehre der Moraltheologen und der Dekretisten diagnostiziert des Weiteren ein differentes Sexualverhalten bei Männern und Frauen, das seine Ursache in der unterschiedlichen körperlichen Beschaffenheit der beiden Geschlechter hat.

³⁵⁴ Hugo von Sankt Viktor: Über die Heiltümer des christlichen Glaubens S. 475.

³⁵⁵ Schnell, Rüdiger: Sexualität und Emotionalität, S. 97.

³⁵⁶ Vgl. Schnell, Rüdiger: Sexualität und Emotionalität, S. 97-99./ Vgl. Karras, Ruth Mazo: Sexualität im Mittelalter, S. 66.

Diese Differenz unterwerfe Männer und Frauen unterschiedlichen Normen des Handelns: Bei Männern galt der Geschlechtstrieb als natürlich, während das sexuelle Begehren der Frauen als Zeichen ihrer Schwäche gesehen wurde.³⁵⁷ Es erschien deshalb als selbstverständlich, dass der Mann sexuell erfahren in die Ehe ging, während von der Frau Unberührtheit erwartet wurde. Die Ehe wurde als Zufluchtsort, als Zugeständnis an die Schwachen verstanden; die Jungfräulichkeit bzw. Enthaltbarkeit – auch in der Ehe – war jedoch die eigentlich erstrebenswerte christliche Lebensweise. Keuschheit in der Ehe, so konstatiert Ruth Mazo Karras, „galt als etwas Gutes, aber nur dann, wenn sie von beiden Eheleuten freiwillig beschlossen wurde.“³⁵⁸ Geschlechtlichkeit galt unter den Aspekten der Begierde und der Sexualität als Gefährdung des Enthaltbaren.

Das zentrale Problem der mittelalterlichen Sexualmoral liegt, berücksichtigt man die Anerkennung und Affirmation des Fruchtbarkeitssegens (Gen 1,27-28 und Gen 2,21-25)³⁵⁹, nicht in der Geschlechtlichkeit an sich, sondern in der Empfindung sexueller Lust beim Akt der Zeugung. So bewertet auch Petrus Lombardus, Schüler Hugos von St. Viktor, die Sexualität in Übereinstimmung mit seinem Lehrer nicht als grundsätzlich schlecht. Die Abkehr von der Konkupiszenz, das Zusammenleben der Ehepartner in einer liebevollen, aber rein geistigen Vereinigung, wird jedoch als Ideal gesehen. In seinen Sentenzen gelingt Petrus Lombardus die Synthese der vorausgegangenen Diskussionen der Kirchenväter und Schulen: „Der Konsens konstituiert die Ehe, er verpflichtet die beiden Partner auf wechselseitige Gewährung des Beischlafs – das ist das „debitum“ (1. Kor 7,3) – und knüpft das Band der Unauflöslichkeit.“³⁶⁰ Der eheliche Geschlechtsverkehr trägt, das ist die wichtige Essenz der Ansichten Hugos und seines Schülers, nicht zum Bestand der Ehe und ihrer Unauflöslichkeit bei.

2.4 Sexualität im Mittelalter

Der französische Philosoph Michel Foucault begründete mit seinem Werk *Sexualität und Wahrheit* das Projekt einer Historisierung der Sexualität. Foucaults Studie erhellt den Aspekt des Themenkomplexes Liebe, den Luhmann nicht im Detail ausführt. Luhmann denkt Sexualität in ihrer Negation mit und definiert sie in ihrer Exklusivität romantisch, denn „[h]öchstpersönliche Beziehungen mit zwischenmenschlicher Interpenetration und Übernahme der Welthaftigkeit“³⁶¹ fordern die Beschränkung auf zwei Partner.

³⁵⁷ Vgl. Bumke, Joachim: *Höfische Kultur*, S. 559.

³⁵⁸ Karras, Ruth Mazo: *Sexualität im Mittelalter*, S. 104.

³⁵⁹ Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg, Basel, Wien 1980.

³⁶⁰ Angenendt, Arnold: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, S. 277.

³⁶¹ Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 149.

Foucault untersucht im ersten Band seines Werkes *Der Wille zum Wissen*³⁶² das Dispositiv der Sexualität, das sich in der Neuzeit herausbildete und kommunikative Praktiken, Handlungen und Klassifikationen beschreibt. Der Begriff ‚Dispositiv‘ findet sich, den Ausführungen den Übersetzern zufolge, „vornehmlich in juristischen, medizinischen und militärischen Kontexten“ und bezeichnet „Vorkehrungen, die eine strategische Operation durchzuführen erlauben.“³⁶³ Es handelt sich also um Anordnungen von Macht. Die Definition des Dispositivs als Maßnahme oder Vorentscheidung, innerhalb derer soziale Interaktionen und Diskurse ermöglicht werden, erinnert an Luhmanns Kommunikationscode, der die Regeln vorgibt, nach denen Gefühle ausgedrückt und gebildet werden können und der außerdem vorgibt, wie eine entsprechende Kommunikation realisiert werden kann.³⁶⁴ Wie Luhmann, versteht auch Foucault Liebe nicht als Gefühl: Dem luhmannschen symbolischen Code, der die Basis für Kommunikation bildet, entspricht bei Foucault der Diskurs. Beide Theorien zeigen die Bedingungen auf, unter denen Kommunikation bzw. Diskurse entstehen können.

Kommunikation bzw. Diskurse sind dynamisch und veränderbar, so auch das Sprechen und die Diskursivierung der Sexualität. Laut Luhmann zeige das 16. Jahrhundert „Tendenzen in Richtung auf eine stärkere Privatisierung und Intimisierung“³⁶⁵ der Sexualität im Sinne einer zunehmenden Scheu vor öffentlich präsentierter Nacktheit. Dieser Entwicklung entspricht die zunehmende Zurückhaltung und Indirektheit in der Kommunikation in diesem Jahrhundert. Die Voraussetzung einer „Codierung sexuell basierter Intimität“³⁶⁶ war damit geschaffen. Parallel zu dieser Veränderung der Kommunikation änderte sich auch die Theorie. Als ‚Natur‘ war Sexualität einerseits etwas Verwerfliches, andererseits jedoch auch etwas Gottgewolltes (Reproduktion). Dieses Problem werde, so erläutert Luhmann im Folgenden, Anfang des 17. Jahrhunderts derart formuliert, dass die Natur des Menschen zwar an sich gut sei, ihn jedoch zu einem Verhalten verführe, dem er nicht zustimmen könne.³⁶⁷ Der Sexualtrieb wird als „kontroll- und konsensbedürftige Natur“³⁶⁸ verstanden, eine Vorstellung, die mittelalterliche Wurzeln hat. Erst die Passion kann „jenen inneren Konsens herbeiführen und damit das Sich-einlassen auf sinnliche Liebe legitimieren.“³⁶⁹

Foucault stellt der These einer wachsenden Unterdrückung der Sexualität in der Neuzeit (= Repressionshypothese) die Auffassung einer steigenden diskursiven Produktion von Sexuali-

³⁶² Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1. Übersetzt von Ulrich Hauff und Walter Seitter. stw 716, Frankfurt am Main 1987.

³⁶³ Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen*, S. 29.

³⁶⁴ Vgl. Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 23.

³⁶⁵ Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 140.

³⁶⁶ Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 140.

³⁶⁷ Vgl. Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 140.

³⁶⁸ Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 141.

³⁶⁹ Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 141.

tät ab dem 17./18. Jahrhundert entgegen.³⁷⁰ Auch Luhmann stellt fest, dass die wichtigste Veränderung des 18. Jahrhunderts die Sexualität und ihre Behandlung als symbiotischer Mechanismus in der Semantik der Liebe betrifft.³⁷¹ In diesem Jahrhundert gewinnt der Begriff ‚Sexualität‘ an Bedeutung. Die zunehmende Steigerung personaler und sozialer Reflexivität verändert den Ausgangspunkt für die Analyse „des Phänomens der Sexualität“³⁷². Liebe profitiert damit von der Aufwertung der Sexualität, wohingegen die Freundschaft verliert und nunmehr als Aufwertungsfaktor der Sexualität fungiert. Mit Beginn des 19. Jahrhunderts wird die Sexualität neben der Liebe und der Freundschaft wesentlicher Bestandteil des Codes der romantischen Liebe. Damit gilt, dass die Absicht, eine Ehe zu schließen mit Liebe begründet wird und sich die sexuelle Interaktion auf einen einzigen Partner beschränkt. Diese „Kasernierung“ der Sexualität findet in der Ehe statt. Auch Foucault attestiert den sorgfältigen Einschluss der Sexualität, deren einziges Ziel die Fortpflanzung im legitimen Raum der Ehe ist. Den Beginn der Repression lokalisiert Foucault im Viktorianischen Bürgertum des 19. Jahrhunderts. Jegliche Sexualität außerhalb der Norm (= eheliche Sexualität) gilt als anormal und wird sanktioniert. Die Unterdrückung der Sexualität führt Foucault zufolge zu ihrer Diskursivierung: Wenn die Sexualität unterdrückt werde, bedeute die Tatsache, darüber zu sprechen, eine entschlossen Überschreitung der Repression.³⁷³ Das Sprechen über die Sexualität zünde eine „diskursive Explosion“³⁷⁴, die die stetige Zunahme und Vervielfältigung der Diskurse über die Sexualität einleite. Die Tabuisierung ebne den Weg für die Multiplikation der Diskurse.³⁷⁵ Außerdem verändere sich das Thema von Interesse: Stand bis zur Neuzeit die eheliche Sexualität im Mittelpunkt des Diskurses, sprach man nun auch von anderen Formen der Sexualität. Der Fokus richtete sich nun stärker auf die peripheren Sexualitäten der Kinder, der Irren und Kriminellen sowie der Homosexuellen.³⁷⁶

Die ‚Erfindung‘ der Sexualität ist im 19. Jahrhundert anzusiedeln, der Begriff erlangt hier erstmalige Prägung.³⁷⁷ Die Anwendung des Begriffs auf das Mittelalter stellt somit einen Anachronismus dar. Ruth Mazo Karras wendet sich in ihrer Studie gegen diese Auffassung und zeigt, dass der Begriff ‚Sexualität‘ für das Mittelalter von hoher Relevanz ist:

³⁷⁰ Vgl. Schnell, Rüdiger: Sexualität und Emotionalität, S. 84.

³⁷¹ Vgl. Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 139.

³⁷² Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 141.

³⁷³ Vgl. Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen, S. 14.

³⁷⁴ Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen, S. 23.

³⁷⁵ Vgl. Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen, S. 29.

³⁷⁶ Vgl. Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen, S. 43.

³⁷⁷ Der Begriff ‚Sexualität‘ wurde 1820 von dem Botaniker August Henschel (1790-1856) in einer Studie über die Fortpflanzung von Pflanzen wissenschaftlich geprägt und eingeführt. Vgl. Fiedler, Peter: Sexualität. Stuttgart 2010, S. 8.

Viele Forscher würden behaupten, es sei unhistorisch, mit Blick auf das mittelalterliche Europa überhaupt von Sexualität zu sprechen. Aber dem ist nicht so. Die Menschen im Mittelalter mögen zwar über keinen Begriff der Sexualität verfügt haben – denn keine im Mittelalter gebräuchliche Sprache kennt ein Wort, das annähernd genau mit ‚Sexualität‘ übersetzt werden könnte –, aber es gibt ja auch keines, welches sich exakt mit ‚politischer Kultur‘, mit ‚gefühlbetonte Frömmigkeit‘ oder mit ‚patriarchalisch bestimmte Familie‘ übersetzen ließe. Auch bei der Anwendung vieler anderer Begriffe sehen wir dennoch kein Problem darin, sie zur Beschreibung des Mittelalters einzusetzen.³⁷⁸

Wie Karras weiter ausführt, bezieht sich der von der Wissenschaft verwendete Begriff ‚Sexualität‘ auf den „gesamten Bereich erotischen Erlebens des Menschen.“³⁷⁹ Sexualität ist „die Gesamtheit der Vorstellungen, welche sich die Menschen von geschlechtlichen Handlungen machen, und nicht so sehr die geschlechtliche Handlung als solche.“³⁸⁰ Demnach sei also nicht von der Sexualität im Mittelalter, sondern von einer Vielzahl von Sexualitäten auszugehen. Die Identität des mittelalterlichen Menschen sei grundlegend von seinem sexuellen Verhalten geprägt gewesen. Die heutige Opposition von Homosexualität und Heterosexualität verliere dabei ihre Relevanz, wichtig werde die Frage danach, ob ein enthaltsames oder ein sexuell aktives Leben geführt wurde.³⁸¹ Des Weiteren betont Karras, dass das Mittelalter die Unterscheidung der Begriffe Geschlechtlichkeit (*sex*), Geschlecht (*gender*) und Sexualität (sexuelle Neigungen) nicht kenne. Wenn im Mittelalter jemand „vom erwarteten Muster des Sexualverhaltens abwich, wurde die Ursache nicht in biologischen Gründen oder geschlechtlicher Identität oder sexuellen Neigungen, sondern dem Zusammenwirken von allen drei Erscheinungen zugeschrieben.“³⁸² Im Mittelalter sei Sexualität nicht von Sex und Geschlecht trennbar. Heute hingegen herrsche Übereinstimmung darüber, dass Sexualität ein soziales Konstrukt sei, das nicht körperlich festgelegt, sondern von der Gesellschaft bestimmt sei.³⁸³ Karras rekurriert hier auf die Thesen Judith Butlers zur Konstruktion von Geschlechtsidentitäten.³⁸⁴

Ein weiterer wichtiger Punkt in Karras’ Ausführungen zur Erforschung der Sexualität ist ihr Postulat, dass die Menschen des Mittelalters weder ‚Homosexuelle‘ noch ‚Heterosexuelle‘ als Kategorie betrachteten. Vielmehr war die Opposition von Aktivität und Passivität leitend für das Verständnis sexueller Handlungen. Diese wurden verstanden „als etwas, was der eine mit dem anderen tat.“³⁸⁵ Dem Mann wurde die aktive, der Frau die passive Rolle beim Geschlechtsverkehr zugesprochen. Die weibliche Passivität hat jedoch nichts mit dem Maß der Initiative oder Partizipation der Frau am Geschlechtsakt zu tun, sondern beinhaltet vielmehr

³⁷⁸ Karras, Ruth Mazo: Sexualität im Mittelalter, S. 21.

³⁷⁹ Karras, Ruth Mazo: Sexualität im Mittelalter, S. 22.

³⁸⁰ Karras, Ruth Mazo: Sexualität im Mittelalter, S. 22.

³⁸¹ Vgl. Karras, Ruth Mazo: Sexualität im Mittelalter, S. 29.

³⁸² Karras, Ruth Mazo: Sexualität im Mittelalter, S. 23.

³⁸³ Vgl. Karras, Ruth Mazo: Sexualität im Mittelalter, S. 24.

³⁸⁴ Vgl. Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt am Main 1991.

³⁸⁵ Karras, Ruth Mazo: Sexualität im Mittelalter, S. 17.

die Vorstellung, dass die Frau der empfangende Teil sei, da der Mann in sie eindringe. Dementsprechend bezog sich die Unterscheidung zwischen aktivem und passivem Partner in gleichgeschlechtlichen Beziehungen auf den, der penetrierte und auf den, der penetriert wurde.³⁸⁶

Die klerikalen Diskurse des Mittelalters systematisieren sexuelle Akte und die sexuelle Konstitution des Menschen, jedoch differiert das Konzept normativer Heterosexualität des Mittelalters von dem der Neuzeit. Das Zentrum bildet der eheliche Beischlaf, dessen einzig sündloses Ziel die Fortpflanzung ist. Dem gegenübergestellt wird die Sodomie, die alle sexuellen Akte umfasst, die nicht der Reproduktion von Nachkommen dienen können, ohne dass hier explizit zwischen gleich- und gegengeschlechtlichen Partner unterschieden wird. Dennoch findet der Begriff im Mittelalter meist Anwendung auf die Bezeichnung sexueller Handlungen zwischen Partner des gleichen Geschlechts. Das Verhältnis der Freundschaft zur Sexualität ist prekär, wie Kraß festgestellt.³⁸⁷ Die Vorstellungen von Ebenbürtigkeit und Gleichrangigkeit, die nach Hugo von St. Viktor als Voraussetzung für eine gelingende Eheverbindung gelten, finden sich auch, wie die Darstellung der antiken und mittelalterlichen Freundschaftsdiskurse zeigt, als konstitutives Element für männliche Bündnisse. Wie Judith Klinger feststellt, „erscheinen die literarisch stilisierten Männerbindungen nicht nur als Träger von Gesellschaftlichkeit, sondern vielfach als idealtypische und intensiv affektive Lebensbündnisse.“³⁸⁸ Auch C. Stephen Jaeger affirmiert die besondere Bedeutung der Männerfreundschaften, wenn er konstatiert, dass die Aristokratie bis zum 12. Jahrhundert nur eine Form von Liebe und Freundschaft im öffentlichen Leben kannte und praktizierte: die Liebe unter Männern.³⁸⁹ Jaeger exemplifiziert die Existenz solcher affektiven Verbindungen zweier Männer am Beispiel Richards Löwenherz und Philipp II. Diese beiden adligen Männer verband eine innige Liebe, welche sie unter Verwendung der Sprache der ‚passionierten Liebe‘ zum Ausdruck brachten, wie der Chronist Roger of Hovedon darstellt. Jaeger betont, dass die Darstellung des Chronisten keinerlei Rückschlüsse auf eine homosexuelle Beziehung der Freunde Richard und Philipp II. erlaube.³⁹⁰ Die Liebe zwischen Richard Löwenherz und Philipp II. kann Jaeger zufolge nicht mit den Begriffen ‚homosexuell‘ oder ‚homoerotisch‘ erfasst oder einfach als ‚Männerfreundschaft‘ beschrieben werden, ohne der Beziehung eine eindeutig erotische Komponente zu unterstellen. Sedgwicks Begriff ‚homosozial‘ scheint Jaeger für die

³⁸⁶ Vgl. Karras, Ruth Mazo: *Sexualität im Mittelalter*, S. 19.

³⁸⁷ Vgl. Kraß, Andreas: *Freundschaft als Passion*, S. 97.

³⁸⁸ Klinger, Judith: *Gender Theorien: Ältere deutsche Literaturwissenschaft*. In: Claudia Benthien und Hans Rudolf Velten (Hgg.): *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte*. Reinbek bei Hamburg 2002, S. 281.

³⁸⁹ Vgl. Jaeger, C. Stephen: *Ennobling Love*, S. 24.

³⁹⁰ Vgl. Jaeger, C. Stephen: *Ennobling Love*, S. 11-13.

Beschreibung solcher Beziehungen angemessener, da er die Sexualität außen vor lasse, ihre automatische Inklusion eliminiere und sie dennoch bereithalte.³⁹¹ Auch David M. Halperin spricht sich dafür aus, „Freundschaft sowohl von erotischer Hierarchie als auch von homoerotischem Begehren zu unterscheiden.“³⁹² Die Freundschaften, die in der höfischen Literatur des Mittelalters präsentiert werden, antizipieren ein Modell der Freundschaft, das auf Gleichheit, Gegenseitigkeit und Liebe fußt und dem Konzept der spirituellen Freundschaft gleicht, das Aelred von Rievaulx in seinem Traktat *Über die geistliche Freundschaft* entwickelt.³⁹³ Auch nach Aristoteles ist Freundschaft nur zwischen Tugendhaften möglich und bedeutete einen Bund fürs Leben. Die Einheit der Freunde, die durch eine gegenseitige Übereignung herbeigeführt wird, kann nur durch den Tod einer der Partner aufgelöst werden.³⁹⁴ Die Sprache, der sich die Dichter für die Zueignung und Affirmation der Freundschaft sowie für die Beschreibung des Äußeren des Freundes bedienen, erscheint, so Halperin, „den modernen Empfindlichkeiten verdächtig überhitzt, wenn nicht schlicht erotisch.“³⁹⁵ Auch nonverbale Zeichen der Zuneigung – Küsse und Umarmungen zur Begrüßung, der Austausch körperlicher Zärtlichkeiten bei Besuchen und gemeinsamen Mahlern, das Teilen des Bettes – lassen den modernen Leser an leidenschaftliche sexualisierte Liebe denken und der dargestellten Beziehung eine homoerotische Neigung unterstellen.³⁹⁶ Die Gesten der Tisch- und Bettgemeinschaft gleichgeschlechtlicher Freundespaare haben, so Klaus Oschema, nichts mit der Darstellung homosexueller Neigungen zu tun, sondern galten als ritualisierte Akte.³⁹⁷ Diese Gesten sind, darin ist Klaus van Eickels zuzustimmen, nur adäquat zu verstehen, „wenn man berücksichtigt, dass das Mittelalter die moderne Dichotomie homosexuell/ heterosexuell, wie überhaupt den modernen Begriff des Sexuellen, nicht kannte.“³⁹⁸ Gesten der körperlichen Intimität zwischen gleichgeschlechtlichen Partnern erregten im Mittelalter keinen Anstoß, sondern „standen vielmehr uneingeschränkt zur Verfügung um soziale, rechtliche und politische Beziehungen

³⁹¹ Vgl. Jaeger, C. Stephen: *Ennobling Love*, S. 15.

³⁹² Halperin, David M.: *Ein Wegweiser zur Geschichtsschreibung der männlichen Homosexualität*, S. 193.

³⁹³ Vgl. von Ertzdorff, Xenia: *Höfische Freundschaft*, S. 35-51./ Vgl. Kraß, Andreas: *Achill und Patroclus*, S. 66-98.

³⁹⁴ Diese Übereignung wird in einer Zueignungsformel fixiert, die sowohl für hetero- als auch für homosoziale Bindungen verwendet wurde. Vgl. dazu: Ohly, Friedrich: *Du bist mein, ich bin dein; du in mir, ich in dir; ich du, du ich*. In: Uwe Ruberg und Dietmar Peil (Hgg.): *Friedrich Ohly. Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung*. Stuttgart, Leipzig 1995, S. 145-176./ Vgl. zur Tradition ritueller Bündnisschlüsse zwischen Männern: Boswell, John: *Same-Sex Unions in Premodern Europe*. New York 1994.

³⁹⁵ Halperin, David M.: *Ein Wegweiser zur Geschichtsschreibung der männlichen Homosexualität*, S. 194.

³⁹⁶ Vgl. Epp, Verena: *Amicitia*, S. 89./ Vgl. Oschema, Klaus: *Freundschaft und Nähe*, S. 489ff.

³⁹⁷ Vgl. Oschema, Klaus: *Freundschaft und Nähe*, S. 16.

³⁹⁸ van Eickels, Klaus: *Kuss und Kinngriff*, S. 156.

durch Verweis auf personale Bindungen (Verwandtschaft und Ehe, Kriegerfreundschaft und Liebe) aufzuladen und zu überhöhen“³⁹⁹, wie Klaus van Eickels konstatiert.

Dem Freundschaftsdiskurs wird im Mittelalter der Sodomiediskurs gegenübergestellt. In einem Denksystem, das den einzig legitimen Grund der Erregung der Fleischeslust in der Kanalisierung auf ein fortpflanzungsbereites Gegenüber zur Zeugung von Nachkommenschaft sah, war „die Vorstellung von einem ‚dritten Geschlecht‘ oder von der Existenz einer gleichgeschlechtlichen Kategorie ausgeschlossen“⁴⁰⁰, wie Bernd-Ulrich Hergemöller feststellt. Als Folge dieser Nicht-Existenz eines möglichen Ortes, an dem die Gleichgeschlechtlichkeit im mittelalterlichen Denken verankert werden könnte, wurden Homosexuelle als Sünder und Kriminelle angesehen.⁴⁰¹ Nicht nur die Person des ‚Sodomiten‘ wurde diskriminiert und marginalisiert. Die Ablehnung dieser Sünde wider die Natur geht so weit, dass ihr „das Recht auf Benennung oder zumindest euphemistische Umschreibung“⁴⁰² verweigert wurde. Berthold von Regensburg bezeichnet Sodomie zugleich als unaussprechliche und als *ruofende sünde*.⁴⁰³ Diese Sünde, so Berthold, sei so schrecklich, dass ihr weder Gott noch die Menschen noch der Teufel einen Namen geben können. „Ihretwegen seien einstmals fünf mächtige Städte in Schutt und Asche gelegt worden, und jeder, der mit ihr befleckt sei, gleiche dem Aussätzigen, dem es verboten sei, Geschirr und Lebensmittel zu berühren.“⁴⁰⁴ Das Zitat Hergemöllers zu Bertholds Predigt zeigt, dass die Sodomiten auch mit anderen Minoritäten in Verbindung gebracht wurden.⁴⁰⁵

Wie Andreas Kraß ausführt, stehen für das Sprechen über gleichgeschlechtliche Partner heute zwei „hochsprachliche Bezeichnungen zur Verfügung“⁴⁰⁶: der veraltete Begriff der ‚Sodomie‘ und der moderne Begriff der ‚Homosexualität‘, der erst im 19. Jahrhundert geprägt wurde⁴⁰⁷

³⁹⁹ van Eickels, Klaus: Kuss und Kinngriff, S. 156/157.

⁴⁰⁰ Hergemöller, Bernd-Ulrich: Sodom und Gomorrha, S. 15.

⁴⁰¹ Vgl. Hergemöller, Bernd-Ulrich: Sodom und Gomorrha, S. 15.

⁴⁰² Krohn, Rüdiger: Erotik und Tabu in Gottfrieds ‚Tristan‘: König Marke. In: Ders. (Hg.): Stauferzeit. Geschichte – Literatur – Kunst. Stuttgart 1978, S. 363.

⁴⁰³ Vgl. Spreitzer, Brigitte: Die stumme Sünde, S. 237. Spreitzer stellt eine umfangreiche Sammlung an Primärtexten zur Verfügung, in denen die Sodomie thematisiert wird./ Vgl. auch Andreas Kraß: Analyse der Predigt von Bertold von Regensburg. Kraß, Andreas: Sprechen von der stummen Sünde. Das Dispositiv der Sodomie in der deutschen Literatur des 13. Jahrhunderts (Bertold von Regensburg/ Der Stricker). In: Lev M. Toma und Sven Limbeck (Hgg.): Die sünde, der sich der tiuvel schamet in der helle. Homosexualität in der Kultur des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Ostfildern 2009, S. 123-136, hier S. 125-129.

⁴⁰⁴ Hergemöller, Bernd-Ulrich: Sodom und Gomorrha, S. 20.

⁴⁰⁵ Jeffrey Richards bietet eine detaillierte Untersuchung der Minoritäten (Häretiker, Hexen, Juden, Prostituierte, Homosexuelle) im Mittelalter. Richards, Jeffrey: Sex, Dissidence and Damnation. Minority Groups in the Middle Ages. London u.a. 2002.

⁴⁰⁶ Kraß, Andreas: Queer Studies – eine Einführung. In: Ders. (Hg.): Queer denken. Gegen die Ordnung der Sexualität (Queer Studies). Frankfurt am Main 2003, S. 10.

⁴⁰⁷ Vgl. Fiedler, Peter: Sexualität, S. 45./ Vgl. auch Kraß, Andreas: Queer Studies – eine Einführung, S. 14. Diese Aussage unterstreicht James A. Schultz und überträgt sie auf die mittelalterliche Forschung. Schultz postuliert, dass, wenn Homosexualität kein anerkanntes Konzept des Mittelalters sei, dies auch auf das Konzept der Heterosexualität zutrefte. Vgl. Schultz, James A.: Heterosexuality as a Threat to Medieval Studies. In: Journal of the History of Sexuality 15 (2006), S. 14.

und eng an psychologische und pathologische Kategorien geknüpft ist.⁴⁰⁸ Kraß definiert den auf den biblischen Mythos von Sodom (Gen. 19) zurückgehenden Begriff der ‚Sodomie‘ wie folgt:

Während der Begriff »Sodomie« im deutschen Sprachgebrauch heute den Verkehr mit Tieren (Bestialität) bezeichnet, diente der Begriff im Mittelalter und im englischen Sprachraum bis heute zur Brandmarkung sexueller Handlungen, die von der Norm des heterosexuellen vaginalen Verkehrs abweichen, insbesondere des hetero- und homosexuellen Anal- und Oralverkehrs. Der Fokus richtet sich allerdings in der Regel auf gleichgeschlechtliche Sexualität, der im Gegensatz zur gegengeschlechtlichen kein rechtlicher Schutzraum zugebilligt wird.⁴⁰⁹

Die Verwendung des Begriffs ‚Homosexualität‘ in einer Untersuchung, die sich mit Texten des deutschen Mittelalters befasst, stellt einen Anachronismus dar, der zugunsten eines besseren Verständnisses akzeptiert wird. Klassifizierte man gleichgeschlechtliche sexuelle Handlungen unter dem Terminus ‚Sodomie‘ als Sünde wider die Natur und als Verbrechen, wurde sie mit Aufkommen der Psychoanalyse als Krankheit deklariert. Michel Foucaults Aussage: „Der Sodomit war ein Gestrachelter, der Homosexuelle eine Spezies“⁴¹⁰ verdeutlicht den Paradigmenwechsel. Homosexualität habe sich, so Foucault weiter, mit ihrer Konstitution als psychologische, psychiatrische und medizinische Kategorie nach „einer bestimmten Qualität des sexuellen Empfindens, einer bestimmten Weise der innerlichen Verkehrung des Männlichen und des Weiblichen charakterisiert.“⁴¹¹ Diese Opposition von Sodomie und Homosexualität ist, wie Kraß in seinem Artikel zum Sprechen über die ‚stumme Sünde‘ konstatiert, eine Opposition von „Tun und Sein, Praktik und Identität, moralischem Lapsus und psychischem Profil.“⁴¹² Der moderne Diskurs mache den Homosexuellen zu einem „Gegenstand der Wissenschaft“⁴¹³, während der vormoderne Sodomie-Diskurs auf das Verbot, die Verfolgung und die Bestrafung bestimmter sexueller Handlungen ausgerichtet sei. Mit der Wende vom Sodomie- zum Homosexualitätsdiskurs, habe sich auch „das Spannungsfeld von Restriktionen und Toleranz“⁴¹⁴ verändert. Die Homosexualität habe begonnen, sich selbst zu diskursivieren: „Aus der stummen Sünde wurde eine sprechende Identität.“⁴¹⁵ Kraß erprobt in seinem Aufsatz die foucaultschen Thesen zum Sodomiediskurs anhand zweier pragmatischer Texte des 13. Jahrhunderts – eine Predigt des Berthold von Regensburg und ein Traktat des Strickers – und entwickelt mittels der Textanalysen die erhellende These, dass für das Mittelalter und die frühe Neuzeit ein Dispositiv der Sodomie zu veranschlagen sei, welches als „historischer Vor-

⁴⁰⁸ Vgl. Kraß, Andreas: Das erotische Dreieck, S. 289.

⁴⁰⁹ Kraß, Andreas: Queer Studies – eine Einführung, S. 11./ Vgl. auch die Definition der Sodomie von Ruth Mazo Karras. In: Dies.: Sexualität im Mittelalter, S. 281.

⁴¹⁰ Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen, S. 47.

⁴¹¹ Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen, S. 47.

⁴¹² Kraß, Andreas: Die stumme Sünde, S. 124.

⁴¹³ Kraß, Andreas: Die stumme Sünde, S. 124.

⁴¹⁴ Kraß, Andreas: Die stumme Sünde, S. 124.

⁴¹⁵ Kraß, Andreas: Die stumme Sünde, S. 125.

läufer des neuzeitlichen Sexualitätsdispositivs⁴¹⁶ gelten könne. Foucault selbst lege diese These nahe, „wenn er die Entstehung des Sexualitätsdispositivs am Paradigmenwechsel von der Sodomie zur Homosexualität illustriert.“⁴¹⁷ Die Homosexualität ist nach Foucault nur eine Form der peripheren Sexualität, wohingegen die Sodomie „keine vergleichbaren Nachbarn“⁴¹⁸ zu haben scheint. Auch die Verschränkung mit dem Allianzdispositiv, das im Mittelalter im Modell der männlichen Freundschaft manifestiert ist, spreche für das Dispositiv der Sodomie als Vorläufer des modernen Sexualitätsdispositivs.

Zu betonen ist, dass jede Form der Sexualität, die nicht auf die Fortpflanzung abzielte, im christlichen Verständnis des Mittelalters als Sünde wider die Natur galt. Geschlechtsverkehr, dem keine „sittliche ‚recta intentio‘, d.h. hier speziell keine Zeugungsabsicht und –aussicht“ zu Grunde lag, „stand somit im Gegensatz zur kirchlichen Forderung, nach der beide unauflöslich verbunden waren“⁴¹⁹, wie Ruth Mazo Karras ausführt. Dazu gehörten neben der Homosexualität auch die Bestialität und die Masturbation. Handelte es sich jedoch um den Geschlechtsverkehr zwischen zwei Männern, untergrub dieser die Geschlechterordnung, weil einer der beiden Männer die passive Rolle einnahm, die in der mittelalterlichen Vorstellung der Frau zugeschrieben wurde. David M. Halperin benennt Passivität oder Inversion, neben Effemination, Päderastie und Freundschaft, als eine von vier Erscheinungsformen dessen, was heute als Homosexualität bezeichnet wird.⁴²⁰ Päderastie und Freundschaft sind, so Halperin, traditionell vermännlichend, „insofern als sie die Virilität des männlichen Subjekts ausdrücken und eine völlige Zurückweisung all dessen implizieren, was weiblich ist.“⁴²¹ Inversion hingegen impliziere die Umkehr der Geschlechtsidentität und bezeichne eine „umfassende Kapitulation der Männlichkeit zugunsten der Weiblichkeit.“⁴²² Ein Mann, der beim Geschlechtsverkehr die passive Rolle einnahm, hatte in der mittelalterlichen Vorstellung nicht zwingend eine Vorliebe für Männer, sondern eine Vorliebe dafür, eine Frau zu sein.⁴²³

Das Alte Testament deklariert die Homosexualität als eine Abscheulichkeit, die mit dem Tod bestraft werden sollte und mit Inzest, Bestialität und Ehebruch gleichgesetzt wird. So heißt es in Leviticus 18,22: „Du darfst nicht mit einem Mann schlafen, wie man mit einer Frau schläft; das wäre ein Gräuel“ und in Leviticus 20,13: „Schläft einer mit einem Mann, wie man mit einer Frau schläft, dann haben sie eine Gräueltat begangen; beide werden mit dem Tod be-

⁴¹⁶ Kraß, Andreas: Die stumme Sünde, S. 134.

⁴¹⁷ Kraß, Andreas: Die stumme Sünde, S. 134.

⁴¹⁸ Kraß, Andreas: Die stumme Sünde, S. 134.

⁴¹⁹ Beide Zitate in diesem Satz: Karras, Ruth Mazo: Sexualität im Mittelalter, S. 282.

⁴²⁰ Vgl. Halperin, David M.: How to Do the History of Homosexuality, S. 109. /Vgl. auch Halperin, David M.: Ein Wegweiser zur Geschichtsschreibung der männlichen Homosexualität, S. 179.

⁴²¹ Halperin, David M.: Ein Wegweiser zur Geschichtsschreibung der männlichen Homosexualität, S. 197.

⁴²² Halperin, David M.: Ein Wegweiser zur Geschichtsschreibung der männlichen Homosexualität, S. 197.

⁴²³ Vgl. Karras, Ruth Mazo: Sexualität im Mittelalter, S. 273.

straft; ihr Blut soll auf sie kommen.“⁴²⁴ Auch Paulus äußert sich zur gleichgeschlechtlichen Sexualität:

Darum lieferte Gott sie entehrenden Leidenschaften aus: Ihre Frauen vertauschten den natürlichen Verkehr mit dem widernatürlichen; ebenso gaben die Männer den natürlichen Verkehr mit der Frau auf und entbrannten in Begierde zueinander; Männer trieben mit Männern Unzucht und erhielten den ihnen gebührenden Lohn für ihre Verirrung.“ (1. Römer 26-27).⁴²⁵

Boswell deutet diese Passage des Paulusbriefes dahingehend, dass Paulus den homosexuellen Akt nicht stigmatisiere, wenn er von homosexuellen Menschen vollzogen werde, sondern dass er homosexuelle Akte verurteile, die von heterosexuellen Menschen ausgeübt werden.⁴²⁶

Richards spricht sich konsequent gegen diese Deutung Boswells aus und hält es für unwahrscheinlich, dass Paulus eine Vorstellung von Homosexualität als Natur eines Menschen hatte.⁴²⁷ Die christliche Ordnung der Sexualität setzte die Heterosexualität als Norm, so dass sich Paulus lediglich homosexuelle Akte vorstellen konnte, die von Heterosexuellen ausagiert wurden, wie Richards erläutert.⁴²⁸ Berücksichtigt man den ideologischen Rahmen der normativen Heterosexualität, sei es laut Richards nicht verwunderlich, dass Paulus einen Katalog sexueller Verfehlungen aufstellt, die ein Vergehen gegen die göttliche Ordnung und das göttliche Gebot der Zeugung von Nachkommen darstellen. Die Verdammung homosexueller Handlungen zwischen Männern scheint Richards vor dem Hintergrund der grundsätzlichen Missbilligung von Promiskuität, Begierde und Unzucht nachvollziehbar. Enthaltensamkeit ist in der Lehre Paulus' das erstrebenswerteste Ideal, die christliche Ehe die beste Alternative, wenn sich die Ehepartner ihrer Begierde nicht erwehren können (1. Kor. 7,1-9). Unter Berücksichtigung von Paulus' Ausführungen zur christlichen Ehe kommt Richards zu dem Ergebnis, dass mit Ausnahme der Heterosexualität alle Formen der Sexualität verboten waren, die Homosexualität eingeschlossen.⁴²⁹

Obwohl das Mittelalter von dem Diskurs über die Sodomie beherrscht wurde und gleichgeschlechtliche sexuelle Verbindungen tabuisiert wurden, gab es vereinzelte Stimmen, die nicht gegen die gleichgeschlechtliche Liebe polemisierten. So beispielweise Hugo von St. Viktor in *De beatae Mariae virginitate*:

Wenn aber die Ehe nichts anderes ist als eine Gemeinschaft, in der sich zwei Menschen ganz einander hingeben und sich verpflichten, die unauflösliche Einheit und Treue ihres Bundes zu bewahren und sich ihr nicht zu entziehen, dabei jedoch in beiderseitigem Einvernehmen den fleischlichen Verkehr miteinander ausschließen können – wenn also die Ehe nichts anderes ist als eine solche Gemeinschaft: Wa-

⁴²⁴ Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Freiburg, Basel, Wien 1980.

⁴²⁵ Weitere Briefe des Paulus in denen er die gleichgeschlechtliche Sexualität thematisiert: 1. Kor. 6,9-10; 1. Tim. 1,8-10. Vgl. die Diskussion dieser beiden Bibelstellen bei Ariès. Ariès, Philippe: Paulus und das Fleisch. In: Philippe Ariès, André Béjin (Hgg.): Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland. Frankfurt am Main 1984, S. 51-54.

⁴²⁶ Vgl. Boswell, John: Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality, S. 107ff.

⁴²⁷ Vgl. Richards, Jeffrey: Sex, Dissidence and Damnation, S. 133.

⁴²⁸ Vgl. Richards, Jeffrey: Sex, Dissidence and Damnation, S. 133.

⁴²⁹ Vgl. Richards, Jeffrey: Sex, Dissidence and Damnation, S. 133/134.

rum kann dann nicht auch unter Personen des gleichen Geschlechts höchst richtig und heilig eine Ehe eingegangen und ein unauflöslicher Bund lobenswerter Liebe geschlossen werden? Warum sollte denn nicht ein Mann einen Mann oder eine Frau eine Frau durch Vereinbarung eines solchen Bundes und die Gemeinschaft einer solchen Liebe an sich binden?⁴³⁰

Wie in dem Kapitel zur Institution der Ehe im Mittelalter bereits ausgeführt, sieht Hugo von St. Viktor im Konsens der Brautleute das konstitutive Element der ehelichen Verbindung. In dem obigen Zitat wird deutlich, dass Hugo die gleichgeschlechtliche Liebe nicht negativ bewertet, wenn er gegen den Einwand, ob eine Ehe zwischen zwei Männern oder zwei Frauen möglich sei, die Ungleichheit der Geschlechter anführt: Die eheliche Liebe sei zeichenhaft die Liebe zwischen Gott und der Seele des Menschen. „Gott und Mensch seien nicht gleichrangig; daher könne auch die eheliche Liebe nur zwischen Partnern bestehen, die ihrer Natur nach nicht auf gleicher Stufe stehen.“⁴³¹ Hugo setzt des Weiteren voraus, dass es keine qualitativen Unterschiede zwischen der Liebe von Mann und Frau und der Liebe von Personen des gleichen Geschlechts gibt. Wie Klaus van Eickels feststellt, sind „Liebe und Freundschaft für Hugo von St. Viktor also keineswegs inkommensurable Kategorien.“⁴³² Körperliche Liebe ist nicht Bestandteil der Freundschaft, doch ist dies nicht die „fundamentale Differenz“ zur gegengeschlechtlichen Liebe: Hugo „versteht die Ehe nicht als sublimierte Form sexueller Attraktion, sondern als Liebesgemeinschaft (*amor, dilectio, caritas*), Bündnis (*foedus*) und Partnerschaft (*societas*).“⁴³³ Diese Charakteristika gelten auch für eine Freundschaft.

3. Ergebnisse

Das 12. Jahrhundert präsentiert sich als eine Zeit, in der die Liebe in unterschiedlichen Ausformungen zu ihrem Recht kommt. Sowohl die Freundesliebe als auch die Liebe zwischen Mann und Frau wurde propagiert. Wie die Darstellung der Freundschaftsdiskurse zeigt, wurde die Freundschaft zwischen Männern in der Antike und im Mittelalter besonders hoch ge-

⁴³⁰ *Si, inquit aliud non est conjugium, nisi talis societas, in qua excepto quoque carnis commercio ex pari consensu, uterque semetipsum debet alteri debito conservandi et non negandi se ad eam, uae in communi est societate, inseparabilem unionem ac fidem: cur etiam in eodem sexu conjugium rectissime ac sanctissime celebrari non possit et individua societas laudabili charitate sanciri? Quid enim impedit ut vir virum, et femina feminam tali sibi pactionis foedere et societatis amore non astringat?* Hugo von St. Viktor: *De beatae Mariae virginitate libellus epistolaris*, PL 176, Sp. 873D. Die Übersetzung des Zitats stammt von Klaus van Eickels. In: Ders.: *Kuss und Kinngriff*, S. 133. Klaus van Eickels führt das obige Zitat Hugos von St. Viktor auch in weiteren Artikeln an, in denen er sich mit den personalen Bindungen des 12. Jahrhunderts auseinandersetzt. Vgl. van Eickels, Klaus: *Tradierte Konzepte in neuen Ordnungen. Personale Bindungen im 12. und 13. Jahrhundert*. In: Bernd Schneidemüller und Stefan Weinfurter (Hgg.): *Ordnungskonfigurationen im Hohen Mittelalter*. Ostfildern 2006, S. 93-125./ van Eickels, Klaus: *Verwandtschaftliche Bindungen, Liebe zwischen Mann und Frau, Lehenstreue und Kriegerfreundschaft: Unterschiedliche Erscheinungsformen ein und desselben Begriffs?* In: Johannes F. K. Schmidt, Martine Guichard, Peter Schuster und Fritz Trimmlich (Hgg.): *Freundschaft und Verwandtschaft. Zur Unterscheidung zweier Beziehungssysteme*. Konstanz 2007, S. 157-164.

⁴³¹ van Eickels, Klaus: *Kuss und Kinngriff*, S. 134.

⁴³² van Eickels, Klaus: *Kuss und Kinngriff*, S. 135.

⁴³³ van Eickels, Klaus: *Kuss und Kinngriff*, S. 135.

schätzt und als eine Bindung von höchst veredelndem Wert angesehen. Die Gleichheit der Freunde und der Aspekt der Gegenseitigkeit sind die Voraussetzungen für die Beständigkeit der Bindung. Diese Beständigkeit manifestiert sich in der Verschmelzung zu einer Einheit, der Freund wird zum ‚anderen Ich‘. Neben der Gleichheit sind der Aspekt der Freiwilligkeit sowie die bedingungslose Treue und die wechselseitige und innige Zuneigung grundlegende Voraussetzungen für die Konstitution einer Freundschaft. Auch der höfischen Liebe des Mittelalters wird eine veredelnde Wirkung zugeschrieben. Die höfische Liebe ist, dies ist das Fazit von James Schultz, die Liebe zum Höfischen.

Trotz ihrer veredelnden Wirkung war die Liebe im Mittelalter keine notwendige Voraussetzung für eine Eheschließung. Die Ehepartner sollten sich, wie Hugo von St. Viktor postuliert, als *socius* und *socia* begegnen. Dennoch ist den mittelalterlichen (theologischen) Diskursen, so konstatiert Judith Klinger, eine „unverstellte Geschlechterhierarchie“⁴³⁴ abzulesen; die Ehepartner waren keineswegs gleichgestellt. Auf Grundlage der Genesis gilt der Mann als „originärer Repräsentant des Menschengeschlechts“⁴³⁵, die Frau wird als nachgeordnetes Schöpfungswerk betrachtet. Des Weiteren wird sie als besonders sünden anfällig angesehen und als ‚Versucherin‘ klassifiziert. Wie Judith Klinger weiter ausführt, zeigt sich im Mittelalter eine „signifikante Differenz gegenüber dem neuzeitlichen Geschlechterregime.“⁴³⁶ Ein symmetrisches Geschlechterverhältnis könne nur auf Basis dieser strikten hierarchischen Ordnung gedacht werden. Die patriarchalisch organisierte, und somit männlich dominierte, Gesellschaft des Mittelalters gestand der Frau nur ein geringes Maß an Selbstbestimmung zu und sprach ihr den Status eines selbständigen Rechtssubjekts gänzlich ab. Diese Dominanz des Patriarchats lässt die Position des Subjekts in der mittelalterlichen Kultur immer als männlich besetzt erscheinen.

Die Auseinandersetzung mit der sexuellen Natur des Menschen ist wesentliches Element der profanen und vor allem klerikalen Literatur des Mittelalters. Nicht nur die Vorstellungen des Körpers, der Intimität und der Erotik divergieren von den heutigen. Auch die Ansichten über Sodomie/ Homosexualität unterscheiden sich. Angeprangert wurde die Homosexualität im Mittelalter nicht, weil sie als gleichgeschlechtliche Beziehung die soziale Ordnung unterlaufen könnte, indem sie die Menschen davon abhielt zu heiraten, sondern weil sie „unproduktiv und steril war.“⁴³⁷ Wie Karras ausführt, liegt der größte Unterschied zwischen den mittelalterlichen und heutigen Anschauungen jedoch „in der Vorstellung des Geschlechtsverkehrs als

⁴³⁴ Klinger, Judith: Gender-Theorien, S. 277.

⁴³⁵ Klinger, Judith: Gender-Theorien, S. 277.

⁴³⁶ Klinger, Judith: Gender-Theorien, S. 277.

⁴³⁷ Karras, Ruth Mazo: Sexualität im Mittelalter, S. 55.

einer transitiven Handlung, bei welcher also jemand mit einem anderen etwas macht.“⁴³⁸ Aktivität und Passivität waren im Mittelalter auf die Geschlechterrollen bezogen: „Die aktive Rolle einzunehmen bedeutete, ein Mann zu sein und zwar unabhängig vom Geschlecht des Partners, Passivität hingegen wurde der Frau zugeschrieben.“⁴³⁹ Wenn also ein Mann beim sexuellen Verkehr eine passive Rolle einnahm oder eine Frau die aktive, wurde „damit nicht so sehr die Grenzen der sexuellen Identität überschritten, als vielmehr die Grenzen der geschlechtlichen Ordnung.“⁴⁴⁰

Ruth Mazo Karras geht außerdem von der These aus, dass es nicht die Sexualität des Mittelalters gibt, sondern vielmehr Formen der Sexualität oder Sexualitäten. Überträgt man dies auf die Liebe und geht davon aus, dass es nicht die Liebe des Mittelalters gegeben hat, wird offensichtlich, dass Luhmanns Epocheneinteilung zu strikt ist. In seiner Theorie zur Liebe veranschlagt Luhmann eine diachrone Abfolge der Liebeskonzepte und impliziert damit, dass es außer der höfischen Liebe keine andere Form der Liebe im Mittelalter gegeben habe. Berücksichtigt man den Ausspruch *Amor est passio*, mit dem Andreas Capellanus sein Traktat einleitet, wird deutlich, dass es im Mittelalter eine Vorstellung von Liebe als Passion gab. Die Sexualität wird im Minnesang ausgeklammert, wohingegen sie im höfischen Roman als erotisches Begehren durchaus präsent ist. Für die Ausführung dieses Begehrens gibt es zwei Möglichkeiten: Die ‚passionierte Liebe‘, die außerhalb der Ehe stattfindet, und die ‚protoromantische Liebe‘, die im legitimen Raum der Ehe vollzogen wird. Was Niklas Luhmann als Epochen der Liebe betrachtet, vollzieht sich im Kontext der Literatur um 1200 als Parallelität verschiedener Gattungen, als ein Nebeneinander der höfischen Liebe, der ‚passionierten Liebe‘ und der ‚protoromantischen Liebe‘. Luhmann geht außerdem davon aus, dass die jeweilige Semantik der Liebe Zugang zum Verständnis des Verhältnisses von Kommunikationsmedium und Gesellschaftsstruktur eröffnen kann, wenn man die deskriptive Darstellung der Liebe als Reaktion auf die jeweilige Gesellschaft versteht, die aber „nicht unbedingt die Realsachverhalte des Liebens wiedergeben.“⁴⁴¹ Übertragen auf die Untersuchung höfischer Dichtung bedeutet diese Aussage, dass Erec und Enite oder Tristan und Isolde nicht Abbilder historischer Paare sind, sondern ein Ideal verkörpern, das die Dichter ersannen, um einen Kontrast zu der nüchternen heiratpolitischen Praxis ihrer Zeit zu schaffen.

Hinsichtlich der Freundschaft formuliert Luhmann die These, dass das gesamte 18. Jahrhundert von der Bemühung durchzogen sei, den Code der Intimität auf Freundschaft umzustellen. Luhmann sieht den Grund für den misslungenen Versuch, die Freundschaft als leitenden Code

⁴³⁸ Karras, Ruth Mazo: *Sexualität im Mittelalter*, S. 55/56.

⁴³⁹ Karras, Ruth Mazo: *Sexualität im Mittelalter*, S. 56.

⁴⁴⁰ Karras, Ruth Mazo: *Sexualität im Mittelalter*, S. 63.

⁴⁴¹ Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 24.

der Intimität zu etablieren, in ihrer Modellfunktion für die romantische Liebesehe. Der Freundschaftsdiskurs werde von dem Liebesdiskurs absorbiert.⁴⁴² Anhand seiner Historisierung der Liebe zeigt Luhmann zwar auf, wann die Umstellung des Codes der Intimität erfolgt, jedoch bleibt die Frage nach dem Verhältnis von Freundschaft und Liebe in den vormodernen Epochen offen. Weitere Fragen schließen sich an, unternimmt man den Versuch, ein Teilsystem der Intimität zu entwerfen, dessen Medium nicht die Liebe, sondern die Freundschaft ist. Wenn das Medium des Teilsystems die Freundschaft ist, was ist die Funktion? Was ist der Mechanismus? Was ist der Code der Freundschaft? Was ist ihr Programm?

Bevor anhand der folgenden Textanalysen die Anwendbarkeit moderner Theorien und Begrifflichkeiten auf die mittelalterliche Literatur erprobt werden, soll auf Luhmanns Verständnis des Begriffs des Mittelalters eingegangen werden, welcher scharf kritisiert wurde.

Luhmann greift im ersten Band von *Gesellschaftsstruktur und Semantik* die Frage auf, „ob »moderne« Begriffe oder Vorverständnisse überhaupt geeignet sind, das Denken fernliegender Zeiten oder Gesellschaften zu erschließen; ob dieses Denken uns überhaupt zugänglich sein kann.“⁴⁴³ Er räumt ein, dass diese Frage nicht entscheidbar sei und ein Theoriedefizit signalisiere, da eine „hinreichende Abstraktheit des begrifflichen Apparats“⁴⁴⁴ fehle, die eine Analyse vergangener Kulturen überhaupt erst ermögliche. Des Weiteren sei eine Theorie der Evolution erforderlich, wenn man genauer untersuchen wolle, wie und weshalb sich „Denkvoraussetzungen“ geändert haben. Luhmann konzentriert sich in seiner Studie auf die Komplexität des Gesellschaftssystems und „die Kontingenz seiner Operationen“.⁴⁴⁵ Deren Veränderungen werden mit Veränderungen in der Semantik beantwortet, wie Luhmann konstatiert. In seinem Vorwort des dritten Bandes betont Luhmann, dass es sich bei diesem Band um die Fortsetzung seiner Studien handelt, die er in den ersten beiden Bänden und in *Liebe als Passion* begonnen hat. Es geht ihm darum, das „Zusammenspiel von strukturellen und semantischen Veränderungen nachzugehen, das aus der spätmittelalterlichen Ständegesellschaft in die moderne Gesellschaft übergeleitet hat.“⁴⁴⁶ Diesen Vorgang der Veränderung des Gesellschaftssystems beschreibt Luhmann als „Systemdifferenzierung“, als „Übergang von primär stratifikatorischer zu primär funktionaler Differenzierung.“⁴⁴⁷ Luhmann geht in seiner Unterscheidung von Gesellschaftsstruktur und Semantik davon aus, dass in der Semantik – damit

⁴⁴² Vgl. Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S.102ff.

⁴⁴³ Luhmann, Niklas: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Band 1. 4. Auflage. Frankfurt am Main 2010, S. 14.

⁴⁴⁴ Luhmann, Niklas: *Gesellschaftsstruktur* (Bd. 1), S. 15.

⁴⁴⁵ Luhmann, Niklas: *Gesellschaftsstruktur* (Bd. 1), S. 15.

⁴⁴⁶ Luhmann, Niklas: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Band 3. 4. Auflage, Frankfurt am Main 2012, S. 7.

⁴⁴⁷ Luhmann, Niklas: *Gesellschaftsstruktur* (Bd. 3), S. 7.

meint er die „sinnhaft-referentiellen Kommunikationsstrukturen“ – „eine sanftere Mischung von Kontinuitäten und Diskontinuitäten und ein anderer Zeitrhythmus möglich sind.“⁴⁴⁸ In der Semantik, so Luhmann, gibt es Innovationen, die noch nicht in das Muster „strukturstützender Funktionen“ eingebaut sind und aufgrund dieser ‚losen‘ Verortung auch wieder aufgegeben werden können. Außerdem verschleiern die Weiterführung veralteter Begriffe, das Auswechseln und das Fusionieren von Unterscheidungen die „Radikalität des Strukturwandels“⁴⁴⁹ und unterschätzen das Ausmaß der Veränderungen. Luhmann konstatiert, dass der Strukturwandel der Gesellschaft sich der Beobachtung und Beschreibung durch Zeitgenossen entzieht. Nachdem der Strukturwandel vollzogen und irreversibel ist, „übernimmt die Semantik die Aufgabe, das nun sichtbar Gewordene zu beschreiben.“⁴⁵⁰ Wie schon in *Liebe als Passion* stützt sich Luhmann auch in dieser Studie auf empirisches Material, das „dem Buchdruck entnommen“ ist, es handelt sich um „eher zweitrangige als erstrangige Texte.“⁴⁵¹

Obwohl in Luhmanns Studie Veränderungen im Fokus stehen, die sich im 17. und 18. Jahrhundert vollzogen haben, richtet Otto Gerhard Oexle in seiner Rezension des dritten Bandes von *Gesellschaftsstruktur und Semantik* das Augenmerk im Besonderen auf die Behandlung des Mittelalters in Luhmanns Studie und konzentriert sich in seiner Besprechung auf das dritte Kapitel „Individuum, Individualität, Individualismus“.⁴⁵² Oexle stellt Luhmanns These, dass der „wissenssoziologische Beobachter“⁴⁵³ außerhalb der Prozesse steht, die er beschreibt, grundsätzlich in Frage. Auch zweifelt er die These an, dass die Semantik des Beobachters frei ist von „geschichtlicher Gewordenheit, frei von geschichtlicher Bedingtheit.“⁴⁵⁴ Luhmann formuliert in Kapitel 3 die These, dass das Individuum des Mittelalters aufgrund seiner Zuordnung zu einer bestimmten Gruppe (z.B. seiner Familie) oder aufgrund der Zugehörigkeit zu einem der Stände, überhaupt Individuum sein konnte.⁴⁵⁵ Inklusion ist hier der Schlüssel. In der Moderne hingegen könne das Individuum gerade nicht mehr durch Inklusion definiert werden, „sondern nur noch durch Exklusion“.⁴⁵⁶ Oexle kommt bezüglich dieser Aussage Luhmanns zu dem Ergebnis, dass die „Individualisierungs-These“ als modernes Deutungsschema dafür eingesetzt werde, um Mittelalter und Moderne zu unterscheiden. Er hebt des Weiteren die Problematik der zeitlichen Festlegung der Epoche des Mittelalters hervor und konstatiert, dass Luhmann in diese Problematik „mehr verstrickt [ist], als ihm deutlich zu sein

⁴⁴⁸ Luhmann, Niklas: *Gesellschaftsstruktur* (Bd. 3), S. 7.

⁴⁴⁹ Luhmann, Niklas: *Gesellschaftsstruktur* (Bd. 3), S. 7.

⁴⁵⁰ Luhmann, Niklas: *Gesellschaftsstruktur* (Bd. 3), S. 8.

⁴⁵¹ Luhmann, Niklas: *Gesellschaftsstruktur* (Bd. 3), S. 9.

⁴⁵² Oexle, Otto Gerhard: *Luhmanns Mittelalter*. In: *Rechtshistorisches Journal (Journal for History and Law)* 10 (1991), S. 53-66.

⁴⁵³ Oexle, Otto Gerhard: *Luhmanns Mittelalter*, S. 55.

⁴⁵⁴ Oexle, Otto Gerhard: *Luhmanns Mittelalter*, S. 55.

⁴⁵⁵ Vgl. Luhmann, Niklas: *Gesellschaftsstruktur* (Bd. 3), S. 165ff.

⁴⁵⁶ Luhmann, Niklas: *Gesellschaftsstruktur* (Bd. 3), S. 158.

scheint:⁴⁵⁷ In Luhmanns Denken sei das 16. Jahrhundert die Übergangszeit, die vom Mittelalter zur Moderne führe. Oexle kritisiert weiter, dass Luhmann sich wie andere Theoretiker vor ihm, auf dem „Pfad der Reflexion über die Moderne im Hinblick auf Bindung und Freiheit des Individuums, und dies in der kontradiktorischen Gegenüberstellung mit dem Mittelalter – oder besser: mit dem, was man dafür hält“⁴⁵⁸ befinde. Luhmanns Reflexionen sind, so Oexle, nicht neu, sondern partizipieren an einem „traditionellen modernen Diskurs über das Mittelalter, in dem anhand des Mittelalters über die Moderne geredet wird.“⁴⁵⁹

Laut Oexle fokussiere Luhmanns Darstellung der mittelalterlichen Gesellschaft ausschließlich den Adelsstand; die übrigen Stände (Klerus, Bauern) werden außen vor gelassen. Auch sei Luhmanns Kennzeichnung des Mittelalters als ausschließlich „segmentäre“ und „stratifikatorische“ Gesellschaft, der die funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft gegenübergestellt wird, zu hinterfragen, da die Menschen des Mittelalters auch schon in „auf Konsens begründeten, gruppenbezogenen Vertragsverhältnissen“⁴⁶⁰ stehen. Luhmann verkenne die „Modernität des okzidentalen Mittelalters“ und beziehe „die mittelalterlichen Voraussetzungen der Modernisierung“ nicht mit in seine Überlegungen ein, sondern definiere das Mittelalter als Gegensatz zur Moderne.⁴⁶¹ Luhmann frage weder nach der „Modernität des Mittelalters“ noch nach „den mittelalterlichen Bedingungen der Moderne“, was dazu führe, dass in Luhmanns Theorie das Mittelalter von der Moderne abgesetzt werde, anstatt mit einbezogen zu werden.⁴⁶² Abschließend konstatiert Oexle, dass Luhmann seinem eigenen Postulat, nämlich, dass Historismus und Funktionalismus gleichzeitig entstehen und zusammenhängen⁴⁶³, nicht folge, da er die „Historisierung seiner eigenen funktionalistischen Theorie“⁴⁶⁴ vermieden habe. Auf die Kritik des dritten Bandes seiner Studie zur *Gesellschaftsstruktur und Semantik* reagiert Niklas Luhmann mit einer Replik, die den Titel *Mein „Mittelalter“*⁴⁶⁵ trägt. Diese Replik wird mit der Frage eingeleitet, warum ein Buch [der dritte Band v. *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Anmerkung NR], dessen Thesen sich mit dem 17. und 18. Jahrhundert befassen, „im Blick auf seine Behandlung des Mittelalters rezensiert wird.“⁴⁶⁶ Luhmann betont des Weiteren, dass er sich in der Verwendung des Begriffs ‚Mittelalter‘, ‚mittelalterliche‘ Gesellschaft oder ‚mittelalterliche‘ Semantik auf eine allgemein bekannte Epo-

⁴⁵⁷ Oexle, Otto Gerhard: Luhmanns Mittelalter, S. 59.

⁴⁵⁸ Oexle, Otto Gerhard: Luhmanns Mittelalter, S. 61.

⁴⁵⁹ Oexle, Otto Gerhard: Luhmanns Mittelalter, S. 61.

⁴⁶⁰ Oexle, Otto Gerhard: Luhmanns Mittelalter, S. 62.

⁴⁶¹ Beide Zitate in diesem Satz: Oexle, Otto Gerhard: Luhmanns Mittelalter, S. 64.

⁴⁶² Beide Zitate in diesem Satz: Oexle, Otto Gerhard: Luhmanns Mittelalter, S. 65.

⁴⁶³ Vgl. Luhmann, Niklas: Gesellschaftsstruktur (Bd. 1), S. 9.

⁴⁶⁴ Vgl. Oexle, Otto Gerhard: Luhmanns Mittelalter, S. 65.

⁴⁶⁵ Luhmann, Niklas: Mein „Mittelalter“. In: Rechtshistorisches Journal (Journal for History and Law) 10 (1991), S. 66-70.

⁴⁶⁶ Luhmann, Niklas: Mein „Mittelalter“, S. 66.

chenbezeichnung beziehe, die aufgrund ihrer etablierten Verwendung keiner näheren Definition bedürfe. Luhmann stellt seine Hypothese, die seinen Überlegungen zugrunde liegt, noch einmal deutlich in den Vordergrund: eine deutliche Prominenz einer bestimmten Differenzierungsform lasse zum einen die der Gesellschaft auferlegten Beschränkungen sichtbar werden, zum anderen mache sie die damit einhergehenden Änderungen offensichtlich. Luhmann räumt in seinen weiteren Ausführungen ein, dass man bereits im Mittelalter einen „anlaufenden Trend zu funktionaler Differenzierung“⁴⁶⁷ feststellen könne, wie z.B. die Entstehung der Geldwirtschaft und die Auswirkungen auf den Adel. Dies war jedoch nicht Thema des dritten Bandes, der von Oexle rezensiert wurde. Luhmann räumt ein, dass er sich bewusst auf bestimmte Themenkomplexe konzentriert habe, was zwangsläufig dazu führe, dass Dinge nicht behandelt werden. Er erkennt den „Phänomenreichtum des Mittelalters“ an, betont aber auch, dass man aus wissenschaftlicher Perspektive gesehen nicht weit komme, wolle man alle Phänomene unter dem Begriff des Mittelalters zusammenfassen.⁴⁶⁸

⁴⁶⁷ Luhmann, Niklas: Mein „Mittelalter“, S. 68

⁴⁶⁸ Vgl. Luhmann, Niklas: Mein „Mittelalter“, S. 69.

III. Heinrich von Veldeke: *Eneasroman*

In den folgenden Untersuchungen der personalen Nahbeziehungen des Eneas wird deren Chronologie aufgebrochen, um die Einordnung der Untersuchung unter die beiden großen Beziehungssysteme Freundschaft und Liebe zu gewährleisten und, um analytische Vergleiche der einzelnen Bindungstypen anzustellen. An erster Stelle erfolgt eine detaillierte Betrachtung der Freundschaftsbindungen zwischen Eneas und Pallas sowie zwischen Nisus und Euryalus. Die heterosoziale Waffengemeinschaft zwischen Turnus und Camilla weist Parallelen zu der männlich-homozialen Beziehung von Eneas und Pallas auf, weshalb eine vergleichende Betrachtung in die Analyse der Freundschaftsbindung eingebettet ist. Kapitel zwei widmet sich den Liebes- und Ehebeziehungen von Eneas und Dido sowie Eneas und Lavinia.

Als Ausgangsthese für die Untersuchungen der Beziehungen des Eneas ist festzuhalten: Jedes Mal, wenn Eneas eine neue Bindung eingeht, sei es eine Bindung homozialer oder heterosozialer Natur, wird er zuvor aus seinen bereits bestehenden Beziehungen herausgelöst. Die Zurücksetzung des personalen Bindungsstatus steigert die Intensität der neu eingegangenen Beziehungen: Eneas begegnet Dido mit Wohlwollen und Zuneigung, als *minne* wird diese Beziehung jedoch nicht bezeichnet. Die erste Bindung, die als *minne* charakterisiert wird, ist die Freundschaft zu Pallas. Die homoziale Freundschaft dient hier im Sinne Luhmanns als Modell für die spätere Ehe mit Lavinia. Eneas muss erst die Liebe eines Freundes erfahren und diese erwidern, bevor er eine Frau zu lieben vermag.

Die Untersuchung der Figurenkonstellationen in Heinrichs von Veldeke *Eneasroman* berücksichtigt neben den linearen Figurenbindungen auch Eneas' Funktion als Dritter, der in eine bestehende Bindung eintritt. Eneas stört die Bindung Didos an ihren verstorbenen Ehemann Sychaeus, dem sie ewige Treue geschworen und auf Grund derer sie bis zu Eneas' Erscheinen alle Freier abgewiesen hat. Eneas lässt Dido das Andenken an ihren ersten Mann vergessen und verdrängt ihn. Eneas' Präsenz und die Entstehung der *unmazen minne* bei Dido leitet den Untergang der Königin von Karthago ein. Eneas' Ankunft in Latium hat für Turnus, der Anspruch auf Land und Herrschaft erhebt, ebenfalls negative Konsequenzen: Turnus wird als potentieller Werber um Lavinia zurückgedrängt, zwischen den beiden männlichen Aktanten dieses Dreiecks entsteht ein Rivalitätsverhältnis, das nur mit dem Tod des Rivalen aufgelöst werden kann.

1. Die Ritterfreundschaften im *Eneasroman*

Den Analysen der homozialen Bindungen zwischen Eneas und Pallas sowie zwischen Nisus und Euryalus liegen Fragen nach der Präsentation, Art und Kommunizierbarkeit der Männerfreundschaften zugrunde: Wie werden die Freundespaare dargestellt? Wodurch zeichnen sich

die Freundschaften aus? Wie kann ein mittelalterlicher Text über (passionierte) Männerfreundschaften sprechen?

Einleitend sei festgehalten: Die vergleichende Lektüre der *Aeneis* Vergils, des *Roman d'Eneas* des Anonymus und Heinrichs *Eneasroman* zeigt auffallende Unterschiede in der Darstellung der Männerfreundschaften. So nimmt die Präsentation der Freundschaften bei Vergil weniger Raum ein als in der französischen Adaptation und in Heinrichs Roman. Die vergilischen Freundespaare sind in eine Kriegergesellschaft eingebettet, die sich durch ihre Homosozialität auszeichnet und von den Aspekten Ehre und Kampf lebt. So reagiert Aeneas auf den Verlust des Gefährten Pallas zwar mit Tränen und Trauer, doch ist der Tod des Freundes hier gleichzeitig Auslöser für seine Raserei auf dem Schlachtfeld, die den Tod zahlreicher Krieger nach sich zieht (V. 510ff). Die gründungsmythologische Komponente nimmt bei Vergil noch ungleich größeren Raum ein, wohingegen die mittelalterlichen Dichter in ihren höfischen Bearbeitungen des Stoffes den Fokus stärker auf Aspekte der Innensicht ihrer Figuren legen. Im *Roman d'Eneas* enthalten die Männerfreundschaften eine erotische Komponente⁴⁶⁹, die Heinrich in seiner Bearbeitung tilgt. Heinrich von Veldeke präsentiert die Freundespaare als mustergültige Ritter, die als ideale Repräsentanten eines höfischen Werte- und Tugendsystems fungieren.

1.1 Eneas und Pallas

Nach der Abreise aus Karthago und dem frei gewählten Verlust der zweiten Ehefrau Dido ist Eneas zum zweiten Mal aus jeglichen Bindungen interpersonaler Natur herausgelöst.⁴⁷⁰ Eneas wählt erneut ein Objekt des Begehrens: Pallas. Den neuen Freund findet Eneas in Pallanteum, wohin er auf Anraten seiner Mutter Venus zieht. Herrscher über Pallanteum ist Pallas' Vater, König Euander, der Turnus feindlich gesinnt und somit ein potentieller Verbündeter für Eneas ist.

Eneas und Pallas begegnen sich erstmals bei der Ankunft der Trojaner. Eneas friedliche Absicht erkennt Pallas anhand des Ölzweiges und empfängt Eneas *minneclîche* (V. 169,38).

Das Wort *minne* wird in diesem Zusammenhang erstmals auf das zukünftige Freundespaar Eneas und Pallas angewendet. König Euander heißt Eneas willkommen und erinnert sich an die Freundschaft, die ihn mit Eneas' Vater Anchises verband (V. 170,29ff.), weshalb er Eneas das erbetene Waffenbündnis zusagt. Die Freundschaft von Eneas und Pallas ist in den Vater-

⁴⁶⁹ Vgl. Baswell, Christopher: Men in the Roman d'Eneas. The Construction of Empire. In: Clare A. Lees (Hg.): Medieval Masculinity. Regarding Men in the Middle Ages. Minneapolis, London 1994 (Medieval Cultures 7), S. 151./ Vgl. Liebertz-Grün, Ursula: Geschlecht und Herrschaft. Multiperspektivität im Roman d'Enéas und in Veldekes Eneasroman. In: Thomas Kornbichler und Wolfgang Maaz (Hg.): Variationen der Liebe. Historische Psychologie der Geschlechterbeziehung. Tübingen 1995, S. 71.

⁴⁷⁰ Vgl. Kraß, Andreas: Ein Herz und eine Seele, S. 192.

figuren präfiguriert⁴⁷¹: Die Liebe, die die Väter miteinander verband, soll sich in der Beziehung von Eneas und Pallas fortsetzen. Euander veranstaltet für Pallas am darauffolgenden Tag die Schwertleite und gibt seinen Sohn in die Obhut des Trojaners (V. 174,2ff.). Pallas' Schwertleite und seine Aufnahme in Eneas' Gefolge markiert den Beginn seiner Gemeinschaft mit Eneas.

Die erste gemeinsame Nennung von Eneas und Pallas erfolgt bei ihrer Rückkehr nach Laurentum:

*Ênéas der wîgant
wol gewâfent her was,
und der junge Pallas,
der kunich Evanders sun.* (V. 199,18-21)

Das Epitheton 'jung', mit dem hier der Kontrast zwischen dem älteren und erfahrenen Helden Eneas und seinem Gefährten Pallas aufgezeigt wird, wird im Zusammenhang mit Pallas' Namen im Weiteren wiederholt genannt. Dies antizipiert die Tragik seines Todes, denn Pallas stirbt als junger Held in seinem ersten Kampf als Ritter. Darüber hinaus verweist es auf die Art der Freundschaft, die zwischen Eneas und Pallas entsteht. Zwischen den Freunden besteht ein Altersunterschied, der in Vergils *Aeneis* eine Lehrer-Schüler-Beziehung etabliert:

*hic magnus sedet Aeneas secumque volutat
eventus belli varios, Pallasque sinistro
adfixus lateri iam quaerit sidera, opacae
noctis iter, iam quae passus terraque marique.* (X. Buch, V. 159-163)

(Da sitzt der edle Aeneas und sinnt über die Wechselfälle eines Krieges nach; Pallas zur Linken weicht nicht von seiner Seite und fragt bald nach den Sternen, die in dunkler Nacht den Weg weisen, bald, was Aeneas durchlitt zu Lande und auf dem Meer.)⁴⁷²

Dieses Modell wird in Heinrichs *Eneasroman* nicht explizit ausgestaltet, doch verweisen die Erzählerkommentare nach Pallas' Tod auf seine Unerfahrenheit und Jugend (V. 206,30ff.).⁴⁷³ Auch klagt sich Eneas selbst an, den jüngeren Gefährten nicht angemessen beschützt zu haben (V. 218, 16-18). Anders als bei dem Freundespaar Nisus und Euryalus beinhaltet die Freundschaft zwischen Eneas und Pallas eine besondere, aber einseitige Verpflichtung zum Schutz des jüngeren Gefährten. Dieser Verpflichtung kann Eneas jedoch nicht nachkommen. Turnus tötet Pallas im Zweikampf und stiehlt dessen *vingerlîn* (V. 207,12), ein Ring, den Eneas seinem jüngeren Freund schenkte.⁴⁷⁴ Der Ring erhält bei Heinrich, wie schon im *Roman d' Eneas*, einen besonderen symbolischen Gehalt: Er ist Zeichen der engen Bindung von Eneas

⁴⁷¹ Vgl. Baisch, Martin und Hendrikje Haufe: Väter und Söhne – Mütter und Töchter. Normbruch und Normerfüllung in Heinrichs von Veldeke „Eneasroman“. In: Der Deutschunterricht 55 (2003), Heft 1, S. 69./ Vgl. Kraß, Andreas: Ein Herz und eine Seele, S. 192.

⁴⁷² Vergil: Aeneis, S. 454-457. / Vgl. Kraß, Andreas: Ein Herz und eine Seele, S. 117ff.

⁴⁷³ In V. 219, 1-2 nennt Eneas in seiner Totenklage um den geliebten Freund dessen Alter: Pallas ist gerade erst siebzehn Jahre alt, als er von Turnus getötet wird.

⁴⁷⁴ In Vergils *Aeneis* ist es kein Ring, sondern das Wehrgehänge des Pallas, das Turnus an sich nimmt und das ihm später zum Verhängnis wird (X. Buch, V. 495ff.).

und Pallas und Symbol ihrer Treue, Freundschaft, Liebe und Gemeinschaft. John Boswell verweist in dem Kapitel zur Geschichte der gleichgeschlechtlichen Bündnisschlüsse in seinem Buch *Same-Sex Unions* auf die Existenz offizieller Formulare zur Schließung von Freundschaftsbünden im Mittelalter.⁴⁷⁵ Der Ring nimmt in der homosozialen Beziehung zwischen den beiden Männern den gleichen Status ein wie ein Verlobungs- bzw. Ehering, das Zeichen einer auf Lebenszeit geschlossenen Verbindung zwischen Mann und Frau. Der Symbolgehalt des Ringes verdeutlicht die affektive Dimension der Bindung zwischen den beiden Männern. Die Intensität der Bindung wird in Eneas' Reaktion auf die Nachricht über den Tod des geliebten Gefährten offenbart:

*Dô daz alsô was getân.
daz Pallas der edle man
sînen lîb hete verloren,
daz was Ênêê vil zoren,
unde hiez in schiere bâren
sîne lûte die dâ wâren.
Ênêas klagete sêre
sîn jugent und sîn êre
sîn tugent und sîn trouwe.
her hete grôze rouwe
der helt wol geborne.
vor leide und vor zorne
ne mohter niht gesprechen,
her wolde in gerne rechen
an Turnô der in slûch. (V. 210,37-211,11)*

Pallas' Tod weckt in Eneas starke Affekte, er reagiert mit Zorn, Schmerz und Rachegelüsten, die „Raserei und Exorbitanz des Tötens korrespondiert mit der Exorbitanz der Trauer.“⁴⁷⁶

Eneas' Totenklage um Pallas ist ausführlich und intensiv (V. 217,27ff.). Anders als Eneas' Beziehung zu Dido, wird die Freundschaft zu Pallas als *minne* charakterisiert. Die beiden Beziehungen des Eneas unterscheiden sich hinsichtlich der Präsenz gegenseitiger Zuneigung voneinander: In der Beziehung zu Dido fehlt die *minne* seitens des Helden gänzlich, Didos Liebe zu Eneas bleibt unerwidert. Auch beklagt Eneas den Tod Didos nicht, als er von deren Selbstmord erfährt. Den Verlust des Freundes wird Eneas hingegen nicht verschmerzen können, wie er im Moment der Klage offen bekennt (V. 217,36ff.)⁴⁷⁷. Eneas lobt die vortrefflichen Eigenschaften des Toten, zu denen Tugend, Männlichkeit, Treue, Minne und Kühnheit zählen (V. 218,23-218,25). Dabei drückt er seine Trauer und seinen Schmerz in exzessiven Gebärden aus: Eneas weint bitterlich (V. 217,32), sinkt auf die Totenbahre herab, schlingt seine Arme um sie und hält sich an ihr fest (V. 219,4ff.). Diese Gesten sind im Sinne Luh-

⁴⁷⁵ Vgl. Boswell: John: *Same-Sex Unions*, S. 218-261.

⁴⁷⁶ Michaelis, Beatrice: (Dis-)Artikulationen von Begehren. Schweigeeffekte in wissenschaftlichen und literarischen Texten. Berlin, New York 2011, S. 187.

⁴⁷⁷ Sobald Eneas ein neues Objekt seines Begehrens findet – Lavinia – gelingt es ihm, entgegen der eigenen Aussage im Kontext der Totenklage für Pallas, über den Verlust seines Gefährten hinwegzukommen.

manns symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien mittels derer Eneas in der Situation der Trauer seine Zuneigung zu Pallas auszudrücken vermag. Sein Weinen und seine Umarmungen sind neben dem verbal artikulierten Lob auf den Toten, der nonverbale Ausdruck von Freundesliebe und Verzweiflung ob des Verlustes. Eneas Gebärden sind derart intensiv und exzessiv, dass sein Gefolge sein Verhalten als ‚unmännlich‘ bezeichnet und sie ihm Einhalt gebieten (V. 219,8-219,14). Der Trojaner schwört den Tod des Freundes zu rächen, was er beim Anblick des Ringes an Turnus' Finger im Zweikampf um Lavinia umsetzt. Dieser Anblick lässt den Schmerz über den Verlust des Freundes erneut aufkommen, wodurch Eneas' Rachegelüste über das zuvor empfundene Mitleid mit dem Gegner überwiegen (V. 331,5ff.). Im *Roman d'Eneas* sind die Handlungen und Gebärden des Eneas ungleich exzessiver als bei Heinrich von Veldeke: Nachdem der Tote aufgebahrt ist, lässt Eneas ihn in das Gewand kleiden, das Dido ihm schenkte. Außerdem wird er mit der Decke bedeckt, die König Priamus ihm zusammen mit seiner Tochter zur Hochzeit gegeben hatte (V. 6121-6129). Bevor Pallas' Totengeleit den Weg nach Pallanteum antritt, klagt Eneas um den Toten und unterstreicht seine Klage mit starken Gebärden: Er küsst den Toten mehrfach (V. 6144 und 6213) und fällt in Ohnmacht (V. 6212). Kuss und Ohnmacht sind bei Heinrich von Veldeke nicht mehr Bestandteil der Totenklage.

Eneas lässt den Leichnam des geliebten Freundes sowie die Schilde und Waffen der Ritter, die Pallas im Kampf erschlagen hat und Zeichen seiner Tapferkeit sind, nach Pallanteum überführen. Dort löst die Ankunft des Trauerzuges tiefen Schmerz bei Pallas' Eltern aus. König Euander beklagt den Tod seines geliebten Sohnes und einzigen Erben (V. 220,20-221,13). Leitendes Motiv der Klage des Euander ist die väterliche Liebe, die im Bild des erloschenen Lichtes manifestiert ist (V. 220, 28-29). Heinrich von Veldeke hat die Klage des Euander zu „einem Ausbruch des väterlichen Schmerzes vertieft“⁴⁷⁸, im *Roman d'Eneas* beklagt Euander vorrangig den Verlust des Erben und die damit verbundene Gefährdung seiner Herrschaft. So überwiegt bei Heinrich von Veldeke, in Einklang mit der auf den Verlust des Sohnes konzentrierten Klage, der Preis der moralischen Qualitäten über das Lob seiner Verdienste. Auch die Klage von Pallas' Mutter ist bei Heinrich weniger Anklage an Eneas, als vielmehr Ausdruck eines subjektiv empfundenen Schmerzes über den Verlust des Kindes und Verweis auf die enge Verbundenheit der Mutter mit dem Sohn (V. 222,30ff.). Begleitet von den äußerst pietätvollen Totenklagen der Eltern, die Anklänge an eine Heiligenverehrung aufweisen, lässt Euander seinen Sohn in einem Mausoleum bestatten, das er für sich selbst in Pallanteum hat errichten lassen.

⁴⁷⁸ von Gosen, Renate: Das Ethische in Heinrichs von Veldeke Eneide: Formen, Inhalte und Funktionen. Frankfurt am Main 1985, S. 166.

Der Eneasroman präsentiert neben den Freundschaften von Eneas und Pallas und Nisus und Euryalus eine weitere freundschaftliche Bindung, die sich durch ihre Heterosozialität auszeichnet: Die Waffengemeinschaft von Turnus und Camilla, der kämpferischen Jungfrau. Ein Vergleich der beiden Freundschaftsbindungen offenbart erstaunliche Parallelitäten. Pallas' Tod und Eneas' Trauer um ihn, wird in Turnus Klage um die getötete Camilla gespiegelt. Pallas und Camilla sterben beide im Kampf, in den sie für den Freund eintreten. Sie sind somit „Stellvertreterfiguren für die beiden Kontrahenten“⁴⁷⁹, wie Beatrice Michaelis treffend feststellt. Unterstützt wird Camilla von einer Schar ebenfalls waffentragender Jungfrauen, sie bewegt sich in einem weiblich-homosoziellen Umfeld. Die Beschreibung ihrer Ritterfähigkeit und ihres Gefolges ist begleitet von Wertungen des Erzählers, die verdeutlichen, dass Camilla und ihr Frauenheer keineswegs den Vorstellungen einer höfischen Dame entsprechen (V. 147,4-7 und V. 147,20-25). Camilla hat zwar einen weiblichen Körper, geriert sich jedoch als Ritter und nimmt damit eine männliche Geschlechtsrolle an. Das Bild der waffentragenden Frau wird problematisch, sobald Camilla gemäß ihrem weiblichen *sex* wahrgenommen wird. Der Schmähere des Tarchos erwehrt sich Camilla, indem sie den Sprecher tötet. Doch auch sie wird nicht verschont: Der Speer Arruns durchbohrt ihren Körper und defloriert sie auf symbolischer Ebene. Auf Camillas Tod reagiert Turnus mit Trauer und kehrt eilens nach Laurentum zurück, wo er die Tote aufbahren lässt (V. 245,29ff.). Die Totenklage des französischen Turnus ist affektiver ausgestaltet als bei Heinrich: Er wird ohnmächtig und beweint den Tod der Waffengefährtin (V. 7228). Ohnmacht und Tränen fehlen im *Eneasroman*, doch klagt Turnus auch hier schmerzbewegt: Er lobt, ebenso wie Eneas in seiner Totenklage um Pallas, die Vorzüge und die Schönheit Camillas und bringt zum Ausdruck, dass er die Gefährtin vermissen wird (V. 249,39ff.).⁴⁸⁰ Die Feierlichkeiten für Camilla werden erstmals in der französischen Vorlage detailliert geschildert. Diese haben ihre Grundlage in Vergils *Aeneis*, genauer im XI. Buch, das die Trauerfeierlichkeiten für Pallas enthält, welche von beiden mittelalterlichen Dichtern adaptiert werden. Der Aufbau der Passage – Aeneas' Klage um den im Kampf gestorbenen Freund, die Beschreibung der Totenbahre, die Aufstellung des letzten Geleits, die Überführung des Leichnams nach Pallanteum und schließlich die Totenklagen der Eltern⁴⁸¹ – stimmt mit dem Ablauf der Feierlichkeiten überein, die in beiden mittelalterlichen Texten sowohl für den jungen Pallas als auch für die amazonenhafte Camilla ausgerichtet werden. Die Reaktionen des Eneas und des Turnus auf den Verlust des Freundes bzw. der Freundin und die sich anschließenden Trauerfeierlichkeiten inklusive der Totenklagen sind

⁴⁷⁹ Michaelis, Beatrice: (Dis-)Artikulationen von Begehren, S. 187.

⁴⁸⁰ In Vergils *Aeneis* fehlt eine Totenklage von Turnus um Camilla gänzlich.

⁴⁸¹ Vergil: *Aeneis*, S. 504-515 (XI. ,V.29-181).

durch ihre parallele Konstruktion paradigmatisch aufeinander bezogen. Das vergilische Muster wird in seiner narrativen Struktur gedoppelt und erweitert. Heinrich von Veldeke bringt den Ablauf der Trauerzeremonien für Pallas und Camilla genau zur Deckung, indem er die Totenklage des Turnus der Beschreibung der Totenbahre nachordnet.

Die durch die narrative Doppelung markierte Parallelisierung der Trauerfeierlichkeiten für Pallas und Camilla lässt die Gemeinsamkeiten der beiden „exponierte[n] Kämpfer“⁴⁸² offenbar werden. Ihr Tod bedeutet für die jeweiligen Parteien einen erheblichen Verlust und eine Schwächung der Kampfeskraft. Beide Toten werden sowohl von ihren Freunden als auch vom Erzähler gerühmt und schließlich in ihrer Heimat in einem prunkvollen Grab bestattet. Ihre Epitaphen legen Zeugnis von ihrer außerordentlichen *ritterschaft* ab: Der junge Pallas, der sich unmittelbar nach seiner Schwertleite in seinem ersten Kampf als vortrefflicher Ritter erweist, wird vom Erzähler ebenso als hervorstechender Protagonist skizziert, wie sich auch die nach Kampf und Waffentaten strebende Camilla als exzeptionelle Figur erweist. Die Parallelen zwischen Pallas und Camilla selbst beschränken sich bei Heinrich von Veldeke auf äußerliche Aspekte. Camilla begeht eine unehrenhafte Tat, als sie die Leiche des Priesters Chloereus beraubt. Diese Tat als solche wird durch den Erzähler negativ bewertet (V. 244,9ff.). Für die Figur des Pallas findet sich keine Negativbewertung. In ihrer Gier nach dem besonders schönen Helm des trojanischen Priesters ähnelt Camilla dem ebenfalls aus Begehren nach einem bestimmten Gegenstand (Pallas' Ring) handelnden Turnus. Aus ethisch-moralischer Sicht fungiert Camilla somit als Gegenfigur zu Pallas, der als junger höfischer Ritter einen unvorhergesehenen aber ehrenhaften Tod findet. Die Gemeinsamkeiten der Figuren sowie die Parallelität der Reaktionen der Hinterbliebenen und der Trauerfeierlichkeiten setzen sich in der ähnlichen Architektur der Grabmäler fort (V. 223,28ff. und V. 252,9ff.). Beide Grabmäler werden mit einer Steinplatte versehen, in die die Epitaphen gemeißelt sind (V. 225,26ff. und V. 254,16ff.). Heinrich von Veldeke betont das verbindende Motiv der Ritterschaft, das beide Epitaphen aufweisen, stärker als der französische Dichter (V.6491-6494 und V. 7663-7668). Das Epitaph, das Pallas' Grab schmückt, erwähnt in der französischen Vorlage lediglich, dass der junge Held durch die Hand des Turnus starb, wohingegen der deutsche Erzähler hinzufügt, dass Pallas starb, als er das erste Mal Waffen trug. Bei Heinrich von Veldeke gilt die Memoria dem Motiv der Ritterschaft.

Die Freundschaft zwischen Eneas und Pallas ist von Liebe gekennzeichnet. Die innige Zuneigung des Eneas zu dem jüngeren Pallas ist, so der Befund des Textes, höchst affektiv aufgeladen, wie die exzessive Totenklage des Eneas zeigt. Ihre Freundschaft gerät aufgrund des

⁴⁸² Hamm, Joachim: Camillas Grabmal. Zur Poetik der *dilatatio materiae* im deutschen Eneasroman. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 45 (2004), S. 45.

Vorwurfes, den Lavinias Mutter erhebt, unter den Verdacht der Homosexualität. Die Gesten der Zuneigung wie z.B. die Ringgabe sowie das ausführliche Lob auf den verstorbenen Freund bezeugen zwar die gelebte Einheit des Freundespaares, beweisen jedoch nicht eine sexuelle Dimension der Beziehung. Eneas wird von einer anderen Figur der Handlung eine sexuelle Beziehung unterstellt, wodurch die Freundschaft diskursiv und narrativ auf Homosexualität bezogen wird.

Lavinias Mutter erhebt in dem Gespräch mit ihrer Tochter den Vorwurf der Sodomie gegen Eneas und markiert damit eine angebliche Devianz von Eneas' Sexualverhalten. Dieser Vorwurf wird vorgebracht, obwohl Eneas zum Zeitpunkt seiner Ankunft in Latium erneut vollständig aus seinen personalen Bindungen herausgelöst ist und keine affektive Freundschaft zu einem seiner Gefährten pflegt. Welches Ziel verfolgt Amata, damit Eneas der Sodomie zu verdächtigen? Die Invektive folgt dem Bestreben, den von ihrem Gatten akzeptierten Werber um die Tochter zu denunzieren und ihren eigenen Wunschkandidaten durchzusetzen. Die Anschuldigungen gegen Eneas, er „befleißige sich sodomitischer Handlungen mit anderen Männern und habe für die Frauen nichts übrig“⁴⁸³, taucht erstmals im *Roman d' Eneas* auf, ohne einen eindeutigen Bezugspunkt zu Vergil zu haben. Zwar wird Aeneas bei Vergil in seiner männlichen Existenz diskreditiert, doch bezieht sich die Schmähung der Gegner auf die Kampfeskraft des trojanischen Helden. Aeneas wird hier als „Halbmann“ (*semivir*) bezeichnet und durch Turnus effeminiert, indem dieser sein Bestreben äußert, die ondulierten und pomadisierten Haare des Trojaners im Staube des Kampfes durcheinander zu bringen.⁴⁸⁴

Der Vorwurf der Sodomie⁴⁸⁵ wird im *Roman d'Eneas* stärker ausformuliert als in Heinrichs *Eneasroman*: Lavinias Mutter bezeichnet Eneas in der französischen Vorlage an zwei Stellen explizit als „sodomite“ (V. 8583 und V. 8611). Eneas schätze die Knabenliebe höher (V. 8569-8573), mit einer Frau zu schlafen verstehe er nicht:

*A femme ne set il joer,
ne passereit pas al guichet;
molt aime froise de vallet. (V. 8574-8576)*

⁴⁸³ Hafner, Susanne: Maskulinität in der höfischen Erzählliteratur. Frankfurt am Main 2004, S. 23.

⁴⁸⁴ Vgl. Vergil: Aeneis, S. 566-567 (XII. Buch, V. 95ff.). Die Kritik an der übertriebenen Haarpflege der Männer findet sich schon bei Ovid in dessen *Ars Amatoria*. Ovid: *Ars Amatoria/ Liebeskunst*. Übersetzt und herausgegeben von Michael von Albrecht. Stuttgart 2003, Erstes Buch, 505-509.

⁴⁸⁵ Vgl. die Ausführungen zum Sodomiediskurs im Mittelalter in Kapitel II, Abschnitt 2.4. Auch Susanne Hafner führt aus, dass der Ausdruck ‚Sodomie‘ nur schwer auf einen Begriff festzulegen sei, der bestimmte Handlungsweisen definiert. Trotz der zunehmenden Bedeutungsverengung auf den mann-männlichen Analverkehr ist der Begriff Sodomie in jeder Zeit unterschiedlich konnotiert, eine Definition muss aus dem zu untersuchenden Text heraus erarbeitet werden. Mark. D. Jordan zeigt in seiner Studie auf, dass kein Text der Bibel die Lektüre von Sodom als eine Geschichte über gleichgeschlechtliche Kopulation vorschreibt, „on the contrary, there is explicit scriptural evidence that the sin of the Sodomites was some combination of arrogance and ingratitude.“ Jordan, Mark. D.: *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago, London 1997, S. 32.

(Mit einer Frau versteht er nicht zu schlafen,/ er würde nicht durch das kleine Tor eindringen;/ er liebt sehr die Beschaffenheit junger Männer.) (S. 413)

Die Rede der Königin bezichtigt Eneas zum einen der Sodomie, zum anderen stellt sie seine männliche Potenz im Beischlaf mit einer Frau gänzlich in Frage. Weiter behauptet sie, dass Eneas seinen Lustknaben gestatten würde, an seiner Stelle mit Lavinia zu verkehren, wenn er sich seinerseits ebenfalls mit ihnen vergnügen dürfe (V. 8584ff.). Im Gegensatz zum *Roman d'Eneas* spricht die Königin, den Tabuvorschriften folgend, die Bezichtigungen nicht direkt aus, doch sind ihre Umschreibungen unmissverständlich:

*her ist ein sô unreine man,
daz ich im dîn niene gan,
wandern hât niht gûten lîb,
her geminnete nie wîb.
ezn is ze sagenne niht gût,
waz her mit den mannen tût
daz her der wîbe niht gert.* (V. 282,35-283,1)

Bei Heinrich von Veldeke erscheint der Sodomit in der Schmährede der Mutter nicht nur als Mann, der den Umgang mit Männern präferiert, sondern auch als ein Mann, dem Feigheit unterstellt werden kann (V. 122,19-122,29) und der seinen dynastischen Verpflichtungen nicht nachkommt (V. 283,2ff.). Die Königin führt Lavinia das Schicksal Didos vor Augen, die ohne eine *kindelîn* zurückbleiben musste, welches ihren tragischen Untergang verhütet hätte.⁴⁸⁶ Die Beschreibung der Sodomie als „perverser Verirrung“⁴⁸⁷ wird bei Heinrich stark zurückgenommen, die Konkurrenz, die die Königin in ihrer Rede aufbaut, besteht nicht mehr länger zwischen den Geschlechtern, „sondern zwischen Überleben und Untergang, der Sicherung der Dynastie oder einer Ehe mit Eneas.“⁴⁸⁸

1.2 Nisus und Euryalus

In die Freundschaftserzählung von Eneas und Pallas ist die Episode um das Freundespaar Nisus und Euryalus eingebettet. Diese Episodenhaftigkeit findet sich schon bei Vergil, wie Christopher Baswell hervorhebt: Die Geschichte um Nisus und Euryalus ist von der Haupthandlung isoliert.⁴⁸⁹ Das IX. Buch ließe sich aus dem Epos lösen, ohne dass die Haupthandlung gestört werden würde. Auch bei Heinrich von Veldeke steht die Erzählung von Nisus und Euryalus außerhalb der Haupthandlung und nimmt eine für die Betrachtung der Freundschaft zwischen Eneas und Pallas wichtige Funktion ein. Heinrich von Veldeke erzählt nur Anfang und Ende der Geschichte von Eneas und Pallas. Weder wird die gemeinsame Reise noch ihre zu vermutende Tisch- und Bettgemeinschaft präsentiert. Nisus und Euryalus hinge-

⁴⁸⁶ Vgl. Hafner, Susanne: Maskulinität in der höfischen Erzählliteratur, S. 63.

⁴⁸⁷ Hafner, Susanne: Maskulinität in der höfischen Erzählliteratur, S. 63.

⁴⁸⁸ Hafner, Susanne: Maskulinität in der höfischen Erzählliteratur, S. 64.

⁴⁸⁹ Vgl. Baswell, Christopher: Men in the Roman d'Eneas, S. 151.

gen stellt er in der Situation des Kampfes dar, wodurch ihre mustergültige Lebensgemeinschaft als Waffenbrüder hervorgehoben wird. In der Bindung des Freundespaars der beiden trojanischen Krieger wird die Beziehung von Eneas und Pallas gespiegelt⁴⁹⁰; die Geschichte von Nisus und Euryalus kann als verschobene Präsentation der Geschichte von Eneas und Pallas gedeutet werden. Nisus und Euryalus erscheinen als unzertrennliche Kämpfer, deren Gemeinschaft als mustergültiger Lebensbund beschrieben wird. Sie werden als mutige und tüchtige Ritter und Kampfgefährten eingeführt, die sich in allem gleichen. Lediglich ihre Namen unterscheiden sie voneinander (V. 180,36ff.). Ihre Bindung entspricht der aristotelischen Tugendfreundschaft.

Auffällig an der Darstellung des Freundespaars ist ihre Verortung in ein homogen männliches Umfeld: Nisus und Euryalus sind umgeben von den Kriegern des trojanischen Heeres und treten in Interaktion mit einer ebenfalls männlich-homozialen Formation, dem Heer der Rutuler. Der Ausschluss des Weiblichen aus dieser homogen männlichen Sphäre ermöglicht die Darstellung eines exklusiven männlichen Wertesystems, in dem die Treue gegenüber dem Freund bis in den Tod und darüber hinaus als wichtigstes Gut gilt. Der Ausschluss des Weiblichen wird durch die Streichung der Totenklage von Euryalus' Mutter, die bei Vergil relativ großen Raum einnimmt, verstärkt.

Die personale Einheit der Freunde wird im *Eneasroman* zum einen vom Erzähler zum anderen durch die Selbstaussagen der Freunde hervorgehoben. Sie sind als Freunde eins und betonen diese Einheit in ihrer Ansprache an den jeweils anderen:

*wan si dûhte beide,
daz sie ein lib wâren.* (V. 180,40-181,1)

*geselle, vil lieber man,
daz ich weiz und daz ich kann
daz kanst ouch dû unde weist.
wir sîn ein lib und ein geist
mit willen und mit werken.* (V. 181,17-21)

Auf Grund dieser Einheit lässt Euryalus Nisus nicht allein in das Lager der Rutuler ziehen. Euryalus deutet die Trennung, die Nisus Vorhaben impliziert, als *unminne* und greift in seiner Rede die Identitätsformel, die Nisus in der oben angeführten Textstelle verwendet, auf:

*Dô daz geredete Nîsûs,
dô antworde ime Eurîâlûs
›war umbe sprechet ir daz?
ir solt ûch verdenken baz,
mich dûnket daz ir missetût.
wir sîn ein fleisch und ein blût
(sprach her), liebe frunt mîn,
ichn weiz wie daz mohte sîn,
wie wir daz ane geviengen,*

⁴⁹⁰ Vgl. Kraß, Andreas: Ein Herz und eine Seele, S. 195.

*daz wir halbe hin ûz giengen
und halbe beliben hie inne.
daz dûhte mich unminne.
nû uns got hât ein lîb gegeben,
wir soln beide ensament leben
und ouch ensament sterben. (V. 182,5-19)*

Das breite Bedeutungsspektrum des Begriffs „vriunt“ bzw. hier „frunt“ wurde in Kapitel II.2.1 dargelegt. Aufgrund der affektiven Färbung der Ansprache, ist hier die Übersetzung ‚Freund‘ im Sinne von ‚geliebter Freund‘ treffend. Die Freundschaft wird auf der sprachlichen Ebene der Kommunikation vollzogen. Darüber hinaus ist die Wendung in den Versen 182,17-182,19 von besonderer Bedeutung, da sie an eine Vermählungszeremonie erinnert: Was Gott zusammengegeben hat, soll der Mensch nicht scheiden. Bekräftigt wird hier die personale Einheit der Freunde, wie sie Aristoteles und Cicero als wesentliches Merkmal einer wahren Freundschaft zwischen gleichgesinnten und guten Menschen deklarieren.⁴⁹¹ Friedrich Ohly bezeichnet diese Form des sprachlichen Ausdrucks einer Übereignung als „Zueignungsformel“.⁴⁹² Ohly zeigt in seinem Aufsatz an unterschiedlichen Beispielen, dass solche Zueignungsformeln immer dann verwendet werden, wenn es um die Artikulation einer verbindlichen Liebe geht. Dies gelte für die eheliche und freundschaftliche Liebe gleichermaßen.⁴⁹³ Kraß konstatiert treffend, dass diese Zueignungsformel in der mittelalterlichen Literatur eine Umprägung erfährt und zur Identitätsformel wird.⁴⁹⁴ Die Freunde artikulieren damit, dass sie eins sind. Nisus und Euryalus sind sowohl im Leben wie auch im Tod miteinander verbunden. Sobald Euryalus von den Rutulern gefangen genommen wird, empfindet Nisus großen Schmerz und gerät in Zorn über die unfreiwillige Trennung (V. 185,15ff.). Dieser Schmerz wird verstärkt, als Euryalus enthauptet wird. Bei dem Versuch, den Tod des geliebten Freundes zu rächen, stirbt auch Nisus: Die Freunde sind im Tod wieder vereint. Der Erzähler präsentiert, anders als bei Eneas und Pallas, keine Klagerede des Nisus um den toten Freund. Eine solche ist nicht notwendig, denn die Freunde haben das Wesen ihres Bündnisses schon im Leben beschrieben.

2. Die Liebes- und Ehebeziehungen im *Eneasroman*

Der *Eneasroman* präsentiert zwei Liebesbeziehungen, die kontrastiv zueinander konstruiert sind: Eneas' Beziehung mit der karthagischen Königin Dido, deren einseitige Liebe den tragischen Freitod Didos verursacht, steht der Lavinia-Minne, die sich durch den Aspekt der Ge-

⁴⁹¹ Vgl. Aristoteles: Nikomachische Ethik, IX 4, S. 314. / Vgl. auch Cicero: Laelius 61, S. 28.

⁴⁹² Ohly, Friedrich: Du bist mein, ich bin dein; du in mir, ich in dir; ich du, du ich, S. 145.

⁴⁹³ Vgl. die Ausführungen von Andreas Kraß zu Friedrich Ohlys Konzept der Zueignungsformel in: Kraß, Andreas: Achill und Patroclus, S. 83.

⁴⁹⁴ Vgl. Kraß, Andreas: Ebenbildlichkeit, S. 254.

genseitigkeit auszeichnet, gegenüber.⁴⁹⁵ Die Handlung um die weise, der Kraft der Minne jedoch hilflos ausgelieferten Königin Dido, findet sich schon in Vergils Epos, wohingegen die Lavinia-Handlung eine Neuschaffung des französischen Dichters ist. Aus dem bei Vergil als solches konzipierten römischen Nationalepos „wird ein mittelalterlicher Ritterroman, in dem Fortuna und Venus, Vorsehung/ Schicksal und Minne, die bewegenden Kräfte sind.“⁴⁹⁶ In der mittelhochdeutschen Adaptation Heinrichs von Veldeke nimmt die Handlung um die Liebe zwischen Eneas und Lavinia einen ungleich größeren Raum ein und beweist so das besondere Interesse des Dichters an der Minnedarstellung. Im Fokus stehen hier die subjektiven Vorgänge sowie die theoretischen Reflexionen über die Minne. So entfaltet sich insbesondere in dem dialogischen Lehrgespräch über die Minne zwischen Lavinia und ihrer Mutter die Minnetheorie des Dichters.

Die beiden Liebesgeschichten im *Eneasroman* unterscheiden sich durch die unterschiedliche Entstehung der Minne: „In Dido entstand die Minne durch den Kuß des von Venus bezauberten Ascanius, in Lavinia und Eneas durch das Erblicken des Geliebten.“⁴⁹⁷ Wie G.J. Oonk hier deutlich macht, wird die Liebe zwischen Lavinia und Eneas durch den Blick bzw. den Anblick des Anderen ausgelöst. Der Blick des Geliebten spielt in der Liebesgeschichte um Lavinia und Eneas eine größere Rolle als in der Dido-Geschichte. Eneas' Anblick löst bei Lavinia Minnequalen aus, ebenso entsteht Eneas' Liebe durch den Anblick der Dame. Das Bild, das in beiden Fällen benutzt wird, um die Entstehung der Minne textimmanent zu erklären, steht in der Tradition Ovids: Der Pfeil des Liebesgottes Amor dringt durch das Auge in das Herz des Liebenden ein. Das Auge wird hier als eine Pforte zum Herzen dargestellt.⁴⁹⁸ Dieser metaphorische, die Minnewunde verursachende Pfeil wird in der Lavinia-Geschichte real: Lavinia bindet den Liebesbrief für Eneas an einen Pfeil, die Lektüre desselben trägt zur Entstehung von Eneas' Liebe bei.

Es ist festzuhalten: Der Kontrast zwischen den beiden Minnehandlungen liegt in der unterschiedlichen Motivierung der Entstehung der Minne. Die Dido-Minne entbehrt einer natürlichen Motivierung; die Göttin Venus initiiert die Entstehung der Minne, indem sie das Kind Ascanius für ihre Zwecke funktionalisiert. Didos Liebe ist bereits entbrannt, bevor sie auf Eneas' vortreffliche Schönheit aufmerksam wird. Ihre Minnequalen werden zwar durch den Anblick des Geliebten intensiviert, doch ist der Anblick nicht Auslöser der Minne. Im Falle

⁴⁹⁵ Vgl. zur Entstehung der Liebe Rüdiger Schnells Kapitel zu Heinrich von Veldeke. In: Schnell, Rüdiger: *Causa Amoris*, S. 212-224.

⁴⁹⁶ Giese, Albrecht: *Heinrichs von Veldeke Auffassung der Leidenschaften 'Minne' und 'Zorn' in seinem Eneasroman*. Freiburg i.Br. 1968, S. 53.

⁴⁹⁷ Oonk, Gerrit Johan: *Die Darstellung und Auffassung der Minne in Heinrich von Veldekes Eneide: Eine Studie zur Rezeption der Antike im Mittelalter*. Washington 1970, S. 170.

⁴⁹⁸ Vgl. Stebbins, Sara: *Studien zur Tradition und Rezeption der Bildlichkeit in der 'Eneide' Heinrichs von Veldeke*. Frankfurt am Main 1977, S. 112.

Lavinias und Eneas' ist die natürliche Motivierung der Minne klarer herausgearbeitet: Die Blicke und der Pfeilschuss finden etwa zeitgleich statt und entzünden die Minne.

Trotz der unterschiedlichen Motivierungen weist die Art der Minne und ihr Empfinden durch die drei Figuren Gemeinsamkeiten auf. Alle Arten der Minne – Didos Liebe zu Eneas sowie Lavinias und Eneas' gegenseitige Liebe – sind in ihrer Konzeption gleich, insofern die Figuren die Minne als überwältigende Kraft erfahren, der sie sich nicht entziehen können, als eine Überwältigung jenseits aller *zuht* und *mâze*. „Die Minne [...] ist ein irrationales Phänomen von unerklärlicher Gewaltsamkeit, das den Menschen seines normalen Geistes- und Gemütszustandes, seiner Klugheit und Weisheit, Besonnenheit und freien Selbstverfügung beraubt“⁴⁹⁹, wie Albrecht Giese beschreibt. Diesem krankhaften Zustand, der von psychosomatischen Anzeichen (Erbleichen, Erröten, Schwitzen und Frieren) und somatischen Störungen (Schlaf- und Appetitlosigkeit) begleitet wird, können sich die Figuren aus eigenem Willen nicht entziehen.

2.1 Eneas und Dido

Eneas muss seine erste Frau⁵⁰⁰, die bei Heinrich von Veldeke namentlich nicht erwähnt wird, in Troja zurücklassen (V. 20,40-21,2). Der Verlust der Gattin und der Untergang Trojas zerstören Eneas' personale Nahbeziehungen nahezu vollständig. Die Suche nach einer neuen Heimat ist mit der Suche nach einem neuen Objekt des Begehrens verbunden, das als Substitut der ersten Ehefrau dient. Beides findet Eneas mit der Landung an der libyschen Küste und seiner Ankunft in Karthago, das Reich der Königin Dido.

2.1.1 Die Entstehung der Dido-Minne

Dido wird in Heinrichs von Veldeke *Eneasroman* als ideale Regentin eingeführt, die mit politischer Klugheit und Selbstständigkeit agiert. Sie und ihr Reich bilden einen geschlossenen Kosmos, in den Eneas als Fremder eindringt. Das erste Zusammentreffen zwischen Dido und Eneas spielt sich im Rahmen freundschaftlicher Hilfeleistung ab und entspricht der offiziellen Form der Begrüßung von Gästen am Hofe.⁵⁰¹

Dido betont im Gespräch mit Eneas' Boten, dass ihr Hilfsangebot an Eneas einmalig und exzeptionell ist:

*ich wil im bieten âne nôt
daz ich nie manne erbôt*

⁴⁹⁹ Giese, Albrecht: Heinrichs von Veldeke Auffassung der Leidenschaften 'Minne' und 'Zorn', S. 79.

⁵⁰⁰ Vergil nennt den Namen Creusa und erzählt, wie Aeneas und Creusa im brennenden Troja voneinander getrennt werden. Creusa ist nicht mehr aufzufinden und erscheint Aeneas wenig später, um von ihm Abschied zu nehmen (Aeneis, V. 734-804).

⁵⁰¹ Vgl. Giese, Albrecht: Heinrichs von Veldeke Auffassung der Leidenschaften 'Minne' und 'Zorn', S. 57.

in der werlde noch nie (V. 30,37-39)

Ihr übersteigertes Mitleid und ihre maßlose Freigebigkeit gegenüber dem Fremden sind unüblich und zeugen von einer Tendenz zur Grenzüberschreitung, die sich in der exzessiven Dimension ihres späteren Handelns fortsetzt.

Zwar wird Eneas' Schönheit bei seiner Ankunft in Karthago durch den Erzähler geschildert (V. 34,32ff.), doch finden sich keine Textbelege, dass Dido in einer besonderen Form auf die äußerliche Attraktivität des Helden reagiert. Diese Reaktion zeigt das weibliche Gefolge Didos, das es sich bei Eneas' Einzug in die Stadt nicht nehmen lässt, den schönen Helden und seine Gefolge anzuschauen (V. 35,8ff). Dido ist in ihrer Rolle als alleinige Regentin des Reiches souverän und begrüßt die Ankömmlinge angemessen. Auch Eneas sieht in Dido während dieser ersten Begegnung nicht das begehrenswerte weibliche Objekt. Die Ausgangssituation, in der sich die beiden Figuren begegnen, ist ein rein freundschaftliches Verhältnis, das sich durch den Aspekt der Hilfeleistung auszeichnet.

Die Absenz eines Begehrens fordert auf narrativer Ebene das Eingreifen einer höheren Instanz, die der Text mit der Göttin Venus etabliert. Diese ist die Mutter von Eneas. Wie Andreas Kraß konstatiert, ist Eneas als Sohn der Liebesgöttin für die Liebe bestimmt, indem er sie auslöst und ihr selbst auch verfällt.⁵⁰² Die Göttin Venus greift in das Geschehen ein: Sie berührt den Mund des Jungen Ascanius, bevor dieser zu Didos Hof aufbricht. Die Berührung durch Venus verleiht ihm Liebeszauberkräfte. Wer den Mund des Jungen küsst, wird durch die Entfachung des Feuers der Liebe von einer Liebesleidenschaft befallen, der sich niemand entziehen kann (V. 37,23-37). Veldeke bedient sich hier zur Beschreibung der Liebesentstehung der Metaphorik Ovids.⁵⁰³ Renate Kistler stellt in ihrer Analyse der Ovid-Rezeption bei Veldeke fest, dass der deutsche Dichter in der Dido-Episode eindeutig die Feuermetaphorik bevorzuge: Das Feuer der Liebe wird wiederholt genannt (V. 37,37, V. 38,11, V. 38-18-19). Auch stattet Veldeke Cupido mit einer Fackel aus (V. 39,2-5). Dieses Detail ist, so Kistler, beachtenswert, weil Veldeke mit der Verwendung der göttlichen Waffen eigene Akzente setze. Bei Vergil finde sich kein Hinweis auf Waffen, der französische Anonymous beschränke sich auf Pfeil, Köcher und Bogen. Die Fackel hat, wie Kistler konstatiert, in der Antike die ältere Tradition und auch Ovid erwähnt die Fackel in seinen elegischen Dichtungen häufig neben Pfeil und Bogen.⁵⁰⁴

⁵⁰² Für die Untersuchung des Eneasromans waren die Ausführungen von Andreas Kraß in seinem Vortrag „*ein unsâlich vingerlîn*. Tragik und Minne im Eneasroman Heinrichs von Veldeke.“ im Rahmen der von Prof. Dr. Regina Toepfer und Prof. Dr. Gyburg Uhlmann organisierten interdisziplinären Tagung „Tragik und Minne“ (16.-18.02.2012 in Frankfurt am Main) besonders hilfreich und anregend.

⁵⁰³ Vgl. Kapitel II.2.2 „Die (höfische) Liebe des Mittelalters.“

⁵⁰⁴ Vgl. Kistler, Renate: Heinrich von Veldeke und Ovid, S. 105ff.

Die Dido-Minne ist bei Heinrich von Veldeke „eine von Göttern übertragene zauberisch-magische Minne, die über Berührung vermittelt wird.“⁵⁰⁵ In der mittelhochdeutschen Adaptation erfolgt die Entzündung des Liebesfeuers nur auf Seiten Didos, indem sie das Kind Ascanius küsst (V. 38,7-9). Wichtig ist hier festzuhalten, dass einzig Dido die Lippen des Jungen berührt, Eneas küsst den Sohn nicht.⁵⁰⁶ Folglich verliebt sich Eneas nicht in Dido, die Voraussetzung für die Liebesentstehung, das Küssen, fehlt. Im altfranzösischen *Roman d'Eneas* küsst auch Eneas den Jungen Ascanius, nachdem Dido das Kind zuvor geherzt und mehrfach geküsst hat. Durch den Kuss entsteht hier auch auf Seiten Eneas der Affekt der Liebe:

*Donc le rebaisa Eneas
et donc Dido en es le pas;
de l'un en l'autre enbat l'amor,
chascuns en beit bien a son tor;
ki plus le baise plus en beit.
C'est Dido ki plus fole esteit,
ele i a pris mortel ivrece;
ja l'a amors en grant destrece. (V. 815-822)*

(Darauf küßte Eneas seinerseits das Kind/ und dann sogleich wieder Dido;/ von dem einen in die andere tritt jäh die Liebe ein./ jeder trinkt für sein Teil reichlich davon;/ wer ihn öfter küßt, trinkt mehr davon./ Dido ist es, die törichter war./ sie hat dabei eine tödliche Trunkenheit in sich aufgenommen;/ schon bringt die Liebe sie in große Bedrängnis.)⁵⁰⁷

Dido wird im *Roman d'Eneas* stärker von der Liebe befallen als Eneas, weil sie das Venuskind Ascanius mehrfach küsst und somit durch das tödliche Gift, *mortel poison* (V. 811), heftiger infiziert wird als der trojanische Held. Indem Heinrich von Veldeke die Qualen der Minne ausschließlich auf die Figur der Dido konzentriert, wird die Tragik der Figur besonders betont.⁵⁰⁸ Die Intensität der Dido-Minne ist bei Heinrich von Veldeke außergewöhnlich. Didos Handlungen unterwerfen sich einer nicht kontrollierbaren Eigendynamik, sobald die Liebe einsetzt. Sehr treffend stellt Beatrice Michaelis fest, dass Heinrich von Veldeke die Ursachen der Minneentstehung bei Dido vervielfache, „indem er ein ganzes Feuerwerk aus dem Arsenal der ovidischen Minnephänomenologie entfacht.“⁵⁰⁹ Zusätzlich zu dem Kuss des Ascanius wird Dido noch von dem Pfeil der Venus getroffen und die durch den Pfeil verursachte Wunde wird mit der Fackel des Cupido berührt. Die Entzündung *der minnen fûr* ver-

⁵⁰⁵ Quast, Bruno und Monika Schausten: Amors Pfeil. Liebe zwischen Medialisierung und Mythisierung in Heinrichs von Veldeke Eneasroman. In: Mireille Schnyder (Hg.): Schrift und Liebe in der Kultur des Mittelalters. Berlin, New York 2008, S. 71.

⁵⁰⁶ Vgl. Stebbins, Sara: Studien zur Tradition und Rezeption der Bildlichkeit in der 'Eneide', S. 81./ Vgl. Fromm, Hans: Der Eneasroman Heinrichs von Veldeke. In: Ders. (Hg.): Arbeiten zur deutschen Literatur des Mittelalters. Tübingen 1989, S. 91.

⁵⁰⁷ Le Roman d'Eneas. Übersetzt und eingeleitet von Monica Schöler-Beinhauer. Klassische Texte des Romantischen Mittelalters Band 9. München 1972, S. 49.

⁵⁰⁸ Zur Tragik von Didos Tod vgl. Toepfer, Regina: Höfische Tragik. Motivierungsformen des Unglücks in mittelalterlichen Erzählungen. Berlin 2013.

⁵⁰⁹ Michaelis, Beatrice: (Dis-)Artikulationen, von Begehren, S. 178.

setzt Dido in einen Zustand der Qualen, sie leidet Schmerzen, seit Venus ihr den Pfeil ins Herz schoss (V. 38,38-39,1). Cupido verschlimmert den Schmerz noch, indem er ihr von früh bis spät seine Feuerfackel in die Wunde hält (V. 39,2-39,5). Dido zeigt alle Symptome der Minnekrankheit, sie errötet und erbleicht, sie schwitzt und friert:

*in korzer stunde wart si rôt,
dar nâch schiere varlôds:
ir was heiz und si frôs. (V. 39,10-12)*

Die psychosomatischen Anzeichen, die zur Symptomatik der Minnekrankheit gehören, werden bei Dido durch somatische Störungen, die sich in Appetitlosigkeit und Schlaflosigkeit äußern, begleitet. Nach der schlaflosen Nacht vertraut sich Dido ihrer Schwester Anna an. Dido erinnert sich zu diesem Zeitpunkt noch an das Treueversprechen, das sie ihrem verstorbenen Mann Sychaeus gab (V. 54,20-54,26). Ihre Liebe wird als einseitiger Affekt präsentiert, die Beziehung zu Eneas ist von Anfang an zum Scheitern verurteilt. Eine Liebesbeziehung zwischen Dido und Eneas erscheint aus zwei Gründen unmöglich: Zum einen hat Dido einen Treueschwur gegenüber ihrem verstorbenen Mann geleistet, zum anderen steht fest, dass Eneas' Aufenthalt in Karthago zeitlich befristet ist. Didos Reich ist lediglich eine Zwischenstation auf dem Weg der Erfüllung des Göttergebotes.⁵¹⁰

Anna erkennt die Anzeichen der Minnekrankheit an ihrer Schwester und drängt sie dazu, den Namen des Geliebten preis zu geben. Dido kann Anna Eneas' Namen nur buchstabieren, sie schämt sich ihrer Gefühlslage:

*ich mûz û sagen sînen namen,
swie sêre sô ich mich schamen:
daz nennen tût mir vile wê.
her heizet sprach sie der Ê
und dar nâch NÊ. über lank,
alsô sie diu minne dwank,
ê si vollesprâche AS,
dô weste sie wol wer er was. (V. 55,21-28)*

Nach diesem „silbenweise formulierten Geständnis“⁵¹¹ rät Anna ihrer Schwester, sich wieder dem Leben zuzuwenden und Eneas ihre Liebe zu gestehen. Die beiden Frauen wollen auf Anzeichen einer Werbung um Dido seitens Eneas achten. Eneas aber richtet seine Gedanken voll und ganz auf seine Weiterreise nach Italien. Der Erzähler verweist explizit darauf, dass Eneas Dido diese Pläne über seine Weiterreise verheimlicht (V. 57,33ff.). Der Grund für Didos Freitod wird hier vorausgedeutet.

⁵¹⁰ Vgl. Michaelis, Beatrice: (Dis-)Artikulationen, von Begehren, S. 178.

⁵¹¹ Masse, Marie-Sophie: Verhüllungen und Enthüllungen. Zu Rede und *descriptio* im *Eneasroman*. In: Euphion 100 (2006), Heft 3, S. 272.

2.1.2 Sexualität: Liebe als Jagd

Um sich von ihren Minnequalen abzulenken, plant Dido einen Jagdausflug, an dem auch Eneas teilnimmt (V. 59,2ff.). Ein Unwetter trennt die beiden von der übrigen Jagdgesellschaft und ermöglicht so die sexuelle Vereinigung Didos. Zu berücksichtigen ist, dass Dido zwar den Jagdausflug plant, die Liebesvereinigung wird jedoch nicht intendiert.

Heinrichs von Veldeke Gestaltung dieser Szene weicht stark von der Vorlage ab. Vollzieht sich im *Roman d'Eneas* die Liebesvereinigung ohne Umschweife, verfährt Heinrich von Veldeke in der Darstellung der sexuellen Begegnung von Eneas und Dido höfischer, feinsinniger und einführender. Er verlagert den sexuellen Akt in die Freiheit der Natur. Die Liebesvereinigung findet nicht in einer Höhle (*Aeneis*, V. 160ff.) oder einer Grotte (*RdE*, V. 1518ff.), sondern unter einem besonders schönen Baum statt. Die Situierung in einen *locus amoenus* steht in Kontrast zur Schilderung der sexuellen Verbindung:

*minnechlîche her si bat,
daz si selbe gerde,
(iedoch sprach si dar wider)
und er legete sie dar nider,
alsez Vênûs geriet:
sine mohte sich erwerben niet.
er tete ir daz her wolde,
sô daz her ir holde
manlîche behielt. (V. 63,18-28)*

Anders als die französische Dido, die sich Eneas bereitwillig hingibt (V. 1521-1526), wehrt sich Dido bei Heinrich von Veldeke zunächst gegen das, was sie zuvor selbst begehrt hat. Eneas sieht in Dido nicht länger nur die karthagische Herrscherin, die ihm und seinem Gefolge wohlgesonnen ist, sondern ein Objekt der Begierde, das seine fleischliche Lust erregt. Er ergreift die Initiative und setzt sich über Didos Widerstand hinweg, um seine körperliche Begierde zu befriedigen. Die sexuelle Vereinigung von Dido und Eneas wird mit Metaphern der Jagd dargestellt⁵¹²: die Frau ist das Tier, das von dem Mann gejagt und schließlich erlegt wird (V. 63,36-39).⁵¹³ Dido wurde durch Eneas' rein körperliches Verlangen auf ein Begehrensojekt reduziert; die Jagdmetaphorik degradiert sie nun auf die Stufe eines Tieres, wodurch ihre Weiblichkeit negiert wird. Eneas' Verhalten stimmt genau mit den Empfehlungen Ovids überein, wenn es heißt, man(n) solle sich die Küsse nehmen, auch gegen ihren Willen.⁵¹⁴ Im ovidischen Sinne ist Eneas der ideale Liebhaber.

⁵¹² Vgl. Kraß, Andreas: Ein Herz und eine Seele, S. 191.

⁵¹³ Vgl. zur Jagdmetaphorik der Liebesvereinigung: Schausten, Monika: Gender, Identität und Begehren. Zur Dido-Episode in Heinrichs von Veldeke „Eneit“. In: Ingrid Bennewitz (Hg.): *Manlîchiu wîp, wîplîch man. Zur Konstruktion der Kategorien 'Körper' und 'Geschlecht' in der deutschen Literatur des Mittelalters*. Berlin 1999, S. 156ff.

⁵¹⁴ Vgl. Ovid: *Ars amatoria*, Buch 1, V. 663ff.

Didos Minnewunde schmerzt sie in Folge der Vereinigung mit ihrem Geliebten weniger, sie bereut jedoch, dass sie seiner „Bitte“ derart schnell nachgekommen ist, und empfindet Scham ob der sexuellen Begegnung (V.64,7ff.). Mit ihrem Verhalten hat Dido ihre Zuneigung zu Eneas offensichtlich werden lassen. Nach der Vereinigung gibt sich die französische Dido sofort als Eneas' Gattin aus (V. 1531-1538). Die Schande, die sie mit ihrer Tat auf sich gezogen hat, wird von dem Erzähler explizit als solche formuliert und Dido wird der Prostitution bezichtigt (V.1567-1572). Heinrichs Dido hingegen versucht zunächst *die tât* noch geheim zu halten. Die Geheimhaltung ihrer Verbindung ist Zeichen für „Veldekes Bemühen, das Ehrgefühl und die höfische Zucht der beiden hervorzuheben.“⁵¹⁵ Dennoch vergisst Dido über ihre Liebe zu Eneas die Verpflichtung gegenüber ihrem Reich, ihre Ehre ist ihr gleichgültig (V. 66,2-66,6). Der Treuebruch an ihrem ersten Gatten Sychaeus zieht durch die nun öffentlich gewordene Verbindung mit Eneas einen Treuebruch an ihrem Volk nach sich.⁵¹⁶

2.1.3 Die Ehe von Eneas und Dido

Eneas und Dido heiraten nach ihrer Liebesvereinigung und den sich anschließenden Heimlichkeiten, um ihre Integrität zu wahren und der Schädigung ihrer Ehre entgegen zu wirken. Silvia Schmitz stellt pointiert fest, dass Dido sich zunutze mache, was sie bedroht: „Die Öffentlichkeit, die sie als Offenbarwerdung ihrer Liaison fürchten muss, verhilft ihr nun zur Legitimation ihrer Liaison.“⁵¹⁷ Um den aufkommenden Gerüchten entgegen zu wirken und eine Schädigung ihres Rufes zu vermeiden, richtet Dido nachträglich ein Hochzeitsfest aus:

*dô daz mâre ûz gebrach,
daz diu frowe Dîdô
geworben hete alsô,
daz Ênêas was ir trût,
dô wart si offenbâre brût
und machete michel hôzît.
diu wart mâre unde wît
in alleme lande,
wande sie die schande
dâ mite beschônen wolde,
als sie mit rehte solde,
die sie begienc in deme walt. (V.64,38-65,9)*

Der Erzähler kommentiert an dieser Stelle explizit, dass das Vorgehen Didos notwendig ist, um weitere schâmliche Gerüchte zu unterbinden, wodurch die eheliche Verbindung eine ambivalente Wertung erhält. Die Ehe bzw. die Eheschließung folgt keinem gängigen Schema: Weder eine Brautwerbung noch das Hochzeitszeremoniell werden dargestellt, die sexuelle

⁵¹⁵ Giese, Albrecht: Heinrichs von Veldeke Auffassung der Leidenschaften 'Minne' und 'Zorn', S. 111.

⁵¹⁶ Vgl. von Gosen, Renate: Das Ethische in Heinrichs von Veldeke Eneide, S. 131.

⁵¹⁷ Schmitz, Silvia: Die Poetik der Adaptation. Literarische *inventio* im ›Eneas‹ Heinrichs von Veldeke. Tübingen 2007, S. 142.

Vereinigung findet außerhalb des legitimen Raumes der Ehe statt und macht die Eheschließung erst notwendig. Dido legalisiert mit diesem Fest die Beziehung mit Eneas.⁵¹⁸

Von einem Konsens der Brautleute ist auszugehen, da die Ehe nicht gegen den Willen der Figuren geschlossen wird, doch weist diese Verbindung einen eklatanten Mangel an gegenseitiger Liebe auf. Albrecht Giese zufolge sei es keine Frage, dass Eneas Dido nicht geliebt habe: „Seine ‚Minne‘ war nur Sinnenbegierde, sie wurde durch die Ehe zur Freundschaft und ehelichen Gemeinschaft; er erfüllte getreu seine Gattenpflicht.“⁵¹⁹ Eneas' Neigung zu Dido lässt seine Person fast unberührt, es handelt sich um eine lose Bindung an die karthagische Königin. Dido hat für Eneas an erster Stelle eine instrumentelle Funktion: Sie nimmt ihn in ihrem Land auf, als er selbst keine Heimat hat und verschafft ihm unwissentlich die Möglichkeit, seine Kräfte zu sammeln, um den ihm auferlegten Götterauftrag zu erfüllen. Der Auftrag der Götter bestimmt von Anfang an Eneas' Denken (V. 57,34ff.), die Erneuerung des Götterauftrages treibt ihn zur Weiterreise (V. 66,7ff.). Seine Gefühle zu Dido sind nicht der Natur, dass sie seinen Entschluss gefährden könnten. Trotzdem schmerzt ihn der Abschied (V. 67,6ff.). Eneas scheint zu ahnen, dass er an Dido ein Unrecht begeht. Eneas verstößt gegen das Ehesakrament der *fides*, wenn er Dido ohne Schutz in Karthago zurücklässt, um den Auftrag der Götter zu erfüllen. Didos Liebe hingegen ist so übermäßig, dass die Königin an ihr zerbricht. Das katastrophale Ende der Dido-Episode wird vom Dichter systematisch vorbereitet und proleptisch in der ersten Begegnung zwischen Eneas und Dido angekündigt. Ihre unmäßige Leidenschaft wird Dido in den Untergang führen (V. 36,8-12). Das Abschiedsgespräch zwischen Dido und Eneas steht unter dem Zeichen ihrer Verzweiflung (V. 67,26ff.), sein Weggang bedeutet für Dido eine Gefährdung, da sie ohne ihn den erzürnten und abgewiesenen Freiern des Landes ausgesetzt ist. Didos Lage ist prekär, ihrer Existenz wird jegliche Grundlage entzogen. Dessen ist sich Dido bewusst, wenn sie Anna unter einem Vorwand fortschickt. In der Einsamkeit ihrer Kemenate setzt sie ihre Selbstmordpläne in die Tat um (V. 73,30ff.). Vertraute Dido der Schwester anfangs noch ihre Liebesqualen an und suchte sie ihren Rat, schließt sie Anna nun aus. Dido entzieht sich der Gesellschaft und entledigt sich aller materieller Dinge, die Zeugnis über ihre unglückliche Liebe ablegen: Sie lässt alle Geschenke des Eneas herbeischaffen, um diese zu verbrennen (V. 75,16ff.). Bevor Dido sich selbst tötet, spricht sie Eneas von jeglicher Schuld frei (V. 76,11ff.). Sie erkennt seine Schuldlosigkeit und seine Gebundenheit an einen höheren Plan an. Didos Selbstmord symbolisiert die destruktive Wirkung der Liebe. Sie tötet sich mit dem Schwert, das Eneas zurückgelassen

⁵¹⁸ Vgl. Kartschoke, Dieter: Didos Minne – Didos Schuld. In: Rüdiger Krohn (Hg.): Liebe als Literatur. Aufsätze zur erotischen Dichtung in Deutschland. München 1983, S. 106.

⁵¹⁹ Giese, Albrecht: Heinrichs von Veldeke Auffassung der Leidenschaften 'Minne' und 'Zorn', S. 77.

hat, stürzt sich in die Flammen und verbrennt in dem Feuer, das in ihrem Herzen brannte (V. 77,37ff.). Die Feuermetaphorik erhält hier eine neue, destruktive Bedeutung. Anna findet den Leichnam ihrer Schwester, beklagt deren Tod (V. 78,35ff.) und erkennt den Grund für Didos Tat in deren maßlosen Liebe zu Eneas (79,3ff.). Die Figur der Dido weist keinen Mangel an moralischer Selbstdisziplin auf, vielmehr ist sie „[...] like Tristan and Isolde, an outstandingly piteous martyr of an irresistible and unrelenting power, essentially outside man’s control.“⁵²⁰ Dido wird „[...] unschuldig schuldig – nicht in der Liebe, nicht an der Liebe, sondern durch die Liebe.“⁵²¹ Die Macht der Minne vermag es, die öffentliche Identität Didos zu zerstören.

2.2 Eneas und Lavinia

Bevor sich Eneas in Lavinia verlieben kann, müssen seine personalen Nahbeziehungen erneut gelöst werden. Dies geschieht durch den Verlust des Freundes Pallas.

Die Liebe zu Lavinia ist von Anfang an eng mit der Eroberung Italiens und der Gründung des römischen Reiches verbunden und durch den Willen der Götter determiniert: Eneas wurde Latinus von den Göttern als Lavinias Ehemann vorhergesagt (V. 115,32ff.), weshalb Latinus fest entschlossen ist, sich dem Gebot der Götter zu beugen und Lavinia mit Eneas zu verheiraten, obwohl er auf Drängen seiner Frau Turnus’ Werbung um die Tochter zuließ. Turnus muss nun, da Eneas in Latium angekommen ist, auf Lavinia verzichten (V. 117,12-18). Eneas Erscheinen in Laurentum bedeutet für die Beziehung zwischen Turnus und Lavinia das Eindringen eines Dritten in die Zweierbeziehung. Beide männlichen Aktanten dieses Dreiecks richten ihr Begehren auf das Objekt Lavinia. Das Begehren des Turnus wird durch die plötzliche Präsenz des Rivalen, der als Mittler des Begehrens fungiert, noch verstärkt. Turnus artikuliert seinen Besitzanspruch auf Lavinia im Kampf mit dem Rivalen Eneas:

*her sprach ıch behalde mın wıb
und mın kunichrıche
vor dir gewaldechlıche
immer unze an mınen tıt. (V. 317,118-21)*

Turnus’ Begehren hat sich derart gesteigert, dass er gewillt ist, bis zu seinem Tod um sie zu kämpfen. Unterstützung findet Turnus in der latinischen Königin⁵²², die auf die Entscheidung ihres Mannes, Lavinia mit Eneas zu verheiraten, zornig reagiert und ihren Unmut öffentlich äußert. Dieser Zornesausbruch ist szenisch genau beschrieben und erfährt eine klare Bewertung. Das Verhalten der Königin ist vollkommen unangemessen und wird in seinem gesell-

⁵²⁰ Sacker, Hugh: Heinrich von Veldeke’s conception of the ‘Aeneid’. In: German Life and Letters, Vol. X (1957), S. 217. Vgl. dazu auch: Lienert, Elisabeth: Deutsche Antikenromane des Mittelalters. Berlin 2001 (Grundlagen der Germanistik, Band 39), S. 97.

⁵²¹ Kartschoke, Dieter: Didos Minne – Didos Schuld, S. 112.

⁵²² Bei Heinrich von Veldeke bleibt Lavinias Mutter namenlos. Der Name der Mutter ist aus der *Aeneis* zu entnehmen: Amata. Vgl. Vergil: *Aeneis*, S. 320/321.

schaftlichen Unwert kritisiert: Die Königin setzt sich *unsanfte* und verneigt sich nicht vor dem König. Die Unangemessenheit ihres Gebarens wird vom Erzähler deutlich als solches gekennzeichnet: *ir zuhte sie vergaz* (v. 121,1).⁵²³ Sie bezichtigt Eneas der Untreue und der Feigheit gegenüber seinem Volk und gibt ihm die Schuld an Didos Tod. Latinus weist ihre Vorwürfe und Klagen zurück und beharrt auf seiner Entscheidung. Als sie feststellen muss, dass sie ihren Willen nicht durchsetzen kann, *dô clagete sie und weinde* (V. 125,22). Auch im *Roman d'Eneas* klagt und weint die Königin über die Entscheidung ihres Mannes, doch beherrscht sie ihren Zorn in der Öffentlichkeit (V. 3354ff.) und wahrt somit die höfische Etikette. Die Königin verbündet sich mit Turnus, den sie als Werber für ihre Tochter präferiert und sichert ihm uneingeschränkte Unterstützung zu (V. 126,39ff. und V. 141,33ff.). Die ablehnende Haltung der Mutter begründet sich durch ihr politisches Machtstreben, das im Text stark akzentuiert wird. Sie versucht auf Grund ihrer politischen Interessen Lavinia für Turnus einzunehmen. Für sie ist Turnus, der *edele vorste* und *helt lussam* (V. 260,37 und 260, 39), die bessere Wahl für ihre Tochter als der landflüchtige Eneas.⁵²⁴

2.2.1 Die Entstehung der Lavinia-Minne

Um ihre Tochter von der Vortrefflichkeit des Turnus zu überzeugen und Lavinia ihre Einwilligung in die Verbindung mit Turnus abzurufen, sucht die Mutter das Gespräch mit der Tochter. Dieser als Lehrgespräch konzipierte Dialog erweckt den Anschein einer möglichen „Unterweisung in Liebesangelegenheiten“⁵²⁵ und geht der eigentlichen Liebeserfahrung voraus (V. 260,21-266,13). Lavinia stellt die Fragen, die von der Mutter beantwortet werden. Die Gesprächsführung der Königin ist geschickt. Sie versucht ihre Tochter davon zu überzeugen Turnus zu lieben, indem sie dessen positive Eigenschaften hervorhebt. Dem Lob des Turnus wird die Rede über den unwürdigen Eneas gegenübergestellt. Die Mutter warnt Lavinia vor dem treulosen Trojaner, diffamiert ihn und droht der Tochter mit harter Strafe, sollte diese sich in Eneas verlieben (V. 266,1-8). Der eigentliche Anlass der Minnebelehrung, nämlich der Wunsch der Mutter, Lavinia möge ihre Minneerwartungen auf den von der Königin protegierten Turnus richten, wird wie der weitere Verlauf der Handlung zeigt, ins Gegenteil verkehrt: Lavinia verliebt sich in Eneas und erlebt die Liebe in der von ihrer Mutter beschriebenen Weise, kann jedoch den mütterlichen Wünschen nicht entsprechen.

⁵²³ Vgl. Schubert, Martin J.: Zur Theorie des Gebarens im Mittelalter. Analyse von nichtsprachlicher Äußerung in mittelhochdeutscher Epik: Rolandslied, Eneasroman, Tristan. Köln, Wien 1991, S. 131.

⁵²⁴ Vgl. Baisch, Martin und Hendrikje Haufe: Väter und Söhne – Mütter und Töchter, S. 70.

⁵²⁵ von Gosen, Renate: Das Ethische in Heinrichs von Veldeke Eneide, S. 136.

In dem Minnegespräch zwischen Mutter und Tochter wird, so formuliert es Renate Kistler, „mit Anleihen aus Ovid eine *ars amandi* ganz eigener Art aufgestellt.“⁵²⁶ Amatas Rede verdient, so Kistler weiter, ein besonderes Maß an Aufmerksamkeit, nicht nur wegen der Liebestheorie, die hier entworfen wird, sondern auch, „weil hier mit Amor ein einziges Mal in den mittelalterlichen Eneasromanen eine antike Gottheit Konturen gewinnt.“⁵²⁷

Amatas Rede ist als Antwort auf Lavinias Frage, wer oder was die Minne sei, konstruiert. In den Versen 262,20-33 zeichnet Amata zunächst das Bild der Minne als Lehrmeisterin guter Sitten (V. 262,16-19), um daran anschließend ihr Wissen um die Auswirkungen der Liebe zu offenbaren. Amata schildert die Wirkung der Minne auf den Menschen, von dem sie Besitz ergriffen hat: Die Minne verletzt ihn, trübt sein Aussehen, lässt ihn frieren und schwitzen, raubt ihm den Schlaf und den Appetit und lässt ihn ziellos grübeln (V. 262,20-40). Minne wird hier unter umfassendem Rückgriff auf die ovidische Minnephänomenologie geschildert: Sie ist eine Krankheit, doch ist ihr Schmerz süß. Darüber hinaus schildert Amata auch die positive Wirkung der Minne: Minne vermag Niedergeschlagenheit in Hochstimmung zu wandeln, Blässe weicht einer rosigen Gesichtsfarbe, Leid wird von Glück abgelöst. Der Rückgriff auf die Metaphorik Ovids ermöglicht hier das Sprechen über die Liebe. Amata macht ihrer Tochter das Wesen der Minne begreifbar, indem sie auf eine tradierte Semantik zurückgreift. Dieser Rückgriff macht die Liebe Luhmann zufolge kommunizierbar.

Lavinias Mutter setzt ihre Rede fort und spricht von dem *hêre Amôr* (V. 264,19), dessen Bildnis Lavinia bekannt ist. Amor trägt, so schildert es Amata, in der einen Hand eine Büchse, in der anderen hält er zwei Pfeile, die von unterschiedlichem Material sind: Der goldene Pfeil löst die Liebe aus, der bleierne Pfeil verhindert die Liebe (V. 264,24ff.). In beiden mittelalterlichen Romanen hat nur der goldene Pfeil eine Wirkung, denn Eneas und Lavinia werden beide von ihm getroffen und verlieben sich ineinander. Der bleierne Pfeil hält, so konstatiert Kistler, „das antagonistische Prinzip der Liebe dennoch aufrecht, da die Angst vor fehlender Gegenliebe stets präsent ist.“⁵²⁸ Erst die Vermählung und die Vereinigung in der Hochzeitsnacht kann den Liebenden diese Angst nehmen.

Lavinia wird von der Liebe ergriffen, als sie den schönen Trojaner von einem Turm aus erblickt (V. 267,8ff.). Dieser Prozess des Verliebenseins hat eine Erzählung aus Ovids Metamorphosen zum Vorbild, wie Renate Kistler ausführt: Im achten Buch wird berichtet, wie Scylla, die Tochter des mgarischen Königs Nisus, von einem Turm aus den Belagerer Minos erblickt und sich in ihn verliebt.⁵²⁹ Lavinia wird darüber hinaus noch von dem Pfeil getroffen, der ihr

⁵²⁶ Kistler, Renate: Heinrich von Veldeke und Ovid, S. 113.

⁵²⁷ Kistler, Renate: Heinrich von Veldeke und Ovid, S. 114.

⁵²⁸ Kistler, Renate: Heinrich von Veldeke und Ovid, S. 119.

⁵²⁹ Kistler, Renate: Heinrich von Veldeke und Ovid, S. 122.

eine schmerzende Minnewunde zufügt (V. 267,19ff.). Das Einsetzen der Liebe vermag Lavinia aufgrund der vorangegangenen Belehrungen durch ihre Mutter sofort zu erkennen (V. 268,12ff.). Dies ist der eigentliche Lernerfolg des Minnegesprächs. Die Liebe ist, das weiß auch Amata, nicht vermittelbar, doch wird Lavinia mit den ausführlichen Beschreibungen „ein sprachliches Instrumentarium an die Hand gegeben, das sie in die Lage versetzt, ihren Zustand zu analysieren und zu deuten.“⁵³⁰ Die Auseinandersetzung mit der Minne wird nicht im epischen Bericht wiedergeben, sondern in Form von Monologen aus Sicht der Liebenden, die einsetzen, wenn die Minne an Bedeutung für das Geschehen gewinnt. So findet sich Lavinias erster Minnemonolog nachdem sie Eneas erblickt hat. Ausführlich beschreibt Lavinia die Minnesymptome, über die sie zuvor von ihrer Mutter belehrt wurde: Sie verspürt eine unmäßige Hitze, beginnt zu zittern, wird bleich und rot (V. 268,1ff.). Die psychosomatischen Anzeichen der Minnekrankheit sind unverkennbar. Auch Lavinia erkennt die Ursache für ihren Zustand und bringt die Symptome in direkten Zusammenhang mit Eneas' Anblick (V. 269,1ff.). Sie weiß, dass sie Eneas liebt und nur ihn. Turnus kommt für sie als potentieller Heiratskandidat nicht länger in Frage. Lavinia gelangt in ihrem ersten Monolog schnell zu der Einsicht, dass ihre Liebe nur einem Mann gelten kann (V. 276,1ff.). Diese Liebe möchte sie nun auch bestätigt wissen, es verlangt Lavinia nach einer Versicherung von Eneas' Gegenliebe. *Minne* bedeutet in den Augen Lavinias die Bindung des eigenen Willens an den des Geliebten. Heinrich von Veldeke lässt Lavinia an dieser Stelle grundlegende Aspekte der mittelalterlichen Eheologie, wie sie von Hugo von St. Viktor in seinem Ehetraktat formuliert wurde, aufgreifen. Die Aspekte der gegenseitigen Überantwortung und die Liebe der Ehepartner sind auch in Lavinias Minnedenken als essentielle Grundsteine einer Minnebindung verankert.

Aus dieser Situation entsteht ihr ein Konflikt, denn sie wird gegen das Gebot des kindlichen Gehorsams gegenüber der Mutter verstoßen müssen, sobald auch ihre Mutter die äußeren Zeichen ihrer seelischen Verfassung richtig deutet. Zu diesem Zeitpunkt ist die Liebe zu Eneas mit einem Gefühl der Schuld verbunden, welches aus dem Wissen resultiert, gegen den Willen der Mutter zu handeln. Lavinias Betrachtungen über die Minne werden von der Auseinandersetzung mit ihrer Mutter unterbrochen. Auf Lavinias ersten Minnemonolog folgt unmittelbar das Gespräch mit der Mutter. Die Königin erkennt die Symptome der Minnekrankheit und hofft auf Bestätigung ihrer Wünsche, Lavinia möge sich in Turnus verliebt haben (V. 279,40ff.). Amata lässt sich von den Beteuerungen ihrer Tochter, sie leide an einem Fieber nicht beirren und drängt sie, den Namen des Mannes zu nennen, an den sie ihr Herz verloren hat. Lavinia zögert und schreibt den Namen auf eine Tafel. Ähnlich wie Dido kann auch La-

⁵³⁰ Kistler, Renate: Heinrich von Veldeke und Ovid, S. 135.

vinia den Namen des Geliebten nicht aussprechen und buchstabiert Eneas' Namen in schriftlicher Form (V. 282, 13ff.). Die Mutter reagiert zornig und wütend über diese Offenbarung der Tochter und verleumdet Eneas. Mit dem Vorwurf der Sodomie diffamiert die Königin den trojanischen Helden und stellt seine Männlichkeit in Frage. Wiederholt hebt die Königin die Möglichkeit hervor, Turnus als potentiellen Werber anzuerkennen. Lavinia lässt sich in ihrer Entscheidung nicht beirren, so dass Amata nichts anderes bleibt als die Keminante der Tochter wutentbrannt zu verlassen. Erneut vergisst die Königin jegliche höfische Sitte und verliert sich in ihrem Zorn.

Lavinia fällt in Ohnmacht und bleibt erneut alleine zurück. Die Einsamkeit kann als Voraussetzung für die Monologe interpretiert werden.⁵³¹ Der Bruch mit der Mutter und der damit eingetretene Zustand der Bindungslosigkeit verstärkt Lavinias Bestreben, Gewissheit darüber zu erlangen, ob ihre Gefühle von Eneas erwidert werden. Lavinia selbst begründet ihren Entschluss, Eneas ihre Liebe in einem Brief zu gestehen damit, dass die Gewissheit über ihre Liebe zu seinem Sieg über Turnus beitragen wird (V. 285, 33ff.). Lavinia erwartet selbstbewusst, dass Eneas sie lieben wird, und „vertraut [...] ganz in die ethische Kraft der Minne, die demjenigen, der einen rechtmäßigen Anspruch verteidigt, zum Sieg verhilft.“⁵³²

Nach der Lektüre des Liebesbriefes reitet Eneas näher an den Turm, um Lavinia besser sehen zu können (V. 290,1-290,13): Die Visualität setzt den Prozess des Verliebens in Gang. Er erblickt ihr Antlitz, betrachtet ihre Augen und ihren Mund, als er von Amors goldenem Pfeil getroffen wird und seine Liebe zu Lavinia entsteht (V. 291,10ff.). Amors Pfeil dient auch zur Versinnbildlichung der plötzlich eintretenden Liebe. Der hier verwendete Herz-Auge-Topos findet sich bei Andreas Capellanus in seinem Werk *De Amore* (I,i,9).⁵³³ Die dem Menschen angeborene Fähigkeit zur Liebe, die *passio innata*, wird durch den visuellen Eindruck erweckt und ruft das Verlangen hervor, den anderen zu besitzen. Diesen Vorstellungen entspricht bei Heinrich von Veldeke in weiten Teilen die Entstehung der Lavinia-Minne.⁵³⁴

Die Einheit der Liebenden ist parallel zur Einheit der idealen Freunde Nisus und Euryalus konstruiert. Lavinia wird Eneas so lieb wie seine eigene Person (V. 291,17). Der Erzähler merkt an, *daz im nie weder maget noch wîb/ dâ vor nie sô lieb ne wart* (V. 291,19-291,20). Zum einen wird mit diesem Erzählerkommentar die Exklusivität von Eneas' Liebe zu Lavinia betont, zum anderen wird der Unterschied zu seiner Beziehung mit Dido explizit: Eneas hat noch nie zuvor eine Frau so geliebt wie Lavinia – einen Mann möglicherweise schon. Die

⁵³¹ Vgl. Kistler, Renate: Heinrich von Veldeke und Ovid, S. 179.

⁵³² von Gosen, Renate: Das Ethische in Heinrichs von Veldeke Eneide, S. 147.

⁵³³ Andreas Königlicher Hofkapellan: Von der Liebe, S. 6.

⁵³⁴ Vergleicht man den Prozess des Verliebens von Lavinia und Eneas mit der Dido-Handlung, wird deutlich, dass Eneas sich den Blicken Didos passiv darbietet. Er selbst sieht die karthagische Königin bis zur Episode des Jagdausfluges nicht als begehrenswertes weibliches Objekt.

Freundschaft zu Pallas ist als passionierte Bindung gekennzeichnet, die sich durch die Freundschaftsliebe auszeichnet.

Eneas zeigt im Folgenden die gleichen Minnesymptome wie sie auch Lavinia – und zuvor Dido – quälten: er kann weder schlafen noch essen und schwitzt und friert zugleich (V. 292,4ff.). In seinem Monolog erkennt Eneas, dass es die Minne sein muss, die ihn befallen hat. Die Tatsache, dass Eneas erst erkennen muss, welcher Krankheit er zum Opfer gefallen ist, ist ein weiteres Indiz dafür, dass er Dido zwar gewogen war, sie jedoch nicht geliebt hat.

Die Liebe ist für Eneas eine vollkommen neue Erfahrung, seine Reaktionen auf das Erkennen der Minnesymptome sind ambivalent: Er fürchtet um den Verlust seiner Besonnenheit (V. 293,2ff.) und seiner Ehre (V. 294,4ff.). „Er beruft sich auf seine Männlichkeit, der solches Minneleiden nicht angemessen sei, da es seine Kampfkraft schwäche und die Aussichten auf seinen Sieg verringere“⁵³⁵, wie Renate von Gosen Eneas' Zwiespalt interpretiert. Eneas erkennt am Ende seines Monologes schließlich auch die positive Wirkung und heilsbringende Kraft der Minne, bekennt sich zu seinen Liebesgefühlen und fällt in einen Heilschlaf (V. 299,22ff.). In Eneas' Monolog werden die Gedanken vom Einsetzen der Minne über Klagen und Zweifel hin zu einer positiven, die Minne annehmenden Einstellung geführt. Dass Eneas die Minne annimmt und positiv bewertet, ist Renate Kistler zufolge bewusst an das Ende des Monologes gestellt. Hervorgehoben werde dadurch die Wichtigkeit der Minne für die Handlung, „denn sie stärkt Aeneas im Kampf gegen Turnus und fordert von ihm das aktive Eintreten für seine eigene Sache, was die Beziehung zu Dido gerade verhindert hat.“⁵³⁶

Währenddessen wartet Lavinia vergeblich auf Eneas' Erscheinen. Der dritte Minnemonolog Lavinias skizziert ihr zweifelndes Warten auf ein Zeichen der Gegenliebe. Lavinia bereut ihre Tat, die Sendung des Liebesbriefes, als Eneas ausbleibt, und fürchtet um den Verlust ihrer Ehre (V. 301,26ff.). Ihre Reue und Schuldgefühle sind Zeichen ihrer Sensibilität, ein Verweis auf die starke Verknüpfung der Lavinia-Minne mit dem Aspekt der Ehre. Die zweifelnden Äußerungen und Anschuldigungen Lavinias sind mehrfach von Zwischenreden des Erzählers unterbrochen, in denen zum Ausdruck kommt, dass es sich um Worte des Zorns handelt (V. 302,16ff.). Trotz der Phase des Zweifelns kennzeichnet der Erzähler Lavinias Liebe als *edele minne* (V. 303,21). Als Eneas erneut vor Laurentum erscheint und Lavinia erkennt, dass ihre Gefühle erwidert werden, bereut sie ihre Zweifel und klagt sich selbst der *untrouwe* und *unstaete* an (V. 304,14ff.). Der ständig aufflackernde Zweifel ist auf die stets präsente Angst, die Liebe werde nicht erwidert, zurückzuführen.

⁵³⁵ von Gosen, Renate: Das Ethische in Heinrichs von Veldeke Eneide, S. 155.

⁵³⁶ Kistler, Renate: Heinrich von Veldeke und Ovid, S. 185.

2.2.2 Die Ehe von Eneas und Lavinia

In Lavinias viertem Minnemonolog wird die Kampfhandlung, die parallel dazu stattfindet, der Liebeshandlung zugeordnet. Lavinia bereut, dass sie Eneas kein Liebespfand, z.B. einen Ring, in den Kampf gegen Turnus mitgegeben hat (V. 323,1ff.). Betont wird im Folgenden die schützende und siegbringende Kraft der Liebe (V. 322,20ff.) und ihre kraftspendende Wirkung (V. 322,24ff.). Lavinia befasst sich in diesem Monolog mit dem Wesen der Minne: Gegenseitige Treue ist die Grundlage der Minne, „die sich in der Bereitschaft, dem Geliebten zu dienen, der freiwilligen Bindung des eigenen Willens an den des Partners zeigt.“⁵³⁷ Eneas fordert nach dem Zweikampf seinen Preis: Lavinia. Die Liebenden werden jedoch nicht gleich zusammen gegeben, der Termin der Vermählung wird auf vierzehn Tage nach dem Zweikampf anberaumt (V. 332,27ff.). Diese Trennung lässt bei beiden Misstrauen und Zweifel über die Gegenseitigkeit der Zuneigung (erneut) entstehen. Eneas und Lavinia beklagen in ihren Monologen jeweils die Trennung vom geliebten Partner, ein Aspekt der an die Totenklagen der Freundschaftsbindungen erinnert. Die Klage, die im Modell der Freundschaft im Anschluss an den Verlust des Freundes affektiv geäußert wird, ist im Falle Eneas' und Lavinias in die Phase verschoben, in der die Liebenden noch auf ihre Vereinigung warten müssen. Eneas und Lavinia sind in dieser Phase zwei Seelen, die nach Einheit streben. Dieses Warten der Liebenden und ihre Sehnsucht nach der Vereinigung sind typisch für die Minne.

Die Einheit und somit das Ende der Klagezeit wird mit der Ankündigung des Hoffestes, das zugleich das Hochzeitsfest ist, eingeläutet (V. 336,1ff.). Eneas richtet bei seiner Ankunft in Laurentum die Bitte an König Latinus, seine Braut sehen zu dürfen. Latinus fordert Eneas auf, Lavinia zu küssen. Dieser Aufforderung kommen beide gerne nach, ist es doch die Erfüllung ihrer Sehnsüchte. In der intimen Sphäre des Minnegesprächs bekunden beide den Willen, miteinander eine Einheit einzugehen (V. 339,4ff.). Eneas gibt Lavinia einen goldenen Ring als Zeichen ihrer Verlobung (V. 340,25), der das Symbol des vorehelichen Konsenses der Verbindung ist.

2.2.3 Sexualität: Eine eheliche Geschlechtsgemeinschaft?

Die unterschiedliche Darstellung der (vor-)ehelichen Sexualität in den Beziehungen des Eneas mit Dido und später mit Lavinia ist eminent und als Indikator für die Qualität der affektiven Bindung zu deuten. Dido dient Eneas in der Jagdszene und der sich anschließenden 'Liebesvereinigung' zur Befriedigung seiner körperlichen Begierde, er ist ihr im weiteren Verlauf der Ehebeziehung wohlgesonnen, wird aber nicht, wie in seiner Beziehung zu Lavinia, von der Minne befallen und gequält. Liebe und Sexualität schließen sich aus Perspektive des männli-

⁵³⁷ von Gosen, Renate: Das Ethische in Heinrichs von Veldeke Eneide, S. 153.

chen Partners in dieser Beziehung gegenseitig aus. Wie gestaltet sich hingegen Eneas' Beziehung zu Lavinia, ist sie doch der Grund für seine Minnequalen? Bemerkenswert ist in diesem Fall die Absenz jeglicher Sexualität im Sinne einer Darstellung der Vereinigung der Liebenden. Es finden sich weder bei Heinrich von Veldeke noch im *Roman d'Eneas* Textbelege, die eine Liebesvereinigung des trojanischen Helden mit der latinischen Königstochter präsentieren. Die einzige Situation einer sexuell konnotierten Intimität findet sich nach dem Zweikampf mit Turnus. Eneas wird als offizieller Gast zu Lavinia geführt. Latinus gebietet Eneas, die Prinzessin zu küssen, die beiden Liebenden setzen sich gemeinsam hin und reden das erste Mal miteinander. Eneas küsst Lavinia immer wieder. Im Folgenden wird an einer Stelle erwähnt, dass Eneas Lavinia umarmt (V. 344,10), mehr erfährt der Rezipient über die Intimität des Paares nicht: „Auch die abschließende Bemerkung über ihr Zusammenleben als Königspaar wahrt jede gebotene Dezenz.“⁵³⁸

3. Ergebnisse zum *Eneasroman*

Zusammenfassend ist festzustellen, dass die Veränderungen der lateinischen Vorlage im mittelhochdeutschen Roman sich auf das Verhältnis von Freundschaft und Liebe als Codes der Intimität auswirken. Der Unterschied zwischen der Determination des Schicksals durch Einmischung der Götter bei Vergil und der höfischen Demythisierung des Stoffes im *Roman d'Eneas* und Heinrichs *Eneasroman* zeigt sich besonders deutlich am Beispiel der Liebesvereinigung von Dido und Aeneas/Eneas. In der vergilischen Quelle schmieden die Göttinnen Juno und Venus einen Plan, um die karthagische Herrscherin und den trojanischen Held zusammen zu führen, sie initiieren die Jagd und das Unwetter, schaffen also die Basis für die sexuelle Vereinigung.⁵³⁹ In Heinrichs Text hingegen ist es Didos Unruhe, die sie den Jagdausflug unternehmen lässt. Ein Eingreifen der Götter ist hier nicht mehr notwendig, die Figur selbst beeinflusst ihr Schicksal. Die Beziehung zwischen Eneas und Dido hätte als Freundschaft funktionieren können. Die beiden Figuren haben ähnliche Lebenserfahrungen: Beide entstammen sie einem fürstlichen Geschlecht und stehen an der Spitze ihres Volkes. Darüber hinaus machte sie das Schicksal zu Flüchtlingen und beraubte sie dem ersten Ehepartner. Auch Eneas' Mitleid bei seinem Abschied wäre für eine freundschaftliche Bindung passend; die (temporäre) Trennung von dem Freund ist in der höfischen Dichtung häufig Gegenstand der Erzählung und schadet der Freundschaftsbindung nicht. Das tragische Ende der Dido-Figur und ihre unglückliche Liebe lassen die Sexualität als Störfaktor erscheinen, die eine

⁵³⁸ Vgl. Schubert, Martin J.: Zur Theorie des Gebarens im Mittelalter, S. 147.

⁵³⁹ Vergil: Aeneis, S. 155ff.

heterosoziale Freundschaftsbindung zwischen der karthagischen Herrscherin und dem trojanischen Helden verhindert.

Die Erweiterung des Stoffes um die Lavinia-Handlung verstärkt den Fokus der mittelalterlichen Dichter auf den Aspekt der *minne*. Trotz der stärkeren Konzentration auf dieses Thema und somit auf die Liebe als Code der Intimität, sind die Freundschaften zwischen Eneas und Pallas und Nisus und Euryalus weiterhin wichtige Bestandteile der Gesamthandlung und fungieren als Repräsentationen ritterlicher Wertesysteme und Tugenden.

Die Frage nach der Präsentation des Verhältnisses der beiden Beziehungssysteme Freundschaft und Liebe im *Eneasroman* soll durch eine abschließende Zusammenschau der Beziehungen des Eneas beantwortet werden.

Eneas durchläuft eine Serie von vier Beziehungen, von denen drei durch den Verlust der Partnerin bzw. des Partners gekennzeichnet sind: Seine erste Ehefrau lässt Eneas in Troja zurück, Dido tötet sich nach seiner Abreise selbst und Pallas wird von Turnus im Kampf getötet. Die Reaktionen des Eneas auf den jeweiligen Verlust fallen unterschiedlich aus: Ob Eneas den Verlust seiner ersten Frau betrauert, wird bei Heinrich nicht erzählt. Didos Selbstmord löst bei dem Trojaner keine Trauer aus, die in einer Klage artikuliert wird, aber doch eine gewisse Bestürzung, wie seine Reaktion während seiner Unterweltfahrt zeigt. Einzig den Verlust des männlichen Gefährten Pallas beklagt der trojanische Held mit affektiver Intensität. Es scheint, als verändere sich Eneas' Bindungsfähigkeit mit jeder Beziehung. Die Freundschaft zu Pallas nimmt einen besonderen Stellenwert ein. Erst diese Freundschaft verleiht Eneas die Fähigkeit, eine so tiefgehende Bindung einzugehen, dass sie vom Erzähler als Minnebindung charakterisiert werden kann. Obwohl die Freundschaft zwischen Eneas und Pallas als intensive und affektbeladene Bindung präsentiert wird, kann Eneas den Verlust des Gefährten verkraften, sobald das Objekt seiner Begierde substituiert wird. An Pallas' Stelle tritt Lavinia. Dies steht in Kontrast zu Didos Reaktion auf den Verlust des Geliebten, die wiederum ihre Parallele in dem Freundespaar Nisus und Euryalus hat: Weder Dido noch Nisus oder Euryalus können ohne den Partner leben.

Minne erscheint bei Heinrich von Veldeke als Macht, die nicht aus den Geschlechtern entspringt, sondern sich über diese erhebt und sie in Frage stellt. So wird Eneas' Männlichkeit im Kontext des Sodomievorwurfs angezweifelt und durch die Rede der Königin herabgesetzt. Der Sodomievorwurf fungiert handlungsimmanent als Mittel den Protagonisten zu diffamieren, auf narrativ-kommunikativer Ebene ermöglicht der Vorwurf die Artikulation dessen, was nicht gesagt werden kann. Die Ellipse, die Spiegelung der Beziehung von Eneas und Pallas in der Freundschaft zwischen Nisus und Euryalus und der Vorwurf der Sodomie sind Mittel, die dem Erzähler das Sprechen über gleichgeschlechtliche Bindungen ermöglichen. Eneas' Liebe

zu Pallas untersteht dem Homosexualitätstabu: Die Liebe kann nur im Modus der Totenklage und unter den Vorzeichen von Leid und Tod artikuliert werden.

Das Verhältnis von Freundschaft und Liebe im *Eneasroman* wird durch einen Rekurs auf Niklas Luhmanns These, dass der homosoziale Code der Intimität dem heterosozialen Code der Intimität vorausgehe, deutlich. In der Beziehung zwischen Eneas und Dido ist die Sexualität zu Ungunsten der Liebe eingeschlossen. Die Bindung zwischen Eneas und Pallas zeichnet sich durch eine ‚passionierte Liebe‘ aus, die Sexualität ist ausgeschlossen bzw. tabuisiert. Erst in der Beziehung zwischen Eneas und Lavinia erfolgt der Zusammenschluss von Liebe und Sexualität, die Liebenden werden eins (V. 291,10ff.). Die Einheit der Partner wird in Anlehnung an das Modell der Männerfreundschaft präsentiert, wie es in den Freundschaftskonzepten von Aristoteles, Cicero und Aelred entworfen wird, wodurch implizit auch der Aspekt der Freundschaft in diese Beziehung eingebunden wird. Die Beziehung von Eneas und Lavinia integriert somit die Aspekte Freundschaft, Liebe und Sexualität. Diese Konstellation veranschlagt Luhmann in seiner Diskursgeschichte der Liebe für den Code der romantischen Liebe. Trotz der Positionierung der Lavinia-Handlung in den Fokus des Interesses und die damit verbundene Konzentration auf die Liebe als Code der Intimität, wird am *Eneasroman* exemplifiziert, dass die Liebe die Freundschaft braucht.

IV. Hartmann von Aue: *Erec* und *Iwein*

Das folgende Kapitel widmet sich der Untersuchung der personalen Nahbeziehungen der titelgebenden Helden Erec und Iwein. Die Entscheidung, diese beiden Artusromane in einem Kapitel zu untersuchen, begründet sich weniger in der Autorschaft Hartmanns, als vielmehr in der Komplementarität der Texte und ihrem dialogischen Charakter in Hinblick auf die Beziehungssysteme Freundschaft und Liebe. Analog zur Struktur der Analyse der Beziehungen des Eneas in Heinrichs von Veldeke *Eneasroman* erfolgt auch hier jeweils an erster Stelle die detaillierte Betrachtung der Beziehungen der Titelhelden zu anderen männlichen Figuren (Kap. 1 und Kap. 4). Darüber hinaus fokussiert ein zweiter Teil der Untersuchung die Liebes- und Ehebeziehungen der Paare Erec und Enite (Kap. 2) sowie Iwein und Laudine (Kap. 5). Im Hinblick auf die letztgenannte Beziehung, gilt der Vermittlerin Lunete ein besonderes Interesse. In den Kapiteln 3 und 6 werden die Ergebnisse der Analysen zusammengefasst.

Die Analyse der heterosozialen Beziehungen im *Erec* schließt die als Kontrastfläche zur Ehebeziehung konstruierte Minnebeziehung Mabonagrins und seiner Dame ein. Von besonderem Interesse für die Untersuchung der personalen Nahbeziehungen in den beiden Artusromanen Hartmanns ist die divergierende Fokussierung auf die jeweiligen Beziehungssysteme Freundschaft und Liebe. Hartmanns *Erec* fokussiert die heterosoziale Beziehung der Ehe zwischen den Protagonisten; die Präsentation der Entstehung der gegenseitigen Liebe und des Begehrens, die Krise und die Bewährung der Ehe auf der Aventiurenfahrt nimmt quantitativ mehr Raum innerhalb des Romans ein als die Präsentation der männlich-homosozialen Beziehungen. Im *Iwein* hingegen ist das Verhältnis ein anderes: In Hartmanns zweitem Artusroman treten die homosozialen Beziehungen des Helden, insbesondere Iweins Freundschaft zu Gawein, in den Vordergrund. Auf Basis dieser Feststellung bietet sich die Lesart des *Erec* als Eheroman an, wohingegen der *Iwein* als Erzählung einer Ritterfreundschaft zu typisieren ist. Für die Untersuchung der Nahbeziehungssysteme der beiden Romane ist als Ausgangsthese festzuhalten: Die vorgeschlagene Lesart der Texte als Eheroman und als Erzählung einer Ritterfreundschaft impliziert die These der Dominanz von Liebe als Code der Intimität für den *Erec* und die Dominanz von Freundschaft als Code der Intimität für den *Iwein*.

1. Die Ritterfreundschaften im *Erec*

In den Ereignissen nach dem Aufbruch von Karnant kommt es wiederholt zu Begegnungen mit männlichen Figuren, die es Erec ermöglichen, seine Ritterlichkeit in der kämpferischen Auseinandersetzung mit den Opponenten zu beweisen. Alle Begegnungen, in denen Erec zum Kampf gezwungen ist, dienen der Rehabilitation des Helden und sind Stationen des Prozesses, den sowohl Erec als Individuum als auch das Paar Erec und Enite als Gemeinschaft durchlau-

fen müssen, bevor sie vollständig rehabilitiert in die höfische Gesellschaft zurückkehren können. Die kämpferischen Auseinandersetzungen Erecs mit Guivreiz und Mabonagrín konstituieren die Beziehungen; einzig die Bindung zu Gawein besteht schon vor Beginn der Erzählung.

1.1 Erec und Guivreiz

In der Vielzahl der kämpferischen Auseinandersetzungen Erecs während der Aventiurenfahrt nehmen die Begegnungen des Paares mit dem Zwergenkönig Guivreiz einen besonderen Stellenwert ein: Guivreiz ist nach den Räuber-Episoden Erecs erster höfischer Gegner, sie entsprechen sich in ihrem Stand, beide sind Könige. Anders als die übrigen Figuren, die dem Paar während der Aventiurenfahrt begegnen, treffen Erec und Enite Guivreiz nach der ersten Begegnung, die die Beziehung zwischen den Rittern konstituiert, noch ein zweites Mal; in beiden Episoden kommt es zum Kampf. Des Weiteren ist die Positionierung der Guivreiz-Episoden in der narrativen Struktur des Textes von Bedeutung. Die Abenteuer der Aventiurenfahrt gliedern sich in zwei Triaden, die durch einen kurzen Aufenthalt des Paares am Artushof voneinander getrennt werden. Die Begegnungen mit Guivreiz sind jeweils die letzten Abenteuer der Sequenzen, bevor das Paar in die höfische Gesellschaft zurückkehrt. Die erste Rückkehr des Paares an den arthurischen Hof wird durch Gaweins List herbeigeführt und ist nur von kurzer Dauer. Die endgültige Rückkehr des Paares vollzieht sich schrittweise. Sie beginnt mit dem Aufenthalt auf Guivreiz' Burg Penefrec und führt das Paar über den Hof in Brandigan zum Artushof und letztlich an den eigenen Hof in Karnant zurück.

Erec und Guivreiz treffen erstmals aufeinander, als Erec und Enite nach der ersten Grafenepisode Guivreiz' Land erreichen. Es ist die Begegnung zweier Ritter, die beide noch nie einen Kampf verloren haben (V. 4448-4450 und V. 6926-6930). Guivreiz reitet den Fremden entgegen und entrichtet seinen Gruß in einer längeren Ansprache, die in einer Kampfaufforderung an Erec mündet (V. 4343ff.).⁵⁴⁰ Er hält Erec für einen aventiuresuchenden Ritter wie er selbst einer ist. „In der Erwartung Guivreiz' werden Erec und Enite als Paar also mit der Lebensform identifiziert, die sie einst verkörpert haben“⁵⁴¹, nämlich höfischer Ehre und ritterlicher Tüchtigkeit. Erec versucht den Kampf unter Berufung auf den Gruß als Friedenszeichen und seine erlittene Mühsal abzuwenden (V. 4348ff.). Erecs Klage über seine *arbeit* lässt ihn in Guivreiz Augen feige erscheinen. Das Thema der Feigheit bezieht sich auf Erecs selbstver-

⁵⁴⁰ Der Dialog zwischen Erec und Guivreiz im Vorfeld des Kampfes ist eine Neuerung Hartmanns. Bei Chrétien findet kein Gespräch zwischen den beiden Männern statt, Guivreiz Angriff wird durch den Anblick des Feindes ausgelöst (Vgl. *Erec et Enide*, V. 3667-3688).

⁵⁴¹ Sieverding, Norbert: Der ritterliche Kampf bei Hartmann und Wolfram. Seine Bewertung im „Erec“ und „Iwein“ und in den Gahmuret- und Gawan-Büchern des „Parzival“. Heidelberg 1985, S. 46.

schuldeten Verlust der ritterlichen Gesinnung aufgrund des *verligns* in Karnant⁵⁴² und wird durch den Hinweis auf Guivreiz' Tapferkeit und Hingabe an das ritterliche Leben noch verstärkt (V. 4289-4310). Erec erkennt, dass der Kampf unvermeidlich ist und wendet sein Pferd, *als in sîn ellen lêrte* (V. 4381). Im Weiteren heißt es von beiden Rittern, dass sie niemals eine Regung von *zageheit* gezeigt hätten (V. 4384): Erec scheint durch Guivreiz' unnachgiebige Kampfesforderung seine ritterliche Gesinnung wiedergewonnen zu haben⁵⁴³, der Kampf hat eine rehabilitierende Wirkung auf Erec.

Im Verlauf des Kampfes fügt Guivreiz Erec eine ernste Wunde zu, die heftig blutet (V. 4415ff.). Angespornet durch seine Liebe zu Enite, die Erec hier erstmals zum Ausdruck bringt (V. 4431), kann er sich seines Angreifers erwehren und ihn verwunden, so dass dieser vor ihm niederfällt. Hier zeigt sich eine Parallele zu Erecs Kampf gegen Iders: Der Kampf wendet sich erst in dem Moment zugunsten Erecs, als der Bezug zu Enite durch den Anblick ihrer Person hergestellt ist. Ihr Anblick verleiht ihm die Kraft, die er benötigt, um den Sieg zu erlangen. Die beiden Kämpfer versorgen sich gegenseitig die Wunden, die sie einander schlugen (V. 4483ff.). Diese Szene unterscheidet sich bei Hartmann von der französischen Vorlage: Die Interaktion zwischen den männlichen Figuren geht bei Chrétien über die Versorgung der Wunden hinaus und mündet in gegenseitigen Umarmungen und dem Austausch von Küssen. Diese Gesten offenbaren in Chrétiens Roman die Affektivität der Bindung und markieren zugleich den Beginn der Ritterfreundschaft. Die wechselseitige Wundversorgung, die beide Texte präsentieren, ist ein besonderes Zeichen ihrer Freundschaft, „weil es im metonymischen Sinn um den Austausch eines Teils von sich mit dem anderen geht.“⁵⁴⁴ Über diesen Austausch wird die Einheit der Freunde suggeriert. Im freundschaftlichen Gespräch während der gemeinsamen Erholung auf der Heide nennt Erec nun auch seinen Namen (V. 4536ff.). Guivreiz ist mit Erecs Vater freundschaftlich verbunden und erkennt nun die Identität seines Gegners. Er schwört ihm ewige Treue und sichert ihm seinen Freundschaftsdienst auf Lebenszeit zu (V. 4547-4556). Nach einem kurzen Aufenthalt auf Guivreiz' Burg, trennen sich ihre Wege wieder, die freundschaftliche Bindung besteht fort.

Guivreiz stellt seine Freundestreue bei der zweiten Begegnung mit Erec unter Beweis, wenn er dem Freund zu Hilfe eilt, als Erec und Enite von Limors fliehen. Das Aufeinandertreffen der beiden Freunde wird von Hartmann als unvermeidliches Ereignis vorbereitet, indem er

⁵⁴² Vgl. Jones, Martin H.: Changing Tack or Showing Tact? Erec's Self-Criticism in the Second Encounter with Guivreiz in Hartmann von Aue's *Erec*. In: Volker Honemann, Martin H. Jones, Adrian Stevens and David Wells (Hgg.): *German Narrative Literature of the Twelfth and Thirteenth Century*. Tübingen 1994, S. 229. / Vgl. Gephart Irmgard: *Das Unbehagen des Helden. Schuld und Scham in Hartmanns von Aue Erec*. Frankfurt am Main 2005, S. 56ff.

⁵⁴³ Vgl. Jones, Martin H.: *Changing Tack or Showing Tact?*, S. 230.

⁵⁴⁴ Hasebrink, Burkhard: *Erecs Wunde. Zur Performativität der Freundschaft im höfischen Roman*. In: *Oxford German Studies* 38 (2009), S. 5.

detailliert schildert, wie die Figuren auf dem Pfad aufeinanderzureiten (V. 6862ff.). Erec hört die nahenden Truppen, lässt Enite absitzen und weist sie an, sich im Gebüsch zu verbergen. Anders als in der ersten Begegnung will Erec trotz seiner geschwächten Kräfte dem Kampf nicht ausweichen und stellt sich wartend in die Mitte des Weges. Der hinter den Wolken hervortretende Mond lässt die Gegner einander sehen, beide Parteien rüsten sich augenblicklich zum Kampf. Obwohl der Mond viel Licht spendet, erkennen sich die Freunde nicht. Auch hier weicht Hartmann von seiner Vorlage ab: Chrétien macht die Natur, den hinter dunklen Wolken verschwindenden Mond, explizit dafür verantwortlich, dass die Freunde sich nicht erkennen (*Erec et Enide*, V. 4960ff.). Der Kampf beginnt und Guivreiz sticht den geschwächten Gegner vom Pferd. Einzig Enites Eingreifen – ihre Bitte um Gnade – verhindern, dass Guivreiz Erec tötet (V. 6946ff.). Der bekannte Klang von Enites Stimme und Enites Rede veranlassen ihn dazu, die Identität des Gegners zu erfragen. Enite gibt sich zu erkennen und offenbart Guivreiz auch Erecs Identität. Enites Intervention führt zum Erkennen der Freunde. Sie laufen aufeinander zu und küssen sich freundschaftlich (V. 7000ff.). Guivreiz' Bestürzung über den Angriff auf den Freund wird von Erec relativiert, indem dieser seine eigene *tumpheit* (V. 7013) und *unmâze* (V. 7014) als Ursache für den Kampf anführt. Erecs Selbstkritik entkräftet die Selbstvorwürfe Guivreiz'. So kann die Freundschaft fortbestehen ohne von den Ereignissen überschattet zu werden. Mit Guivreiz' Sieg über Erec in diesem zweiten Kampf wird außerdem das Gleichgewicht des Verhältnisses, das durch Erecs Sieg im ersten Kampf außer Kraft gesetzt wurde, wiederhergestellt. Erneut bietet Guivreiz dem Freund seine Gastfreundschaft an, Erec und Enite verweilen vierzehn Tage bei ihm. Auf Penefrec hat *gemach* nicht länger negative Konnotationen, sondern symbolisiert laut Silvia Ranawake, „die Verbindung eines aktiven mit einem angenehmen Leben.“⁵⁴⁵ Von seinen Wunden genesen und wieder bei Kräften, verlangt es Erec erneut nach Aventure. Guivreiz begleitet Erec auf seiner weiteren Reise (V. 7804ff.) und ist im Fortgang der Handlung Träger von Wissen. So weiß Guivreiz Erec über die Verhältnisse in Brandigan in Kenntnis zu setzen und seinen Freund vor der Gefahr zu warnen, die dort auf ihn wartet (V. 7952ff.). Erec und Guivreiz werden als die besten Freunde bezeichnet (V. 9998ff.), als sich ihre Wege am Ende des Romans wieder trennen.

⁵⁴⁵ Ranawake, Silvia: verligen und versitzen. Das Versäumnis des Helden und die Sünde der Trägheit in den Artusromanen Hartmanns von Aue. In: Martin H. Jones, Roy Wisbey (Hgg.): Chrétien de Troyes and the German Middle Ages. Cambridge 1993, S. 27.

1.2 Erec und Gawein

Xenia von Ertzdorff stellt in ihrem Artikel zur Höfischen Freundschaft heraus, dass die Verbindung der Mitglieder der Tafelrunde auf dem Gelöbnis ritterlicher Gemeinschaft beruht. Des Weiteren konstatiert von Ertzdorff, dass zwei der Ritter dieser Gemeinschaft enger miteinander verbunden sind. Einer der Partner dieser Verbindung sei in den Artusromanen Chrétiens, Hartmanns und Wolframs immer Herr Gawein.⁵⁴⁶ Hartmann nennt Erec und Gawein⁵⁴⁷, beides Mitglieder der Tafelrunde, erstmals gemeinsam während der Turniere anlässlich Erecs Hochzeit am Artushof (V. 2560). In der männlich-homozozialen Sphäre des Turnierkampfes sind Erec und Gawein Freunde im Kampf, die einander in der Not zu Hilfe eilen (V. 2676ff.). Der Erzähler betont Gaweins Tugend und Kampfestüchtigkeit und stilisiert ihn als Inbegriff der Ritterlichkeit:

*her Gâwein der edel man,
der doch nie lasters teil gewan
unde aller tugende wiert, (V. 2666-2668)*

Gawein wird hier als Ideal des Artusritters etabliert; das ausführliche Lob, das den Turnierhandlungen angeschlossen ist, unterstreicht seine Idealität (V. 2720-2748). Gawein vereinigt alle Eigenschaften in sich, die einen vortrefflichen Ritter ausmachen: er ist *guot* (V.2721), *rîch und edel* (V. 2732), *getriuwe* (V. 2734) und dazu *starc schoene und manhaft* (V. 2738). Dem Lob Gaweins schließt sich das Lob Erecs und seiner hervorragenden Leistungen während der Turnierkämpfe an. Es heißt, keiner, außer Erec, habe an diesem Tag größere Erfolge gehabt als Gawein (V. 2749-2751). Die durch den Erzähler hervorgehobene Parallelität der kämpferischen Tüchtigkeit lässt die Freunde auf dieser Ebene als Gleiche erscheinen. Dass Erec seinem Freund im Geiste noch nicht ebenbürtig ist, zeigt sich an Erecs Fehlverhalten in Karnant. Erecs und Enites Aufbruch nach Karnant am Ende der Hochzeitsfeierlichkeiten trennt die beiden Freunde zunächst einmal voneinander.

Das Wiedersehen der Freunde findet nach Erecs Sieg über Keie statt. Erec hat sich Keies Pferd bemächtigt, das jedoch Gawein gehört. Zurück am Artushof berichtet Keie von seiner erlittenen Schmach und Gawein wird von Artus damit beauftragt, Erec an den Hof zu bringen. Trotz der offenkundigen Freude über das Wiedersehen, lehnt Erec es ab, sich der Artusgesellschaft anzuschließen (V. 4910ff.). Gawein ist ob der Ablehnung Erecs betrübt und ersinnt eine List, wie er den Freund trotz dessen Widerwillen zu Artus' Lager locken kann. Die Beweggründe Gaweins, Erec unter Einsatz einer List an den Hof des Königs zu locken, sind in seiner Verpflichtung Artus gegenüber zu sehen, dem er ebenfalls verbunden ist. König Artus

⁵⁴⁶ Vgl. von Ertzdorff, Xenia: Höfische Freundschaft, S. 35.

⁵⁴⁷ Bei Hartmann trägt Gawein auch den Namen „Walwan“ (V. 1152). Aus Gründen der Einheitlichkeit verwende ich im Folgenden ausschließlich den Namen Gawein.

erinnert Gawein explizit an seine Freundschaftsverpflichtung und formuliert auf dieser Basis die Bitte zur Hilfeleistung, Erec und Enite an den königlichen Hof zu holen (V. 4864ff.). Gawains Beziehung zu Artus ist, anders als die Beziehung zu Erec, nicht als Tugendfreundschaft im aristotelischen Sinne zu klassifizieren, da es sich bei der Bindung zwischen Artus und Gawein nicht um eine Freundschaft zwischen Gleichen handelt. Hier wird eine andere Bedeutung von ‚vriunt‘ bzw. ‚vriuntschaft‘ offensichtlich: Gawein ist ein Gefolgsmann des Königs und so ist der eingeforderte Freundesdienst zwar als Bitte an den Freund formuliert, doch ist Gawein nicht in der Position, seinem König diese Bitte zu verwehren. Es handelt sich bei dem Verhältnis von Artus und Gawein um eine Gefolgschaftsbeziehung. Ob die Bindung eine affektive Dimension hat, zeigt der Befund des Textes nicht.

Mit seinem listigen Plan gelingt es Gawein letztlich, des Königs Bitte zu erfüllen, wird von Erec jedoch für seine Tücke getadelt (V. 5045ff.). Gawein reagiert auf Erecs zornig vorgebrachte Vorwürfe mit freundschaftlicher Güte (V. 5069-5079) und bringt explizit seine guten Absichten zum Ausdruck, woraufhin sich die Freunde wieder versöhnen (V. 5081ff.). Gawains Intervention bietet Erec und Enite die Möglichkeit zur Erholung von der bisherigen Reise. Auch wird Erecs Wunde versorgt, so dass Erec seine Suche nach Aventure gestärkt fortsetzen kann. Gawein zeigt damit seine Sorge um das Wohlergehen des Freundes, ein Kennzeichen der aristotelischen Tugendfreundschaft. Seine Tat ist als Freundschaftsdienst und Zeichen ihrer Verbundenheit zu deuten.

1.3 Erec und Mabonagrín

Erecs erste Begegnung mit Mabonagrín steht ganz im Zeichen des Kampfes. Trotz der Warnung der Dame im Baumgarten, verlässt Erec den Ort nicht und provoziert damit den, in eine rote Rüstung gehüllten, bedrohlich und aggressiv wirkenden Ritter. Nach einem kurzen und heftigen Wortwechsel bereiten sich beide Ritter für den Kampf vor, der sogleich beginnt und mit *grimmeclîchen zorn* (V. 9082) geführt wird:

*diu ros wurden aber sêre
und vaste mit den sporn gemant
und wider zesamene gesant.
hie huop sich herzenminne
nâch starkem gewinne.
se minneten sunder bette:
diu minne stuont ze wette,
sweder nieder gelæge,
dem wart der tôt wæge.
mit scheften si sich kusten
durch schilte zuo den brusten
mit solher minnekrefte
daz die eschînen schefte
kleine unz an die hant zekluben
und daz die spiltern ûfe stuben. (V. 9103-9117)*

Die Verwendung der Minnesymbolik in der Beschreibung des Kampfes erlaubt die Assoziation mit dem Liebesspiel. Die Lanzen, die die Männer als Waffen führen, werden mit dem Pfeil Amors assoziiert, dessen Wirkung entweder Liebe entstehen lässt oder verhindert.⁵⁴⁸ Das Durchbohren der Schilde kann als Penetrationsgeste gelesen werden, wodurch die Erotisierung der Szene noch verstärkt wird. Sobald die Lanzen zerbrochen sind, kehrt der Erzähler für die Beschreibung des Schwertkampfes in die Terminologie des Kämpfens zurück, es finden sich hier keine Minnesymbole. Minne-Codes und Codes des Kämpfens werden erneut miteinander verbunden, wenn es heißt, dass die beiden Männer ihre Kampfeskraft aus den Gedanken an ihre Frauen beziehen (V. 9171ff.). Die Erotisierung des Kampfes wird durch die Verwendung der Minnesymbolik im ersten Kampfabschnitt schon vorbereitet und findet ihre vollkommene Ausformung in der Schilderung des Ringkampfes der beiden Männer:

*vor in die gürtel er in vie,
unden er sich von im bôt:
dô was dem andern dar zuo nôt
daz er in zuo im vienge,
doch des niht engienge.
Êrec sîn kraft erzeichte.
als sich jener neichte,
dô sazte er sîn ahselbein
daz ez an jenes brüsten schein,
sô daz er in niht zuo im liez.
vil vaste er in von im stiez
unde zuhte in wider dan
sô gâhes daz er michel man
sîgen begunde. (V. 9291-9304)*

Im Ringkampf kommt es zu einem engen Körperkontakt der Gegner. Die ineinander verschlungenen Körper evozieren das Bild eines heterosozialen Paares, in dessen „Liebesspiel“ einer der Partner – in der Regel die Dame – bezwungen werden muss, bevor es zur sexuellen Interaktion kommen kann. Diese Situation schildert der Dichter des *Nibelungenliedes* in Gunthers zweiter Brautnacht mit Brünhild: Siegfried ringt mit Brünhild, umklammert sie und drückt sie nieder, um sie für Gunther gefügig zu machen. Die homosoziale Bindung wird mit der heterosozialen gleichgesetzt. Erec dominiert den Ringkampf und damit auch Mabonagrins. Erec kniet auf Mabonagrins Brust und versetzt ihm *manegen stôz* (V. 9312), so dass Mabonagrins nur die Kapitulation gegenüber Erecs dominanter Männlichkeit bleibt. Mabonagrins ergibt sich dem Gegner und nennt ihm seinen Namen (V. 9380ff.). Nach Beendigung des Kampfes nehmen sie sich gegenseitig die Rüstungen ab und setzen sich nieder, um sich in freundschaftlicher Verbundenheit von dem Kampf zu erholen. Die Freundschaft zwischen den beiden Männern konstituiert sich in dem Gespräch, das sich dem Kampf anschließt.⁵⁴⁹

⁵⁴⁸ Vgl. die Ausführungen zur Beschaffenheit der beiden Pfeile Amors in Kapitel III.2.2.

⁵⁴⁹ Auf den Inhalt des Gespräches zwischen Erec und Mabonagrins gehe ich in Kapitel 2.4 im Detail ein.

2. Die Liebes- und Ehebeziehung im *Erec*

Die Darstellung der Liebes- und Ehebeziehung ist im *Erec* in besonderer Weise „die Geschichte einer Partnerschaft.“⁵⁵⁰ In Hartmanns Adaptation der altfranzösischen Vorlage wird eine Liebe propagiert, die als ‚protoromantisch‘ bezeichnet werden kann. ‚Protoromantisch‘, da das Konzept der romantischen Liebe vorweggenommen wird, wie es Niklas Luhmann in seinem Epochenmodell erst für das 19. Jahrhundert vorschlägt. Betrachtet man die interpersonale Intimbeziehung von Erec und Enite vor der Folie des modifizierten Epochenmodells C. Stephen Jaegers⁵⁵¹, ist die Liebe zwischen den beiden Protagonisten zwar als höfische Liebe zu klassifizieren, jedoch als höfische Liebe, die ausgeprägte Aspekte der ‚romantischen Liebe‘ aufweist. Anders als Luhmann positioniert Jaeger die einzelnen Codes der Liebe nicht in eine chronologische Abfolge, sondern versteht den Code der passionierten und romantischen Liebe als Varietäten der höfischen Liebe. Die drei Codes der Liebe koexistieren in Jaegers Epochenmodell. Jaegers Modell zieht keine epochalen Zuordnungen der verschiedenen Ausformungen der Liebe nach sich, wodurch die Existenz der von Luhmann für spätere Jahrhunderte proklamierten Codes der Liebe auch für das Mittelalter affirmiert werden.

Die Ausformung des Codes der Liebe im *Erec* zeichnet sich zum einen durch die Integration von Liebe, Ehe und Sexualität aus, zum anderen durch die Ausrichtung der Liebe auf das Modell der Freundschaft.⁵⁵² Anders als in der höfischen Liebe, in der die Sexualität sublimiert und die Liebe nicht die Grundvoraussetzung für die Ehe ist⁵⁵³, knüpft die Ehe im Konzept der romantischen Liebe an die moralische Vorstellung an, dass die beiden Ehepartner in aufrichtiger Liebe miteinander verbunden sein sollen. Luhmann zufolge ist die Basis der Ehe der wechselseitige Charakter der Bindung, die gegenseitige Achtung der Partner und das freundschaftliche Verhältnis, das zwischen den Ehegatten herrschen soll.⁵⁵⁴ Das Postulat Luhmanns zur Grundlage einer Ehebeziehung findet sich schon bei Hugo von St. Viktor: In seinen Schriften *De Beatae Mariae virginitate* und *De sacramentis christianae fidei* konstatiert Hugo die Notwendigkeit der gegenseitigen Liebe von Mann und Frau als Voraussetzung für das Zustandekommen der Ehe.⁵⁵⁵ Hugo von St. Viktor versteht die Ehe nicht primär als Geschlechtsgemeinschaft zwischen Mann und Frau, sondern vor allem als Liebes- und Lebensgemeinschaft, deren Ziel nicht zwangsläufig die Zeugung von Nachkommen sein muss. Der Wert der heterosozialen Gemeinschaft ist ihr immanent, da sie keinem Zweck unterliegt. Die

⁵⁵⁰ Smits, Kathryn: Die Schönheit der Frau in Hartmanns ‚Erec‘. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 101 (1982), S.1.

⁵⁵¹ Vgl. das Kapitel II.1.1 zur Liebe als Code der Intimität.

⁵⁵² Vgl. Kraß, Andreas: Freundschaft als Passion, S. 101.

⁵⁵³ Vgl. Bumke, Joachim: Höfische Kultur, S. 504/505.

⁵⁵⁴ Vgl. Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 127.

⁵⁵⁵ Vgl. die Darstellung der Eheheologie Hugo von St. Viktors in Kapitel II.2.3 zur Institution der Ehe im Mittelalter.

Geschlechtsgemeinschaft ist der Ehe lediglich als *officium* beigegeben und bedarf eines gesonderten Konsens zwischen den Ehepartnern.⁵⁵⁶ Die Ehe ist demnach die rechtmäßige Gemeinschaft von Mann und Frau, in der beide Gatten einander in Ausschließlichkeit und Untrennbarkeit überantwortet sind.⁵⁵⁷

Hartmann von Aue recurriert in seinem *Erec* auf das Modell der Gegenseitigkeit. Die Ehe seiner Protagonisten ist als „eine partnerschaftliche Beziehung konzipiert, als Beziehung zwischen *socius* und *socia*.“⁵⁵⁸ Diese partnerschaftliche Gegenseitigkeit besteht jedoch nicht von Beginn an zwischen Erec und Enite. Die Ehe stürzt durch ein Übermaß an sexueller Hingabe in die Krise und wird auf der Aventiurenfahrt erprobt. Insbesondere die Interventionen von Dritten gefährden die eheliche Gemeinschaft. Nach ihrer Bewährung hat die Ehe den Status einer ehelichen Gemeinschaft erreicht, die auf gegenseitiger Liebe, Treue und Überantwortung beruht. Erec und Enites Weg hin zu der partnerschaftlichen Gemeinschaft, die Hartmann als Ideal postuliert, wird im Folgenden nachgezeichnet und detailliert untersucht.

2.1 Die Entstehung der ehelichen Liebe Erecs und Enites

Die erlittene Ehrverletzung durch die Schläge des Zwerges Maliclisier in der Initialepisode, die aufgrund der Zeugenschaft Königin Ginovers um ein Vielfaches multipliziert wird (V. 102ff.), veranlasst Erec dazu, Iders und seinem Gefolge nach Tulmein zu folgen (V. 111ff.). Ungerüstet, mittellos und isoliert, irrt Erec auf der Suche nach einer Unterkunft durch die Stadt und findet eine arme Herberge, wo er freundlich aufgenommen wird (V. 250ff.). Koralus' Gastfreundschaft zeigt seine edle Gesinnung, die im Kontrast zu der offensichtlichen Armut der Bewohner steht. In Ermangelung eines Knappen weist Koralus seine Tochter Enite an, Erecs Pferde zu versorgen. Die detaillierte Beschreibung der zerschlissenen Kleider Enites lenkt den Blick des Rezipienten auf ihren schönen Körper, der durch den Stoff schimmert (V. 323ff.).⁵⁵⁹ Auch Erec sieht diesen Körper, dennoch findet keine Annäherung statt. Dass die beiden Figuren aufeinander bezogen sind, wird schon hier deutlich: Erecs Mittellosigkeit entspricht Enites ärmlicher Erscheinung. Bei Chrétien ist die Szene erotisiert: Erec und Enite nähern sich einander an, indem sie Blicke austauschen, die das Mädchen erröten lassen (*Erec et Enide*, V. 445ff.). Auch kommt es zu einem ersten körperlichen Kontakt, wenn Erec Enide bei der Hand nimmt und ins Haus führt (*Erec et Enide*, V. 470ff.). Diese ersten Annäherungen der französischen Figuren sind in Hartmanns Bearbeitung des Stoffes nicht mehr vorhanden.

⁵⁵⁶ Vgl. Zeimentz, Hans: Ehe nach der Lehre der Frühscholastik, S. 134/135.

⁵⁵⁷ Vgl. Zeimentz, Hans: Ehe nach der Lehre der Frühscholastik, S. 132/133.

⁵⁵⁸ Kraß, Andreas: Freundschaft als Passion, S. 101.

⁵⁵⁹ Auf die erste Beschreibung von Enites Äußerem bei Erecs Ankunft in der Armen Herberge komme ich in Kapitel 2.3 zurück.

Die fehlende erotische Komponente in Hartmanns Roman setzt das Paar in Distanz zueinander und degradiert Enite auf die Stufe eines Objektes, über das in der Unterhaltung zwischen den beiden Männern verhandelt wird.⁵⁶⁰

In einem Gespräch mit Koralus legt Erec die Beweggründe seiner Reise offen und bittet Koralus um die Leihgabe einer Rüstung und um seine Tochter. Rüstung und Jungfrau sind die Voraussetzung für Erecs Teilnahme an dem Sperberwettkampf, in dem er Iders besiegen und seine Schande rächen will (V. 476ff.). Die Rehabilitation seiner angeschlagenen Ehre ist das Hauptziel des Unterfangens. Sollte Erec den Wettkampf gewinnen, wird er Enite zur Frau nehmen, wie er Koralus zusichert. Das Heiratsversprechen ist nicht an die potentielle Braut, sondern an den Brautvater Koralus adressiert (V. 511-515). Dieses Versprechen ist Erecs Gegenleistung für die empfangene Hilfeleistung. Um Koralus von der Rentabilität einer Verheiratung seiner Tochter mit Erec zu überzeugen, nennt der junge Ritter seine Abstammung und seine Position (V. 519ff.). Koralus hält seine Tochter aufgrund der familiären Armut für unwürdig und fasst Erecs Angebot als *spot* (V. 532) auf.⁵⁶¹ Mit seiner Ablehnung stellt Koralus Erec als ernst zu nehmenden Vertragspartner in Frage⁵⁶², woraufhin dieser errötend sein Angebot wiederholt und die Einhaltung seines Wortes versichert (V. 560, V. 585ff.). Koralus geht im weiteren Verlauf des „Werbungsgespräches“ lediglich auf die Beschaffenheit der Rüstung ein und unterstreicht damit den Objektcharakter Enites. Enite ist für Erec eines der benötigten Instrumente um seine Ehre wiederherzustellen. Die Ehe wird entsprechend der zeitgenössischen Praxis feudaler Eheschließung⁵⁶³ zwischen den beiden Männern – Brautvater und Werber – verhandelt. Hartmann deutet an keiner Stelle an, dass Erec von *minne* zu Enite ergriffen wäre, was die Tatsache unterstreicht, dass es sich bei dieser Verbindung um eine Zweckehe handelt; „eine persönliche Bindung liegt nicht vor und wird an dieser Stelle auch nicht erwartet.“⁵⁶⁴ Auch gibt es in bzw. unmittelbar nach der Initialepisode keinen Hinweis auf etwaige Heiratsabsichten Erecs.

Obwohl Erec sein Heiratsversprechen aus pragmatischen Gründen und nach den Regeln der Muntehe⁵⁶⁵ gibt, finden sich schon während des Sperberwettkampfes Vorausdeutungen auf

⁵⁶⁰ Vgl. Gephart, Irmgard: Das Unbehagen des Helden, S. 31.

⁵⁶¹ Auch hier zeigt sich ein deutlicher Unterschied zu Chrétien: Koralus hat in der altfranzösischen Vorlage konkrete Pläne für seine über die Maßen schöne Tochter und lässt durch seine Aussage, dass er die bisherigen Werbungen um Enide in der Hoffnung, ein König oder Graf würde um sie werben, abgelehnt habe, keinen Zweifel daran, dass er seine Tochter als Ehefrau eines Königs für würdig erachtet (vgl. Erec et Enide, V. 525ff).

⁵⁶² Vgl. Sosna, Anette: Fiktionale Identität im höfischen Roman um 1200: Erec, Iwein, Parzival, Tristan. Stuttgart 2003, S. 64.

⁵⁶³ Vgl. Bumke, Joachim: Höfische Kultur, S. 534ff.

⁵⁶⁴ Spangenberg, Nina: Liebe und Ehe, S. 40.

⁵⁶⁵ Vgl. die Ausführungen von Elisabeth Schmid zur Muntehe. In: Schmid, Elisabeth: Spekulationen über das Band der Ehe, S. 116.

die spätere Gemeinschaft von Erec und Enite. Er wird als ihr *geselle* (V. 852) bezeichnet, ihr Anblick verleiht dem Kämpfenden neue Kraft (V. 935ff.). Der Erzähler kommentiert, dass Enite nach Erecs Sieg über Iders nicht nur über die ihr zukommende Ehre erfreut ist, sondern auch über den *man*, den sie an diesem Tag bekommen hat (V. 1380ff.).

Die erste Annäherung, die den Beginn der Liebesbeziehung zwischen Erec und Enite markiert, findet in der Natur, in einem *locus amoenus* statt:

*alsô sî dô beide
kâmen ûf die heide,
Êrec begunde schouwen
sîne juncvrouwen.
ouch sach si vil dicke an
bliuclîchen ir man.
dô wehselten si vil dicke
diu vriuntlîchen blicke.
ir herze wart der minne vol:
si gevielen beide ein ander wol
und ie baz unde baz.
dâ envant nît noch haz
ze belîbenne dehein vaz:
triuwe und stæte si besaz. (V. 1484-1497)*

Dieser „gesellschaftsfreie Raum“⁵⁶⁶, fernab von der gesellschaftlichen Sphäre und ihren Konventionen und Restriktionen, ermöglicht die Entstehung der Minnebeziehung. Der Prozess des Verliebense setzt mit dem Austausch von Blicken⁵⁶⁷ ein, es sind „optische Reize“⁵⁶⁸, die die Liebe zwischen ihnen auslösen. Hartmann differenziert in dieser Szene nicht zwischen den beiden höfisch Liebenden: Erec ergeht es wie Enite, sie verhalten sich gleich, wodurch das Ideal der Gleichheit der Liebenden antizipiert wird. Diese Gleichheit und Einheit wird im altfranzösischen Text besonders stark betont: Erec und Enide gleichen sich in ihrem höfischen Wesen, in ihrer Schönheit und ihrem hohen Adel. Sie stimmen in allen Aspekten ihres Wesens überein, so dass sie als ideales Paar skizziert werden (*Erec et Enide*, V. 1484-1496). Diese Gleichheit entspricht dem Ideal der Freundschaft wie es Aristoteles entwirft und wie es von Cicero und Aelred adaptiert wird. Das aristotelische Freundschaftskonzept deklariert die Freundschaft zwischen Gleichen als einzig wahre Freundschaft, die von Dauer ist. Die Entsprechung in ihrem Wesen und in ihrer Gesinnung, die Sorge um das Wohlergehen des Anderen sowie die gegenseitige, innige Zuneigung sind die Kriterien, die eine wahre Freundschaft erfüllen muss.

Die Entstehung der Liebe und die Einheit der Liebenden vor der Eheschließung markieren die Grundlage der Ehe. Je größer die Annäherung ist, desto mehr zeigt sich, dass die Ehe nicht

⁵⁶⁶ Sosna, Annette: Fiktionale Identität im höfischen Roman, S. 67.

⁵⁶⁷ Diese Szene ist bei Chrétien anders gestaltet. Erec und Enite tauschen in der altfranzösischen Vorlage nicht nur Blicke, sondern vielmehr körperliche Zärtlichkeiten in Form von Küssen aus (vgl. *Erec et Enide*, V. 1466ff.).

⁵⁶⁸ Vgl. Spangenberg, Nina: Liebe und Ehe, S. 12.

nur auf dem Vertrag zwischen Brautvater und Bräutigam beruht, sondern ein Konsens zwischen den Nupturienten besteht. Die aus „äußeren, praktischen Gründen“⁵⁶⁹ geschlossene Beziehung entwickelt sich zu einer affektiv begründeten Bindung.

Die Vermählung von Erec und Enite findet am Artushof statt, das Paar wird von einem Bischof zusammengegeben (V. 2123ff.). Die Trauung durch einen Geistlichen war im 12. Jahrhundert nicht maßgebend für die Gültigkeit einer Ehe, da eine Eheschließung in erster Linie als „eine politische Institution, ein Instrument dynastischer Politik“⁵⁷⁰ fungierte. Dass die Ehe im *Erec* vor Gott unter Zeugenschaft des Artushofes geschlossen wird, verweist auf die Darstellung der Ehe als Musterbeispiel einer Ehegemeinschaft am Ende des Romans.⁵⁷¹ Die besondere Betonung der Gegenseitigkeit und Dauerhaftigkeit der ehelichen Liebe (V. 2203-2211) bestätigt die Klassifizierung der Liebe als ‚protoromantisch‘.

Entgegen den Konventionen der feudalen Heiratspraxis wird die Ehe von Erec und Enite nicht durch den Beischlaf besiegelt, sondern durch den Tausch der Herzen, der bei Erecs Abschied zum Turnier stattfindet:

*als er wolden rîten
und von vrouwen Êniten
dô begunde scheiden,
von den gesellen beiden
ein getriuwe wandelunge ergie,
unde sage iu rehte wie:
der viel getriuwe man,
ir herze vuorte er mit im dan,
daz sîn beleip dem wibe
versigelt in ir lîbe. (V. 2358-2367)*

Die Liebenden übereignen sich einander, wodurch ihre Einheit intensiviert wird. Auch hier bedient sich Hartmann eines Gedankens der vormodernen Freundschaftsdiskurse, die die Einheit der Freunde postulieren. In Erecs und Enites Brust schlagen nun zwei Herzen, sie verschmelzen zu einer Einheit. Die Situation des Herzenstausches unmittelbar vor dem Turnier antizipiert einen grundlegenden Aspekt der späteren Konfliktsituation in Karnant, nämlich „das im Herzenstausch gründende eheliche Gegenseitigkeitsethos, dem in einem höfischen Umfeld die Integration ritterlicher Bewährung notwendig obliegt“⁵⁷², wie Bruno Quast ausführt. Noch bei den Turnieren anlässlich seiner Hochzeit ist Erec bestrebt, sich als hervorragender Ritter zu beweisen und fürchtet den Tadel der Hofgesellschaft (V. 2254-2258). In Karnant angekommen, beginnt Erec seine Pflichten als Ritter und Herrscher über die Maßen

⁵⁶⁹ Klein, Dorothea: Geschlecht und Gewalt. Zur Konstitution von Männlichkeit im ›Erec‹ Hartmanns von Aue. In: Mathias Meyer u.a. (Hg.): Literarisches Leben. Festschrift für Volker Mertens. Tübingen 2002, S. 447.

⁵⁷⁰ Bumke, Joachim: Höfische Kultur, S. 534./ Vgl. auch Schmid, Elisabeth: Spekulationen über das Band der Ehe, S. 116.

⁵⁷¹ Vgl. Smits, Kathryn: Enite als christliche Ehefrau. In: Kathryn Smits u.a. (Hgg.): Interpretation und Edition deutscher Texte des Mittelalters. Festschrift für John Asher. Berlin 1981, S. 15.

⁵⁷² Quast, Bruno: *Getriuwiu wandelunge*, S. 170.

zu vernachlässigen. Er nimmt weder an Turnierfahrten teil (V. 2954ff.), noch partizipiert er am höfischen Leben (V. 2937ff.), sondern verbringt seine Zeit ausschließlich mit Enite in den gemeinsamen Gemächern. Erec und Enite ziehen sich aus der Gesellschaft des Hofes zurück, ihre Kommunikation beschränkt sich auf die intime Sphäre der ehelichen Zweisamkeit. Dieser Wunsch nach Zweisamkeit begründet sich nach Luhmann in dem besonderen Verhältnis von symbiotischer Basis und symbolischer Generalisierung in sexuell fundierten Intimbeziehungen. Die affektive Zweierbeziehung wird von dem Verlangen nach Nähe und Unmittelbarkeit beherrscht, das den Ausschluss Außenstehender impliziert. Die Fokussierung auf Zweisamkeit erlaubt die Unterstellung, „daß das eigene Erleben auch das des Partners ist.“⁵⁷³ Dies begründet sich in der „Reflexivität des wechselseitigen Begehrens“⁵⁷⁴, da sich das eigene Begehren in der körperlichen Lust und dem Begehren des Anderen manifestiert.⁵⁷⁵

Erecs unhöfisches Verhalten erregt das Missfallen der Hofgesellschaft, sein früherer Ruhm verkehrt sich in Schande (V. 2985ff.). Diese *wandelunge* in Erecs Verhalten setzt den Korrumpierungsprozess in Folge von Enites Schönheit in Gang. Die Gesellschaft des Hofes gibt Enite die Schuld an Erecs lasterhaftem Betragen (V. 2993ff.). Zu beachten ist hier, dass die Schuldzuschreibung nicht „als Autorposition, sondern als [...] Projektion eines männlichen Triebkonfliktes seitens der Höflinge“⁵⁷⁶ erscheint. Auch von Seiten des Erzählers wird Enite keine Schuld zugewiesen, er berichtet explizit davon, dass *er* alle seine Gedanken auf die Liebe zu seiner Frau richtet (V. 2929), *er* alles zu seiner Bequemlichkeit einrichtet und seine Gewohnheiten ändert (V. 2931ff.). Die sich wiederholende Verwendung des maskulinen Pronomens zeigt die Konzentration des Erzählers auf die Darstellung von Erecs Fehlverhalten; seine Schuld steht damit fest. Erec als der aktive Teil der ehelichen Gemeinschaft versäumt es, den höfisch-ritterlichen Verpflichtungen nachzukommen, „indem er sich dem „gemach“ zuwendet [und] die Ehe als dauernden Genuß mißbraucht.“⁵⁷⁷ Anhand der Anschuldigungen von Seiten der Hofgesellschaft und Enites eigener Schuldzuweisung (V. 3007-3008) lässt sich keine reale Schuld Enites an Erecs Fehlverhalten feststellen. Anzulasten sind ihr lediglich der Entzug der höfischen *vreude*, da sie der Hofgesellschaft ihre Schönheit vorenthält⁵⁷⁸, und ihr Schweigen über die Vorwürfe des Hofes gegenüber ihrem Ehemann, die sie ihm nur widerwillig berichtet (V. 3039ff.).⁵⁷⁹ Die Kenntnis der öffentlichen Meinung zu seinem Verhalten,

⁵⁷³ Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 33.

⁵⁷⁴ Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 33.

⁵⁷⁵ Vgl. Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 33.

⁵⁷⁶ Gephart, Irmgard: *Das Unbehagen des Helden*, S. 45.

⁵⁷⁷ Oh, Erika: *Aufbau und Einzelszenen in Hartmann von Aue höfischen Epen „Erec“ und „Iwein“*. Hamburg 1972, S. 25.

⁵⁷⁸ Vgl. Schnell, Rüdiger: *Gender und Gesellschaft. Hartmanns 'Erec' im Kontext zeitgenössischer Diskurse*. In: *ZfdA* 140 (2011), S. 306-334, hier S. 317.

⁵⁷⁹ Vgl. Quast, Bruno: *Getriuwu wandelunge*, S. 166.

zwingt Erec zu handeln. Er befiehlt Enite, sich anzukleiden, und lässt Vorbereitungen für einen Ausritt treffen. Anders als bei Chrétien, wo Erec seinen Vater über seine Pläne in Kenntnis setzt (*Erec et Enide*, V. 2712ff.), rüstet sich Hartmanns Erec in aller Heimlichkeit für die bevorstehende Aventiurenfahrt (V. 3061-3070). Erec verfügt, dass Enite vor ihm her reiten soll und gebietet seiner Frau, unter Androhung des Todes, während der gesamten Reise zu schweigen und das Redeverbot sorgsam zu beachten (V. 3093-3112).⁵⁸⁰ Hartmann akzentuiert an dieser Stelle die Autorität des Mannes in der ehelichen Gemeinschaft: Erec hat die Entscheidungsgewalt und ist Eneherr. Enite vermag aus *triuwe* zu ihrem Mann und aus Sorge um seine Sicherheit nicht, das Gebot zu befolgen. Insgesamt fünf Mal missachtet sie das Schweigegebot (V. 3160ff., V. 3353ff., V. 3993ff., V. 4140ff., V. 4318). Sie warnt ihn zwei Mal vor den herannahenden Räufern, unterrichtet ihn über die Pläne des namenlosen Grafen und warnt Erec, als dieser die Verfolgung aufnimmt. Ein weiteres Mal übertritt Enite das Gebot ihres Ehemannes, als sie das erste Mal auf Guivreiz treffen.

Nach der ersten Übertretung des Gebots entwirft der Erzähler ein misogynen Frauenbild: Verbote schaffen einen besonderen Anreiz zur Übertretung; eine Verhaltensweise, die man insbesondere bei Frauen ausmachen könne (V. 3242-3258). Enite handelt aus Treue zu ihrem Mann, die an drei Stellen des Textes Erwähnung findet (V. 3141-44, 3182-86, 3259-62). Sie nimmt Erecs Strafe und die Gefahr des Todes auf sich, um ihn zu schützen und stellt sein Leben über ihr eigenes.

Als zusätzliches *ungemach* verfügt Erec die Trennung von Tisch und Bett, jenes strafrechtliche Mittel, mit dem der Ehemann im Mittelalter dem Ehebruch der Frau begegnen konnte.⁵⁸¹ Warum aber hebt Erec die Gemeinschaft mit Enite auf? Anders als beispielsweise im *Tristan* Gottfrieds von Straßburg, wo sich ein verdächtiger Dritter benennen lässt, gibt es im *Erec* keinerlei Indizien für einen Ehebruch Enites. Ihr Versäumnis, Erec über die Vorwürfe des Hofes in Kenntnis zu setzen, ist die Ursache für die Bestrafung. Legt man Hugos von St. Viktor Eheverständnis zugrunde, ist die Trennung von Tisch und Bett als strafrechtliche Konsequenz für Enites Treuebruch gerechtfertigt, denn „ein Handeln, das nicht auf das Wohl des je anderen ausgerichtet ist, [...] höhlt das Gegenseitigkeitsethos der Ehe aus, ja bricht die Ehe.“⁵⁸²

⁵⁸⁰ Vgl. Green, D.H.: *Women and Marriage in German Medieval Romance*. Cambridge 2009, S. 87.

⁵⁸¹ Vgl. Riedel-Spangenberg, Ilona: *Die Trennung von Tisch, Bett und Wohnung (cc. 1128-1132 CIC) und das Herrenwort Mk. 10,9. Eine Untersuchung zu Theologie und Geschichte des kirchlichen Ehetrennungsrechts*. Frankfurt am Main u.a. 1978, S. 97.

⁵⁸² Quast, Bruno: *Getriuwiu wandelunge*, S. 166. /Vgl. auch Honemann, Volker: ›Erec‹. Von den Schwierigkeiten einen mittelalterlichen Roman zu verstehen. In: Volker Honemann, Tomas Tomasek (Hgg.): *Germanistische Mediävistik*. Münster 1999, S. 89-121.

2.2 Störung und Restitution der Ehe Erecs und Enites

Die Aufhebung der Ehegemeinschaft, die sich während der bisherigen Aventiurenfahrt in der räumlichen Distanz des Paares widerspiegelte – Enite reitet voraus – wird in der ersten Grafenepisode während des kurzen Aufenthaltes des Paares in der Herberge mit der Trennung von Tisch und Bett vollständig realisiert und für die übrigen Figuren sichtbar. Erec kündigt die Gemeinschaft auf, indem er seine Frau anweist, das Nachtmahl von ihm entfernt sitzend einzunehmen (V. 3663-3667) und ihr später auch das gemeinsame Nachtlager verweigert (V. 3948-3953). In dieser Situation trifft der Graf⁵⁸³, der von Enites Schönheit überwältigt und von der Minne ergriffen wird, das Ehepaar bei seiner Ankunft in dem Gasthaus an. Hartmann fügt an dieser Stelle seines Textes einen Minneexkurs ein: Die Macht der Minne vermag es, einen ehrenhaften Mann zu unehrenhaften Taten zu verleiten (V. 3691-3721). Die Minne nimmt auch dem Grafen die *rehte sinne* (V. 3693) und zieht ihn derart in ihren Bann, dass er nur noch die äußere Disharmonie der Ehepartner wahrnimmt.⁵⁸⁴ Auf die Frage, warum Erec getrennt von Enite sitze, antwortet dieser: *herre, mîn gemüete stât alsô* (V. 3745). Die Aufhebung der Tisch- und Bettgemeinschaft zeigt die „grundsätzliche Dissoziierung der Ehepartner“⁵⁸⁵, die die Intervention eines Dritten ermöglicht und sein Eindringen induziert. Das übermäßige, durch Enites Schönheit geweckte Begehren des Grafen, treibt ihn zur Tat. Der Graf stellt Enite ein besseres Leben an seiner Seite in Aussicht und artikuliert seine Heiratsabsichten. Enite lehnt ab, damit argumentierend, dass sie Erec in Gehorsam ergeben und ihm untertan sei (V. 3811-3815); sie kennzeichnet die Beziehung eindeutig als Ehegemeinschaft. Der Graf ignoriert die Einwände Enites und versichert ihr, dass sie sich nicht gegen seine Pläne wehren könne (V. 3830ff.). Als Intervenient, der von außen störend auf die Beziehung einwirkt, bleibt dem Grafen an dieser Stelle der Einblick in die tiefgehende Verbindung zwischen Erec und Enite verwehrt, die trotz der äußeren Dissonanz besteht. Enite erkennt den Ernst der Situation und bedient sich der *schænen list* (V. 3840), um ihre Ehe und Erecs Leben zu schützen: Sie lenkt ein und gibt vor, des Grafen Angebot aus Vorsicht abgelehnt zu haben, und erzählt ihm, Erec habe sie gegen ihren Willen von ihres Vaters Hof entführt. Sofern er sein Angebot ernst meine, sei sie bereit, seiner Bitte zu folgen (V. 3844ff.). An dieser Stelle wird eine Eheschließung inszeniert, die Elisabeth Schmid zufolge in dreifacher Hinsicht ungültig ist: „Erstens ist Enite schon verheiratet, zweitens wendet der Graf Gewalt an, drittens wäre ein Eheversprechen, das unter Ausschluss der Öffentlichkeit gegeben wurde und somit ein heimliches Eheversprechen ist, nicht beweisbar.“⁵⁸⁶ Mit dem Versprechen, nachts zurück-

⁵⁸³ Der Graf der ersten Episode wird bei Chrétien als Galoein identifiziert (Vgl. *Erec et Enide*, V. 3129).

⁵⁸⁴ Vgl. Smits, Kathryn: Die Schönheit der Frau in Hartmanns ‚Erec‘, S. 13.

⁵⁸⁵ Quast, Bruno: *Getriuwiu wandelunge*, S. 165.

⁵⁸⁶ Schmid, Elisabeth: Spekulationen über das Band der Ehe, S. 121.

zukehren, verlässt der Graf das Gasthaus. Enite bricht wieder das Schweigebot und setzt Erec über die Pläne des Grafen in Kenntnis. Ihre beispiellose Treue zu Erec verhindert die Katastrophe. Enite vermag es, die Störung ihrer Ehe durch einen Dritten abzuwenden. Die Ehe wird hier auf die Probe gestellt und Enite zeigt, dass die Ehe mit Erec ihr höchstes Gut ist, das sie ihrem persönlichen Vorteil überordnet.⁵⁸⁷

Die erste Grafenepisode dient als Vorbereitung auf die Oringles-Episode, in der die Aspekte und Handlungsansätze, die dort angedeutet, jedoch abgelenkt wurden, voll ausgeformt vorzufinden sind. Enite, die sich in der Begegnung mit dem ersten Grafen der Bedrängnis noch selbst erwehren konnte, ist Oringles schutzlos ausgeliefert. Zeigte sich in der ersten Interventionssituation ausschließlich Enites aktiver Einsatz zum Schutz der Ehe, agiert hier auch Erec, allerdings erst, nachdem er aus seiner Ohnmacht erwacht ist und die Situation sich auf die Katastrophe hin zugespitzt hat. Das Eindringen des Grafen Oringles konstituiert erneut eine Dreieckskonstellation, die durch die Triangularität des Begehrens gekennzeichnet ist. Oringles wird als der eindringende Dritte einerseits zum Gegner und Störfaktor der Beziehung, andererseits ist er Mittler des Begehrens. Die Positionen der Figuren innerhalb des Dreiecks sind eindeutig besetzt. Girard folgend, muss zwischen drei Aktanten unterschieden werden: dem Subjekt, dem Objekt und dem Mittler des Begehrens. In Hartmanns *Erec* wird die Position des Subjekts von Erec eingenommen, Enite ist das Objekt, auf das sich das Begehren des Subjekts und des Mittlers Oringles richtet.

Nachdem Erec den Ritter Cadoc, der von zwei Riesen gefangen genommen und schwer misshandelt wurde, befreit und mit seiner Dame wiedervereint hat, stürzt er bei seiner Rückkehr zu Enite schwer verwundet von seinem Pferd und verliert das Bewusstsein. Enite, die ihren geliebten Mann für tot hält, beklagt in einer überaus elaborierten und affektiven Rede laut seinen Verlust⁵⁸⁸ und fleht Gott an, sich ihrer zu erbarmen (V. 5789ff.). Mit dem Tod des Herzens wird das Motiv des Herzenstausches an dieser Stelle erneut aufgenommen: Erecs Tod bedeutet zugleich auch Enites „Tod“, da ihr Herz in seiner Brust ruht. Enite ruft Gott des Weiteren an, sein Wort zu halten, *daz ein man und sîn wîp/ suln wesen ein lîp* (V. 5926-27), und sie ebenfalls sterben zu lassen. In ihrer Todessehnsucht ruft Enite die wilden Tiere herbei, auf das diese ihrer beider Körper auffressen und das Paar im Tod vereint bleibt. Ihr Flehen wird nicht erhört. Nach einer längeren Anrede an den personifizierten Tod greift Enite zu Erecs Schwert und ist im Begriff sich selbst zu töten, als Oringles, angelockt von ihrem Schreien, sie findet. Oringles reißt Enite das Schwert aus der Hand und verhindert ihre Selbst-

⁵⁸⁷ Vgl. Bumke, Joachim: *Der »Erec« Hartmanns von Aue. Eine Einführung.* Berlin 2006, S. 41.

⁵⁸⁸ Vgl. dazu auch Bernhard Willsons Ausführungen zu Enites Totenklage. Willson, Bernhard: *The Heroine's Loyalty in Hartmann's and Chrétien's Erec.* In: Martin H. Jones, Roy Wisbey (Hgg.): *Chrétien de Troyes and the German Middle Ages.* Cambridge 1993, S. 57-65.

tötung. Er fragt sie nach den Beweggründen ihres Vorhabens, woraufhin Enite seine Blicke auf Erec lenkt. Auf die Frage Oringles', wer der Tote sei, ihr *amîs* oder *man*, antwortet Enite: *beide, herre* (V. 6172-6173). Diese Aussage rekurriert erneut auf die Einheit der Liebenden, die trotz der Trennung von Tisch und Bett aus Enites Sicht weiterhin von Bestand ist. Wie der erste Graf wird auch Oringles von Enites Schönheit in den Bann gezogen und es verlangt ihn, sich ihrer zu bemächtigen. Er will sie zur Frau nehmen und rät ihr, sich bei Zeiten über den erlittenen Verlust zu trösten. Oringles wertet Erec mit der Behauptung ab, Erec sei weder so edel noch so reich und stark gewesen, dass Enites Verlust nicht ersetzt werden könne (V. 6241-6250) und trägt ihr seine Heiratsabsichten an (V. 6271-6272). Enite versucht, ihn von seinem Vorhaben abzubringen⁵⁸⁹ und beweist erneut ihre unverbrüchliche Treue zu Erec, die über dessen Tod hinaus besteht, wenn sie sagt: *den êrsten den ich ie gewan,/ der müeze mit ouch der jungest sîn* (V. 6300-6301). Oringles übergeht Enites Einwände und lässt den „Toten“ aufbahren und zu seiner Burg Limors bringen. Oringles ist von Enites Schönheit derart gefangen, dass er nicht länger warten und sich noch in der gleichen Nacht mit ihr vermählen möchte. Trotz der mangelnden Zustimmung seines Gefolges lässt er sofort Geistliche herbeiholen, die die Ehe schließen (V. 6346-6350), und macht somit die Drohung des ersten Grafen wahr, Enite gegen ihren Willen zu ehelichen; sie wird zwangsverheiratet.⁵⁹⁰

Für die Untersuchung der Dreieckskonstellation, die sich mit Oringles' Eindringen in die Ehebeziehung konstituiert, ist das Verhältnis zwischen den beiden Männern von ebenso großem Interesse wie die Verbindung zwischen Enite und Oringles. Erec und Oringles sind über das Begehren, das sich gleichermaßen auf Enite richtet, miteinander verbunden. Mit der Terminologie René Girards ist das Verhältnis von Erec und Oringles als ein Rivalitätsverhältnis zu klassifizieren.⁵⁹¹ Die Präsenz des Rivalen lässt Erecs Liebe zu seiner Ehefrau neu entbrennen und als eine gewandelte Liebe aus der Krise hervorgehen. Erecs Begehren wird durch die Präsenz des rivalisierenden Begehrens des Mittlers neu geweckt.

Die Intervention Oringles' ist nur aufgrund der vorangegangenen Ereignisse möglich: Das *verligen* in Karnant erfordert die Aventurenfahrt, die durch das zusätzliche *ungemach* der Aufhebung der Tisch- und Bettgemeinschaft gekennzeichnet ist. Während dieses dissonanten

⁵⁸⁹ Vgl. Sterba, Wendy: The Question of Enite's Transgression: Female Voice and Male Gaze as Determining Factors in Hartmann's Erec. In: Albrecht Classen (Hg.): Women as Protagonists and Poets in the German Middle Ages. An Anthology of Feminist Approaches to Middle High German Literature. Göppingen 1991, S. 59.

⁵⁹⁰ Darüber, dass es sich in diesem Fall um eine Zwangsverheiratung handelt, herrscht Konsens in der Forschung. Vgl. die Beiträge von Dorothea Klein: Geschlecht und Gewalt./ Kurt Ruh: Höfische Epik des deutschen Mittelalters. Band I: Von den Anfängen bis zu Hartmann von Aue. Berlin 1967./ Elisabeth Schmid: Spekulationen über das Band der Ehe./ Kathryn Smits: Enite als christliche Ehefrau./ Oh, Erika: Aufbau und Einzelszenen.

⁵⁹¹ Die Rivalität zwischen Subjekt und Mittler des Begehrens ist Kennzeichen der internen Vermittlung. Vgl. die Ausführungen in Kapitel II.1.3.

Zustandes des Ehepaares scheint Erecs Begehren nach Enite absent zu sein. Oringles kann sich Enites genau in dem Moment bemächtigen, in dem der vermeintlich tote Erec handlungsunfähig ist. Erec erscheint erst wieder als agierende Figur, als Oringles seinen Anspruch auf Enite durch seine willkürliche Gewalt geltend macht: Enites Schreie⁵⁹² erwecken Erec und sein Begehren nach ihr (V. 6594ff.). Das Rivalitätsverhältnis zwischen Erec und Oringles steigert sich in blinden Hass, der seinen Ausdruck in Erecs tödlicher Raserei findet, in der Oringles zu Tode kommt. Oringles fungiert als Störfaktor der Ehe, doch ist seine Funktion nicht nur negativ zu bewerten. Sein Eindringen in die intime Zweierbeziehung der Protagonisten ist nötig, um die Versöhnung der Ehepartner herbeizuführen und die Gemeinschaft von Tisch und Bett zu restituieren. Nach der gemeinsamen Flucht von Limors wird Erecs Grund für die über Enite verhängten Verbote durch den Erzähler artikuliert: *ez was durch versuochen getân/ ob si im wære ein rehtez wîp* (V. 6781-6782). Nicht nur Enite als Ehefrau, auch die Unverbrüchlichkeit der Ehegemeinschaft wird durch die Interventionen eines Dritten auf die Probe gestellt. Enite hat mit ihrem Verhalten bewiesen, dass sie Erec eine gute Ehefrau und in Treue ergeben ist (V. 6783-6791). Wie der Erzähler berichtet, setzt Erec seine Frau bei der Flucht vor sich auf das Pferd. Bemerkenswert ist an dieser Stelle, dass den beiden durch Gottes Willen nur ein Pferd geschickt wird, so dass die räumliche Trennung zwischen ihnen endgültig aufgehoben wird. Enite erzählt Erec von den Geschehnissen und sie versöhnen sich miteinander.⁵⁹³ Dieser Zustand symbolisiert das Programm, das von nun an Grundlage der Ehe sein wird: Erec und Enite bilden nun auch im Geiste eine Einheit, sie haben sich einander überantwortet. Die Form ihrer Ehe hat sich damit von Grund auf gewandelt, denn die zuvor bestehende eheliche Hierarchie wird aufgebrochen: die Ehegatten begegnen sich als Ebenbürtige entsprechend dem egalitären Geschlechtermodell, wie es Hugo von St. Viktor in seiner Ehetheologie formuliert, indem er sich auf den biblischen Schöpfungsmythos bezieht:

Da ließ Gott, der Herr, einen tiefen Schlaf auf den Menschen fallen, sodass er einschlief, nahm eine seiner Rippen und verschloss ihre Stelle mit Fleisch. Gott, der Herr, baute aus der Rippe, die er vom Menschen genommen hatte, eine Frau und führte sie dem Menschen zu. (Gen. 2,21-22)⁵⁹⁴

Gott schuf die Frau weder aus des Mannes Kopf noch aus seinen Füßen, weshalb sie im nicht über- oder untergeordnet ist. Sie ist aus seiner Seite geschaffen und ihm somit ebenbürtig, wobei diese Ebenbürtigkeit nicht automatisch eine Gleichstellung der Partner impliziert. Die mittelalterlichen Theologen, Hugo von St. Viktor eingeschlossen, vertreten die Ansicht, dass die eheliche Liebe nur zwischen ungleichrangigen Partnern, dem „Mann, der sich in herablas-

⁵⁹² Ähnlich wie in der Cadoc-Episode sind es auch hier die Schreie einer Frau, genauer: seiner Frau, denen Erec folgt.

⁵⁹³ Vgl. Zinsmeister, Elke: Literarische Welten. Personenbeziehungen in den Artusromanen Hartmanns von Aue. Frankfurt am Main 2008, S. 41.

⁵⁹⁴ Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg, Basel, Wien 1980.

sender, schenkender Liebe der Frau zuneigt, und der Frau, die die Liebe des Mannes in bedürftiger, schutzsuchender Schwäche empfängt und erwidert“⁵⁹⁵, bestehen kann. Das Zusammenwirken der Partner Erec und Enite am Ende der Oringles-Episode zeige, so Erika Oh, dass die „Ehegemeinschaft jetzt auf der Basis innerer, seelisch-geistiger Verbundenheit beruht und nicht mehr auf der rein erotischen Anziehung wie in Karnant.“⁵⁹⁶

2.3 Sexualität: Das übermäßige Begehren

Grundlegend für die Entstehung des männlichen Begehrens, im Besonderen Erecs Begehren, ist die äußere Attraktivität des Begehrensubjektes⁵⁹⁷: Enite wird nach ihrer Einführung in das Erzählgeschehen immer wieder mit dem Attribut *schæne* versehen. So sagt auch der Erzähler von ihr: *diu was ein diu schæniste maget/ von der uns ie wart gesaget* (V. 310/311) und kommentiert weiter *der megede lîp was lobelich* (V. 323). Doch obwohl es sich um das schönste Mädchen handelt, von dem jemals erzählt wurde und ihr Lob gebühren würde, fällt auf, dass Hartmann Enites außergewöhnliche Schönheit zwar immer wieder hervorhebt, diese aber an keiner Stelle beschreibt.⁵⁹⁸ Im Fokus der Beschreibung stehen ihre Kleider, nicht ihr Körper. So auch in der ersten Begegnung von Erec und Enite, die einem voyeuristischen Szenario gleicht: Enite erscheint vor Erec in einem zerschlissenen, löchrigen Kleid⁵⁹⁹, das den Blick auf ihren Körper und ihre weiße Haut freigibt. Enite wird im Blick Erecs erotisiert:

*der megede lîp was lobelich.
der roc was grüener varwe,
gezerret begarwe,
abehære über al.
dar under was ir hemde sal
und ouch zebrochen eteswâ:
sô schein diu lîch dâ
durch wîz alsam ein swan.
man saget daz nie kint gewan
einen lîp sô gar dem wunsche gelîch:
und wære si gewesen rîch,
sô engebræste niht ir lîbe
ze lobelîchem wîbe.
ir lîp schein durch ir salwe wât
alsam diu lilje, dâ si stât
under swarzen dornen wîz. (V. 323-338)*

⁵⁹⁵ Zeimentz, Hans: Ehe nach der Lehre der Frühscholastik, S. 191.

⁵⁹⁶ Oh, Erika: Aufbau und Einzelszenen, S. 47.

⁵⁹⁷ Die Schönheit der Frau ist Ursache der Entstehung des männlichen Begehrens und initiiert somit Handlung. Vgl. zu den genderspezifischen Aspekten in Hartmanns *Erec* und der Schönheit der Frau: Schnell, Rüdiger: *Gender und Gesellschaft*, S. 315-318.

⁵⁹⁸ Vgl. Masse, Marie-Sophie: *man sol einem wîbe/ kiesen bî dem lîbe/ ob si ze lobe stât*. Zu Lob und Beschreibung der Frauenschönheit im ›Erec‹. In: Dorothea Klein (Hg.): *Vom Verstehen deutscher Texte des Mittelalters aus der europäischen Kultur. Hommage à Elisabeth Schmid*. Würzburg 2011, S. 151-171, hier S. 152/153.

⁵⁹⁹ Hartmann betont die Ärmlichkeit von Enites Kleider sowie generell die Armut von Koralus und seiner Familie ungleich stärker als Chrétien und zeigt so deutlich den Kontrast zwischen dem adligen Stand der Familie und ihren ärmlichen Lebensverhältnissen.

Auch Marie-Sophie Masse vertritt die These, dass die Beschreibung von Enites Kleidern und ihrem durchschimmernden Körper insbesondere durch den an die Göttin Venus erinnernde Schwänenvergleich eine erotische Komponente enthält.⁶⁰⁰ Die erotische Dimension der Beziehung von Erec und Enite wird hier vorbereitet. Die Metaphorik der weißen Lilie, die unter schwarzen Dornen wächst, assoziiert die Beschreibung Enites mit der Jungfrau Maria.⁶⁰¹ Enites makellose Schönheit wird durch das Motiv der Leuchtkraft verstärkt: ihr Körper schimmert durch ihre ärmliche Kleidung hindurch. Diese illuminierende Wirkung verleiht Enite eine Aura der Vollkommenheit, die ihre Tugendschönheit besonders betont. Nicht die äußere Schönheit erzielt diesen Effekt, sondern ihre innere Schönheit ist es, die ihren Körper erstrahlen lässt.⁶⁰² Der Aspekt der Tugendschönheit wird durch Erecs Ablehnung einer angemessenen Einkleidung Enites für den Sperberwettkampf verstärkt. Nicht die Kleidung zeige die Schönheit der Dame, sondern einzig ihre Gestalt (V. 642-649). Erec postuliert hier ein Schönheitsideal, das auf Unverfälschtheit fußt und auf die Kalokagathia-Vorstellung rekurriert: Enite vereint in sich die äußere und innere Schönheit, weshalb sie keine kostbaren Gewänder braucht. Ihr Anblick treibt Erec im Wettkampf gegen Iders zu neuen Kräften an; Enite fungiert als eine Leuchtfigur, die ihn zum Ziel führt.

Auch bei Ankunft des Paares am Artushof zeigt sich die Wirkung von Enites Schönheit auf die männlichen Figuren. Bevor Enite vor die Artusgesellschaft tritt, wird sie von Königin Ginover in kostbare Gewänder gehüllt – es handelt sich um ein weißseidenes Unterkleid (V. 1543) und ein Oberkleid aus grünem Samt (V.1546-1549)⁶⁰³ – die ihre Schönheit betonen. Durch die Einkleidung wird ihre Standeserhöhung auch vestimentär vollzogen.⁶⁰⁴ Ginover führt Enite vor die Gemeinschaft der Artusritter, ihre Wirkung ist erneut illuminierend und ihre Beschreibung wird ins Kosmologische gesteigert: Sie erstrahlt hell wie die Sonne (V.1717) und ihre Schönheit wird mit dem Leuchten der Sterne in einer dunklen Nacht verglichen (V. 1768-69). Enite zieht die Artusritter in ihren Bann, die Ritter vergessen sich und können nicht anders, als das eintretende Mädchen anzustarren. Erneut wird Enite durch den männlichen Blick erotisiert (V. 1736-1743).

Das gegenseitige Begehren Erecs und Enites unterliegt einem Prozess, es setzt nicht abrupt ein. Bei ihrer ersten Begegnung in der armen Herberge wird Enite zwar im Blick des Rezipi-

⁶⁰⁰ Vgl. Masse, Marie-Sophie: Zu Lob und Beschreibung der Frauenschönheit, S. 157.

⁶⁰¹ Vgl. Spangenberg, Nina: Liebe und Ehe, S. 12./ In Hohelied 2,2 heißt es: „Eine Lilie unter Disteln/ ist meine Freundin unter den Mädchen.“ Dieses Bild wird im Mittelalter allgemein als Analogie zur Gottesmutter Maria gedeutet. Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg, Basel, Wien 1980.

⁶⁰² Vgl. Kraß, Andreas: Geschriebene Kleider. Höfische Identität als literarisches Spiel. Tübingen, Basel 2006, S. 172.

⁶⁰³ Die Farben von Enites Kleidern, die ihr die Königin Ginover schenkt, erinnern an Didos Jagdkleidung im *Eneasroman* (V. 59,28ff.).

⁶⁰⁴ Vgl. Kraß, Andreas: Geschriebene Kleider, S. 173.

enten erotisiert, doch ist die Situation zwischen Erec und Enite hier noch nicht sexuell aufgeladen. Auch der positive Einfluss, den Enites Schönheit während des Sperberwettkampfes auf Erec hat, steht einer Sexualisierung fern. Der erste Körperkontakt findet statt, als Enite nach errungenem Sieg Erecs Kopf in ihren Schoß bettet (V. 1316-1319).⁶⁰⁵ Der Erzähler kommentiert:

*si enredete im niht vil mite:
wan daz ist ir aller site
daz si zem êrsten schamic sint
unde blûc sam diu kint.
dar nâch ergrîfent si den list
daz si wol wîzzen waz in guot ist,
und daz in liep wære
daz si nû dunket swære,
unde daz sie nâmen
swâ si sîn reht bekâmen,
einen sîezen kus vûr einen slac
und guote naht vûr ûbeln tac. (V. 1322-1333)*

Das *verlîgen* in Karnant wird hier proleptisch erzählt, Erec „verliegt“ sich in Enites Schoß. Besonders die Verse 1330-1333 verweisen deutlich auf das Fehlverhalten des Paares, nämlich das sie einen *sîezen kus* und eine *guote naht* der Partizipation am Leben des Hofes vorziehen. Der Erzähler kommentiert hier die Natur der Frau, die anfangs schüchtern sei, aber schnell lerne. So wird auch Enites anfängliche Schüchternheit nicht von langer Dauer sein. Enite ist bei der ersten Begegnung mit Erec in Tulmein noch passiv und zurückhaltend, auf dem Weg zum Artushof wird sie zunehmend aktiver. Sie wirft ihrem *lieben man*, wie Erec in Vers 1384 bezeichnet wird, immer wieder Blicke zu, in denen sich ihre Zuneigung zu ihm ausdrückt. Der Prozess des Sich-Verliebens markiert eine weitere Stufe in der Genese des sexuellen Begehrens. Erec und Enite befinden sich zu diesem Zeitpunkt in freier Natur, ergreifen jedoch nicht die Gelegenheit ihre körperliche Begierde durch gegenseitige Hingabe zu befriedigen. Ihre Zurückhaltung gründet in der Reglementierung des Begehrens durch die Konventionen der höfischen Gesellschaft.⁶⁰⁶ Würden sie ihrem Begehren nachgeben, wäre das höfische Dekorament verletzt. Ihre Liebe muss den höfischen Vorstellungen entsprechen, sie muss öffentlichkeitstauglich sein.⁶⁰⁷

Mit ihrer Ankunft am Artushof erreicht auch ihr körperliches Begehren den Höhepunkt:

*der tage dûhte in ze lanc,
daz er ze langern zîten
ir minne solde bîten
dan unz an die nâhesten naht.
ouch truoc si im bedaht
einen willen dem gelîch,
daz ez wære wætlich,*

⁶⁰⁵ Vgl. Spangenberger, Nina: Liebe und Ehe, S. 15.

⁶⁰⁶ Vgl. Schultz, James A.: Courtly Love, S. 160ff.

⁶⁰⁷ Vgl. Schultz, James A.: Courtly Love, S. 119. / Vgl. Spangenberger, Nina: Liebe und Ehe, S. 20.

*und hetez nieman gesehen,
daz dâ wære geschehen
ein vil vriuntlîchez spil. (V. 1847-1856)*

Die Beschreibung des gegenseitigen Begehrens erinnert an die Schilderung einer Hochzeitsnacht, die der eigentlichen Vermählung vorangestellt wird. In Hartmanns Inszenierung des vorehelichen Begehrens tritt, wie Michael Dallapiazza treffend formuliert, „an die Stelle der Beschreibung eines Liebesspiels [...] diejenige einer seelisch-körperlichen Spannung, die aus der gedanklichen Vorwegnahme der Hochzeitsnacht erwächst.“⁶⁰⁸ Der Autor nimmt Bezug auf den theologischen Ehediskurs des Hochmittelalters, der die Ehe als einzig legitimen Raum des Vollzugs der Sexualität sieht. Die geistige Auseinandersetzung mit dem vorehelichen Begehren und der Versuch der Bewältigung der körperlichen Lust rücken hier in den Fokus der Darstellung.

Hartmann verzichtet auch im Weiteren auf eine Schilderung der Hochzeitsnacht und weicht damit deutlich von der altfranzösischen Vorlage ab. Chrétien schildert sowohl die Hochzeitsnacht, die nach der Vermählung am Artushof stattfindet (*Erec et Enide*, V. 2012ff.) als auch Enides Defloration detailliert (V. 2048-2054). Hartmann hingegen bedient sich zur weiteren Beschreibung des sich steigernden gegenseitigen Begehrens den Metaphern der Jagd:

*dô einz daz ander ane sach,
dô enwas in beiden niht baz
dan einem habeche, der im sîn maz
von geschichte zougen bringet,
sô in der hunger twinget:
und als ez im gezeiget wirt,
swaz ers dâ vûr mære enbirt,
dâ von muoz im wirs geschehen
dan ob ers niht enhete gesehen. (V. 1861-1869)*

Das Bild des Habichts und seiner Beute spiegelt Erecs und Enites Sehnsucht nach der körperlichen Vereinigung, die noch nicht stattgefunden hat. Das voreheliche Verlangen, das beide Figuren gleichermaßen beherrscht, „sprengt die gesellschaftliche Ordnung des Begehrens; damit wird auf das *verligen* vorausgedeutet.“⁶⁰⁹ Ihr Begehren ist so groß, dass ihre Gedanken vollständig von der physischen Erfüllung desselben beherrscht werden (V. 1872-1875). Die Klassifizierung des Begehrens als ein Begehren sexueller Natur wird durch den Kontrast zur Mutterliebe verdeutlicht (V. 1876-1884).

Die Vermählung am Artushof, in Anwesenheit der Besten und Schönsten des Landes, kann als Belohnung für die Selbstdisziplin der Liebenden gelesen werden. Die Hochzeit wird ze-

⁶⁰⁸ Dallapiazza, Michael: Emotionalität und Geschlechterbeziehung bei Chrétien, Hartmann und Wolfram. In: Paola Schulze-Belli und Michael Dallapiazza: *Liebe und Aventure im Artusroman des Mittelalters*. Beiträge der Triester Tagung 1988, S. 178.

⁶⁰⁹ Mertens, Volker: Enites dunkle Seite: Hartmann interpretiert Chrétien. In: Dorothea Klein: *Vom Verstehen deutscher Texte des Mittelalters aus der europäischen Kultur. Hommage à Elisabeth Schmid*. Würzburg 2011, S. 183.

remoniiell geschlossen, den höfischen Konventionen angemessen gefeiert und somit für die Öffentlichkeit legitimiert. Die Liebenden Erec und Enite sind den gesellschaftlichen Reglementierungen unterworfen: Sie erkennen sich stufenweise als Liebende innerhalb des Kontextes der höfischen Gesellschaft an, in der die Sexualität erst durch die eheliche Verbindung legitimiert werden muss, bevor dem sexuellen Verlangen nachgegeben werden darf.⁶¹⁰ In einer fast beiläufigen Bemerkung des Erzählers *untiuurre engerten si des niht/ des si doch gewonnen sît* (V. 1885/86), erfährt der Rezipient, dass die sexuelle Vereinigung stattgefunden hat, erhält dazu aber keine näheren Details.

Nachdem Erec seine Frau heimgeführt hat, wird sein zuvor auffällig intensives Streben nach Ruhm und Ehre von der ausschließlichen Hingabe an die Liebe zu seiner Frau abgelöst; eine Wandlung, die sich abrupt vollzieht (V. 2966ff.).⁶¹¹ Eine Anspielung auf ihr sexuelles Verhalten findet sich in den Versen 3016-3022: Erec und Enite geben sich am Tage ihrer Lust hin, ihre Kemenate ist lichtdurchflutet, so dass sie sich sehen können. Abgesehen von diesem Hinweis auf das Verhalten der Liebenden beschränkt Hartmann die erotischen Details der Ehe von Erec und Enite auf die Nennung des Begriffs *triuten*, der den Sexualakt bezeichnet (V. 2951).⁶¹² An Stelle detaillierter Beschreibungen des eigentlichen Aktes schildert Hartmann Erecs Tagesablauf, der die Reduktion der Teilnahme am höfischen Leben auf ein Minimum verdeutlicht (V. 2936-2953). Erec ist vollkommen im Banne von *vrou Minne*, er „verliegt“ sich im wörtlichen Sinne. Kurt Ruh bezeichnet diesen Zustand sehr passend als einen „für die Umwelt peinliche[n] Flitterwochenzustand ohne Ende.“⁶¹³ Erecs Ansehen als Herrscher wird brüchig, Vorwürfe der Hofgesellschaft werden laut. Die über das richtige Maß hinaus ausgelebte Sexualität wird zum Auslöser der Krise in Karnant und stellt die Institution der Ehe, durch die sie legitimiert wird, in Frage. Erec misslingt es, seine Pflichten als Herrscher mit der Liebe und Hingabe zu seiner Ehefrau in Einklang zu bringen. Die Überführung der sexualisierten Ehebeziehung aus dem fremdkontrollierten Bereich der Gesellschaft des Artushofes in den selbstkontrollierten eigenen Herrschaftsbereich schlägt fehl.⁶¹⁴ Erec und Enite sind als Herrscherpaar der Obhut und unmittelbaren restriktiven Kontrolle des arthurischen Hofes zwar entwachsen, jedoch nicht in der Lage sich selbst zu kontrollieren, um die höfischen Werte, durch die sie sich am Artushof auszeichnen, auch in Karnant zu wahren und zu verkörpern. Mit Aufkündigung der Tisch- und Bettgemeinschaft während der Aventiurenfahrt verfügt Erec die sexuelle Abstinenz des Paares. Indem er den liebevollen Umgang miteinander unter-

⁶¹⁰ Vgl. Schultz, James A.: *Courtly Love*, S. 119ff.

⁶¹¹ Vgl. Ranawake, Silvia: *Erec's verligen and the Sin of Sloth*. In: Timothy McFarland and Silvia Ranawake: *Hartmann von Aue. Changing Perspectives*. London Hartmann Symposium 1985. Göttingen 1988, S. 93.

⁶¹² Vgl. Spangenberger, Nina: *Liebe und Ehe*, S. 21.

⁶¹³ Ruh, Kurt: *Höfische Epik des deutschen Mittelalters*, S. 123.

⁶¹⁴ Vgl. Gephart, Irmgard: *Das Unbehagen des Helden*, S. 45.

bindet, „geht er auf größtmögliche Distanz zu jener Lebensform, die seine kriegerische Männlichkeit in Frage stellte.“⁶¹⁵ Die Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft macht diese angreifbar für Interventionen von außen und setzt Enite gewalttätigen Übergriffen aus: Die drohende Gefahr einer Vergewaltigung Enites durch Oringles wird mit der Tötung des Gegners durch den „auferstandenen“ Erec verhindert. Nach der gemeinsamen Flucht von Limors ist das Ehepaar wieder versöhnt, die Tisch- und Bettgemeinschaft ist restituiert. Das erste gemeinsame Nachtlager nach Aufhebung der Ehegemeinschaft wird Erec und Enite nach der Begegnung mit Guivreiz in freier Natur bereitet, wobei nicht explizit erwähnt wird, dass es zu einer körperlichen Vereinigung kommt (V. 7084-7101). Die direkte Schilderung des Vollzuges, der die Ehe vollständig wieder herstellt, erfolgt in der *Joie de la curt*-Episode: In der Nacht vor Erecs Kampf gegen Mabonagrins geben sich Erec und Enite einander hin (V. 8614-8618).

Für die sexuelle Beziehung von Erec und Enite ist maßgebend, dass der Koitus ausschließlich im legitimen Raum der Ehe stattfindet. Entsprechend des Codes der romantischen Liebe ist die Sexualität in die Ehe, die sich durch gegenseitige Liebe auszeichnet, integriert und wird so aufgewertet.⁶¹⁶ Luhmann hebt dieses Modell der Integration von Liebe, Ehe und Sexualität von allen vorhergehenden Modellen ab: Im Code der höfischen Liebe wird die Sexualität sublimiert, für den Code der passionierten Liebe ist die Sexualität Antrieb der Liebesbeziehung. Für die höchstpersönliche Intimbeziehung impliziert die Integration der Sexualität die Konzentration auf Zweisamkeit. Die Intimität muss im Code der romantischen Liebe in die Sphäre der Ehe verlagert werden.

2.4 Die Minnebeziehung: Mabonagrins und seine Dame

Der Aspekt der *geselleschaft*, der im Verlauf der Aventiurenfahrt Erecs und Enites zunehmend an Bedeutung gewinnt, wird in der Brandigan-Episode ebenfalls thematisiert. Hier werden zwei Beziehungsmodelle kontrastiert: die traditionelle höfische Ehegemeinschaft Erecs und Enites und die Minnebeziehung Mabonagrins und seiner Dame. Die Beziehungsmodelle divergieren zum einen hinsichtlich der Legitimation, zum anderen hinsichtlich der Position der Partner. Im Gegensatz zu Erec und Enite sind Mabonagrins und seine Dame nicht verheiratet. Mabonagrins entführte seine *vriundinne* im Alter von elf Jahren. Die Beziehung entspricht dem Konzept der höfischen Liebe, wie sie Luhmann postuliert, und zeichnet sich durch treue Ergebenheit aus. Mabonagrins *amîe* lockte ihn durch einen Schwur in ein exklusives Minneverhältnis, der ihn bindet (V. 9554ff.), die Beziehung jedoch nicht legitimiert. Die Besetzung

⁶¹⁵ Klein, Dorothea: *Geschlecht und Gewalt*, S. 452. Vgl. auch: Schmid, Elisabeth: *Spekulationen über das Band der Ehe*, S. 111.

⁶¹⁶ Vgl. Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 147.

der Geschlechterpositionen wird im Minnemodel, dem die Beziehung von Mabonagrín und seiner *amîe* entspricht, im Vergleich zur Ehebeziehung umgekehrt. Das Minneverhältnis im Baumgarten versklavt den Mann und stilisiert die Dame zur *domina*.⁶¹⁷ Aus Angst, ihn an eine andere Frau zu verlieren, bindet sie ihn durch sein Versprechen an sich und fordert seine wiederholte Bewährung als vortrefflicher Ritter. Diese Forderung führt zur totalen Isolation des Paares, die einzig durch die Intervention eines Dritten aufgelöst werden kann. Erecs Sieg über Mabonagrín entbindet ihn von seiner Bewährungspflicht.

Auffällig im Vergleich der beiden Beziehungsmodelle ist die paradigmatische Zuordnung der Orte Karnant und Brandigan. In Karnant wird das traditionelle Ehemodell präsentiert, in dem die Frau dem Mann untergeordnet und die Beziehung vor allem eine Geschlechtsgemeinschaft ist. Im Verlauf der Handlung zeigt sich auf syntagmatischer Ebene, dass die Ehepartner sich ihrer moralisch-ethischen Verantwortung erst bewusst werden und sich ihre gegenseitige *triuwe* beweisen müssen. In Kontrast dazu übt in Brandigan eine Minneherrin ihre „Zwangsherrschaft“⁶¹⁸ über ihren Partner aus, der ihr in absoluter *triuwe* ergeben ist. „Minnedienst ist hier Zwangsbewährung des Mannes im Kampf“⁶¹⁹, das Paar im Baumgarten ist sich jedoch der gegenseitigen sozialen Verantwortung bewusst und einander verpflichtet. Sie haben sich einander übereignet und bilden eine Einheit im Geiste (V. 9510ff.).

Nachdem Erec Mabonagrín besiegt hat, kommt es zu einem Gespräch der beiden Männer, in dem Erec Mabonagrín tadelt und ihn an die Pflicht ermahnt, sich von Zeit zu Zeit von seiner Dame zu trennen, um an dem höfischen Leben teilzunehmen (V. 9417ff.). Erecs Rat an Mabonagrín ist die Lehre, die er aus seiner eigenen Verfehlung gezogen hat: Liebe und Ritterschaft können und müssen neben einander bestehen; es ist unerlässlich, das rechte Maß zu halten.

Mabonagrín entwirft in seinem Bericht über die Entstehung der Beziehung mit seiner Freundin eine Minneethik, die sich durch das Ethos der Gegenseitigkeit auszeichnet:

*swaz si wil daz wil ouch ich,
und swaz ich wil des wert si mich.
wie möhte diu geselleschaft
hân deheiner liebe kraft
under manne und wibe,
diu niuwan mit dem lîbe
schînent gesellen guot,
und dâ sich scheidet sô ir muot
daz daz eine lützel oder vil
gert des daz ander niht enwil?
daz diu ungevuoge geschiht,
des enist under uns zwein niht. (V. 9508-9519)*

⁶¹⁷ Vgl. Quast, Bruno: *Getriuwiu wandelunge*, S. 168.

⁶¹⁸ Quast, Bruno: *Getriuwiu wandelunge*, S. 173.

⁶¹⁹ Quast, Bruno: *Getriuwiu wandelunge*, S. 173.

Des Weiteren postuliert Mabonagrín in seiner Rede die Notwendigkeit der Einheit im Geiste, die er höher bewertet als die körperliche Begegnung der Partner. Mabonagríns Rede erscheint als Reflexion der ehelichen Gemeinschaft von Erec und Enite vor der Aventiurenfahrt: die körperliche Einheit besteht, die geistige Einheit – *muot* – hingegen mangelt der Beziehung.

Karnant und Brandigan müssen zusammengeführt werden: Durch ihre eigenen Erfahrungen und Einsichten sind Erec und Enite dazu befähigt, Mabonagrín und seiner Dame aufzuzeigen, wie *minne* und Ehe mit der sozialen Verpflichtung gegenüber dem Hofe in Einklang gebracht werden können. In Brandigan kommt es zum Ausgleich zweier defizitärer Liebesmodelle. Weil Erec und Enite ihr eigenes Defizit beheben konnten, können sie Mabonagrín und seiner Dame helfen, die erzwungene Exklusivität ihrer Beziehung aufzubrechen und diese in ein freundschaftliches, auf Freiwilligkeit beruhendes Verhältnis zu überführen. Die Befreiung des Paares im Baumgarten ermöglicht die Rückkehr beider Paare in die höfische Gesellschaft.

3. Ergebnisse zum *Erec*

Die Frage nach dem Verhältnis der beiden Beziehungssysteme Freundschaft und Liebe im *Erec* Hartmanns ist mit der deutlichen Dominanz der Liebe als Code der Intimität zu beantworten. Der Fokus liegt auf der Liebe zwischen Erec und Enite und der ehelichen Beziehung. Erecs Freundschaften, insbesondere die neu entstandenen Bindungen zu Guivreiz und Mabonagrín finden am Ende des Romans keine weitere Erwähnung mehr. Dennoch ist der Begegnung mit Guivreiz und der sich konstituierenden Freundschaftsbeziehung große Bedeutung beizumessen, insbesondere für die Bewährung des Helden als idealer Ritter. Die zweite Begegnung mit Guivreiz zeigt, dass dieser seine Freundschaftsverpflichtung ernst nimmt, als er Erec zur Rettung eilt. Das Verkennen der Freunde und der daraus resultierende Kampf bringen Erec letztlich zu der Einsicht, die sein weiteres Dasein bestimmen wird: Erec erkennt, dass seine bisherigen Beweggründe zum Kampf lediglich dem egoistischen Ziel der Mehrung seiner Ehre dienten (V. 7020ff.) und er nicht aus altruistischen Motiven handelte. Wolfgang Harms hebt hervor, dass Erec nur über den Freund Guivreiz zu dieser Erkenntnis komme, „die die Vorbedingung für seine Rückkehr in die *mâze* und damit in Artusnähe ist.“⁶²⁰ Schon zu Beginn der Erzählung besitzt Erec die notwendigen Qualitäten, deren ein guter Ritter und gerechter Landesherr bedarf, allerdings verkennt er die wahre Bedeutung von Ritterschaft: Es sind die Taten des Ritters, die des Hofes Ansehen mehren. Erec versäumt es, die in Turnieren erworbene Ehre durch die Teilnahme am höfischen Leben zu wahren und durch neuerliche Rittertaten zu mehren. Stattdessen entzieht er sich dem Hofe und widmet sich ausschließlich seiner Bequemlichkeit und der Hingabe an seine schöne Ehefrau. Erec ist sich seiner sozialen

⁶²⁰ Harms, Wolfgang: Der Kampf mit dem Freund oder Verwandten, S. 126.

Verpflichtung ebenso wenig bewusst wie Mabonagrín, der sein Leben in vollkommener Isolation verbringt.⁶²¹ Ebenso wie Erec muss auch Enite eine Phase der Bewährung durchlaufen: Ihr Verhalten während der Aventiurenfahrt beweist ihre Treue und Hingabe zu Erec. Auch sie muss erkennen, dass Erecs ritterliche Tüchtigkeit und Nähe zum gesellschaftlichen Leben notwendig sind, um dem Hof die *vreude* zu geben, die er braucht.

Mit der Rückkehr nach Karnant hat auch die Ehe der beiden ihren idealen Zustand erreicht: Erec ist sich der Treue seiner Frau bewusst, sie hat die Probe bestanden, die Motivation der Aventiurenfahrt war. Die Beziehung scheint neu definiert und in Hinblick auf die Vereinbarkeit von Herrschaftspflichten und sexueller Begierde in Balance gekommen zu sein. Erec erfüllt seiner Frau alle Wünsche, die sexueller Art eingeschlossen, ohne sich erneut zu „verliegen“ (V. 10.119). Erec und Enite haben gelernt, ihre ehelichen und sexuellen Wünsche mit den Anforderungen der Hofgesellschaft in Einklang zu bringen. Sie selbst vermochten ihre Liebe und die Sexualität in ihre Ehe zu integrieren, wodurch die Ehe auch in der Öffentlichkeit des Hofes bestehen kann, ohne in Misskredit zu geraten. Erec vereint am Ende des Romans die Vorstellungen des adligen Ritters, des vortrefflichen Herrschers, des sorgenden Ehemannes und des leidenschaftlichen Geliebten in sich. Die Einheit der Partner wird in Anlehnung an das Modell der Männerfreundschaft präsentiert, wodurch implizit auch der Aspekt der Freundschaft in die Beziehung eingebunden ist. Die Integration von Freundschaft, Liebe, Ehe und Sexualität entspricht dem Code der romantischen Liebe, wie in Luhmann in seiner Diskursgeschichte definiert.

Hinsichtlich des Ritterbegriffs vollzieht sich im 12. Jahrhundert eine Veränderung, die auf die zunehmende Aufwertung der Frau zurückgeführt werden kann, auf die sich auch C. Stephen Jaeger bezieht.⁶²² Diesen Umbruch veranschaulicht Hartmanns *Erec* besonders gut. Die männlichen Figuren werden im *Erec* zwar auch in Situationen des Kampfes präsentiert, nicht aber in einer rein männlich-homozialen Sphäre, wie z.B. das trojanische Heer im *Eneasroman*. Die Freunde Nisus und Euryalus sind Mitglieder dieser exklusiv männlichen Sphäre und einander im Besonderen verbunden, als Freunde, als Gefährten und als Waffenbrüder. Das Weibliche hat in dieser Sphäre keinen Platz. Zwar bilden auch die Artusritter eine männlich-homoziale Gemeinschaft, doch ist diese im Unterschied zu dem trojanischen Heer des *Eneasromans* Teil der höfischen Gesellschaft. Die Heldenepik zeigt ihre Ritter also in einer männlich-homozialen Sphäre, die sich durch die Intimität der Waffenbrüder auszeichnet, wohingegen der Ritter des höfischen Romans aus dieser heldenepischen Männerwelt heraus-

⁶²¹ Vgl. Gentry, Francis G.: The Two-Fold Path: Erec and Enite on the Road to Wisdom. In: Francis G. Gentry (Hg.): A Companion to the Works of Hartmann von Aue. New York 2005, S. 100.

⁶²² Vgl. Jaeger, C. Stephen: Ennobling Love, S. 157ff.

tritt und Teil der heterosozialen Gesellschaft ist, die die Beziehung zwischen Ritter und Dame in den Vordergrund stellt. Liebe ist hier der dominante Code der Intimität.

4. Die Ritterfreundschaften im *Iwein*

In Hartmanns von Aue *Iwein* ist der Freundschaftsdiskurs, der im *Erec* in den Beziehungen des Helden mit anderen männlichen Figuren angelegt ist, voll ausgeformt. Im Fokus stehen hier weniger das Beziehungssystem Liebe und die eheliche Bindung, als vielmehr die Freundschaft. So wird schon zu Beginn des Romans die homosoziale Sphäre der Artusritter betont: Gawein, Iwein, Keie, Kalogrenant und die anderen Ritter der Tafelrunde befinden sich in geselliger Runde am Artushof. Die Ritter sind einander ebenbürtig und auch König Artus sieht sich selbst als „Gleicher unter Gleichen.“⁶²³ Als Artus den Saal betritt, erheben sich die Ritter der Tafelrunde augenblicklich, um ihn angemessen zu begrüßen. Artus scheint diese Behandlung zu missfallen (V. 885ff.). Der Gruß für den König zeigt die soziale Hierarchie unter den Anwesenden.⁶²⁴ Artus' Bestreben, seinen Rittern mehr Freund als Herr zu sein, wird wiederlegt, als er den Streit um die Aventure am Brunnen mit einem „königlichen Dictum“⁶²⁵ beendet. Dadurch werden die hierarchischen Unterschiede zwischen ihm und den übrigen anwesenden Männern offenbar. Artus mag jedes einzelne Mitglied seines männlichen Gefolges als *vriunt* sehen, doch handelt es sich nicht um affektive Bindungen im Sinne der aristotelischen Tugendfreundschaft, die die Gleichheit der Freunde als wesentliches Kriterium definiert, sondern um Gefolgschaftsbeziehungen, die sich durch eine unbestreitbare Hierarchie auszeichnen. Die Frage der Gleichheit der Freunde ist für die folgenden Analysen der Freundschaftsbeziehungen zwischen Iwein und dem Löwen und zwischen Iwein und Gawein von besonderem Interesse.

4.1 Iwein und der Löwe

Die erste Begegnung zwischen Iwein und dem Löwen steht im Zeichen der Hilfeleistung. Nach seinem Kampf gegen Graf Aliers setzt Iwein seinen Weg fort und vernimmt bald eine Stimme, *lûte âne mâze* (V. 3828), die sich gleichzeitig *clägelich und doch grimme* (V. 3830) anhört. Iwein vermutet, dass diese Stimme einem Drachen oder Löwen gehört, kann aber zunächst einmal noch nichts sehen. Obwohl Iwein seinen Weg hätte fortsetzen und die Begegnung mit den kämpfenden Tieren hätte vermeiden können, entscheidet er sich bewusst dafür,

⁶²³ Wolf, Jürgen: Einführung in das Werk Hartmanns von Aue. Darmstadt 2007, S. 78.

⁶²⁴ Vgl. Fritsch-Rößler, Waltraud: *Finis Amoris. Ende, Gefährdung und Wandel von Liebe im hochmittelalterlichen deutschen Roman*. Tübingen 1999, S. 127.

⁶²⁵ Wolf, Jürgen: Einführung in das Werk Hartmanns von Aue, S. 78.

von seinem eigentlichen Weg abzuweichen und der leidenden Stimme zu folgen.⁶²⁶ Er wird Zeuge, wie *ein wurm unde ein lewe striten* (V. 3840). Der Drache ist dem Löwen offenbar überlegen; das Feuer, die Hitze und der Gestank lassen den Löwen laut aufbrüllen (V. 3841-3845). Es ist ein symbolischer Kampf zwischen Gut und Böse. Iwein hadert mit sich, doch überwindet er seine *zwîvel* (V. 3846-3849), die Hartmann explizit betont, sowie seine Furcht vor einem Angriff des Löwen nach vollbrachter Hilfeleistung.

Der Löwe wird als edles Tier (V. 3849) bezeichnet und ist Sinnträger des Guten.⁶²⁷ Gleichzeitig wird er jedoch auch mit *dem ungewissen manne* gleichgesetzt (V. 3857): Das Tier ist edel, Iwein jedoch unbekannt, weshalb er nicht einschätzen kann, welche Konsequenzen seine Hilfeleistung für ihn haben werden. Letztlich erweist sich Iweins Entscheidung als richtig und gut. Der Löwe bekundet seine tiefe Dankbarkeit, indem er sich Iwein zu Füßen legt. Diese Dankbarkeitsgeste kann gleichzeitig als eine Geste der Unterordnung gelesen werden, da sie mit einem Kniefall vergleichbar ist. Der Löwe entbietet Iwein nonverbal den Gruß und begibt sich in Iweins Dienst als dessen Gefährte auf dem weiteren Weg (V. 3869ff.). Das Tier bietet dem Ritter „mit seinen tierischen Dankbarkeitsgebärden“⁶²⁸ seine ‚Freundschaft‘ an. *Vriunt-schaft* ist in diesem Fall keine Tugendfreundschaft unter Gleichen, denn der Kniefall des Löwen demonstriert das hierarchische Verhältnis der Gefährten. Die Untertänigkeit des Löwen manifestiert sich im weiteren Verlauf der Handlung in seinem Verhalten: Er jagt nur mit Erlaubnis seines Herrn (V. 3886ff.), frisst erst, wenn Iwein gespeist hat (V. 3909ff.) und hält Wache, während Iwein schläft (V. 3912ff.). Trotz der Untertänigkeit des Löwen beruht die Gemeinschaft auf Freiwilligkeit und Gegenseitigkeit: Iwein wird zwar im Weiteren wiederholt als ‚Herr‘ des Löwen bezeichnet, dennoch erteilt er ihm keine Befehle und lässt sich von dem Tier bei der Nahrungssuche helfen. Er steht mit diesem Verhalten in deutlichem Kontrast zu dem wilden Mann, der die Tiere hütet. Dieser bezeichnet sich selbst als *ir meister unde ir herren* (V. 495) und wird von den Tieren gefürchtet. Mit der Annahme der Hilfe und Treue des Löwen akzeptiert Iwein das Tier als seinen Gefährten. Trotz der Ungleichheit der Partner, ist eine affektive Dimension vorhanden: Des Löwen Zuneigung zu Iwein wird als *minne* bezeichnet, doch wird diese tierische *minne* explizit von dem höfischen Konzept der Minne unterschieden, wenn der Erzähler kommentiert, dass die Zuneigungsbekundung nach tierischer Manier erfolgt (V. 3872ff.).

⁶²⁶ Vgl. Lewis, Gertrud Jaron: *Das Tier und seine dichterische Funktion in Erec, Iwein, Parzival und Tristan*. Bern, Frankfurt am Main 1974, S. 67ff.

⁶²⁷ Vgl. die Beschreibungen des Löwen von Jürgen Wolf und Waltraud Fritsch-Rößler. In: Wolf, Jürgen: *Einführung in das Werk Hartmanns von Aue*, S. 87./ Fritsch-Rößler, Waltraud: *Finis Amoris*, S. 145.

⁶²⁸ Lewis, Gertrud Jaron: *Das Tier und seine dichterische Funktion*, S. 69.

Die konstituierte Partnerschaft zwischen Mensch und Tier erweist sich als dauerhafte Bindung, denn es heißt: *unz sî beide schiet der tôt* (V. 3882). Iwein hat mit dem Löwen einen Gefährten gefunden, der ihm bis zum Tode treu ergeben ist; das Edle und Gute stellt sich an Iweins Seite und begleitet ihn auf seinem weiteren Weg. In Chrétiens *Yvain* ist die Dankbarkeitsbezeugung des Löwen affektiver aufgeladen als bei Hartmann: Der Löwe der altfranzösischen Vorlage kniet vor Yvain nieder während im Tränen über sein Gesicht strömen (*Yvain*, V. 3395ff.). Hartmann gestaltet den Löwen weniger menschlich als Chrétien und damit überzeugender. Die bei Hartmann zurückgenommene Vermenschlichung des wilden Tieres zeigt sich zum einen in den sprachlosen Gesten des Dankes, zum anderen darin, dass Iwein, obwohl er sich zu dem Löwen bekennt, sich sogar mit ihm identifiziert, wenn er sich selbst den *ritter mittem leun* nennt, das Tier jedoch nie direkt anspricht. Dieser ‚Freundschaft‘ steht keine Sprache zur Verfügung, so dass die Partner auf Gesten als Kommunikationsmedium zurückgreifen.

Wie sehr der Löwe sich Iwein verbunden fühlt, wird deutlich, als die Gefährten gemeinsam Laudines Quelle erreichen. Iwein wird bei dem Anblick derart von seinem Kummer befallen, dass er totengleich von seinem Pferd herabsinkt und sich dabei mit seinem eigenen Schwert verletzt. Der Löwe glaubt seinen Freund tot und will diesem aus Verzweiflung in den Tod folgen (V. 3950ff.). Iwein erwacht im richtigen Moment aus seiner Ohnmacht und kann verhindern, dass der Löwe sich in das Schwert stürzt (V. 3957-3959). Diese Szene erinnert an Enites Selbstmordversuch, nachdem Erec schwer verwundet ohnmächtig von seinem Pferd herabsinkt. Auch Enite will sich nach ihrer langen und affektiven Totenklage mit Erecs Schwert töten, weil sie ohne ihn nicht weiterleben möchte. Der Selbstmordversuch Enites und der des Löwen sind intertextuell aufeinander bezogen. Dieser intertextuelle Bezug verdeutlicht die wechselseitige Bedingung der beiden Beziehungssysteme Freundschaft und Liebe. Enite will ohne ihren *amîs* und *man* nicht leben, Erec ist ihr Freund und Ehemann zugleich. Ebenso wenig will der Löwe ohne seinen Freund Iwein weiterleben, dem er liebevoll zugeeignet ist. Sowohl die homosoziale als auch die heterosoziale Bindung sind durch die Aspekte Freundschaft und Liebe gekennzeichnet.

Das Beispiel des Löwen verdeutlicht Iwein die *rehtiu triuwe* und verhilft ihm zu einer neuen Einsicht:

*nû gît mir doch des bilde
dirre lewe wilde,
daz er von herzeleide sich
wolde erstechen umbe mich,
daz rehtiu triuwe nâhen gât.* (V. 4001-4005)

Das Tier dient als „Instrument der Belehrung“, sein beispielhaftes Verhalten lässt „die rechte innere Haltung, die es nur zu erkennen gilt“⁶²⁹ durchscheinen. Besondere Betonung findet die reine Natur des Löwen: seine Zuneigung zu Iwein geht tief und sein Schmerz über den vermeintlichen Verlust des Freundes ist echt. Der Löwe wird zu einem „*stabilisierenden Faktor* in Iweins Rehabilitationsprozess“⁶³⁰, da er Iwein die Möglichkeit zur Identifikation durch seine Vorbildfunktion bietet.

Der affektive Aspekt der Beziehung, der auf Seiten des Löwen eingangs als *minne* bezeichnet wird, verändert sich auf dem gemeinsamen Weg und scheint eine Intensivierung zu erfahren. Das Pronomen *sîn* wird dem Nomen *lewe* beigefügt (V. 4358), wodurch die Zugehörigkeit des Tieres zu Iwein explizit artikuliert wird. Im Weiteren steht der Löwe Iwein wiederholt als Kampfgefährte zur Seite, die Bindung bedient also eine weitere Bedeutung des mittelhochdeutschen Begriffs *vriuntschaft*.

Die Gemeinschaft als ‚Waffenbrüder‘, die den Ablauf der folgenden drei Aventiuren maßgeblich bestimmt, wird erstmals dargestellt, als Iwein sich bereit erklärt gegen den Riesen Harpin zu kämpfen, um die Söhne des Burgherrn aus dessen Gefangenschaft zu befreien. Dieser sowie die weiteren Kämpfe sind von altruistischen Motiven bestimmt und werden nicht um ihrer selbst willen ausgefochten, was der durch Kalogrenant formulierten Definition von Aventiure zuwider läuft (V. 527-537). Sobald der Löwe seinen Herrn in Bedrängnis sieht, greift er in den Kampf ein, fügt Harpin schwere Wunden zu und verhilft Iwein somit zum Sieg (V. 5050ff.). Nach dem Kampf bittet Iwein den Burgherrn darum, Gawein für seinen Dienst zu danken. Iwein akzeptiert hier erstmals den Löwen öffentlich als den Vertreter seines Namens:

*vrâger iuch wiech sî genant,
sô tuot im daz erkant
daz ein lewe mit mir sî:
dâ erkennet er mich bî.* (V. 5123-5126)

Iwein verschweigt seine wahre Identität aus Scham über sein Verhalten und aus dem Gefühl heraus, sich gegenüber Laudine schuldig gemacht zu haben.⁶³¹ Man soll ihn von nun an, bis er die Gunst seiner Dame wieder erlangt hat, an dem Löwen erkennen, der ihn auf seinem Weg der Bewährung begleitet. Auch im Kampf für Lunete ist der Löwe gewillt, seinem Freund und Herrn zur Seite zu stehen (V. 5226-5228). Im Gespräch mit dem Truchsess vor Beginn des Kampfes betont Iwein deutlich, dass der Löwe nicht seinem Befehl untersteht, wenn er sagt:

*'der lewe vert mit mir alle zît:
ichn vüere in durch deheinen strît,
ich entrîb in ouch von mir niht:
werent iuch, tuot er iu niht.'* (V. 5293-5296)

⁶²⁹ Kraft, Karl Friedrich: Iweins Triuwe. Zu Ethos und Form der Aventiurenfolge in Hartmanns „Iwein“. Eine Interpretation. Amsterdam 1979, S. 92.

⁶³⁰ Sosna, Anette: Fiktionale Identität im höfischen Roman, S. 133.

⁶³¹ Vgl. dazu V. 3221-3224, V. 3966-3968, V. 4218-4221, V. 5470.

Der Löwe folgt und kämpft aus freiem Willen mit ihm. Zu Beginn des Kampfes für Lunete muss der Löwe sich zwar vom Ort des Geschehens entfernen, doch lässt er seinen Freund nicht aus den Augen. Dieses Verhalten zeigt die Nähe der Gefährten. Sobald der Löwe seinen Freund in Bedrängnis sieht, greift er mit bestialischer Gewalt in den Kampf ein. Iwein und sein Löwe kämpfen Seite an Seite (V. 5405-5406); es kommt hier zu einer Angleichung der Partner. Hat der Löwe im Kampf gegen Harpin den Ausgang des Kampfes maßgeblich durch sein Eingreifen entschieden, wird seine Rolle im Kampf für Lunete nun relativiert. Der Löwe hat zwar immer noch eine große Bedeutung als Helfer Iweins, sein Eingreifen ist aber nicht mehr länger eine lebensnotwendige Unterstützung. Gertrud Jaron Lewis betont den Aspekt der Gegenseitigkeit in der Gemeinschaft von Iwein und dem Löwen und konstatiert, dass sich die Gemeinschaft nicht nur in wechselseitiger Hilfe in Gefahrensituationen bewähre, sondern auch in ihrer „selbstlosen Sorge füreinander.“⁶³² Der Anblick des verwundeten Tieres erfüllt Iwein mit Schmerz und schürt seinen Zorn, der ihn den Gegner bezwingen lässt. Iweins Einsatz für den Freund ist als Gegendienst für die Hilfe des Löwen im Harpin-Kampf zu deuten. Die gesteigerte Intimität der Bindung zwischen Iwein und dessen Löwen zeigt sich in seiner Sorge um das verwundete Tier. Die ihm zugefügten Wunden schwächen den Löwen so sehr, dass er aus eigener Kraft nicht mehr laufen kann. Iwein legt sein Schild mit Moos aus, bettet den Löwen darauf und hebt ihn vor sich auf das Pferd. Diese Handlung zeugt von besonderer Zuneigung und Verantwortung dem Gefährten gegenüber und betont den symbiotischen Aspekt der Freundschaft, die sich durch Dienst und Gegendienst auszeichnet (V. 5564-5573). Die Wechselseitigkeit der Beziehung von Iwein und dem Löwen wird in dem Kampf gegen die Riesen in der Burg zum Schlimmen Abenteuer besonders hervorgehoben (V. 6677ff.). Die gegenseitige Hilfe der Kampfgefährten ermöglicht ihnen den Sieg.

Vor dem Gerichtskampf der Schwestern zum Schwarzen Dorn lässt Iwein den Löwen unterwegs zurück (V. 6902ff.). Diese Trennung erfolgt freiwillig und, wie der Erzähler berichtet, aus Gründen der Anonymität: Am Artushof soll ihn niemand als den Löwenritter erkennen. Da auch Iweins Name nicht genannt wird, bleibt er bei seiner Ankunft am Artushof auf doppelte Weise anonym. Der Kampf gegen Gawein findet unter vollkommen anderen Bedingungen statt, als die bisherigen Kämpfe, weshalb der Löwe für den Moment überflüssig wird. Der Gerichtskampf ist kein Kampf zwischen Gut und Böse, sondern ein Kampf zwischen Gleichen (V. 6934). Die Trennung von seinem Weg- und Kampfgefährten währt nur so lange, bis Gawein und Iwein sich als Freunde erkennen und den Kampf beenden. Das Erkennen der Freunde deckt Iweins Identität durch die Nennung seines Namens auf. Als das Tier sich erneut aus seinem Gefängnis befreit und der Fährte seines Freundes folgt (V. 7727ff.), wird

⁶³² Lewis, Gertrud Jaron: Das Tier und seine dichterische Funktion, S. 78.

auch Iweins Identität als Löwenritter aufgedeckt. Iwein beschwichtigt die Angst der Artusgesellschaft vor der Wildheit des Tieres mit den Worten: *ern tuot iu dehein ungemach:/ er ist mîn vriunt und suochet mich.* (V. 7738-7739). Iwein bezeichnet den Löwen hier erstmals explizit als seinen *vriunt*. Dies erhält vor dem Hintergrund, dass Iwein kurz zuvor seine Freundschaft zu Gawein erneuert hat, besonderes Gewicht. Es wird deutlich, dass der Löwe nicht nur „als Ersatz für den zeitweilig verlorenen Freund“⁶³³ fungierte, sondern die Bindung echt und von Dauer ist. Das Wiedersehen zwischen Iwein und dem Löwen markiert den Höhepunkt der Intimität dieser Beziehung (V. 7763-68). Iwein entfernt sich in Begleitung seines Löwen heimlich vom Artushof, um zu Laudine zurück zu kehren. Hartmann betont an früheren Stellen des Textes, dass Iwein und der Löwe bis zum Tode miteinander verbunden sein werden. Eine erneute Trennung Iweins und des Löwen wird im Text nicht erwähnt, sie kehren gemeinsam in das Laudinereich ein.

Die Analyse der Freundschaft zwischen Iwein und dem Löwen zeigt, dass es sich hier um eine Beziehung handelt, deren Voraussetzung eine uneigennützig Tat ist. Iwein handelt aus altruistischen Gründen, die ihm der Löwe mit großer Dankbarkeit und bedingungsloser Treue vergilt. Der Löwe ist Iweins Begleiter auf seinem Weg der Bewährung, die Verbindung zu dem Tier trägt wesentlich zu seiner Rehabilitation bei. In der Errettungsszene fungiert der Löwe als „Demonstrationsobjekt der Tugend Iweins“⁶³⁴. An ihm erweist sich Iweins *triuwe*, die der Held in den folgenden Aventiuren immer wieder unter Beweis stellen muss. Des Weiteren wirkt der Löwe identitätsstiftend: Nach seinem Aufenthalt in der Wildnis und seinem „Erwachen“ aus dem Zustand des Wahnsinns, ist Iweins Identität instabil. Er glaubt, seine früheren Taten als Artusritter nur geträumt zu haben, und ist sich seiner eigenen Identität unsicher. In diesem desolaten Zustand und auf der Suche nach sich selbst, trifft Iwein auf den Löwen. Indem Iwein sich des Löwen als Identifikationsmerkmal bedient und sich im Weiteren selbst der *rîter mitten leun* nennt, verschmelzen die beiden miteinander. Der Löwe wird zu Iweins alter ego. Im Löwen erkennt man den Ritter und seine Tugenden (V. 4811-4817). Vor diesem Hintergrund erschließt sich eine weitere Bedeutungsdimension der Errettungsszene. Diese interpretiert Norbert Sieverding folgendermaßen: „Iwein rettet im Löwen sich selbst, das Tier wird zum Signum.“⁶³⁵ Der Weg der Bewährung, den Iwein gemeinsam mit dem Löwen beschreitet, ist somit der Weg zu sich selbst. Die Freundschaft, die Iwein mit dem Löwen eingeht, kann als Restitutionsprozess der eigenen Selbstwahrnehmung und Selbstliebe

⁶³³ Lewis, Gertrud Jaron: Das Tier und seine dichterische Funktion, S. 83.

⁶³⁴ Sieverding, Norbert: Der ritterliche Kampf bei Hartmann und Wolfram, S. 149.

⁶³⁵ Sieverding, Norbert: Der ritterliche Kampf bei Hartmann und Wolfram, S. 149.

interpretiert werden. Iwein muss sich selbst wieder Freund werden, bevor er in die Artuswelt und zu Laudine zurückkehren kann.

4.2 Iwein und Gawein

Gawein wird im Rahmen des Pfingstfestes, das Artus an seinem Hof feiert, in die Handlung eingeführt. Er hebt sich von den übrigen Artusrittern durch seine beständige Beschäftigung mit den Waffen ab. Die Betonung seiner Tüchtigkeit sowie die Erstnennung seines Namens in der Aufzählung der Artusritter verweisen auf seine Hingabe zum Rittertum und auf seine vorrangige Stellung als bester und vortrefflichster Ritter der Tafelrunde (V. 73).⁶³⁶ Gawein genießt, so formuliert es Jutta Eming, „nicht nur am Artushof, sondern auch an allen anderen Höfen, die im Roman eine Rolle spielen werden, einen Favoritenstatus.“⁶³⁷ Sein Vorrang prädestiniert ihn, an erster Stelle in den Kampf gegen den Hüter der Quelle zu gehen⁶³⁸, er hätte Vortritt vor allen anderen (V. 908ff.). Dieser Tatsache ist sich Iwein gewiss, weshalb er sich für einen heimlichen Aufbruch entscheidet, um die Möglichkeit zur ritterlichen Bewährung durch die Wiedergutmachung der Schmach seines Verwandten für sich zu beanspruchen.⁶³⁹ Iweins Entscheidung wird von dem Gedanken an eine Konkurrenz mit Gawein getragen.⁶⁴⁰ Bei Ankunft der Artusgesellschaft bemerkt Keie die Abwesenheit Iweins und nimmt dies zum Anlass, Iwein zu verhöhnen und ihn der Feigheit zu bezichtigen (V. 2454ff.). Gawein verteidigt den Freund in dessen Abwesenheit gegen die verleumderische Rede Keies und beweist so seine bedingungslose Loyalität gegenüber Iwein (V. 2508-2520). Gaweins hohe Meinung von Iwein bestätigt sich durch dessen Sieg über Keie. Dieser begießt die Quelle und muss sich Iwein, dem neuen Herrn des Brunnenreichs, im Kampf stellen. Gaweins Freude über das Wiedersehen mit Iwein wird von dem Erzähler durch die Beschreibung der innigen Bindung der Ritter explizit betont (V. 2616ff.): Es ist eine *geselleschaft âne haz* (V. 2621), negative Emotionen zwischen den Freunden gibt es nicht. Niemand freut sich mehr als Gawein über Iweins Erfolg in der Brunnen-Aventiure. Offensichtlich wird hier, dass der Konkurrenzgedanke einzig auf Iweins Seite besteht. Gawein ist, so Eming, weit davon entfernt, in Iweins Sieg über Askalon eine „verpasste Gelegenheit für den eigenen Ehrerwerb“⁶⁴¹ zu sehen. Die affektive Dimension der Bindung äußert sich auch in Gaweins tiefem Dank, den er Lunete für

⁶³⁶ Vgl. Sinka, Margit M.: ‚Der höfchste man‘: An Analysis of Gawein’s role in Hartmann von Aue’s Iwein. In: MLN Vol. 96, No. 3 (1981), S. 473.

⁶³⁷ Eming, Jutta: *unsippiu geselleschaft*. Paradigmen von Freundschaft und Konkurrenz in Hartmanns *Iwein*. In: Marina Münkler, Antje Sablotny und Matthias Standke (Hgg.): *Freundschaftszeichen. Gesten, Gaben und Symbole von Freundschaft im Mittelalter*. Heidelberg 2015, S. 111.

⁶³⁸ Bei Hartmann ist einzig Gawein das potentielle Hindernis für Iwein, im Kampf an der Quelle Ruhm zu erlangen. Chrétien nennt Keie und Gauvain als mögliche Konkurrenten für Yvain (*Yvain*, V. 678-686).

⁶³⁹ Hier zeigt sich eine Parallele zum *Erec*: Beide Helden brechen heimlich zu ihrer Aventiure auf.

⁶⁴⁰ Vgl. Eming, Jutta: *unsippiu geselleschaft*, S. 111.

⁶⁴¹ Eming, Jutta: *unsippiu geselleschaft*, S. 112.

ihre Hilfeleistung an Iwein entbietet. Aus dieser Dankbarkeit heraus sichert Gawein Lunete auf Lebzeiten seine Hilfe zu (V. 2756-2757).

Der Freundschaft zwischen Iwein und Gawein widmet der Erzähler einen längeren Kommentar, der das Wesen der Freundschaft detailliert beschreibt:

*unde mîn her Gâwein,
an dem niht tes enschein
ezn wære hövesch unde guot,
der erzeigte getriuwen muot
hern Íwein sînem gesellen;
als ouch die wîsen wellen,
ezn habe deheiniu græzer kraft
danne unsippiu geselleschaft,
gerâte sî ze guote;
und sint sî in ir muote
getriuwe under in beiden,
sô sich gebuoder scheiden.
sus was es under in zwein;
der wirt und her Gâwein
wârn ein ander liep genuoc,
sô daz ir ietweder truoc
des andern liep unde leit. (V. 2697-2714)*

Die Treue, die Gawein zuvor in der Verteidigung Iweins gegenüber Keies Schmähung unter Beweis stellt, wird hier besonders betont. Der Erzähler bedient sich in der Beschreibung der freundschaftlichen Bindung Begrifflichkeiten, die ebenso eine Minnebeziehung charakterisieren könnten: Gemeinschaft, gegenseitige Treue, gegenseitige Zuneigung, Anteilnahme am Glück und Leid des Anderen. Die Verwendung dieser Termini betont die Tiefe der personalen Intimbeziehung und stilisiert das Verhältnis zwischen Iwein und Gawein als ein Musterbeispiel der Freundschaft. Grundlage dieser Freundschaft ist die Tugend des Partners. Dies entspricht Ciceros Modell der Freundschaft, das die Tugend als Bedingung der Freundschaft definiert.⁶⁴² Der Erzähler erhebt die Freundschaft über verwandtschaftliche Bindungen, die anders als die Freundschaft nicht auf Freiwilligkeit beruhen und somit Verpflichtungen implizieren. Gerät die Freundschaft zum Guten, stehen sich die Partner auch dann noch bei, wenn es Verwandte nicht mehr tun.

Iwein und Gawein sind auf affektive Weise miteinander verbunden. Dies offenbart sich in Gaweins Sorge um Iweins Wohlergehen, die er als Warnung in dem Gespräch mit dem Freund artikuliert (V. 2770-2912). Wie Xenia von Ertzdorff ausführt, gehören „[d]ie Achtung und Aufmerksamkeit vor der *êre* des Partners und die Mitverantwortung für sie“ zu den „selbstverständlichen Grundlagen höfischer Freundschaft.“⁶⁴³ In der 143 Verse umfassenden Rede nimmt Gawein auf die Rollen Bezug, die Iwein mit der Erlangung von Land und Frau nun innehat: Iwein ist Artusritter, Landesherr und Ehemann zugleich.

⁶⁴² Vgl. Cicero: Laelius 100, S. 42 und 104, S. 44.

⁶⁴³ Beide Zitate in diesem Satz: von Ertzdorff, Xenia: Höfische Freundschaft, S. 43.

Die Rolle des Artusritters wird von Gawein an erster Stelle thematisiert. Er warnt Iwein davor, sich zu sehr auf seine ehelichen Pflichten zu konzentrieren und rät ihm, sich der Gefahr eines *verligens* zu entziehen, indem er mit ihm und den Artusrittern auf Aventiurenfahrt geht. Um Iwein die Gefahren der Ehe deutlich zu machen, führt er Erec als Negativbeispiel für die übermäßige Hingabe an die Liebe an (V. 2791-2801). Gaweins Insistieren auf der Notwendigkeit der ritterlichen Bewährung erhält eine neue Dimension, wenn er ihre Freundschaft davon abhängig macht, ob Iwein seiner Verpflichtung als Artusritter nachkommt oder ob seine Ritterschaft dem Verfall anheimfällt (V. 2802-2806). Gawein erwartet von dem Freund die gleiche ritterliche Tüchtigkeit, die er vorbildhaft selbst verkörpert und leistet ihm beratend Beistand. Das Argument Gaweins zielt auf die Grundvoraussetzung ab, die schon bei Aristoteles und Cicero formuliert ist: Freunde müssen sich einander in allen Dingen entsprechen, damit eine Freundschaft möglich sein kann.⁶⁴⁴ Gawein erteilt Iwein jedoch nicht nur einen Rat, sondern formuliert darüber hinaus einen Anspruch an den Freund: Eine Minderung von Iweins Ehre würde auf ihn zurückfallen. Gawein ist es wichtig, sich mit Iwein in gemeinsamen Turnieren der höfischen Gesellschaft zu präsentieren und durch Siege sein eigenes Ansehen in der Öffentlichkeit zu mehren.⁶⁴⁵

In einem zweiten Argumentationsstrang nimmt Gawein Bezug auf Iweins Rolle als Landesherr und entwirft hier ebenfalls ein negatives Bild: Er skizziert einen Hausherrn, der nicht nur seine Ritterschaft, sondern auch sein Äußeres vernachlässigt und *mit strübendem hâre,/ barschenkel unde barvouz* (V. 2820-2821) umhergeht. Dieses Bild läuft dem Ideal des höfischen Körpers zuwider; der „aphrodisiac body“⁶⁴⁶, der in der Regel die Blicke der Damen am Hofe auf sich zieht, würde mit dieser groben Vernachlässigung seine Anziehungskraft verlieren.

Gawein ermahnt Iwein, die Balance zwischen seinem Dasein als Landesherr und seinem Dasein als Ritter zu halten (V. 2851ff.) und rekurriert erneut auf das Fehlverhalten Erecs, über das er genaue Kenntnis hat (V. 2859). Zuletzt spricht er Iweins Rolle als Ehemann an und konstatiert, dass keine Frau sich einen Mann wünsche, der stets zu Hause sei (V. 2860-2878) und rät Iwein die Erlaubnis zu einer längeren Turnierfahrt von Laudine zu erbitten (V. 2884ff.). Gaweins Mahnrede und seine Ratschläge an den Freund als eine Verführung des „frischgebackenen Ehemann[s] zur *âventiure*“⁶⁴⁷ zu lesen, ist eine mögliche Deutung. Allerdings liegt die Deutung von Gaweins Mahnrede als Intention, den Freund vor Ehrverlust und Schande schützen zu wollen näher, insbesondere wenn man seine Kenntnis von Erecs Fehl-

⁶⁴⁴ Vgl. die Ausführungen zu Aristoteles' und Ciceros Freundschaftskonzept in dem Kapitel zu den Freundschaftsdiskursen.

⁶⁴⁵ Vgl. Eming, Jutta: *unsippiu geselleschaft*, S. 113.

⁶⁴⁶ Schultz, James A.: *Courtly Love*, S. 98.

⁶⁴⁷ Fritsch-Rößler, Waltraud: *Finis Amoris*, S. 117.

verhalten einbezieht und berücksichtigt, dass die Sorge um den Freund dem Bild des idealen Artusritters weit mehr entspricht, als eine „Verführung“ Iweins. Iwein befolgt Gaweins Rat; seine Bitte um *urloup* wird ihm von Laudine gewährt (V. 2913ff.). Laudine sichert Iwein ihre Zustimmung zu, ohne den Inhalt seiner Bitte zu kennen. Diese Situation erinnert an die Episode des Königinnenraubes: Wie Artus und Mabonagrin, geht Laudine mit ihrem Versprechen eine Verpflichtung ein, die ihren Interessen widerspricht.⁶⁴⁸ Nach Festsetzung der Jahresfrist brechen die Freunde Iwein und Gawein zu der gemeinsamen Aventurenfahrt auf. Die Freunde sind unter Ausschluss des Weiblichen wieder vereint. Der Aufbruch markiert die Dominanz der Freundschaft als Code der Intimität, die für die weitere Handlung bestimmend ist. Iweins heterosoziale Beziehung wird zu Gunsten seiner homosozialen Beziehung zu Gawein in den Hintergrund gedrängt. Wie der Erzähler konstatiert, wird Gawein Iwein zum Verhängnis (V. 3029ff.). Diese Aussage bedarf von Seiten des Erzählers einer näheren Erläuterung, da es ungewöhnlich sei, dass jemand durch seinen Freund ins Unglück gerate (V. 3029ff.). Gawein, der erneut als *der höfchste man* (V. 3037) exponiert wird, verfolgt ein heeres Ziel, wenn er den Freund zu immer weiteren Turnierkämpfen antreibt: Es geht um die Mehrung von Iweins Ehre und die Häufung seiner Erfolge (V. 3039ff.). Deutlich wird, dass Gawein Iwein fördert (V. 3047ff.) um des Freundes Ansehen in der Gesellschaft zu steigern. Dies geschieht, indem Gawein Iwein im wörtlichen Sinne das Feld überlässt.⁶⁴⁹ Die enge Bindung zwischen Iwein und Gawein wird jedoch problematisch. Die Freundschaft zwischen den Rittern ist zum vorherrschenden Code der Intimität aufgestiegen, sie verdrängt die Ehebeziehung gänzlich, vor allem aus Iweins Gedankenwelt: Die Gemeinschaft mit Gawein lässt Iwein das Versprechen vergessen, das er Laudine gab, nämlich binnen eines Jahres zu ihr zurückzukehren. Iwein versäumt die Jahresfrist. Lunetes öffentliche Anklage ob seiner Untreue und seines Fehlverhaltens gegenüber seiner Ehefrau (V. 3111ff.), stürzen Iwein in tiefen Kummer. Übermannt von Scham, Ehrverlust und Reue, wird Iwein wahnsinnig. Er vergisst seine Gesittung und Erziehung und entfernt sich erneut vom Artushof (V. 3231ff.).

Bevor Iwein in die Gesellschaft zurückkehren kann, muss er sich in einer Reihe von Kämpfen bewähren. Auf seinem Weg der Bewährung und Rehabilitation fungiert Iwein in zwei Situationen, in denen Hilfesuchende der Dienste Gaweins bedürfen, als dessen Stellvertreter, weil dieser selbst abwesend ist. Diese Stellvertreterposition lässt sich als Aufspaltung seiner Figur interpretieren: Iwein negiert seine eigene Identität, indem er seinen Namen ablegt und dafür

⁶⁴⁸ Zur Sprachhandlung des Schwörens vgl. Zutt, Herta: König Artus. Iwein. Der Löwe. Die Bedeutung des gesprochenen Wortes in Hartmanns ›Iwein‹. Tübingen 1979, hier besonders S. 16-24.

⁶⁴⁹ Vgl. Eming, Jutta: *unsippiu geselleschaft*, S. 115.

Gaweins Identität als dessen Stellvertreter annimmt. Gawein fungiert während der Phase der Bewährung als Iweins alter ego.

Iwein nimmt erstmals die Position als Gaweins Stellvertreter ein, als er Lunete seine Hilfe zusichert. Lunetes prekäre Lage, in der sie sich als Gefangene und zum Tode verurteilte Veräterin wiederfindet, wurde durch Iweins Versäumnis verursacht. Die beiden einzig in Frage kommenden Ritter, die in einem Kampf für ihre Ehre eintreten könnten, sind Iwein und Gawein, die ihrem Bericht zufolge nicht auffindbar sind (V. 4087ff.). Die Suche nach beiden Rittern hebt die ‚Austauschbarkeit‘ der Ritter hervor⁶⁵⁰, diese rekurriert wiederum auf deren ähnliche Gesinnung und intensive Bindung. Nach Lunetes Rede gibt sich Iwein zu erkennen und erfährt den Grund für Gaweins Abwesenheit: Dieser verfolgt den Ritter, der die Königin Ginover durch eine Liste zu entführen vermochte (V. 4275ff.). Vor dem Kampf zur Rettung Lunetes fungiert Iwein in einem anderen Kampf als Gaweins Stellvertreter. Der in Bedrängnis befindliche Burgherr ist ein Verwandter Gaweins und bedarf der Hilfe zur Befreiung seiner Söhne, die der Riese Harpin gefangen genommen hat (V. 4454ff.). Iwein ist bereit zu kämpfen. Seine Motivation begründet sich in seiner innigen Bindung zu Gawein, den er liebt, wie sich selbst (V. 4756-4759). Erneut rückt die tiefe Zuneigung zwischen den Freunden in den Fokus (V. 5107-5112). Die *minne* (V. 5109) zu Gawein veranlasst Iwein zu diesem Freundschaftsdienst, seine Zuneigung ist Ausgangspunkt seiner Handlungsmotivation.

Iweins Dienst an Lunete und dem Burgherrn führen ihn sukzessive in die Gesellschaft der Artuswelt zurück. Die letzte Station auf seinem Weg der Bewährung ist der Gerichtskampf, der den Streit zwischen den Schwestern zum Schwarzen Dorn aufklären soll. Dieser Kampf führt die Freunde Iwein und Gawein nach der Trennung wieder zusammen. Sie begegnen sich in dieser Situation als Opponenten. Gawein, Kämpfer für die ältere Schwester zum Schwarzen Dorn, gibt vor Beginn des Kampfes vor, unpässlich zu sein und dem Kampf nicht beiwohnen zu können, kehrt jedoch heimlich zur Kampfstätte zurück. Da er mit fremden Waffen und fremder Rüstung ausgestattet am Artushof erscheint, bleibt er unerkant (V. 6884ff.). Es stellt sich die Frage nach Gaweins Beweggründen für die Verschleierung seiner Identität. Zum einen begründet sich Gaweins Anonymität in der „äußerlichen Notwendigkeit, [...] daß ein Kampf der Freunde Unkenntlichkeit verlangt“⁶⁵¹, zum anderen darin, dass Gawein sich als Kämpfer für die ältere Schwester in den Dienst des Unrechts stellt. Es entspricht Wolfgangs Harms zufolge nicht „dem Wesen des vorbildlichen Artusritters Gawein, dem Unrecht zu Recht verhelfen zu wollen.“⁶⁵² Auch Iweins Identität ist den Anwesenden unbekannt, da er

⁶⁵⁰ Vgl. Sinka, Margit M.: ‚Der höfischste man‘, S. 477.

⁶⁵¹ Harms, Wolfgang: Der Kampf mit dem Freund oder Verwandten, S. 130.

⁶⁵² Harms, Wolfgang: Der Kampf mit dem Freund oder Verwandten, S. 130.

weder seinen Löwen mit sich führt, noch seinen Namen nennt (V. 6905ff.). Trotz der Anonymität der beiden Ritter werden sie als vortrefflich erkannt (V. 6913ff.). Iwein fungiert in diesem Kampf als Vertreter des Rechts, die ältere Schwester ist zweifellos im Unrecht. Die Bitte der anwesenden Mitglieder des Artushofes um eine friedliche Beilegung des Erbstreits, die den Tod einer der beiden Ritter vermeiden würde, ist vergeblich. Auch der Erzähler kommentiert die Tragik der Situation:

*daz ich ez gote tiure clage
daz die besten gesellen
ein ander kempfen wellen
die iender lebeten bî der zît.* (V. 6956-6959)

Die zwei besten Freunde, die man kennt, werden sich in diesem Kampf begegnen. Sollte einer den anderen im Kampf töten, wird der Sieger den Verlust auf ewig beklagen müssen (V. 6960-6964). Weiter stellt der Erzähler heraus, dass sich die beiden, die hier als Gegner aufeinander treffen, zwar aufgrund ihres Äußeren in dieser Situation nicht erkennen, in ihren Herzen aber eine Gemeinschaft bilden (V. 6972-6976). Der Kampf ist hier die Vollzugsform der Freundschaft.⁶⁵³

Der Kampf der Freunde erscheint als tragisch und unbegreiflich, wie der Erzähler unter Verwendung der Gefäßmetapher erläutert (7012ff.). Betont wird zu Beginn des Erzählerkommentars die Unmöglichkeit dessen, *daz minne bî hazze/ belîbe in einem vazze* (V. 7019-7020). Im Falle Iweins und Gaweins ist die Koexistenz von Liebe und Hass in ihren Herzen nur möglich, weil die Scheidewand der Unkenntnis die beiden Affekte voneinander trennt; die Freunde sind *sehenden ougen blint* (V. 7058). Treten die beiden Freunde in den Kampf ein und führen diesen bis zum Sieg des einen, der den Tod des anderen impliziert, werden sie keinen Gewinn erlangen, sondern auf ewig unglücklich sein (V. 7059-7074).

Iwein und Gawein begegnen sich im Kampf als Gleiche, der Verlauf des Kampfes ist ausgewogen. Die Ebenbürtigkeit der Gegner betont die Gleichheit der Freunde (V. 7075ff.), sie entsprechen sich in ihren Kampfhandlungen und ihrer Tüchtigkeit (V. 7261-7272). Es zeigt sich deutlich, dass dieser Kampf nicht entschieden werden kann. Aus Sorge um das Leben und Ansehen der beiden kämpfenden Ritter versucht König Artus erfolglos die ältere Schwester davon zu überzeugen, von ihrer Forderung abzulassen und sich gütlich zu einigen (V. 7282ff.). Die hereinbrechende Nacht fordert die Unterbrechung des Kampfes und ermöglicht eine Unterhaltung der beiden Kämpfer (V. 7376ff.), die auch in dieser Situation ihr vorbildliches Verhalten unter Beweis stellen: Gegner sind sie nur im Kampf, persönliche Hintergründe für ihre kämpferische Begegnung gibt es nicht. Im Gegenteil, Iwein lobt die kämpferische Kompetenz seines Gegners und begehrt dessen Namen zu erfahren (V. 7425ff.). Auch Ga-

⁶⁵³ Vgl. Eming, Jutta: *unsippiu geselleschaft*, S. 119.

wein sagt, dass er bisher auf keinen ebenbürtigeren Gegner getroffen sei, die beiden Kämpfer sind einer Meinung:

*herre, ir habent mich des verdigen:
unde hetent ir geswigen,
die rede die ir habent getan
die wold ich gesprochen hân.
daz ir dâ minnet, daz minn ich:
des ir dâ sorget, des sorg ich. (V. 7433-7438)*

Hier zeigt sich, dass die Freunde sich nicht nur in ihrem kämpferischen Vermögen gleichen, sondern auch in ihrem Denken, wodurch die geistige Einheit des Freundespaars demonstriert wird. Nach der Nennung ihrer beider Namen (V. 7471/7472 und V. 7483) erkennen sich die Freunde und sind über ihr Wiedersehen zugleich erfreut und betrübt (V. 7484ff.). Erneut verweist der Erzähler auf die Gefäßmetapher: die Liebe obsiegt und nimmt alleine Platz in ihrer beider Herzen ein (V. 7491-7494). Die Freude über das Wiedersehen lässt die beiden Männer aufeinander zu laufen und innige Gesten der Freundschaft austauschen: *sî underkusten tûsentstunt/ ougen wangen unde munt* (V. 7503-7504). Der Kuss, den die Ritter austauschen, ist Ausdruck ihrer Freundschaft. Aelred de Rievaulx erkennt den Austausch von Küssen unter Freunden als angemessenen Ausdruck ihrer Wiedersehensfreude nach einer längeren Trennung an⁶⁵⁴ und würdigt diese Situation ausdrücklich als „Situation gesteigerter Intimität“⁶⁵⁵.

Iwein bereut den Kampf gegen den Freund. Um Gawein seine tiefe Zuneigung zu bezeugen und den Ruhm des Freundes zu mehren, will Iwein sich ihm als *rîter* und *kneht* unterordnen (V. 7531). Iwein übereignet sich Gawein mit den Worten:

*nune mac ich anders wan alsô
daz ich iuwer Iwein
iemer schîne, unde ie schein. (V. 7542-7544)*

Die Übereignung verstärkt die Bindung der Freunde und bezeugt Iweins Liebe zu Gawein. Da Iwein nicht bereit ist, erneut gegen den Freund in den Kampf zu gehen, kapituliert er und ist gewillt, sich Gawein zu unterwerfen, um dessen Ansehen zu steigern (V. 7557ff.). Gawein argumentiert im Gegenzug ebenso (V. 7567ff.), woraufhin sich ein *vriuntlîcher strît* (V. 7592) zwischen ihnen entspinnt. Die freundschaftlichen Gesten und die Unterhaltung der Kämpfer bleiben von der Artusgesellschaft nicht unbeobachtet, woraufhin Artus und Ginover über die Identitäten der Kämpfer aufgeklärt werden (V. 7600ff.). Iwein und Gawein sind nun beide gleichermaßen bestrebt, auf den Sieg zugunsten des Freundes zu verzichten, woraufhin Artus interveniert und den Rechtsstreit der beiden Schwestern entscheidet (V. 7648ff.).

⁶⁵⁴ Aelred de Rievaulx: Über die geistliche Freundschaft, S. 37.

⁶⁵⁵ Kraß, Andreas: Achill und Patroclus, S. 78.

Die restituierte Gemeinschaft der Freunde wird erneut aufgelöst, wenn Iwein abermals heimlich aufbricht um Laudines Gunst wiederzuerlangen. Eine erneute Wiedervereinigung der Freunde wird im weiteren Verlauf nicht erzählt.

5. Die Liebes- und Ehebeziehung im *Iwein*

Die vor Iweins Eintreten in das Brunnenreich bestehende Zweierbeziehung ist die eheliche Verbindung zwischen Laudine und Askalon. Diese wird durch Iweins Herausforderung des Landesherrn gestört, als Iwein die Quelle begießt und den Kampf zur Verteidigung der Quelle, der die Verteidigung des Landes und seiner Herrin impliziert, notwendig macht. Iwein dringt als Störfaktor in die Zweierbeziehung von Laudine und Askalon ein und wird zu deren Zerstörer. Für den Moment des Kampfes besteht, unter Absenz des weiblichen Liebesobjektes, ein Dreiecksverhältnis zwischen Askalon, Iwein und Laudine. Iweins Status als Dritter, der (zer-)störend auf die Ehebeziehung einwirkt, ist jedoch von kurzer Dauer. Askalons Tod reduziert das Dreiecksverhältnis nicht automatisch auf eine Zweierbeziehung zwischen Iwein und Laudine. Laudine hat zunächst keine Kenntnis über die Identität des Mörders ihres Mannes und ist diesem feindlich gesinnt. Laudines Totenklage verweist intertextuell auf Enites Klage um den vermeintlich toten Erec (*Erec*, V. 5739ff.) und ist als Zeichen ihrer tiefgehenden Liebe zu Askalon zu deuten: Die Klagegebärden sind Ausdruck ihres Schmerzes (V.1310ff.). Die Betonung ihrer Treue (V. 1603) lässt eine Hinwendung zu einem potentiellen Heiratskandidaten zunächst unwahrscheinlich erscheinen. Laudines Zofe Lunete erkennt die Notwendigkeit einer erneuten Vermählung zum Schutz des Landes und greift aktiv ein. Sie wird zur Vermittlungsinstanz zwischen Iwein und Laudine. Lunetes besondere Stellung als Vermittlerin und Initiatorin der Ehebeziehung und ihr jeweiliges Verhältnis zu Iwein und zu Laudine soll im Folgenden an erster Stelle analysiert werden.⁶⁵⁶ Daran anschließend wird der Frage nachgegangen, welches Liebeskonzept der Verbindung zwischen Iwein und Laudine im luhmannschen Sinne zu Grunde liegt. Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang die Entstehung der Liebe. Auf Seiten Iweins ist der Prozess des Verliebenseins deutlich nachzuvollziehen. Die Frage, ob Laudine gleichermaßen von der Minne erfasst wird, ist unter Berücksichtigung ihrer Beweggründe für ihre Wiedervermählung zu untersuchen (Kapitel 5.2). Die Konstitution der Ehe, ihre Krise und Restitution steht in Kapitel 5.3 im Fokus der Analyse. Abschließend wird die Frage nach der Präsentation (ehelicher) Sexualität in Hartmanns *Iwein* thematisiert (Kapitel 5.4).

⁶⁵⁶ Kapitel 5.1 widmet sich ausschließlich Lunetes Initiative bei der Zusammenführung Iweins und Laudines und ihrem Verhältnis zu den beiden anderen Aktanten des Dreiecks. Ihre Hilfeleistung bei der Versöhnung des Ehepaares wird an entsprechender Stelle in Kapitel 5.3 untersucht.

5.1 Lunete: Vermittlerin und Initiatorin der Ehebeziehung

Iweins Lage nach der Verfolgung Askalons ist denkbar ungünstig: Sein Pferd wurde getötet und er selbst ist zwischen den beiden Fallgittern der Burg gefangen. Iwein kann sich nicht selbst aus diesem Gefängnis befreien und ist auf Hilfe angewiesen, die ihm von Lunete gewährt wird. Lunetes Motivation, Iwein zu helfen, begründet sich, so erläutert es der Erzähler, in ihrer Dankbarkeit für Iweins höfisches Verhalten bei einem den Ereignissen vorangegangenen Besuch Lunetes am Artushof. Der Schutz, den sie Iwein gewährt, grenzt an Landesverrat, wie Friedrich Michael Dimpel konstatiert.⁶⁵⁷ Iweins Gruß bei der früheren Begegnung am Artushof erscheint als schwacher Grund für Lunetes Motivation. Auch ihre Kenntnis über seine Tapferkeit (V. 1174ff.) und seine adlige Herkunft (V. 1199ff.) sind keine gewichtigen Gründe. Es scheint, als verfolge sie einen ganz eigenen Plan, der sie dazu antreibt, den Mörder ihres Landesherrn zu schützen, was für sich genommen schon überraschend ist. Darüber hinaus täuscht sie sowohl ihre Herrin als auch Iwein immer wieder und riskiert damit ihr eigenes Leben.⁶⁵⁸ Die Unklarheit bezüglich Lunetes Beweggründe bleibt bestehen, doch wird ein anderer Aspekt sehr deutlich in dieser ersten Begegnung: die Hilfeleistung, auf Gegenseitigkeit beruhend, wird im weiteren Verlauf der entstehenden Beziehung ein wesentlicher Bestandteil dieser Bindung sein. Um also Iweins Leben zu schützen, bringt Lunete ihm einen Ring, der ihn unsichtbar macht und rettet ihn so vor dem Burgvolk (V. 1202ff.). Diese Ringgabe kann auf die sich anschließende Minnehandlung bezogen werden. Gabe und Annahme des Ringes verweisen jedoch auch auf eine Verpflichtung, die Iwein gegenüber Lunete eingeht. Diese löst er ein, wenn er Lunete vor dem Scheiterhaufen rettet.⁶⁵⁹

Nicht nur rettet Lunete Iweins Leben, sie vermittelt auch die Beziehung zwischen Iwein und Laudine. Iwein, der von seinem Fenster aus die trauernde Laudine beobachtet und von der Minne ergriffen wird, bedarf dieser Vermittlungsinstanz, da eine Werbung um Laudine aussichtslos wäre. Laudine trauert exzessiv um ihren verstorbenen Mann und hasst den Ritter, der ihren Liebsten besiegte. Lunetes Vermittlerfunktion lässt eine trianguläre Figurenkonstellation entstehen, deren Achsen unterschiedlich konnotiert sind. Es ist kein Dreiecksverhältnis im girardschen Sinne, denn Lunete ist nicht als Mittlerin zu klassifizieren, die das Begehren des Subjekts nach dem Objekt noch steigert. Iwein begehrt Laudine zwar, doch besteht zwischen Lunete und Iwein weder ein Rivalitätsverhältnis noch ein vasallistisches Verhältnis. Die Beziehung von Laudine und Lunete ist ein hierarchisches Verhältnis von Herrin und Zofe. Lune-

⁶⁵⁷ Vgl. Dimpel, Friedrich Michael: Die Zofe im Fokus. Perspektivierung und Sympathiesteuerung durch Nebenfiguren vom Typus der Confidente in der höfischen Epik des Mittelalters. Berlin 2011, S. 203.

⁶⁵⁸ Vgl. Dimpel, Friedrich Michael: Die Zofe im Fokus, S. 206-208.

⁶⁵⁹ Vgl. Dimpel, Friedrich Michael: Die Zofe im Fokus, S. 209ff.

te nimmt die Rolle der Vermittlerin ein⁶⁶⁰ und ist mit den beiden anderen Aktanten des Dreiecks auf unterschiedliche Weise verbunden.

Lunetes Verhältnis zu Iwein ist als heterosoziale Beziehung zu klassifizieren, die sich durch ihre freundschaftliche Dimension auszeichnet, jedoch nicht sexualisiert wird und frei von jeglichem erotischen Moment ist.⁶⁶¹ Die Bindung zwischen diesen beiden Figuren zeichnet sich durch ein hohes Maß an Reziprozität aus. Dies bestätigt Julia Breulmann: „Auf Lunetes Hilfe für Iwein folgt Iweins Hilfe für Lunete.“⁶⁶² Vor diesem Hintergrund ist Iweins Versäumnis, nicht nach Ablauf der Jahresfrist an den Hof und zu Laudine zurückzukehren, als Vertrauensbruch unter Freunden zu deuten. Er übt damit nicht nur Betrug an seiner Ehefrau, sondern auch an Lunete, wie diese in ihrer Anklagerede am Artushof deutlich artikuliert.⁶⁶³ Lunetes Funktion als Botin Laudines, die vor die Artusgesellschaft tritt und in deren Namen die eheliche Verbindung durch die Rückforderung des Ringes aufkündigt, beweist die Größe ihres Aktionsspektrums. Sie agiert an Stelle Laudines und nimmt eine Stellvertreterposition ein. Durch das erweiterte Aktionsspektrum Lunetes wird das Figurendreieck von Lunete, Iwein und Laudine dynamisiert. Diese Dynamik beschreibt Breulmann wie folgt: „Lunete spiegelt Iwein, indem auch sie, trotz guter Absicht der Untreue bezichtigt, in Not gerät, aber Lunete spiegelt auch Laudine, weil sie sich ebenfalls von ihm betrogen glaubt.“⁶⁶⁴ Die Szene am Artushof zeigt des Weiteren, dass Lunete durch ihr stellvertretendes Handeln für Laudine dieser ihre Treue beweist. Lunetes Treue gegenüber Iwein hingegen ist trotz der Hilfeleistung der Ehevermittlung nicht bedingungslos und unverbrüchlich. Weil sie sich selbst von ihm betrogen fühlt, distanziert sie sich von ihm und ergreift Partei für ihre Herrin. Lunetes Aufkündigung der Bindung zu Iwein verdeutlicht, dass diese Beziehung zwar freundschaftliche Züge trägt, jedoch nicht mit den tiefgehenden Freundschaften Iweins mit dem Löwen und mit Gawein gleichzusetzen ist. Lunete hat eine ähnliche Rolle wie Gawein, denn auch sie fungiert wiederholt als Beraterin Iweins. Außerdem ist sie die einzige Figur des Romans, die die gesamte Handlung über Iweins Identität kennt. Dies hebt sie von den übrigen Figuren ab und entspricht ihrem weitreichenden Handlungsradius.

⁶⁶⁰ Vgl. zur Rolle des Vermittlers in der Lösung eines Konfliktes die Ausführungen von Oliver Bätz zur Theorie mittelalterlicher Konfliktführung und zu Lunetes Rolle als Vermittlerin. In: Bätz, Oliver: Konfliktführung im *Iwein* des Hartmann von Aue. Aachen 2003, S. 25-32 und S. 135-142.

⁶⁶¹ Krüger verwendet zur Klassifizierung der Beziehung zwischen Iwein und Lunete den Begriff ‚cross-sex-Beziehung‘. Vgl. Krüger, Caroline: Freundschaft in der höfischen Epik, S. 150.

⁶⁶² Breulmann, Julia: Erzählstruktur und Hofkultur. Weibliches Agieren in den europäischen Iweinstoff-Bearbeitungen des 12. bis 14. Jahrhunderts. Münster, New York 2009, S. 305.

⁶⁶³ Auf Lunetes Schmährede komme ich in Kapitel 5.3 zurück.

⁶⁶⁴ Breulmann, Julia: Erzählstruktur und Hofkultur, S. 305/306.

In Bezug auf Laudine hat Lunete die Position einer Confidente, Laudine vertraut auf ihren Rat⁶⁶⁵ und weilt Lunete in ihre intimsten Gedanken ein. Das Verhältnis der beiden Frauen wird von Hartmann explizit als ein Vertrauensverhältnis beschrieben (V. 1789-1795). Weitere Belege für das enge Verhältnis zwischen Königin und Zofe sind die Anredeformen, die Laudine für Lunete hat: *liebe* (V. 1907), *geselle* (V. 2115) und *trûtgeselle* (V. 2159).⁶⁶⁶ Lunete ist unter Laudines weiblichem Gefolge die engste Vertraute der Königin und beeinflusst deren Entscheidungen maßgeblich durch ihre Ratschläge. Diesen Einfluss stellt Lunete in den Vier-Augen-Gesprächen mit Laudine unter Beweis. Mit dem Wissen um Iweins Minneergriffenheit, sucht sie ihre Herrin auf, um ihren Plan, Iwein als Landesherrn zu etablieren, umzusetzen. Dass Lunete risikobereit agiert, zeigte schon die Rettung Iweins deutlich. Auch in dem Gespräch mit ihrer Herrin, scheut Lunete nicht zurück, sondern schließt ihrem Lob bezüglich Laudines *vrümekheit* (V. 1797), eine harsche Kritik an und mahnt sie, das Klagen nicht zu übertreiben (V. 1800-1801). Diese Kritik an Laudines Klageverhalten ist „die Vorbereitung zu einem ersten Vorstoß“⁶⁶⁷: Gott möge Laudine zu einem ebenso vortrefflichen Herrn verhelfen, wie Askalon einer war, so Lunetes Wunsch (V. 1802-1804). Auch Laudines Verhalten überrascht: Nicht die Kritik oder die Mahnung ihrer Zofe erschüttern sie, sondern der Vorschlag Lunetes. Als Reaktion auf Lunetes anmaßenden Vorschlag, droht sie ihr den Entzug ihrer Gunst an (V. 1805-1818). Hier wird deutlich, dass die Beziehung zwischen Laudine und Lunete hierarchisch strukturiert ist. Trotz der Nähe, sind es Herrin und Untergebene, die miteinander interagieren. Lunete hat zwar einen großen Handlungsspielraum, dieser wird jedoch durchaus von Laudine begrenzt. Nach Belieben könnte Laudine Lunete die Gunst entziehen, sie aus ihrem Dienst entlassen und damit mittellos machen. Diese Bindung ist keine Freundschaft zwischen Gleichen, sondern ein Dienst- und Gefolgschaftsverhältnis. Lunete weiß um ihre Grenzen, reizt diese jedoch wiederholt aus: Unbeeindruckt von der Drohung und ohne Rücksicht auf Laudines Schmerz argumentiert Lunete pragmatisch, indem sie Laudine auf den notwendigen Schutz des Landes in Anbetracht der bevorstehenden Ankunft König Artus' hinweist (V. 1819ff). Laudine erkennt ihre Zwangslage, verharrt jedoch in ihrer ablehnenden Haltung, die der Erzähler mit einem Exkurs über das Wesen der Frauen erläutert (V. 1867-1888). Im weiteren Verlauf der Unterredung mit der Vertrauten, gelangt Laudine zu der Einsicht, dass ein neuer Landesverteidiger gefunden werden muss und delegiert die weitere Entscheidung an Lunete, die sogleich kundtut, dass sie einen Ritter finden wird, der Askalon

⁶⁶⁵ Vgl. zum Verhältnis zwischen Laudine und Lunete Caroline Krügers Ausführungen in ihrer *Case Study Iwein*. Krüger, Caroline: Freundschaft in der höfischen Epik, S. 120-126.

⁶⁶⁶ Vgl. Schusky, Renate: Die „kupplerische Dienerin“: Eine Studie zu Hartmanns „Iwein“. Wuppertal 1976, S. 72ff.

⁶⁶⁷ Schusky, Renate: Die kupplerische Dienerin, S. 77.

ebenbürtig ist. Laudine bezichtigt sie aufgrund dieser Aussage der Lüge (V. 1949ff.). Lunetes Gegenrede zeugt von einem sicheren Bewusstsein ihrer eigenen Handlungsmacht, wenn sie Laudine auf die Verflochtenheit ihrer beider Schicksale hinweist: *'vrouwe, hân ich gelogen/ sô bin ich selbe betrogen'* (V. 1949-1950). Diese Aussage affirmiert und bestärkt das hierarchische Verhältnis der beiden Frauen: Lunete ist von Laudine abhängig, ihr Leben hängt von dem Wohlwollen ihrer Königin ab.

Lunete lenkt das Gespräch nun geschickt auf den Sieger über Askalon (V. 1954ff.) und bringt auf diese Weise Iwein ins Spiel (V. 1967ff.). Laudine gerät ob der Rede Lunetes in Zorn und schickt Lunete weg, was sie sofort bereut. Die Beziehung ist von ergebener Treue der Zofe zu ihrer Königin gekennzeichnet, die darum weiß und den Rat ihrer Vertrauten schätzt (V. 2015ff.). Laudine erkennt die Richtigkeit von Lunetes Aussage (V. 2033-2038) und befragt Lunete am nächsten Tag zur Identität des Ritters, der Askalon besiegte. Lunete, die zu diesem Zeitpunkt als einzige über das notwendige Wissen verfügt, nennt Laudine Iweins Namen und gibt Auskunft über seine königliche Abstammung. Diese beiden Faktoren beeinflussen Laudines Entscheidung zur Wiedervermählung maßgeblich und sind ausschlaggebend für ihre Bitte an Lunete, ihr diesen Ritter herbeizuholen. Indem Lunete Laudine von der Notwendigkeit einer Wiedervermählung überzeugen kann und Iwein als einzig möglichen Kandidaten anführt, erweist sie nicht nur Iwein einen Freundschaftsdienst, sondern wird auch der Verpflichtung ihrer Herrin gegenüber gerecht. Lunetes Handeln, das den Rahmen einer bloßen Vermittlung übersteigt, ist somit wegbereitend für die Beziehung von Iwein und Laudine.

5.2 Die Entstehung von Iweins Liebe zu Laudine

Iwein ist von dem Anblick der klagenden Laudine überwältigt, denn trotz ihrer Klage um ihren toten Ehemann ist sie schöner als jede andere Frau, die er zuvor gesehen hat (V. 1305ff.). Laudines Anblick am Grab ihres Mannes Askalon lässt Iwein außerdem Rückschlüsse auf ihre inneren Werte ziehen (V. 1599-1605). Iwein wird von einer Liebe zu ihr ergriffen, die ihm den Verstand raubt (V. 1335-1337) und ihn derart erfüllt, dass ihm sein eigenes Leben gleichgültig wird (V. 1419-1424). Iweins Begehren nach Laudine ist ein vermitteltes Begehren: Er begehrt Laudine, weil Askalon sie besitzt – auch über seinen Tod hinaus, wie Laudines exzessive Klage zeigt. Sein erster Blick auf die trauernde Laudine löst den Affekt aus; Iweins einziges Bestreben ist nun, Laudine wieder zu sehen. Das Wiedersehen wird von Lunete ermöglicht, der Vermittlerin der Beziehung (V. 1446ff.). Der Affekt wird unzweifelhaft durch die Schönheit Laudines ausgelöst, „die durch die Augen in sein Herz dringt“⁶⁶⁸,

⁶⁶⁸ Hafner, Susanne: Maskulinität in der höfischen Erzählliteratur, S. 121. Vgl. auch Schnell, Rüdiger: *Causa Amoris*, S. 241-243.

wie Susanne Hafner bestätigt. Schon Andreas Capellanus misst dem Vorgang des Sehens eine große Bedeutung für die Entstehung der Liebe bei.⁶⁶⁹ Indem Capellanus den Blinden die Fähigkeit zu lieben abspricht, wird die Bedeutung des Anblicks betont. Wie Ingrid Kasten erläutert, werde der Liebesaffekt durch eine „visuelle Wahrnehmung“ hervorgerufen, die „eine doppelte, von außen nach innen verlaufende Bewegung“ auslöse.⁶⁷⁰ Kasten führt aus, dass das Herz in der mittelalterlichen Vorstellung Sitz der Empfindungen und Sitz der Erkenntnis, des Urteilsvermögens und des Bewusstseins war. Die „inneren Augen“ des Herzens seien die Instanz, die das eingedrungene Bild einer kritischen Prüfung unterziehe. Der Prozess der Entstehung der Liebe sei demnach ein zweistufiger, der über die Aufnahme des Bildes und Prüfung desselben die Liebe entstehen lasse.⁶⁷¹ Die Minne wird bei der Entstehung von Iweins Liebe zu Laudine als eine von außen auf den Menschen einwirkende Kraft präsentiert, die den Prozess des Verliebens durch den Anblick des Liebesobjektes in Gang setzt.⁶⁷² Iweins Liebe zu Laudine entsteht, noch bevor er ihr persönlich gegenübertritt. Diese Konzeption des Sich-Verliebens entspricht in ihren Grundzügen dem Konzept der höfischen Liebe: Die Dame wird zunächst aus der Ferne verehrt. Des Weiteren handelt es sich um eine einseitige Liebe; einzig Iwein wird von Liebe zu Laudine ergriffen. Die Einseitigkeit der entstehenden Minne zeigt eine deutliche Parallele zu den beiden Grafenepisoden im *Erec*: Auch hier werden jeweils nur die Männer von der Minne befallen, die ihnen die Sinne verkehrt. Die Minne schlägt Iwein eine Wunde, mit der es eine besondere Bewandnis hat, wie der Erzähler in einem Exkurs erläutert (V. 1547-1556). Hartmann greift zur Beschreibung der Minnewunde, die länger schmerze, als eine von einem Schwert oder einer Lanze verursachte Wunde, auf die Liebesmetaphorik Ovids zurück. Weiter heißt es, dass die Anwesenheit des Liebesobjektes den Schmerz vergrößere, obwohl es eben diesem obliege, die Wunde zu heilen; Ursache und Heilung der Wunde konzentrieren sich in einer Person. Liebe wird hier als Krankheit dargestellt. Diese Paradoxierung der Liebe definiert Niklas Luhmann als Bestandteil des Codes der passionierten Liebe der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts.⁶⁷³ Die Metaphern der Liebe als „Krankheit, die man der Gesundheit vorzieht“⁶⁷⁴, machen paradoxes Verhalten verstehbar und setzen es in Opposition zur Normalität. Wie Luhmann des Weiteren feststellt, macht die Irrationalität der Passion es unwahrscheinlich, dass zwei Personen gleichzeitig von ihr befallen

⁶⁶⁹ Vgl. Andreas Königlicher Hofkapellan: Von der Liebe, S. 6ff.

⁶⁷⁰ Kasten, Ingrid: Inszenierungen des Sichverliebens im höfischen Roman. In: *Encomia-Deutsch. Sonderheft der Deutschen Sektion der ICLS*. Tübingen 2002, S. 95./ Vgl. auch Rüdiger Schnells Ausführungen zu einer „Sehtheorie“ in: Schnell, Rüdiger: *Causa Amoris*, S. 241ff.

⁶⁷¹ Vgl. Kasten, Ingrid: Inszenierungen des Sichverliebens, S. 95.

⁶⁷² Vgl. Oh, Erika: *Aufbau und Einzelszene*, S. 94.

⁶⁷³ Vgl. Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 30 und S. 79.

⁶⁷⁴ Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 79.

werden. Die Passion ergreife zunächst nur einen der Partner⁶⁷⁵, in Hartmanns Roman ist dies Iwein. Das Erleben der Partner bleibe ein asymmetrisches Erleben, bis der Partner, der anfangs nicht von der Liebe ergriffen wird, dies ist Laudine, von ihr überzeugt werden kann. Iwein selbst zweifelt an der Möglichkeit, Laudines Liebe jemals zu erlangen, da er der Mörder ihres geliebten Mannes ist, vertraut jedoch auf die Macht der Minne (V. 1630ff.) und hofft auf Laudines Vergebung (V. 1641ff.). Iwein ist sich der Kraft der Minne und ihres Einflusses auf ihn bewusst:

*daz ich ze vriunde hân erkorn
 mîne tôtvriendinne,
 dazn ist niht von mînem sinne:
 ez hât ir gebot getân:
 dâ von sol si mich niht lân
 als unbescheidenlich under wegen. (V. 1654-1659)*

Iwein artikuliert hier die Ohnmacht des Menschen gegenüber der Minne. Die Entscheidung, seine Liebe der Todfeindin zu schenken, wie Laudine hier bezeichnet wird, trifft Iwein nicht selbst, sondern die Minne, die von ihm Besitz ergreift. Die entstehende Liebe zu Laudine bewirkt des Weiteren, dass Iwein in doppelter Weise ein Gefangener wird; körperlich, im Sinne der räumlichen Situation, und emotional, im Sinne des Unvermögens, sich gegen das Einwirken der Minne wehren zu können.⁶⁷⁶ Sein Gefängnis wird Iwein zum Paradies, denn, so kommentiert der Erzähler, hätte Iwein gehen können, wäre er nirgendwo lieber, als in der Nähe derjenigen, auf die sich all seine Gedanken konzentrieren (V. 1709-1722).

Der „Herzensanteil“⁶⁷⁷ an dieser Liebe liegt einzig bei Iwein. Nach dem Gespräch mit ihrer Zofe (V. 1788ff) reflektiert Laudine ihre Situation und erkennt, dass Iwein – Laudine hat zu diesem Zeitpunkt noch keine Kenntnis über seine Identität – in Notwehr gehandelt hat, als er Askalon erschlug (V. 2039). Sie spricht Iwein von seiner Schuld frei und verzeiht ihm seine Tat. Im Moment der Freisprechung Iweins greift die personifizierte Minne ein und wird explizit als *rehtiu süenærinne* (V. 2056) dargestellt. Laudine ringt mit ambivalenten Gefühlen gegenüber dem Mörder ihres Mannes: Aufgrund ihres Verlustes ist sie ihm feindlich gesinnt, rationale Überlegungen relativieren seine Schuld. Die Minne vermag Laudines Gedanken in eine für Iwein positive Richtung zu lenken⁶⁷⁸, die Entstehung der Liebe auf Seiten Laudines wird hier jedoch nicht präsentiert.⁶⁷⁹ Laudines Entschluss, einen neuen Beschützer des Landes

⁶⁷⁵ Vgl. Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 76.

⁶⁷⁶ Vgl. Sterling-Hellenbrand, Alexandra: Gender and Love in the Epic Romances of Hartmann von Aue. In: Francis G. Gentry (Hg.): A Companion to the Works of Hartmann von Aue. New York 2005, S. 79.

⁶⁷⁷ Fritsch-Rößler, Waltraud: Finis Amoris, S. 130.

⁶⁷⁸ Bei Chrétien wird diese Auseinandersetzung Laudines mit ihren ambivalenten Gefühlen als gedankliche Gerichtsbefragung dargestellt (*Yvain*, V. 1758-1772).

⁶⁷⁹ Die Frage nach der Liebe Laudines und dem Zeitpunkt ihrer Entstehung wurde in der Forschung diskutiert und unterschiedlich bewertet: Susanne Hafner und Elke Zinsmeister sprechen Laudine liebevolle Gefühle gegenüber Iwein vollkommen ab; Zinsmeister räumt jedoch ein, dass sich Laudines Gefühle Iwein gegenüber

an ihrer Seite zu akzeptieren, ist pragmatischer Natur. Des Weiteren formuliert sie Voraussetzungen, die ihr potentieller Ehemann erfüllen muss: *geburt, jugent* und *ander tugent* (V. 2089-2090). Die Beziehung zwischen Iwein und Laudine konstituiert sich entsprechend der realhistorischen Eheschließungspraxis: Die zukünftige Ehe ist ein politisches Arrangement, das der Sicherung des Landesschutzes dienen soll. Dementsprechend holt sich Laudine die Zustimmung des Hofes ein.

Lunete ist in dieser Situation Trägerin von Wissen, denn sie kennt Iweins Ruf und seine Qualitäten. Dieser Wissensvorsprung ist für ihre Rolle als Vermittlerin essentiell: Laudines anfängliches Zögern verkehrt sich in eiliges Drängen, sobald Lunete sie über die Identität des Siegers in Kenntnis setzt. Lunete erhält den Auftrag, Iwein schnellstmöglich zu Laudine zu bringen. Dieser Auftrag ist leicht zu erfüllen, da Iwein sich immer noch auf der Burg befindet, was Laudine jedoch nicht wissen darf. Lunete greift erneut zu List und Täuschung und kann Iwein schon am folgenden Tag vor ihre Herrin führen. Laudines Empfang ist unfreundlich und abweisend. Ihre Reaktion auf sein Erscheinen ist zunächst einmal als sicheres Zeichen der Absenz einer liebevollen Zuneigung zu diesem Mann zu deuten. Sie verweigert Iwein den Gruß, was den Ritter bekümmert (V. 2250-2254). Erneut ist Lunetes Hilfestellung nötig: Sie erteilt Iwein Anweisungen, wie er sich verhalten soll. Iwein liefert sich Laudines Gnade aus (V. 2286ff.); er verhält sich an dieser Stelle passiv und unterwirft sich Laudines Willen. In dieser Selbstunterwerfung sieht Luhmann einen weiteren Aspekt der Passion des 17. Jahrhunderts. Es gehe dabei um die volle „Aufgabe der persönlichen Eigenart“.⁶⁸⁰ Auch offenbart diese Szene deutlich eine weibliche Suprematie: Der Ritter ist der Gunst der Dame vollkommen ausgeliefert.

In ihrer an Iwein gerichteten Rede konstatiert Laudine ausdrücklich, dass sie unter anderen Umständen dem Mörder ihres Mannes nicht derart schnell verzeihen würde:

*ir hat mir selch leit getân,
stüende mir mîn ahte und mîn guot
als ez andern vrouwen tuot,
daz ich iuwer niht enwolde
sô gâhes noch ensolde*

positiv verändern, als sie feststellen kann, eine gute Wahl getroffen zu haben (vgl. V. 2670ff.). Auch Waltraud Fritsch-Rößler spricht sich gegen eine „Beteiligung des *herzen* auf Seiten Laudines“ aus und stellt fest, dass eine solche Beteiligung die „ganze erste Ehezeit“ über ausgespart bleibe. Volker Mertens nimmt die Entstehung von Liebe auf Seiten Laudines erst nach der Hochzeit wahr, worin im Werner Schröder zustimmt. Nina Spangenberger konstatiert, dass sich „Liebesanzeichen“ bei Laudine schon deutlich vor der Hochzeit finden lassen. Julia Breulmann attestiert den beiden Protagonisten eine gegenseitige Liebe, die sie an den Versen 2340-2343 festmacht. Vgl. Hafner, Susanne: Maskulinität in der höfischen Erzählliteratur, S. 125./ Vgl. Zinsmeister, Elke: Literarische Welten, S. 126-129 und S. 133./ Vgl. Fritsch-Rößler, Waltraud: Finis Amoris, S. 130ff./ Vgl. Mertens, Volker: Laudine. Soziale Problematik im *Iwein* Hartmanns von Aue. Berlin 1978, S. 17/18./ Vgl. Schröder, Werner: Laudines Kniefall und der Schluß von Hartmanns Iwein. Stuttgart 1997, S. 13./Vgl. Spangenberger, Nina: Liebe und Ehe, S. 70/71./Vgl. Breulmann, Julia: Erzählstruktur und Hofkultur, S. 285.

⁶⁸⁰ Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 78.

*gnâde gevâhen,
 nû muoz ich leider gâhen:
 wandez ist mir sô gewant,
 ich mac verliesen wol mîn lant
 hiute ode morgen.
 daz muoz ich ê besorgen
 mit einem manne der ez wer:
 der ist niender in mînem her,
 sît mir der kûnec ist erslagen:
 des muoz ich in vil kurzen tagen
 mir einen herren kieser
 ode daz lant verliesen. (V.2304-2320)*

Laudines Rede beweist die Zweckgebundenheit ihrer Entscheidung für eine erneute Vermählung. Sie nimmt Iwein nicht aus Zuneigung oder Liebe zum Mann, sondern weil ihr in der Kürze der Zeit kein besserer Ritter zur Verfügung steht, der in Anbetracht der bevorstehenden Ankunft Artus', den Schutz des Landes gewährleisten könnte. Pragmatische Gründe und rationale Überlegungen bestimmen ihre Entscheidung, weshalb Laudine sich nicht scheut, entgegen der geltenden Konventionen, Iwein ihre Werbung anzutragen. Mit Laudines Frage *ich wil iuch gerne: welt ir mich?* (V. 2333) und Iweins Annahme ihrer Werbung (V. 2336-2337) erreichen die Protagonisten unter beiderseitigem Einverständnis zur Eheschließung den Status von Verlobten. Nach erfolgtem Konsensgespräch fragt Laudine Iwein:

*'Ouwî, mîn her Iwein,
 wer hât under uns zwein
 gevüegeet dise minne?' (V. 2341-2343)*

Da Laudine nicht wissen kann, dass Iwein sie liebt, ist *Minne* hier nicht als Liebe zu verstehen, sondern vielmehr „im Sinne der juristischen Formel *minne und reht*“⁶⁸¹ als Versöhnung der Partner. Es wird im Text nicht geschildert, dass Laudine in gleicher Weise von der Macht der Minne ergriffen wird wie Iwein. Nicht personale Liebe begründet ihre Entscheidung, sondern eine „vergebende Liebe“.⁶⁸² Die Absenz einer personalen Liebe, die auf Gegenseitigkeit beruht, stellt jedoch offensichtlich kein Problem dar, solange sie ihm verzeiht und der beiderseitige Konsens sichergestellt ist.

5.3 Die Ehe von Iwein und Laudine

Nachdem auch die Untertanen Laudines der Vermählung mit Iwein zugestimmt haben⁶⁸³, werden die Nupturienten von einem Priester zusammengegeben (V. 2418ff.). Anders als im *Erec* findet die Vermählung nicht am Artushof statt. Die knappe Schilderung der Eheschließung und die Tatsache, dass eine Beschreibung der Hochzeitsfeierlichkeiten fehlt, verweisen

⁶⁸¹ Mertens, Volker: Laudine, S. 16.

⁶⁸² Sieverding, Norbert: Der ritterliche Kampf bei Hartmann und Wolfram, S. 96.

⁶⁸³ Die Zustimmung des Hofstaates ist Laudine zwar wichtig, im Falle einer Ablehnung ihrer Wahl, hätte Laudine Iwein jedoch auch ohne diese Zustimmung geheiratet, wie der Erzähler in den Versen 2401-2402 kommentiert.

darauf, dass die Ehe in diesem Roman Hartmanns nicht den gleichen Stellenwert hat wie im *Erec*. Chrétiens Erklärung, dass Laudine aus Liebe gehandelt habe (*Yvain*, V. 2141ff.), fehlt in Hartmanns Adaptation. Dies unterstützt die These, dass es sich bei dieser Ehe um ein politisches Zweckbündnis handelt.

Die Gemeinschaft von Iwein und Laudine währt nicht lange. Die Mahnrede Gaweins veranlasst Iwein dazu, von Laudine *urloup* zu erbitten, den sie ihm unter Auflage der Jahresfrist gewährt. Laudine ermahnt Iwein zu seiner Verpflichtung, Ehre und Land zu schützen. Sie formuliert eine klare Bedingung: Falls er nicht nach der Frist eines Jahres zu ihr zurückkomme, werde sie ihn nicht mehr erwarten (V. 2940-2944).⁶⁸⁴ Als Zeichen dieser Abmachung übergibt Laudine ihm einen Ring und betont, dass sie nie einem Mann so verbunden war wie ihm (V. 2945-2953). Dieses Geständnis Laudines ist nun endlich als Zeichen einer nach der Vermählung entstandenen Zuneigung zu Iwein zu lesen. Erste Anzeichen für eine Veränderung Laudines Einstellung gegenüber dem neu gewonnenen Ehemann zeigen sich schon in ihrer Reflexion über ihre Wahl während des Besuches der Artusgesellschaft: Iwein vermag es, ihr Land gegen den Angriff zu verteidigen, der Besuch König Artus' steigert Laudines *êre*.

Laudine begleitet ihren Mann noch ein Stück des Weges, bevor sie sich trennen müssen (V. 2960ff.). Laudines Abschiedsschmerz spiegelt sich in ihrem Gebaren wieder, wie der Erzähler bemerkt, ohne dies weiter zu kommentieren. Iweins Verhalten wird hingegen detailliert beschrieben: Er verbirgt den Schmerz über die Trennung von Laudine so gut er es vermag und hält seine Tränen zurück. Iwein ist in der Situation des Abschieds schon von Sehnsucht nach Laudine erfüllt, „[d]em Wunsch, weiterhin und womöglich ausschließlich mit Laudine zusammen zu sein, darf Iwein aber nicht nachgeben“⁶⁸⁵, will er nicht den gleichen Fehler begehen wie Erec und seine Ehre verlieren.

Beim Abschied kommt es zum Herzenstausch, ein weiteres sicheres Zeichen dafür, dass Iwein Laudines liebevolle Zuneigung für sich gewonnen hat (V. 2990-2994).⁶⁸⁶ Die Szene des Herzenstausches ist in einen Exkurs eingebettet, der als Streitgespräch zwischen *vrou Minne* und dem Erzähler gestaltet ist (V. 2974ff.). Die personifizierte Minne zweifelt am Wahrheitsgehalt der erzählten Trennung von Iwein und Laudine (V. 2974-2982). *Vrou Minne* überzeugt den Erzähler, den sie als *Hartman* (V. 2974, V. 2982) anspricht, davon, dass die Protagonisten ihre Herzen getauscht haben müssen, um der missverständlichen Formulierung des Erzählers *er [König Artus] vuorte daz wîp und den man,/ und volget im doch dewederz dan* (V. 2987-

⁶⁸⁴ Die Jahresfrist, die Laudine Iwein als maximale Dauer seiner Abwesenheit setzt, ist, wie Volker Mertens ausführt, nicht willkürlich gewählt, sondern eine Rechtsfrist. Vgl. Mertens, Volker: *Laudine*, S. 43-46.

⁶⁸⁵ Zinsmeister, Elke: *Literarische Welten*, S. 146.

⁶⁸⁶ Vgl. Mertens, Volker: *Laudine*, S. 18.

2988) entgegen zu wirken. Bei der Trennung des Paares handelt es sich um eine äußerliche, räumliche Distanzierung, nicht aber um eine innere Entfernung voneinander.⁶⁸⁷

Iwein vergisst in Gesellschaft seines Freundes Gawein das Versprechen, das er Laudine gab und erfreut sich der errungenen Turniersiege, die seinen Ruhm mehren. Er erinnert sich an seine Ehefrau und bemerkt, dass er die Frist überschritten hat. Der Kummer über sein Versäumnis ergreift ihn just in dem Moment, als Lunete am Artushof ankommt und ihn öffentlich anklagt. Lunete wendet sich in ihrer Rede zuerst an Artus und alle weiteren Anwesenden (V. 3111-3136) und verweigert Iwein ausdrücklich den *gruoz*. Sie fordert die Artusgesellschaft dazu auf, Iwein als *verrætere* anzusehen, der ihnen zuwider sein sollte (V. 3116-3119). Sie wirft ihm nicht nur *untriuwe* vor (V. 3122), sondern unterstellt ihm auch Feigheit (V. 3130-3132). Es habe ihm nicht gereicht, Laudine den Ehemann zu erschlagen; er habe sie nun auch noch ihrer Ehre und des Schutzes ihres Landes beraubt (V. 3133-3136). Erst jetzt wird Iwein zum Adressaten ihrer Schmähung: Lunete kommt auf Iweins Verhalten ihr gegenüber zu sprechen und thematisiert so auch die Minnebeziehung. Sie unterstellt ihm, nicht in Laudine verliebt gewesen zu sein (V. 3137-3170). Aus seinem Verhalten schließt sie, dass seine Liebe zu Laudine nicht aufrichtig gewesen sein konnte; allein aus Dankbarkeit für die Hilfeleistung Lunetes hätte er sich an sein Versprechen halten müssen. Im letzten Abschnitt der Rede fordert sie die Mitglieder der Artusgesellschaft implizit auf, Iwein aus ihrem Kreis zu verstoßen und ihm den *rîters namen* abzusprechen (V. 3175-3189). Bevor Lunete geht, nimmt sie Iwein den Ring, den Laudine ihm beim Abschied als Erinnerung an sein Versprechen gab.

Iwein hat Laudine die *triuwe* im rechtlichen Sinne gebrochen, weil er seinen Verpflichtungen als Landesherr nicht nachgekommen ist. In diesem Punkt ist Lunetes Anklage durchaus berechtigt. Iwein wird von Kummer ergriffen, als er realisiert, dass er seine Ehefrau durch sein Versäumnis in Gefahr gebracht hat. Ihr Wohlergehen liegt ihm nach wie vor am Herzen.

In der Situation der Krise zeigt sich erneut die differierende Motivation zur Eheschließung: Iwein heiratete Laudine aus affektiven Gründen, Laudines Gründe zur Vermählung waren hingegen pragmatischer Natur. Die Pragmatik von Laudines Handeln erklärt, warum Lunetes Schmährede keinerlei Hinweise auf eine enttäuschte Liebe Laudines enthält, die Anklagepunkte sind Verrat und Schande. Wie Werner Schröder feststellt, wird Iwein der Untreue „von der Frau als Herrscherin beschuldigt, nicht von einer verlassenen oder vernachlässigten Geliebten.“⁶⁸⁸ Laudine verstößt Iwein, sie ist diejenige, die Iwein verlässt, wenn sie „die

⁶⁸⁷ Vgl. dazu auch die Ausführungen von Nina Spangenberg in ihrem Kapitel zur doppelten *triuwe* im *Iwein* und Elke Zinsmeisters Betrachtung des Herzenstausches als „inadäquates Bild“. In: Spangenberg, Nina: *Liebe und Ehe*, S. 82-102, hier besonders S. 84-87.; Zinsmeister, Elke: *Literarische Welten*, S. 145-151.

⁶⁸⁸ Schröder, Werner: *Laudines Kniefall*, S. 16.

Rücknahme des Ehemannes⁶⁸⁹ verweigert. Die Gemeinschaft zwischen Laudine und Iwein scheint – zumindest für Laudine – zerbrochen zu sein.

Der Widerspruch zwischen dem Zweifel an seiner Treue und der Beständigkeit seiner Zuneigung und Verbundenheit führen dazu, dass Iwein die Kontrolle über sich verliert und wahnsinnig wird (V. 3201-3215). Hier wird der Zusammenhang von Krankheit und Minne offenbar.⁶⁹⁰ Iweins Scham über sein Fehlverhalten gegenüber Laudine schlägt in Selbsthass um, er kann die Schuld niemand anderem als sich selbst zuschreiben (V. 3221-3223). Sein Schmerz wird so übermächtig, dass ihm *zorn* und *tobesucht* in *daz hirne schôz[en]* (V. 3232/ V. 3231).⁶⁹¹ Der Wahnsinn treibt ihn nackt, „in völliger geistiger Umnachtung“⁶⁹² und jeglicher Erinnerung an seine höfische Erziehung beraubt in den Wald. Was die Unterwerfung Iweins unter den Willen Laudines bei ihrer ersten Begegnung schon antizipierte, vollzieht sich mit Einsetzen des Wahnsinns: Iweins Selbstaufgabe mündet in dem Verlust seiner Identität.

Iwein, der *ie ein rehter adamas/ rîterlîcher tugende was* (V. 3257-3258), wird nun zu einem *tôre*.⁶⁹³ Im Wald verbringt Iwein einige Zeit auf „niedrigster Existenzstufe“⁶⁹⁴ und wird durch die symbiotische Beziehung zu dem Eremiten schrittweise wieder in die Zivilisation zurückgeführt.

Die Restitution von Iweins Identität beginnt, als die Dame von Narison und ihre Begleiterinnen den nackten, einem *môre* gleichenden Iwein schlafend auf dem Weg finden und er unter Verwendung einer Salbe, die von Feimorgân hergestellt wurde, von seinem Wahnsinn geheilt wird (V. 3420-3480). Iwein findet weitgehend zu sich selbst zurück, stellt sich allerdings die Frage *'bistûz Îwein, ode wer?'* (V. 3509). An seine Ritterschaft und seine Ehre, an die Gewinnung Laudines und des Brunnenreiches erinnert Iwein sich, als habe er es geträumt (V. 3513ff.). Diese Distanz zu seiner Identität beweist, dass er seine vorherige Identität noch nicht vollständig wiedererlangt hat; dies kann und wird erst am Ende des Romans in der Versöhnung mit Laudine gelingen. Für Iwein beginnt mit der Wiedererlangung des Wissens um seine

⁶⁸⁹ Fritsch-Rößler, Waltraud: *Finis Amoris*, S. 119.

⁶⁹⁰ Dirk Matejovski spricht sich in seiner Untersuchung zu Iweins Wahnsinn gegen die bisherigen Deutungsansätze der Forschung aus und negiert insbesondere den Zusammenhang von Krankheit und Minne. In der „Matrix des Wahnsinns“ spiele die Minne keine Rolle, „*vrou Minne*“ werde „als Urheberin seines [Iweins] desolaten Zustandes nur noch genannt, um um so schneller vergessen zu werden.“ Matejovski kommt zu dem Schluss, dass Hartmann im „Medium des Wahnsinnsmotivs ein ganz anderes Problem [thematisiert], nämlich das Verhältnis von Aufklärung und Mythos, von höfischem Sozialentwurf und Gegenwelt.“ In: Matejovski, Dirk: *Das Motiv des Wahnsinns in der mittelalterlichen Literatur*. Frankfurt am Main 2007, S. 126.

⁶⁹¹ Eine detaillierte Übersicht über die medizinischen Erklärungsversuche, die eine Erkrankung an Melancholie diagnostizieren, sowie einen Überblick über die bisherigen Erklärungsversuche zur Entstehung des Wahnsinns in Hartmanns *Iwein* gibt Susanne Hafner. In: Hafner, Susanne: *Maskulinität in der höfischen Erzählliteratur*, S. 131-146.

⁶⁹² Hammer, Andreas: *Tradierung und Transformation. Mythische Erzählelemente im „Tristan“ Gottfrieds von Straßburg und im „Iwein“ Hartmanns von Aue*. Stuttgart 2007, S. 238.

⁶⁹³ Vgl. zur Verwendung des Terminus *tôr* Dirk Matejovskis Ausführungen in: Matejovski, Dirk: *Das Motiv des Wahnsinns*, S.122ff.

⁶⁹⁴ Hammer, Andreas: *Tradierung und Transformation*, S. 238.

Identität sein Weg der Bewährung. Seine Gedanken richten sich einzig darauf, „wiedergutmachen, was er gefehlt hat [...], und von Laudine Absolution zu erlangen.“⁶⁹⁵ Die Zwischeneinkehr an Laudines Hof und der Umstand, dass sie den eigenen Ehemann nicht erkennt (V. 5456ff.) beweisen, dass Iweins Bewährung noch nicht abgeschlossen ist. Erst nach dem Kampf gegen Gawein und der vollständigen Restitution seiner Identität und Ehre, unternimmt Iwein einen weiteren Versuch, Laudines Gunst wiederzuerlangen. Iwein erreicht in Begleitung seines Löwen die Quelle, die er erneut begießt und ein heftiges Unwetter verursacht (V. 7824ff.). Damit versetzt er Laudine in eine Situation, die erneut das Eingreifen Lunetes erfordert. Diese rät Laudine, den Ritter mit dem Löwen zu finden, um das Land zu verteidigen (V. 7868ff.). Lunete weiß, dass es sich bei dem Löwenritter um Iwein handelt und wendet erneut eine List an, um die Versöhnung von Iwein und Laudine herbeizuführen. Sie teilt ihrer Herrin mit, dass der Ritter mit dem Löwen zur Landesverteidigung nur dann bereit sei, wenn Laudine ihm im Gegenzug helfe, die Gunst seiner Herrin wiederzuerlangen (V. 7876). Lunete lässt ihre Herrin einen Eid schwören, mit dem sich Laudine verpflichtet, Iwein zu verzeihen, ohne die wahre Identität des Löwenritters zu kennen (V. 7925-7935). Dieser Eid ist paradigmatisch auf das Versprechen bezogen, das Laudine Iwein gibt, als er sie um *urloup* bat: Wieder verfügt Laudine nicht über alle Informationen und gewährt trotzdem ihr Versprechen. Lunete begibt sich sogleich auf die Suche nach Iwein und findet ihn an der Quelle (V. 7939ff.). Sie berichtet von ihren Vorbereitungen zu dessen Gunsten, woraufhin Iwein seiner Freude in freundschaftlichen Gesten Ausdruck verleiht: Er *kuster dô/ sîner juncvrouwen munt/ hende und ougen tûsentstunt*. (V. 7976-7978). Die Parallelität dieser Szene mit der Wiedersehensszene zwischen Gawein und Iwein ist deutlich. Sie zeigt, dass Lunete Iwein eine Freundin ist, wobei jegliche sexuelle Attraktivität der Frau ausgeklammert wird.

Lunete bringt Iwein zu Laudine. Im Unterschied zur Szene der Begegnung mit Laudine bei Iweins Zwischeneinkehr an ihrem Hofe wird hier die Aufmerksamkeit gezielt darauf gelenkt, dass Laudine Iwein nicht erkennen kann, weil er seine Rüstung trägt (V. 8037ff.).

Wie bei ihrer ersten Begegnung fällt Iwein vor Laudine auf die Knie, dieses Mal jedoch un- aufgefördert. Stattdessen ist es Laudine, die der Anweisung Lunetes bedarf. Lunete erinnert sie an ihren Eid und fordert dessen Einlösung, bevor sie die Identität des Löwenritters aufdeckt: *diz ist her Îwein iuwer man*. (V. 8074). Laudine ist ob der List ihrer Zofe erschüttert und verzeiht Iwein nur, weil ihr Eid sie bindet (V. 8090ff.). Von einer Aussöhnung des Paares kann an dieser Stelle keine Rede sein, dennoch ist Iwein zufrieden mit der Entwicklung und bekennt sich schuldig: *'vrouwe, ich hân missetân: zewâre daz riuwet mich.'* (V. 8102-8103). Er versichert ihr, dass sich eine solche Verfehlung nicht wiederholen wird. Auf Laudines wi-

⁶⁹⁵ Schröder, Werner: Laudines Kniefall, S. 16.

derwillige Aussage *ich hân es gesworn* (V. 8114) antwortet Iwein mit überschwänglicher Freude. Laudine ergreift erneut das Wort, bittet nun auch Iwein um Vergebung für das Leid, das er durch ihr Verhalten erdulden musste und fällt vor ihm auf die Knie (V. 8122ff.).⁶⁹⁶ Der „doppelte [...] Fußfall“ und die „beidseitige Vergebungsbitte“⁶⁹⁷ lassen Iwein und Laudine als gleichgestelltes Paar erscheinen, sie sind nun *gesellen*, die sich einander mittels dieser Gesten überantwortet haben. Anders als im *Erec* gibt der Erzählerkommentar am Ende des Romans keinen Ausblick auf das weitere gemeinsame Leben der Protagonisten. Stattdessen wird Lunetes Wirken bei der Entstehung und Restitution der Beziehung zwischen Iwein und Laudine gewürdigt (V. 8149-8166).

5.4 Sexualität: Die Wirkung schöner Frauen

Iweins Liebe zu Laudine wird durch ihren Anblick evoziert.⁶⁹⁸ Die klagende Dame zerreißt in ihrer Trauer ihre Kleidung und entblößt ihren schnen Körper (V. 1331-1332), den Iwein von seinem Versteck aus betrachtet. Wie Nina Spangenberger feststellt, verleiht „diese Konstellation des heimlichen Blickes“⁶⁹⁹ der Szene voyeuristische Züge, die die Situation erotisch konnotieren. Trotz der Erotisierung der klagenden Laudine ist Iweins Zuneigung zu ihr nicht auf ein körperliches Begehren zu reduzieren. Ihr Anblick lässt in Iwein den unmittelbaren Wunsch nach Nähe entstehen, der an drei Stellen deutlich wird: als Bedürfnis, ihre Hände fest zu halten, um sie davon abzuhalten, sich selbst zu verletzen (V. 1341-1343 und V. 1478-1482) und als dringendes Bedürfnis, mit ihr zu sprechen (V. 1700ff.). Iwein nimmt Anteil an ihrer Trauer und fühlt sich verantwortlich für ihr Unglück (V. 1348ff.), Laudine wird nicht auf ihre sexuelle Körperlichkeit reduziert.

Weder bei Chrétien noch bei Hartmann findet sich eine Beschreibung der Hochzeitsnacht; die altfranzösische Version erwähnt jedoch zumindest ausdrücklich, dass die Ehe vollzogen wurde (*Yvain*, V. 2166ff.), wovon bei Hartmann nur ausgegangen werden kann. Dennoch thematisiert der *Iwein* die körperliche Liebe in der Ehe am Beispiel des höfischen Ehepaares Artus und Ginover. Das Knigpaar zieht sich, nachdem für das Wohl der Gäste gesorgt wurde (V. 59-61), in die Kemenate zurück (V. 77-84). Dieses Verhalten erfährt im *Iwein* keinerlei Kri-

⁶⁹⁶ Werner Schröder weist in seinem Beitrag zum Schluss des *Iwein* auf die Widersprüchlichkeit zwischen Laudines Widerwillen und ihrem anschließenden Kniefall hin und wirft unter Einbezug der Handschriften A und B die Frage auf, ob es sich um alternative Schlüsse handeln könnte. In: Schröder, Werner: Laudines Kniefall, S. 6-9. Eine andere Deutungsmöglichkeit bietet Volker Mertens an, wenn er Laudines Verhalten zum einen mit ihrer Rolle als „ffentliche“ Person, zum anderen mit ihrer Rolle als „private“ Person deutet: „Als „ffentliche“ Person, als Königin, mußte sie ihm wehtun, als „private“ Person, als *geselle* (v. 8143) erbittet sie Vergebung.“ In: Mertens, Volker: Laudine, S. 61.

⁶⁹⁷ Spangenberger, Nina: Liebe und Ehe, S. 102.

⁶⁹⁸ Vgl. Kapitel 5.2.

⁶⁹⁹ Spangenberger, Nina: Liebe und Ehe, S. 67.

tik, „[d]ie Erfüllung körperlicher Eheliebe erscheint als Legitimation, die allseits anerkannt ist und nicht angezweifelt oder diskutiert werden muss“⁷⁰⁰, wie Nina Spangenberg festhält.

Anders als im *Erec*, wo der Aspekt der Erotik auf das Paar Erec und Enite beschränkt bleibt, finden sich im *Iwein* Situationen, in denen der Protagonist durch andere weibliche Figuren Handlungen der Zuneigung erfährt und in Versuchung geführt wird. Nachdem die Dame von Narison und ihre beiden Begleiterinnen Iwein im Wald schlafend und nackt gefunden haben, schickt die Herrin eins der Mädchen zu Iwein zurück. Sie soll seinen Kopf mit Feimorgâns Salbe einreiben, um ihn von seinem Wahnsinn zu heilen (V. 3475-3493). Anette Sosna deutet diese Szene folgendermaßen: „Der magischen Wirkung der Salbe wird die Hingabe des Mädchens im Akt des Berührens an die Seite gestellt.“⁷⁰¹ Entgegen der Anweisung reibt das Mädchen den schlafenden Iwein am ganzen Körper mit der Salbe ein, „sie kann mit der erotischen Massage nicht aufhören, bis die Dose leer ist, und dies, obschon sie harten Tadel zu erwarten hat.“⁷⁰² Da Iwein während der Zuwendung schläft und die Berührung durch das Mädchen nicht bewusst erfährt, kann diese Szene mit Iweins Blick auf die trauernde Laudine in Verbindung gebracht werden: Beide Situationen sind einseitig erotisiert, die beobachtete bzw. berührte Figur weiß nichts davon.

Hartmann stellt Iweins bedingungslose Liebe zu Laudine unter Beweis, indem er ihn zwei Mal der Versuchung schöner Frauen aussetzt. Die Tochter des Burgherrn zum Schlimmen Abenteuer wird vom Erzähler als „begehrenswerte[...] kongeniale[...] Gefährtin“⁷⁰³ geschildert (V. 6494-6499), deren Attraktivität Iweins *state* zu erschüttern vermag (V. 6500-6505). Der Erzähler kommentiert explizit, dass Iwein der Versuchung erlegen wäre, hätte er nicht Laudines Bild in seinem Herzen getragen (V. 6506-6510). Iwein kann sich der Versuchung nur entziehen, weil er seine Gedanken auf Laudine richtet (V.6511ff.). Obwohl ihn der Abschied von ihr schmerzt, widersteht er der Versuchung und beweist so seine Treue zu seiner Ehefrau. Iwein wird erneut auf die Probe gestellt, wenn er das Nachtlager mit seiner Begleiterin teilt, bei der es sich um ein Mädchen handelt, das kein Familienmitglied ist, wie der Erzähler hervorhebt (V. 6574ff.). Dieser Hinweis rekurriert auf die besondere Stärke des Willens, sich der erotischen Bedrohung zu entziehen und ihr nicht zu verfallen. Iwein reagiert nicht auf die sexuellen Reize des Mädchens und handelt damit gegen seine männliche Natur, was, wie der Erzähler in Vers 6582 bemerkt, nur wenige Männer vermögen.

⁷⁰⁰ Spangenberg, Nina: Liebe und Ehe, S. 79.

⁷⁰¹ Sosna, Anette: Fiktionale Identität im höfischen Roman, S. 128.

⁷⁰² Haug, Walter: Das Spiel mit der arthurischen Struktur in der Komödie *Yvain/ Iwein*. In: Friedrich Wolfzettel (Hg.): Erzählstrukturen der Artusliteratur. Forschungsgeschichte und neue Ansätze. Tübingen 1999, S. 112.

⁷⁰³ Hafner, Susanne: Maskulinität in der höfischen Erzählliteratur, S. 113.

6. Ergebnisse zum *Iwein*

Hartmanns *Iwein* als Erzählung einer Ritterfreundschaft zu lesen, legitimiert sich durch die offensichtliche Dominanz der Freundschaft als Code der Intimität innerhalb des Romans. Die Darstellung der Freundschaften Iweins zu seinem Löwen und zu Gawein nimmt einen wesentlich größeren Raum ein, als die der Ehebeziehung mit Laudine. Iwein und Laudine treten nur an zwei Stellen des Romans als Paar auf: Nach ihrer Vermählung im Rahmen der Feierlichkeiten anlässlich ihrer Hochzeit und des Besuchs von König Artus und am Ende des Romans, als nach langer Trennung die Versöhnung und Wiedervereinigung des Paares präsentiert wird. Die Bindung zu Gawein ist in Iweins Dasein die dominante Beziehung; Gawein vermag es schließlich, die Trennung von Iwein und Laudine herbeizuführen, indem er Iwein mahnt, sich nicht zu *verligen* und stattdessen ihm zu folgen. Berücksichtigt man die Intensität der Freundschaft zwischen Iwein und Gawein, ergibt sich mit der Eheschließung eine neue Dreiecks-konstellation: Laudine dringt als Dritte in die bestehende Zweierbeziehung zwischen den beiden Rittern ein und wird zur Rivalin Gaweins. Laudine wirkt, so formuliert es Caroline Krüger in ihrer Fallstudie zum *Iwein*, destabilisierend auf die Freundschaft.⁷⁰⁴ Gaweins Rat an Iwein führt zur, zumindest temporären, Verdrängung der störenden Dritten. Mit Iweins Bitte um *urloup*, ihrer Gewährung und der Trennung von Laudine wird das exklusive Zweierverhältnis der Freunde wiederhergestellt. Die Dominanz Gaweins zeigt sich auch in der Tatsache, dass Iwein über einen langen Zeitraum hinweg keinen Gedanken an seine Frau verwendet, sondern die Zeit des Turnierens an der Seite seines Freundes genießt. Iweins Wahnsinn löst ihn aus all seinen Nahbeziehungen heraus und isoliert ihn. Erst die Begegnung mit dem Eremiten verhilft Iwein zur Rückkehr in die Zivilisation, die sich unter Negation seiner vorherigen Identität vollzieht. Iweins Freundschaft mit dem Löwen ist als weiterer Schritt auf dem Weg der Restitution seiner Identität zu sehen. Das Tier führt ihm die *rehtiu triuwe* vor Augen und wird ihm zum Beispiel, das Iweins weiteres Handeln maßgeblich beeinflusst. Als Löwenritter lernt er die Unbedingtheit der Treue kennen, die sich in seinen altruistischen Taten widerspiegelt. Erst nach dem Zweikampf mit Gawein, der wohl die „wichtigste Bewährungsprobe ihrer Freundschaft ist“⁷⁰⁵ und der Wiederaufnahme in die Artusgesellschaft kann Iwein die Gunst seiner Frau wiedergewinnen. Mit Laudines Vergebung und der Versöhnung des Paares ist Iweins Hinführung zum Ideal des höfischen Ritters, der ritterliche Bewährung und Minne miteinander vereinbaren kann, abgeschlossen.

Der dialogische Charakter der Romane hebt hervor, dass Freundschaft und Liebe sich wechselseitig bedingen. *Minne* erscheint im *Iwein* als eine Macht, die sowohl auf männliche und

⁷⁰⁴ Krüger, Caroline: Freundschaft in der höfischen Epik, S. 112.

⁷⁰⁵ Krüger, Caroline: Freundschaft in der höfischen Epik, S. 109.

weibliche als auch auf animalische Figuren einwirkt. Die Zuneigung des Löwen zu Iwein, die Freundschaft von Iwein und Gawein sowie der Affekt der heterosozialen Beziehung werden gleichermaßen mit dem mittelhochdeutschen Wort *minne* beschrieben. Gemeinschaft, Treue und Zuneigung sind im *Iwein* essentielle Bestandteile der Freundschaft zwischen Iwein und Gawein, während sie im *Erec* die Ehe bestimmen. Die Paradoxien, mit denen Iweins Liebe für Laudine beschrieben werden, rücken Iweins Liebe in die Nähe des passionierten Liebescodes, wie ihn Luhmann entwickelt. Die Ehe von Iwein und Laudine unterscheidet sich von der protoromantischen Liebesehe Erecs und Enites grundlegend, da ihr der Aspekt einer gegenseitigen Zuneigung, die vor der Eheschließung entsteht, fehlt. Vielmehr führt die Ehe im *Iwein* dem Rezipienten die Eheschließungspraxis der adligen Gesellschaft des Mittelalters vor Augen: Zweck der Ehe ist die Gewährleistung des Schutzes von Land und Gefolge. Laudines Einwilligung in die Vermählung mit Iwein gründet sich auf politischen Überlegungen.

V. Das *Nibelungenlied*

Liebe und Hass, Treue und Verrat kennzeichnen die Beziehungen der Figuren des *Nibelungenliedes*.⁷⁰⁶ Das Epos ist durchzogen von einer Reihe homosozialer und heterosozialer Beziehungen, die eng miteinander verwoben sind. Mit Siegfrieds Ankunft in Worms konstituiert sich zwischen ihm und dem Burgundenkönig Gunther eine männlich-homosoziale Bindung. Diese Bindung bildet den Ausgangspunkt für das komplexe Netz der Beziehungen, das sich im weiteren Verlauf der Handlung entwickelt. Siegfried verschweigt den Grund seiner Reise – die Werbung um Kriemhild – für eine lange Zeit, in der er als *vriunt* der Burgunden am Wormser Hof weilt und insbesondere Gunther zu Diensten ist. Einer der ‚Freundschaftsdienste‘ Siegfrieds ist seine Rolle als Werbungshelfer Gunthers in der Brautwerbung um Brünhild. Zu diesem Zeitpunkt hat Siegfried seine Liebe zu Kriemhild bereits offenbart und verfolgt seine Absicht, Kriemhild zu erlangen, zielgerichtet und letztlich erfolgreich. Siegfried fordert Kriemhild als Lohn für seine Dienste, wodurch die Brautwerbungen in ein Abhängigkeitsverhältnis geraten. Gunthers Rolle als Munt Kriemhilds sowie Siegfrieds Rolle als Werbungshelfer Gunthers konstituieren zwei Dreiecke, die aufgrund der wechselseitigen Abhängigkeit der Werbungsunternehmen zu einem doppelten Dreieck zusammengefügt werden können. In dieses Viereck sind alle Nupturienten des ersten Teils – Siegfried und Kriemhild, Gunther und Brünhild – eingebunden. Die Achse, die als Verbindungsstelle der beiden Dreiecke fungiert, ist die vor den Brautwerbungsunternehmen entstandene männlich-homosoziale Bindung zwischen Gunther und Siegfried. Die Beziehung der beiden männlichen Figuren ist in zwei Richtungen auf ein Drittes ausgerichtet: das weibliche Objekt des Begehrens.

Verändert man die Schnittstelle des Vierecks und führt sie nicht zwischen den beiden männlichen, sondern zwischen den weiblichen Figuren, ergeben sich zwei Dreiecke mit jeweils zwei weiblichen Aktanten, die sich auf ein gemeinsames männliches Drittes ausrichten. Die Veränderung der Schnittstelle offenbart die Existenz der weiblich-homosozialen Beziehung zwischen Kriemhild und Brünhild hervor: Sie sind über ihre Männer miteinander verbunden und Schwägerinnen. Das Dreieck mit der Besetzung Kriemhild, Gunther und Brünhild, das sich aus dem veränderten Viereck extrahieren lässt, ist von geringer Bedeutung für die Analyse des nibelungischen Beziehungsnetzes. Kriemhild fungiert weder als Mittlerin von Brünhilds Begehren noch ist sie in dieser Dreieckskonstellation als Rivalin der isländischen Königin anzusehen. Die Achse, die Kriemhild mit Gunther verbindet, ist von verwandtschaftlicher Natur, weshalb sie als Rivalin ausscheidet. Interessanter ist das Dreieck mit der Besetzung Kriemhild, Siegfried und Brünhild. Auf Isenstein vermutet Brünhild Siegfried als Werber, ihr

⁷⁰⁶ Das *Nibelungenlied*. Hg. von Ursula Schulze, nach der Handschrift B. Ins Neuhochdeutsche übersetzt und kommentiert von Siegfried Grosse. Stuttgart 2011.

Begehren richtet sich auf den Mann, der sie bezwingen, aber nicht als seine Braut heimführen wird. Brünhilds Insistieren auf die Aufklärung der Ereignisse auf Isenstein etabliert ein implizites Rivalitätsverhältnis zwischen den Frauen. Dies wird im Königinnenstreit offenbar: Brünhilds Angriff auf Siegfrieds Stellung aktualisiert Kriemhilds Begehren nach ihrem Ehegatten.

Die Achsen des doppelten Dreiecks sind durch unterschiedliche Ausformungen der Liebe codiert. Was aber verbindet die männlichen Figuren Gunther und Siegfried miteinander? Ist es eine reine Zweckgemeinschaft, in der beide Partner den jeweils anderen zu ihrem eigenen Vorteil instrumentalisieren? Oder handelt es sich um eine Freundschaft unter Männern, die sich durch den Aspekt der Gegenseitigkeit auszeichnet? Neben der Bindung zwischen Gunther und Siegfried ist auch die Figur Hagens von Interesse. Welche Funktion hat Hagen für die Beziehung zwischen Gunther und Siegfried? Welche Rolle(n) nimmt er am Wormser Hof ein? Wie steht er zu Rüdiger? Was verbindet ihn mit Volker? Dass Hagen eine wichtige und die Handlung beeinflussende Rolle sowohl im ersten als auch im zweiten Teil des Epos spielt, ist unumstritten. In der Forschungsliteratur zum *Nibelungenlied* und zur Figur des Hagen von Tronje herrscht Konsens über die Variabilität und Ambiguität seiner Figur.⁷⁰⁷ Diese Besonderheit der Figurenkonzeption arbeitet bereits Marianne Wahl Armstrong heraus, wenn sie Hagen als „vielschichtigste Gestalt des Nibelungenliedes“⁷⁰⁸ neben Kriemhild bezeichnet.

Bei dem Versuch, Hagen in die Konstellation des Vierecks einzubinden, fällt auf, dass er mit allen vier Figuren in unterschiedlicher Weise verbunden ist. So erweitert sich das zweidimensionale Viereck um eine weitere Ebene zur geometrischen Figur einer Pyramide, deren Spitze durch Hagen besetzt ist. Diese Pyramide lässt sich in eine Vielzahl von Dreiecken auffächern, in die Hagen jeweils eingebunden ist. Von besonderem Interesse ist Hagens Einwirken auf die dem jeweiligen Dreieck immanente Zweierbeziehung: Der Vasall Gunthers fungiert in dem Dreieck, das ihn mit Siegfried und Kriemhild verbindet, als Zerstörer der heterosozialen Liebesbeziehung, indem er Siegfried ermordet; in die Beziehung zwischen Siegfried und Brünhild wird Hagen als Rächer der weiblichen Ehre eingebunden. Die Beziehung zwischen Gunther und Brünhild beeinflusst Hagen als Befürworter der Eheverbindung; das Dreieck Hagen, Gunther, Kriemhild präsentiert seine vasallistische Bindung zu zwei Mitgliedern des Burgundenhofes. Auch in der Beziehung der beiden weiblichen Hauptfiguren spielt Hagen eine Rolle, da er durch den Königinnenstreit gezwungen ist, für seine Königin Brünhild Partei zu ergreifen und sich gegen die ehemals hochgeschätzte Kriemhild zu wenden. Das wohl interes-

⁷⁰⁷ Vgl. die Beiträge von Katharina Freche und Peter Wapnewski.

⁷⁰⁸ Wahl Armstrong, Marianne: Rolle und Charakter. Studien zur Menschendarstellung im Nibelungenlied. Göttingen 1979, S. 146.

santeste Dreieck, das sich aus dieser Figurenpyramide extrahieren lässt, ist jedoch das Verhältnis zwischen Gunther, Siegfried und Hagen: ein männlich-homosozielles Dreieck, dessen Achsen sich einerseits durch Treue und Loyalität auszeichnen, andererseits durch Rivalität codiert sind.

1. Die Ritterfreundschaften im *Nibelungenlied*

Um sich dem komplexen Beziehungsgeflecht, das im *Nibelungenlied* mit einer Vielzahl von Handlungssträngen entsponnen wird, angemessen zu nähern, stehen an erster Stelle die Ritterfreundschaften im Fokus der Analyse. In der Einleitung der Arbeit wurde explizit dargelegt, dass die Verwendung des Begriffs „Ritterfreundschaft“ in der Kapitelüberschrift zur Wahrung der begrifflichen Einheitlichkeit dient.⁷⁰⁹ Das große Bedeutungsspektrum des mittelhochdeutschen Wortes *vriunt* – ‚guter Freund‘, ‚Verwandter‘, ‚Vasall‘ oder auch ‚Kriegsverwandter‘ bzw. Waffenbruder⁷¹⁰ – kann am Beispiel des *Nibelungenliedes* besonders gut veranschaulicht werden. Im Fokus stehen neben dem männlich-homosoziellen Dreieck, das die Figuren Siegfried, Gunther und Hagen verbindet und dessen Achsen äußerst different konnotiert sind, auch die Beziehung von Hagen und Volker sowie die Figur des Rüdiger von Bechelaren.

Wie Albrecht Classen konstatiert, waren die heroischen Gesellschaften von einem Konzept der Führungs- und Machtverhältnisse geprägt, das sich durch vasallistische Unterordnung (Lehnsverhältnisse) und Waffen- und Kampfgemeinschaften auszeichnet.⁷¹¹ Classen wendet sich gegen die These, dass die Freundschaftsdiskurse auf die literarischen, philosophischen und religiösen Sphären, die von der Antike bis zum Mittelalter zahlreiche Schriften und Traktate zum Thema der Freundschaft hervorbrachte, beschränkt seien. Betrachtet man die Ritterfreundschaften des *Nibelungenliedes* in ihrer Gesamtheit und Komplexität, fällt auf, dass es zahlreiche Episoden gibt, die Freundschaften zwischen Männern präsentieren, die mit den antiken Freundschaftsmodellen in Verbindung gebracht werden können. Besonders deutlich werde dies laut Classen in Szenen, in denen einzelnen Figuren der unmittelbare Tod bevorsteht.⁷¹² Classens These, dass auch heroische Epen affektive Freundschaften präsentieren⁷¹³, kann am Beispiel der Waffenbrüderschaft von Hagen und Volker, die sich im zweiten Teil

⁷⁰⁹ Vgl. Kapitel I „Einleitung“ auf S. 13.

⁷¹⁰ Vgl. die Erläuterungen zum Bedeutungsspektrum des mittelhochdeutschen Wortes *vriunt* in Kapitel II.2.1. Vgl. auch Jan-Dirk Müller zu den Beziehungen des *Nibelungenliedes*, die unter dem Begriff *vriuntschaft* subsumiert werden können. Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang. Die Welt des *Nibelungenliedes*. Tübingen 1998, S. 154.

⁷¹¹ Vgl. Classen, Albrecht: Friends and friendship in heroic epics: with a focus on *Beowulf*, *Chanson de Roland*, the *Nibelungenlied* and *Njal's Saga*. In: *Neohelicon* 38 (2011), S. 121-139, hier S. 122.

⁷¹² Vgl. Classen, Albrecht: Friends and friendship in heroic epics, S. 123.

⁷¹³ Vgl. Classen, Albrecht: Friends and friendship in heroic epics, S. 123.

des Epos konstituiert, affirmiert werden. Die affektive Dimension dieser Bindung zeigt sich, ähnlich wie im *Eneasroman*, in der Situation des Todes.

1.1 Siegfried, Gunther und Hagen: Das männlich homosoziale Dreieck

Mit Siegfrieds Ankunft in Worms konstituiert sich das männlich-homosoziale Dreieck des *Nibelungenliedes*. Siegfried tritt als Dritter in die bestehende Zweierbeziehung zwischen Gunther und Hagen ein. Hagen ist als erster Vasall Gunthers diesem untergeordnet, das Verhältnis ist von vasallistischer Treue und Loyalität gekennzeichnet. Siegfried wirkt störend auf die exklusive Zweierbeziehung, weshalb Hagen den Rivalen letztlich beseitigt. Siegfried und Gunther hingegen begegnen sich als Gleiche, beide sind von hoher Abstammung und Mitglieder des Adels. Im Folgenden stehen die Achsen des Dreiecks, die jeweils zwei der drei männlichen Figuren miteinander verbinden und auf unterschiedliche Weise codiert sind im Fokus der Analyse.

Siegfried und Gunther: Die Entstehung einer ‚vriuntschaft‘

Die erste Begegnung von Siegfried und Gunther findet bei Ankunft des Xanteners am Hof der Burgunden statt. Diese erste Interaktion ist in den öffentlichen Raum der höfischen Sphäre eingebettet, Gunther und Siegfried sind gleich hinsichtlich ihrer adligen Herkunft. Siegfried wird von dem gesamten Hof willkommen geheißen, jedoch hat allein Hagen Kenntnis von Siegfrieds Identität und den Heldentaten des Xantener Königssohns: Hagen berichtet von Siegfrieds Sieg über die Nibelungenkönige Schilbung und Nibelung, vom Erwerb des Nibelungenhortes sowie von Siegfrieds Kampf gegen den Drachen, dem anschließenden Bad im Blut des Ungeheuers und der damit verbundenen Unverwundbarkeit des Helden (Str. 84-98). Aufgrund seines Wissens um die exorbitante Kraft des Helden rät er Gunther, Siegfried möglichst freundlich zu empfangen:

*Wir suln den herren enpfâhen deste baz,
daz wir iht verdienen des jungen recken haz.
sîn lîp der ist sô küene, man sol in holden hân.
er hât mit sîner krefte sô menegiu wunder getân. (Str. 99)*

Hagens Rat, sich der Freundschaft des jungen – und gefährlichen – Helden zu versichern, verweist proleptisch auf die eigentliche Instrumentalisierung Siegfrieds für die Interessen der Burgundenkönige. „Freundschaft spielt hier im Register der Politik, nicht der Intimität“, wie Andreas Kraß pointiert feststellt.⁷¹⁴ Siegfried dankt Gunther für den Empfang in höfischer Weise. Die Kunde über die Ruhmestaten der burgundischen Ritter und deren Tapferkeit haben ihn zur Reise veranlasst, wie er Gunther wissen lässt (Str. 105). Der junge Held formu-

⁷¹⁴ Kraß, Andreas: Ein Herz und eine Seele, S. 183.

lierte in der Unterredung mit seinen Eltern die Werbung um Kriemhild als Grund seiner Reise, weshalb es verwundert, dass er ihn an dieser Stelle verschweigt. Siegfried gibt vor, sich von der Kampfstüchtigkeit der Burgunden überzeugen zu wollen. Wird Siegfried in der zweiten Aventure als „höfischer niederländischer Prinz“ exponiert, ist er bei seiner Ankunft in Worms „plötzlich ein anderer“⁷¹⁵: Er fordert Gunther und dessen Herrschaftskollektiv heraus:

*Nu ir sît sô küene, als mir ist geseit,
sône ruoch ich, ist daz iemen lieb ode leit,
ich wil an iu ertwingen, swaz ir muget hân.
lant unde burge, daz sol mir werden undertân.* (Str. 108)

Die Provokation legt Siegfrieds heroische Züge offen, die in direktem Zusammenhang mit Hagens Bericht über seine Jugendtaten stehen. Gernôt gelingt es, die Herausforderung „politisch besonnen“⁷¹⁶ aufzufangen (Str. 124-125) und die Einbindung des ambivalenten Helden in die Wormser Hofgesellschaft zu initiieren.

Zwischen Siegfried und Gunther entsteht ein männlich-homosoziiales Bündnis, das jedoch kein affektives Moment im Sinne der vormodernen Freundschaftsdiskurse enthält. Die Beziehung der beiden adligen Männer korrespondiert vielmehr mit dem Typ der aristotelischen Nutzenfreundschaft, wie sich im Verlauf der weiteren Handlung zeigt. Siegfried erweist Gunther seinen Dienst und fungiert in Krisensituationen, die eine konkrete Bedrohung des Wormser Hofes bedeuten, als Berater und exekutives Organ der vorgeschlagenen Aktionen, so z.B. im Kampf gegen die Sachsen und Dänen. Als Lohn für seinen Kampfeinsatz gewährt Gunther Siegfried den Gruß Kriemhilds, wodurch er den nibelungischen Held noch stärker an den burgundischen Hof bindet. Gunther versteht es, „sich das herausragende aggressive Potential Siegfrieds durch gezielte Anreize und Versagungen zunutze zu machen“⁷¹⁷, wobei Hagen derjenige ist, der die Instrumentalisierung Siegfrieds für die Interessen der Burgunden forciert. Gunther erbittet Siegfrieds Hilfe im Kampf gegen die Sachsen und Dänen auf Hagens Rat hin (Str. 149ff.). Auch rät Hagen Gunther, sich der Hilfe Siegfrieds bei der Gewinnung Brünhilds zu versichern (Str. 329), wodurch Siegfried erneut instrumentalisiert wird. Die gegenseitige Abhängigkeit der Werbungsunternehmungen lässt die Beziehung von Siegfried und Gunther als Symbiose erscheinen. Beide ziehen ihren Nutzen aus der Verbindung. Siegfried ist in dem Brautwerbungsunternehmen zwar Werkzeug der Burgunden zur Verfolgung

⁷¹⁵ Haug, Walter: Szenarien des heroischen Untergangs. In: Alfred Ebenbauer und Johannes Keller (Hgg.): 8. Pöchlerner Heldenliedgespräch. Das Nibelungenlied und die europäische Heldendichtung. Wien 2006, S. 152. Vgl. zu Siegfrieds Ankunft in Worms auch die Ausführungen Walter Haugs in: Höfische Idealität und heroische Tradition im Nibelungenlied. In: Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters. Tübingen 1990, S. 293-307, hier besonders S. 299.

⁷¹⁶ Haug, Walter: Szenarien des heroischen Untergangs, S. 152.

⁷¹⁷ Gephart, Irmgard: Zorn, Blut und Rache. Emotionen im Nibelungenlied. In: Peter Glasner u.a. (Hgg.): Nibelungen – Mythos, Kitsch, Kult. Siegburg 2008, S. 48.

ihrer machtpolitischen Interessen, zugleich ist er jedoch auch exekutives Organ: Er kennt die Besonderheit der isländischen Königin und erfindet einen Plan, wie diese bezwungen werden kann. Vor dem Aufbruch zur Reise erteilt Siegfried Gunther, Hagen und Dankwart Anweisungen, wie man sich bei der Ankunft auf Isenstein zu verhalten habe (Str. 384ff.): Der Betrug Brünhilds ist geplant; sie soll glauben, Siegfried sei Gunthers *man*. An dieser Stelle wird auf die Szene, in der Brünhild Gunther als Werber ignoriert, vorausgedeutet, wodurch Siegfrieds Überlegenheit über den burgundischen König implizit deutlich wird. Zwar begegnen sich die beiden Männer bei Siegfrieds Ankunft in Worms als Gleiche, Siegfrieds Exorbitanz erhebt ihn jedoch über den burgundischen Herrscher. Diese vorrangige Stellung wird deutlich, wenn Brünhild beim Anblick der Männer annimmt, dass nur Siegfried derjenige unter ihnen sein kann, der um sie werben wird. Die Frau wird getäuscht. Die gestische Täuschung des Stratordienstes wird durch die verbale Täuschung der Standeslüge verstärkt (Str. 418). Vor Beginn des Brautwerbungswettkampfes wird sich Gunther seiner misslichen Lage bewusst, er muss nun erkennen, dass er den Wettkampf ohne die Hilfe Siegfrieds nicht bestehen kann (Str. 440 und 450). Siegfried und Gunther verschmelzen unter dem Einsatz der Tarnkappe für die Dauer des Wettkampfes zu einer Person: Gunther macht die *gebære* und Siegfried das *werc* (V. 452,3); Hagen ist aus diesem Zweierverhältnis ausgeschlossen. Diese Einheit der beiden Männer kann nur mit Hilfe eines magischen Gegenstandes hergestellt werden und bleibt eine äußerliche. Gunther und Siegfried bilden keine Einheit im Sinne der aristotelischen und ciceronischen Freundschaftsdefinition: Sie sind nicht eins im Geiste, teilen sich nicht ein Herz und eine Seele, sondern verschmelzen lediglich zum Zwecke der Erfüllung ihrer Interessen und nur für die Dauer des Kampfes unter Einsatz eines magischen Hilfsmittels zu einer körperlichen Einheit. Siegfried leistet Gunther nach erfolgreicher Bezwingung Brünhilds, Heimführung der Braut und Vermählung einen weiteren Dienst. Gunther zieht Siegfried nach der missglückten und beschämenden Brautnacht in sein Vertrauen. Erneut fungiert Siegfried als Gunthers ‚Prothese‘ und kompensiert dessen Schwäche, indem er Brünhild in der ehelichen Kemenate bezwingt, um Gunther den Beischlaf mit seiner Ehefrau zu ermöglichen. Siegfried handelt aus Treue und Loyalität; seine Meinung, „mit Hagen und Gunther sei er in Verwandtschaft und Freundschaft herzlich verbunden“⁷¹⁸, wird sich jedoch als Trugschluss herausstellen. Die Qualität der Bindung wird von den Partnern unterschiedlich bewertet: Siegfried bewertet seine Beziehung an Gunther als Bindung freundschaftlicher Natur. Dies beweist die Selbstbezeichnung, mit der er sich Gunther zu erkennen gibt, als er, durch die Tarnkappe unsichtbar geworden, in den Brautwerbungswettkampf eintritt: *er sprach: »ich binz Sîfrit, der liebe vriunt dîn.* (V. 451,3). Siegfried deutet die Beziehung zu Gunther noch bei

⁷¹⁸ Harms, Wolfgang: Der Kampf mit dem Freund oder Verwandten, S. 35.

Erhalt der Einladung nach Worms als Freundschaft im Sinne einer über rein politische Interessen hinausgehende Verbindung. Siegfried verwendet für die Bezeichnung Gunthers das mittelhochdeutsche Wort *friunt* (V.755,2), dessen Bedeutung an dieser Stelle zwischen ‚Freund‘, ‚Verwandter‘ und – um das Bedeutungsspektrum interpretatorisch zu erweitern – als ‚Komplize‘ changiert. Was die Männer an diesem Punkt der Handlung vor allem verbindet, ist weniger ihre durch Heirat entstandene Verwandtschaft, sondern vielmehr ihre Komplizenschaft in dem Betrug an Brünhild. Einzig Gunther und Siegfried wissen über die Vorgänge Bescheid und beide haben ein eindeutiges Interesse daran, die Wahrheit weiterhin zu verbergen.

Gunther und Hagen: Die Beständigkeit einer ‚vriuntschaft‘

Hagens Rolle als Warner und Mahner, als Ratgeber und Wissender ist für seine Zweierbeziehung mit Gunther von großer Bedeutung. Hagen steht im *Nibelungenlied* einem „unentschiedenen und inaktiven König“⁷¹⁹ zur Seite, er ist der Repräsentant des starken Lehnsadels, auf den sich Gunthers Königtum stützt. Das Herrschaftssystem in Worms ist, wie Katharina Freche treffend beschreibt, „ähnlich einem mittelalterlichen Lehnssystem aufgebaut, das auf Rechts-, Treue- und Schutzverpflichtung beruht.“⁷²⁰ Gunther trifft seine Entscheidungen ausschließlich nach Beratung mit seinem Gefolge, Hagens Ratschläge haben besonderes Gewicht. Die Ratssitzungen veranschaulichen die Reichweite von Hagens Einfluss auf die staatspolitischen Unternehmungen der Burgunden. Er ist stets derjenige, der Lösungsvorschläge unterbreitet und deren Umsetzung aktiv und zielstrebig verfolgt. Nicht zufällig empfiehlt Hagen, Siegfried bei dessen Ankunft in angemessener höfischer Weise ehrenhaft zu empfangen. Seine Intention ist es, sich die exorbitante Stärke und die damit verbundene Reputation des exzeptionellen Helden dienstbar zu machen. „Machtpolitische oder usurpatorische Überlegungen entstehen“, so die Deutung von Katharina Freche, „nicht bei Gunther, sondern es ist Hagen, der dem König solche Vorschläge unterbreitet.“⁷²¹ Obwohl Hagen in seiner Funktion als Berater des Königs maßgeblich Einfluss nimmt, ist Gunther keine Marionette seines Vasallen. Hagen ist sich seiner untergeordneten Position bewusst; er entscheidet nur in einer einzigen Situation im ersten Teil des Textes vollkommen eigenständig: bei der Planung und Ermordung Siegfrieds. Hagens Treue gegenüber Gunther wird wiederholt betont. Er verweigert sich der Aufforderung Kriemhilds, sie nach Xanten zu begleiten (Str. 695ff.) und besteht darauf, am Wormser Hof zu bleiben. Auch im zweiten Teil des Epos weicht Ha-

⁷¹⁹ Freche, Katharina: *Von zweier vrouwen bâgen wart vil manic helt verlorn*. Untersuchungen zur Geschlechterkonstruktion in der mittelalterlichen Nibelungendichtung. Trier 1999, S. 139.

⁷²⁰ Freche, Katharina: *Von zweier vrouwen bâgen wart vil manic helt verlorn*, S. 139.

⁷²¹ Freche, Katharina: *Von zweier vrouwen bâgen wart vil manic helt verlorn*, S. 139.

gen nicht von Gunthers Seite, als dieser beschließt, der Einladung seiner Schwester in das Land der Hunnen zu folgen, und dabei alle Warnungen seines ersten Vasallen missachtet. Mit dem Antritt der Reise folgt Hagen seinem König in den unvermeidlichen Untergang.

Hagen und Siegfried: Die Entstehung der Rivalität

Die Achse, die Hagen und Siegfried innerhalb des männlich-homozialen Dreiecks miteinander verbindet, ist durch eine latente Rivalität der beiden Männer gekennzeichnet. Im Sinne René Girards nimmt Hagen die Position des Subjekts ein, dessen Begehren sich auf das Objekt Gunther richtet und durch die Präsenz des Mittlers Siegfried verstärkt wird. Dieses Begehren Hagens ist nicht erotisch konnotiert, sondern bezeichnet das Begehren nach seiner vorrangigen Stellung als erster Vasall des Königs. Hagens Stellung als erster Berater und engster Vertrauter des Königs ist durch Siegfrieds Verbindung mit Gunther bedroht. Dies zeigt sich in der sukzessiven Verdrängung Hagens durch Siegfried: Sowohl im Krieg gegen die Sachsen als auch in der Brautwerbung um Brünhild agiert Siegfried als Gunthers Beistand, Hagen spielt nur eine nachgeordnete Rolle.⁷²² Die Verdrängung Hagens gipfelt in der Brautwerbung um Brünhild in seinem totalen Ausschluss: Er ist nicht Teil des Männerpaktes des Brautwerbungs- und Brautnachtbetruges und verfügt erstmals nicht über mehr Wissen als die übrigen Figuren. Dieser Ausschluss markiert eine eklatante Steigerung der Rivalität zwischen Hagen und Siegfried. Hagen muss den Rivalen beseitigen, um sich seiner Position wieder gewiss sein zu können. Der Königinnenstreit und die damit einhergehende öffentliche Demütigung Brünhilds durch Siegfrieds Ehefrau bereiten den Weg für die Eliminierung des Rivalen Siegfried. Hagen gelobt Brünhild in der Unterredung, die sich der Gerichtsverhandlung anschließt, dass Siegfried bestraft wird (Str. 861). An dem Mordrat partizipieren neben Hagen auch Ortwin und die Burgundenkönige (Str. 862). Giselher verweist darauf, dass Siegfried einen solchen *haz* nicht verdient habe (Str. 863) und auch Gunther rekurriert auf Siegfrieds Treue und seine Dienste, die den Burgunden sehr zu Gute kamen (Str. 865). Trotz Giselhers Einwänden und Gernots Schweigen, vermag Hagen Gunther von der Notwendigkeit der Beseitigung Siegfrieds zu überzeugen. Hier zeigt sich Gunthers Schwäche abermals deutlich: Er schließt sich seinem ersten Vasall an, obwohl ihn schwerwiegende Zweifel an der Notwendigkeit solch drastischer Unternehmungen bedrängen. Dass er Hagen widerstandlos folgt und dem Mord an Siegfried damit zustimmt, wird von dem Erzähler negativ bewertet (V. 873). Hagen ist Initiator des Mordes an Siegfried, führt die Tat aus und übernimmt somit die volle Verantwortung für die Umsetzung des Mordplans. Um sein Ziel zu erreichen, instrumentalisiert er auch Kriemhild, indem er ihr das Geheimnis von Siegfrieds verwundbarer

⁷²² Vgl. Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, S. 82 und S. 84.

Stelle entlockt und ihr gelobt, Siegfried in dem fingierten Feldzug gegen die Sachsen und Dänen zu beschützen. Kriemhild nennt Hagen in diesem Gespräch *vriunt* (V. 890,1) und *mâc* (V. 895,1) und bezeichnet damit die Bindung, die zwischen ihnen besteht und auf Vertrauen fußt. Dieses Vertrauen missbraucht Hagen zur Verfolgung seiner Pläne, die Vorausdeutung *sus getâner untriuwe solde niemer man gepflegen* (V. 912,4) nimmt das Urteil über seine schâmliche Tat vorweg. Darüber hinaus impliziert die Anrede *vriunt* im Sinne der Bedeutung ‚Kriegsverwandter‘ in diesem Kontext die Erinnerung an die Einhaltung einer Verpflichtung. Indem Kriemhild Hagen als *vriunt* adressiert, drückt sie keinesfalls eine tiefe Verbundenheit aus. Vielmehr muss die Anrede als ‚Verhaltensimperativ‘ verstanden werden, als Aufforderung zu einem bestimmten Verhalten und als Ermahnung an seine Verpflichtung der burgundischen Königsfamilie gegenüber.⁷²³ Hagen scheint diese Verpflichtung zu akzeptieren, weshalb Kriemhild von der Intaktheit dieses Bündnisses ausgeht. Der weitere Verlauf der Handlung belehrt sie eines Gegenteils.

Der vermeintliche Feldzug gegen die Sachsen und Dänen wird in eine Jagd umgewandelt, der sich Siegfried mit Freuden anschließt. Kriemhild wird von Alpträumen geplagt und wagt es nicht, Siegfried von der Preisgabe seines Geheimnisses zu erzählen (Str. 917ff.). Die Jagd steht unter den Vorzeichen der Lüge und des Betruges: Gunther *sprach in valsche* (V. 963,2) und Hagen bricht seine Treue an Siegfried in übelster Weise (V. 968,4). Vor dem Wettlauf zur Quelle legen Gunther und Hagen ihre Kleidung ab, man sieht sie nun *in zwein wîzen hemden* (V. 973,2). Korrespondierten Gunthers und Siegfrieds weiße Kleidung bei der Ankunft auf Isenstein, ist nun Hagen, der auf Isenstein in Kontrast zu seinem König schwarze Kleidung trug, über die Farbe der Kleidung Gunther zugeordnet. Die Verschiebung innerhalb des Figurendreiecks auf Ebene des Codes der Intimität wird durch die Änderung in der vestimentären Zuordnung veranschaulicht.

Siegfried erreicht als erster die Quelle und wartet dort, um Gunther den Vortritt zu lassen. Er beugt sich, unbewaffnet und somit ungeschützt, zum Trinken über die Quelle und wird von Hagen hinterrücks mit einem Speer ermordet (Str. 977-978). Trotz der schweren Verwundung greift Siegfried Hagen an, sinkt jedoch sterbend in *di bluomen* und klagt seine Mörder an (Str. 985). Der Mord selbst hat keine Zeugen, doch vernehmen die herbeieilenden Ritter das Gespräch mit dem Sterbenden (Str. 988). Siegfried erkennt den Treuebruch seiner vermeintlichen Freunde und verflucht seine Mörder. Gleichzeitig artikuliert er seine Sorge um seinen Sohn und seine Frau und bittet die Mörder darum, Kriemhild die *triuwe* zu erweisen (Str. 993ff.). Hagen zeigt keinerlei Reue beim Anblick des sterbenden Siegfrieds, im Gegenteil, er scheint froh darüber, den Rivalen endlich beseitigt zu haben:

⁷²³ Vgl. Miedema, Nine: *vriunt* als Anrede, S. 221.

*Dô sprach der grimme Hagene: »jâne weiz ich, waz er kleit.
allez hât nu ende, unser sorge unt unser leit.
wir vinden ir vil wênic, di getürren uns bestân.
wol mich, deich sîner hêrschaft ze râte hân getân. (Str. 990)*

Die Tötung des Rivalen symbolisiert die Destruktion des männlich-homosozialen Dreiecks. Mit Siegfrieds Tod ist das exklusive Zweierverhältnis zwischen Hagen und Gunther wiederhergestellt, das bis zum Ende des Epos fortbesteht.

1.2 Hagen und Volker: Waffenbrüder

Im Kontext der Ermordung Siegfrieds häufen sich die Negativwertungen des Erzählers zur Figur Hagens: Hervorgehoben wird seine Treulosigkeit gegenüber Siegfried (V. 912,4; V. 968,4) und die Hinterhältigkeit seiner Tat (V. 978,4; V. 980,3-4). Hagens Rolle wandelt sich im Verlauf der Handlung: Im ersten Teil agiert er als treuer Gefolgsmann Gunthers und stellt seine unverbrüchliche Loyalität gegenüber dem Burgundenkönig unter Beweis, ist jedoch auch Initiator des Mordrates. Um die exklusive Zweierbeziehung, die ihn mit Gunther verbindet wieder herzustellen, greift Hagen zu drastischen Mitteln und nimmt damit die Rolle des intriganten und skrupellosen Mörders ein. In der Planung und Ausführung der Tat erscheint er als „kälter wie brutaler, von aller Not des Gewissens befreiter Machtpolitiker.“⁷²⁴ Im zweiten Teil des Epos kehrt Hagen zu seiner Rolle des treuen und ergebenen Vasallen der Burgunden zurück und wird auf der Reise in das Land Etzels zunehmend als vorbildlicher Held dargestellt (V. 1523,2). Hagen steht im zweiten Teil für Fürsorge, Schutz, Trost und Hilfe.⁷²⁵ Seine konsequent heroische Haltung ist das Hauptcharakteristikum der Figur. Er wird im zweiten Teil des Textes als Prototyp des germanischen Helden präsentiert, der sich durch weitreichende Kenntnisse von Land und Leuten auszeichnet und als umsichtiger Berater und Beschützer seines Königs fungiert. Besonders seine Waffengemeinschaft mit Volker von Alzey zeichnet von Hagen das Bild eines loyalen und treuen Gefährten.

Volker wird als Teilnehmer der Reise in das Land der Hunnen eigens genannt, als Mann der klugen und kunstvollen Rede gelobt (V. 1581, 1-3) und als Befürworter der Taten Hagens dargestellt (V. 1581,4). Dass Volker Hagens Taten gutheißt, die vom Rest der Gruppe kritisch gesehen werden, verweist auf ihre gleiche Gesinnung. Hagen und Volker sind beide Repräsentanten des Heroischen, sie schrecken nicht vor drastischen Maßnahmen zurück um ihre Ziele zu erreichen. Das Bündnis, das die beiden im weiteren Verlauf der Handlung eingehen werden, wird hier schon angedeutet.

⁷²⁴ Wapneswski, Peter: Hagen: Ein Gegenspieler? In: Thomas Cramer und Werner Dahlheim (Hgg.): Gegenspieler. München 1993, S. 66.

⁷²⁵ Vgl. zur Gestaltung der Figur Hagens im ersten und zweiten Teil des Epos Otfried Ehrismanns Ausführungen in: Ehrismann, Otfried: Strategie und Schicksal – Hagen. In: Werner Wunderlich (Hg.): Literarische Symbole. Von Prometheus bis Svejik. Beiträge zu Tradition und Wandel. Bern und Stuttgart 1989, S. 91-115.

Auf der Reise agiert Hagen als Beschützer seiner Könige und geht dabei im wahrsten Sinne über Leichen: Er tötet den Fährmann und weiß um das Risiko, dass aufgrund dieser Tat für die Gruppe besteht. Die Tötung des Fährmanns bleibt dem Herrn des Landes nicht verborgen, er sinnt nach Vergeltung. Damit hat Hagen gerechnet und agiert strategisch. Hagen und Dancwart bilden die Nachhut, um die Burgunden vor einem Angriff zu schützen. In Hagens Abwesenheit übernimmt Volker die Führung der Gruppe. Wie Hagen besitzt auch Volker genaue Kenntnis über das Land (Str. 1583) und qualifiziert sich damit als Stellvertreter Hagens. Diese Stellvertreterposition rückt Volker näher an Hagen und ist als Beweis ihrer gleichen Gesinnung zu deuten. Sie ähneln sich derart, dass sie die gleiche Funktion erfüllen können.

Die Ankunft der Burgunden am Hofe Etzels findet viel Beachtung. Besonders exponiert wird die Figur Hagens: Dietrich von Bern spricht ihn als *trôst der Nibelunge* (V. 1723,4) an, man fragt sich, wie der Mörder Siegfrieds aussieht (V. 1729,4) und erzählt sich von seiner Tat (Str. 1730). Die Aufmerksamkeit des Rezipienten wird durch eine detaillierte Beschreibung von Hagens Aussehen in Strophe 1731 explizit auf den ersten Vasall Gunthers gelenkt. Hagen steht von nun an im Fokus der weiteren Geschehnisse.

Die erste Begegnung zwischen Hagen und Kriemhild am Hofe Etzels bringt die Eskalation in Gang. Kriemhild verweigert Hagen den Gruss (V. 1736,2), worauf Hagen mit einer gezielten Provokation reagiert, indem er auf den Hort der Nibelungen anspielt, den er im Rhein versenkt hat (Str. 1737). Nach dieser ersten Konfrontation zwischen Hagen und Kriemhild, warnt Dietrich von Bern Hagen nachdrücklich vor Kriemhilds Rache. Diese Warnung ernst nehmend, sucht Hagen nach einem *hergesellen* (V. 1755,4). Seine Wahl fällt auf Volker (Str. 1756). Die Verbindung, die sich auf der Reise konstituierte, wird verfestigt: Die beiden Helden treten von nun an gemeinsam auf (Str. 1757). Auch werden sie als Einheit wahrgenommen, die man nicht unterschätzen sollte: Sie entsprechen sich in ihrer Stärke und in ihrer Gefährlichkeit (Str. 1765). Hagen und Volker sind Brüder im Geiste, sie vereint ein gemeinsames Wertesystem. Diese Einheit wird von Volker in Strophe 1770 explizit artikuliert: Zum einen spricht er Hagen als *vriunt* an, zum anderen bezieht er die Treulosigkeit Kriemhilds auch auf sich, indem er das Pronomen ‚uns‘ verwendet (V. 1770,1). Hagens *vriuntschaft* mit Volker involviert den neu gewonnenen Waffenbruder in den Konflikt, mit dem er anfangs nichts zu tun hatte.⁷²⁶ Volker erkennt Kriemhilds feindliche Gesinnung und warnt Hagen vor ihrem Gefolge, das sie in voller Rüstung begleitet. Hagen weiß, dass Kriemhilds Zorn sich ausschließlich auf ihn richtet und erbittet Volkers Hilfe und Beistand (Str. 1774). Volker sichert ihm seine Hilfe und seine lebenslange Treue zu:

⁷²⁶ Vgl. Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, S. 157.

»Ich hilf iu sicherlichen«, sprach der spilman.
»ob ich un enegegene sæhe den kunec selbe gân
mit allen sînen recken. die wîle ich leben muoz,
sô entwîch ich iu durch vorhte nimmer einen fuoz.« (1775,1-4)

Die Waffenbrüderschaft zwischen Hagen und Volker wird durch die gegenseitige Zusicherung der Hilfeleistung und Treue mündlich besiegelt. Die wesentlichen Aspekte dieser Beziehung sind Reziprozität und Loyalität. Ihre Gemeinschaft kann, wie es Jan-Dirk Müller formuliert, als „der idealisierte Gegenentwurf zur Perversion verwandtschaftlicher und zur Katastrophe herrschaftlicher Bindungen“⁷²⁷ gesehen werden. Deutlich wird auch, dass diese freiwillige Bindung von Gleichen, „die weder auf gentilizischer noch vasallistischer noch ökonomischer Grundlage basiert“⁷²⁸, von allen Beziehungen am höchsten steht. Die Verbindung von Hagen und Volker vertritt „das Prinzip persönlicher Bindung in empathischer Reinheit“⁷²⁹, um es mit den Worten Jan-Dirk Müllers auszudrücken. Diese männlich-homosoziale Bindung entspricht der aristotelischen Idee einer Tugendfreundschaft. Gleichheit in Gesinnung und Tugend, gegenseitige Sorge um das Wohlergehen sowie der Aspekt der Freiwilligkeit sind Merkmale dieser Freundschaftsbeziehung.

Bei Kriemhilds Erscheinen vor den beiden *hergesellen* zeigt ihre neue Verbindung erstmalig ihren Effekt. Volker, der sich bei dem Auftritt der Königin zum Gruße erheben möchte, passt sich der Verhaltensweise seines Gefährten an und bleibt, wie Hagen den höfischen Verhaltensnormen trotzend, sitzen. Hagen ist der dominante Partner in dieser Bindung. Im weiteren Verlauf treten die beiden Helden stets gemeinsam auf, *Volkêr unde Hagen, di geschieden sich nie* (V. 1802,2). Die freundschaftliche Intimität wird in der gemeinsamen Nachtwache präsentiert: Volker schließt sich seinem Freund an, der sich zunächst alleine für die Bewachung seiner Könige rüstet, wofür ihm Hagen *minneclîche* (1827,4) dankt:

»Nu lôn iu got von himele, vil lieber Volker,
zallen mînen sorgen sôn gert ich niemens mêr
niuwan iuch aleine, swâ ich hete nôt.
ich sol ez wol verdienen, mich enwendes der tôt. (1828,1-4)

Das Bekenntnis zur gegenseitigen Treue und ihrer Gemeinschaft wird damit an dieser Stelle aktualisiert. Die Entsprechung ihrer Gesinnungen zeigt sich bei Beginn der Kampfhandlungen im Saal. Nachdem Hagen Ortlieb, den Sohn Etzels, vor aller Augen erschlagen hat, entläßt sich die Spannung: Hagen und Volker beginnen zu wüten (V. 1964,4), wobei besonders Volkers Grausamkeit Betonung findet (V. 1998-1999, 2013-2015).

Hagens und Volkers Waffengemeinschaft findet mit Volkers Tod ihr Ende. Hagen sieht Volker, erschlagen durch Hildebrands Schwert, tot liegen. Anders als die Helden des *Eneasroman*

⁷²⁷ Müller, Jan-Dirk: Das Nibelungenlied. 2. überarbeitete und ergänzte Auflage. Berlin 2005, S. 98.

⁷²⁸ Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, S. 158.

⁷²⁹ Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, S. 158.

Heinrichs von Veldeke, beweint Hagen den Verlust des Gefährten nicht, sondern rächt dessen Tod *houwende* (vgl. 2286-2287). Nicht ein in affektiver Weise geäußertes Lob auf den verstorbenen Freund, sondern blutige Kampfhandlungen dienen hier als Ausdruck der Trauer über den Verlust des Gefährten.

1.3 Rüdiger: Lehnsmann, Gastgeber, Freund

Rüdiger von Bechelaren erscheint von Anfang an als „eine vornehme, ritterliche Gestalt, die sich durch Treue und Hilfsbereitschaft auszeichnet.“⁷³⁰ In den Aventiuren 20 bis 22, 27 und 37, die im Folgenden Gegenstand der Analyse sind, nimmt er verschiedene Rollen ein, die ihn in Verbindung mit allen männlichen Figuren setzen: Er ist der Lehnsmann Etzels, Gastgeber der Burgunden und Freund beider Parteien. Rüdiger geht mit allen Personen eine „verbindliche Beziehung“⁷³¹ ein, wodurch ihm ein Gewissenskonflikt entsteht, der seinen Untergang einleitet.

Mit Beginn der 20. Aventiure wechselt der Schauplatz der Handlung vom Hof der Burgunden in Worms zum Hofe Etzels des Hunnenkönigs, wo Rüdiger erstmals auftritt. Etzels Frau Helche ist verstorben, seine Gefolgschaft drängt ihn zur Wiederverheiratung, sie schlagen Kriemhild als potentielle Kandidatin vor. Rüdiger ist bei dieser Beratung anwesend und gibt bereitwillig und detailliert Auskunft über die Burgundenkönige, die er von Kindheit an kennt (Str. 1144ff.). In dieser Unterredung adressiert Etzel Rüdiger als *vriunt* (V. 1146,1). Auch in dieser Situation dient die Anrede als Erinnerung an eine Verpflichtung: Als Lehnsmann und Vertrauter Etzels und damit Ratgeber am Hofe, wird Rüdigers Wissen und seine Meinung verlangt. Rüdiger weiß von Kriemhilds außergewöhnlicher Schönheit zu berichten (Str. 1147). Aufgrund seines umfangreichen Wissens über das Geschlecht der Burgunden und des ihm entgegengebrachten Vertrauens, ist Rüdiger für die Rolle als Brautwerbers prädestiniert⁷³², seine zukünftige Rolle wird auf narrativer Ebene in dieser Szene schon vorbereitet. Etzel erbittet von ihm den Dienst⁷³³, die Werbungsfahrt zu unternehmen, wozu Rüdiger sich bereit erklärt. Etzel bietet Rüdiger als Lohn reichliche Geschenke an, die dieser ablehnt: *gerte ich dînes guotes, daz wære unlobelich.* (V. 1150,2). Diese „großmütige, vornehme Geste charakterisiert ihn schon bei seinem ersten Auftreten und führt ihn uns als den vollendet höfi-

⁷³⁰ Splett, Jochen: Rüdiger von Bechelaren. Studien zum zweiten Teil des Nibelungenliedes. Heidelberg 1968, S. 54.

⁷³¹ Kraß, Andreas: Ein Herz und eine Seele, S. 185.

⁷³² Vgl. Toepfer, Regina: Höfische Tragik, S. 212.

⁷³³ Rüdiger ist von Etzel feudalrechtlich abhängig. Diese vasallistische Abhängigkeit verpflichtet ihn dazu, die Rolle des Boten für seinen Lehnsherrn zu übernehmen. Vgl. Vizkelety, András: Rüdiger – Bote und Brautwerber in Bedrängnis. In: Klaus Zatloukal (Hg.): Pöchlerner Heldenliedgespräch. Das Nibelungenlied und der mittlere Donauraum. Wien 1990, S. 133ff.

schen Mann vor⁷³⁴, wie Jochen Splett treffend konstatiert. Rüdigers Gedanken richten sich auf die Repräsentation der Macht und des Reichtums Etzels, der sich in der Ausstattung der Gesandtschaft spiegeln soll (Str. 1152-1153). In der Unterredung mit seinem Herrn artikuliert Rüdiger seine Zweifel hinsichtlich des Brautwerbungsunternehmens:

*Und ob duz, künic rîche, niht will dar umb lân,
si was in edelen minnen Sîfrîde undertân,
dem Sigemundes kinde. den hâstu hie gesehen.
man moht im rehter êren mit maniger wârheit jehen. (1154,1-4)*

Diese Frage Rüdigers erscheint als Warnung, als ob er „die möglichen Folgen ahnt, die aus der unzerstörbaren Liebe Kriemhilds zu ihrem ersten Mann für alle entstehen werde.“⁷³⁵ Etzel fasst Rüdigers leise Warnung als „Abraten von einer nicht standesgemäßen Hochzeit“⁷³⁶ auf. Die Tatsache, dass Kriemhild die Frau Siegfrieds war, erhöht Etzels Interesse an ihr und steigert sein Begehren. Rüdiger zweifelt jedoch weder an Siegfrieds Abstammung, noch an Kriemhilds Schönheit. Seine Einwände können vielmehr als Vermutung interpretiert werden, dass Kriemhild gerade weil sie *den besten, den ie vrouwe gewân* (V. 1230,4) schon hatte, an einer Wiederverheiratung nichts liegt. Eine ablehnende Antwort der Witwe Siegfrieds würde Etzels Reputation schaden, wovor Rüdiger ihn zu bewahren versucht. Damit stellt er erneut seine große Treue zu seinem Herrn unter Beweis. Etzel lässt sich nicht mehr von seinen Heiratsplänen abbringen, Rüdiger ist das Instrument der Unternehmung und reist nach Worms. Seine Ankunft in Worms und die ihm zukommende Begrüßung – Hagen und *sîne vriunde* (1179, 1) eilen ihm entgegen – unterstreichen Rüdigers Charakterisierung als einer der vorzüglichsten und höfischsten Männer des *Nibelungenliedes*. Nach der herzlichen Begrüßung nimmt Gunther Rüdiger *bî der hende* (1183,4) und weist ihm den Ehrensitz an seiner Tafel zu. Diese Geste ist Ausdruck der höfischen Umgangsformen, zugleich jedoch auch Verweis auf die vertrauensvolle Verbindung, die zwischen Rüdiger und Gunther besteht. Dass Rüdiger das Vertrauen der Burgunden hat, zeigt sich in der Anreicherung des Willkommenstrankes, noch bevor Rüdiger den Grund seiner Reise offengelegt hat (Str. 1184). Gunther gestattet Rüdiger *âne vriunde rât* (V. 1189,2) vor allen Anwesenden frei zu sprechen, „[e]in neuer Vertrauensbeweis, der den Gast und in ihm den mächtigen Hunnenherrscher ehrt.“⁷³⁷ Rüdiger bringt Etzels Werbung um Kriemhild vor ihren Verwandten vor. Gunther berät sich mit seinem Gefolge, alle außer Hagen stimmen zu, der die Gefahr für die Burgunden erkennt, die die Vermählung Kriemhilds mit Etzel mit sich brächte. Gunther überlässt die endgültige Entscheidung seiner Schwester, die sich trotz ihrer ablehnenden Haltung bezüglich der Werbung,

⁷³⁴ Splett, Jochen: Rüdiger von Bechelaren, S. 44.

⁷³⁵ Splett, Jochen: Rüdiger von Bechelaren, S. 45.

⁷³⁶ Splett, Jochen: Rüdiger von Bechelaren, S. 45.

⁷³⁷ Splett, Jochen: Rüdiger von Bechelaren, S. 48.

gerne bereit erklärt, Rüdiger zu empfangen (Str. 1218). Wie die übrigen Figuren begegnet auch Kriemhild Etzels *man* mit Wohlwollen und Freundlichkeit. Rüdigers erste Unterredung mit ihr endet anders als er erwartet hat: Kriemhild zeigt sich von dem in Aussicht gestellten Reichtum wenig beeindruckt und steht der Werbung ablehnend gegenüber. Durch seine „geschickte Verhandlungsführung“⁷³⁸ erreicht es Rüdiger jedoch zumindest, dass Kriemhild ihre Entscheidung vertagt. Rüdiger leistet Kriemhild in einem Gespräch unter vier Augen seinen Eid, der für ihre Entscheidung, Etzel zu heiraten, den Ausschlag gibt (Str. 1252-1255). Um das Ziel zu erreichen, verlässt Rüdiger, wie Regina Toepfer konstatiert, „seine Position als offizieller Brautwerber, sucht das Zwiegespräch und verhandelt unter Ausschluss der Öffentlichkeit mit der Königin.“⁷³⁹ Den Fokus lenkt Rüdiger in dieser Unterredung nun von Etzels Zuneigung weg, hin zu seinem eigenen Dienst. Die Versicherung seiner Treue und die geleisteten Treueide von ihm und seinem Gefolge, vermögen Kriemhild umzustimmen. Offenbart wird in dieser Szene Rüdigers Kompetenz als Berater und Bote seines Königs, seine Treue zu Etzel sowie die Reichweite seines Einflusses auf den Fortgang der Handlung. Mit Kriemhilds Einwilligung in die Ehe und der Heimführung der Braut in das Land seines Herrn ist Rüdigers Auftrag erfüllt (22. Aventure).

Die zweite Stelle, die für das Verständnis der Figur Rüdigers, für seine Bindungen zu anderen männlichen Figuren und für seinen späteren Gewissenskonflikt von Bedeutung ist, ist seine erneute Begegnung mit den Burgunden, wenn diese auf ihrer Reise ins Hunnenland an seinem Hof einkehren (27. Aventure). Zuvor preist Eckewart in der Begegnung mit Hagen, der in Sorge um eine Unterkunft für seine Könige ist, Rüdiger als den besten Gastgeber (Str. 1635-1636). Eckewarts Lobrede knüpft an das Lob auf Rüdigers Freigebigkeit in Strophe 1369 an, das den Abschluss seines ersten Auftritts bildet. Der höfischen Etikette formvollendet folgend, bereitet sich Rüdiger mit Freuden auf den Empfang und die Bewirtung seiner Gäste vor. Er reitet ihnen entgegen und versäumt es nicht, seiner Frau und Tochter genaue Anweisungen zu geben, wen sie mit einem Kuss begrüßen sollen (Str. 1648ff.). Rüdigers Willkommensgruß wird herzlich erwidert. Hagen, den Rüdiger von früher kennt, begrüßt er besonders (V.1654,3). Die enge Bindung der beiden Ritter wird schon an dieser Stelle vor der Folie der Schildgabe in der 37. Aventure hervorgehoben. Dass auch Hagen Rüdiger überaus wohlgesonnen ist, zeigte sich bereits in Hagens freundlichem Verhalten bei Rüdigers Ankunft in Worms. Nachdem das Begrüßungszeremoniell beendet und den Gästen der Willkommens-trunk gereicht wurde, begibt sich die Gesellschaft in den Festsaal. Volker lenkt das Gespräch auf Rüdigers schöne Tochter, die er selbst gerne zur Frau nehmen würde (Str. 1671ff.). Rüdi-

⁷³⁸ Toepfer, Regina: Höfische Tragik, S. 213.

⁷³⁹ Toepfer, Regina: Höfische Tragik, S. 213.

ger wehrt Volkers Lob unter Verweis auf seinen Status als Vertriebenem ab, der eine Verheiratung seiner Tochter mit einem König unmöglich macht (Str. 1673ff.). Hagen greift an dieser Stelle erneut als Initiator der weiteren Handlung ein, indem er die Verlobung Giselhers mit Rüdigers Tochter vorschlägt. Wolfgang Harms attestiert Hagen die Fähigkeit, „stets die Lage in ihren größeren Zusammenhängen zu erkennen“ und formuliert die These, dass Hagen „voll Vorbedacht“⁷⁴⁰ eine engere Bindung Rüdigers an die Burgunden anstrebe. Berücksichtigt man die Geschehnisse der 37. Aventure, ist diese These zu affirmieren. Die mit der Verlobung initiierte verwandtschaftliche Bindung Rüdigers an die Burgunden ist „Teil der Berechnung Hagens“⁷⁴¹, der in dieser Verbindung einen möglichen Schutz seiner Herren vor Kriemhilds Rache erkennt. Das junge Paar wird feierlich verlobt, man vereinbart, Rüdigers Tochter auf dem Rückweg abzuholen und nach Worms heimzuführen.

Die Gäste verweilen drei Tage bei Rüdiger, seine Gastfreundschaft wird erneut besonders betont (Str. 1689). Die Darstellung höfischer Etikette und das „überschwengliche Lob“ auf den Markgrafen gipfeln in der Abschiedsszene, in der Rüdiger den Burgunden die „bedeutungsvollen Geschenke“⁷⁴² überreicht. Gunther nimmt Rüdigers Geschenk, eine prächtige Rüstung, entgegen seiner Gepflogenheiten an (Str. 1692). Die Freigebigkeit Rüdigers erhält eine tragische Komponente, als er Gernot das Schwert schenkt, mit dem dieser ihn in den Kampfhandlungen der 37. Aventure erschlagen wird. Rüdigers Bindung an die Burgunden intensiviert sich im Verlauf der 27. Aventure stetig: mit der freundlichen Aufnahme der Gäste verpflichtet er sich als Gastgeber, die Verlobung seiner Tochter mit Giselher knüpft die verwandtschaftlichen Bande, die Geschenke besiegeln die Freundschaft. Mit seinem Geleit der Burgunden ins Land Etzels übernimmt er zudem den Schutz seiner Gäste und verpflichtet sich damit, sie gegen jeden Angriff zu verteidigen (Str. 1705). Der Dichter entwirft hier ein Idyll höfischer Geselligkeit, wodurch die Ereignisse der 37. Aventure ungleich schrecklicher erscheinen und ein expliziter Kontrast zwischen den Interaktionen Rüdigers mit den Burgunden etabliert wird.

Rüdiger bemüht sich nach der Ankunft am Hofe Etzels vergeblich darum, die aufkommenden Spannungen zwischen den Nibelungen, wie die Burgunden von nun an genannt werden, und den Männern Etzels zu entschärfen. Der Auftritt des blutüberströmten Dankwarts und dessen Bericht über den Angriff auf die burgundischen Recken, leiten die Eskalation ein. Hagens Tötung des Kindes Ortlieb ist eine offene Kampfansage; das kämpferische Aufeinandertreffen aller Beteiligten kann nicht mehr abgewendet werden. Auch jetzt ist Rüdiger daran gelegen,

⁷⁴⁰ Beide Zitate in diesem Satz: Harms, Wolfgang: Der Kampf mit dem Freund, S. 37.

⁷⁴¹ Harms, Wolfgang: Der Kampf mit dem Freund, S. 37.

⁷⁴² Beide Zitate in diesem Satz: Splett, Jochen: Rüdiger von Bechelaren, S. 65.

seine Neutralität zu bewahren; er ist beiden Parteien auf verschiedene Art verpflichtet und will ihnen die Treue halten. Er kann sich vorerst von den Kämpfen fernhalten, obwohl sein Status als Vasall Etzels ihn zur Verteidigung seines Herrn verpflichtet. Die Burgunden gestatten ihm, dem *guoten vriund*, gemeinsam mit Dietrich von Bern, Etzel und Kriemhild den Saal zu verlassen. Rüdiger erscheint erst am nächsten Morgen wieder bei Hofe. Die Nachrichten über die Kämpfe und die Verluste auf beiden Seiten erschüttern ihn derart, dass er in Tränen ausbricht (V. 2132,4) und sein Unvermögen, Frieden zu stiften, beklagt (Str. 2133). Er unternimmt den verzweifelten Versuch, Dietrich von Bern als Vermittler zu aktivieren; der Versuch scheitert angesichts Etzels Unversöhnlichkeit.

Rüdigers Tränen und der Moment seiner Untätigkeit, bleiben nicht unbeobachtet: Einer der Hunnen zieht Rüdigers Treue zu seinem Herrn öffentlich in Zweifel (Str. 2135ff.). Rüdiger kann die geäußerte Beleidigung nicht ungestraft lassen und schlägt den Mann mit einem Fausthieb nieder. Wie Jochen Splett richtig erkennt, steht diese Handlungsweise in Widerspruch „zur friedliebenden und versöhnlichen Haltung Rüdigers.“⁷⁴³ Die Tötung des Hunnen geschieht aus Affekt, dennoch hat Rüdiger die Bedeutung seiner Tat bedacht: *er dâhte: »du solt ez erarnen. du gihest, ich sî verzagt./ du hâst disiu mære ze hove ze lûte gesagt.«* (V. 2138,3-4). Rüdiger entzieht sich Etzels Schelte nicht, er steht für seine Tat ein. Nicht Feigheit hielt Rüdiger bisher von den Kämpfen zurück, sondern seine doppelte Treueverpflichtung, die ihn in einen Zwiespalt stürzt. Rüdiger beruft sich auf seine Verpflichtung, den Burgunden Schutz zu gewähren, die sich in seiner Rolle als Gastgeber und Begleiter begründet. Kriemhild hält eine höher zu bewertende Verpflichtung entgegen und erinnert Rüdiger an seine Eidleistung und seine Treuepflicht ihr und seinem König gegenüber (Str. 2145-2146). Rüdiger gibt zu, sich durch seinen Eid für sie verpflichtet zu haben. Er ist bereit *êre und ouch den lîp* (V. 2147,2) für Kriemhild einzusetzen, allerdings nicht seine *sêle* (V. 2147,3) zu riskieren. Sein Seelenheil hat oberste Priorität, „daran findet jede Verpflichtung ihre unübersteigbare Grenze.“⁷⁴⁴ Rüdigers Sorge um sein Seelenheil geht einher mit den moralischen Zweifeln, die ihn plagen. Der Markgraf, *vater maneger tugenden* (V. 2199,4), muss in dieser Situation entgegen seiner Gesinnung und entgegen jeder Rolle handeln, die er bis zu diesem Zeitpunkt einnahm. Etzel und Kriemhild bitten Rüdiger auf Knien um seine Hilfe (V. 2149,2) und demonstrieren damit, dass sie nicht vor einer öffentlichen Demutsbezeugung zurückschrecken um seine Hilfe einzufordern. Mit dieser Unterwerfungsgeste soll Rüdiger zum Eingreifen für seinen Herrn veranlasst werden. Jan-Dirk Müller interpretiert diese Geste der Unterwerfung nicht als anklagende Geste, die die „Verbindlichkeit herrschaftlicher Bindungen in

⁷⁴³ Splett, Jochen: Rüdiger von Bechelaren, S. 74.

⁷⁴⁴ Splett, Jochen: Rüdiger von Bechelaren, S. 80.

einer Verkehrung der legitimen Hierarchie sichtbar“ macht, sondern als eine Geste, die die „wechselseitige Abhängigkeit von Herr und Gefolgschaft“ betont.⁷⁴⁵ Signalisiert wird darüber hinaus, dass sich Etzel und Kriemhild Rüdigers Obhut anvertrauen. Der Anblick dieser Handlung führt Rüdiger seine ausweglose Situation unverhüllt vor Augen, er artikuliert seine Zerrissenheit in Form einer Klage (Str. 2150ff.). Die Aufkündigung des Lehnsverhältnisses ist als letzter verzweifelter Versuch Rüdigers zu deuten, sich einem Kampf gegen die Burgunden zu entziehen. Dieser Versuch misslingt. Etzel appelliert an die Hilfsbereitschaft, für die sein Vasall weithin bekannt ist, woraufhin Rüdiger sich erneut auf seine Verpflichtung als Gastgeber beruft, die er in der 27. Aventure mit Empfang der Burgunden eingegangen ist (Str. 2156). Auf seine Verwandtschaft mit den Burgunden kommt der Markgraf erst an zweiter Stelle zu sprechen (Str. 2157ff.). Die herrschaftliche Bindung zwingt ihn dazu, Recht zu brechen, da er seine Verpflichtung gegenüber den Burgunden nicht erfüllen kann.

Rüdigers Argumente gegen eine Beteiligung am Kampf werden durch Kriemhilds Appell, er möge sich ihres Leides erbarmen entkräftet (Str. 2159): Er realisiert, dass er sich des Dienstes an seinem König nicht entziehen kann: *ich muoz iu leisten als ich gelobt hân* (V. 2163,3). Diese Einsicht kommt einer Kapitulation gleich, die von der Gewissheit seines eigenen Todes begleitet wird (Str. 2160). In Widerspruch zu seiner Gesinnung hat sich Rüdiger für eine Seite entschieden und lässt zu den Waffen rufen. Giselher, der den gerüsteten *sweher* kommen sieht, glaubt, dieser eile den Freunden zu Hilfe. Sein Vertrauen beruht auf den verwandtschaftlichen Banden, die ihn mit dem Markgrafen verbinden (Str. 2169).

Bei Betreten des Saales kündigt Rüdiger den Burgunden die Treue auf, indem er ihnen *dienest und gruoz* (V. 2171,4) versagt. Das Gespräch, das zwischen Rüdiger und den Burgunden stattfindet, erinnert in seiner Argumentationsweise an das Gespräch zwischen Rüdiger, Etzel und Kriemhild und „wiederholt seitenverkehrt“⁷⁴⁶ diese Auseinandersetzung: Gunther beruft sich auf Rüdigers Verpflichtung als Gastgeber und bringt damit das gleiche Argument vor, mit dem sich Rüdiger seiner Dienstpflcht gegenüber Etzels zu entziehen versuchte. Auch wenn sich Rüdiger dem Kampf gegen die Freunde nicht mehr fernhalten kann, so zeigt sich seine wahre Gesinnung im Gespräch mit ihnen. Gunther und Gernot wollen ebenso wenig gegen Rüdiger kämpfen, sie sehen in ihm nicht den Feind. Um das Band, das zwischen ihnen besteht zu beschreiben, bedient sich Gunther in seiner Ansprache an Rüdiger der Begriffe *triuwe unde minne* (V. 2176,3) und evoziert damit traditionelle höfische Begriffe, wie sie

⁷⁴⁵ Beide Zitate in diesem Satz: Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, S. 161.

⁷⁴⁶ Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, S. 162.

normalerweise in heterosozialen Beziehungen ausgetauscht werden. Hier reflektieren die Begriffe den zutiefst emotionalen Kontext einer männlich-homosozialen Bindung.⁷⁴⁷

Bevor der Kampf beginnt, bittet Hagen Rüdiger um ein Gespräch, in dem er den Freund erneut mit dem vertrauten „Du“ anspricht (V. 2192,3 und Str. 2193). In dieser Unterredung erklärt Hagen, dass sein Schild – eine Gabe Rüdigers – zerbrochen sei und bittet Rüdiger um dessen Schild. Die Frage nach Hagens Motivation für seine Bitte stellt sich insbesondere vor dem Hintergrund, dass sich im Saal zahlreiche Schilde befinden, auf die er zugreifen könnte. Hagen ermöglicht Rüdiger mit der Erfüllung seiner Bitte nach diesem Freundschaftsdienst, seine Freundestreue, die im vorangegangenen Gespräch angezweifelt wurde, unter Beweis zu stellen.⁷⁴⁸ Die Bitte nach dem Schild „reaktiviert die Bindungen, gegen die Rüdiger zu verstoßen gezwungen ist.“⁷⁴⁹ Hagen kann zwar den Kampf nicht verhindern, aber er kann den „Makel des Treuebruchs“⁷⁵⁰ auslöschen. Diese Situation offenbart die affektive Dimension der Freundschaftsbeziehung zwischen Rüdiger und Hagen. Rüdigers erstaunliche Geste der Schildgabe, die einem Selbstmord gleicht, ist als Ausdruck seiner Zugeneigtheit zu den Burgunden, vor allem aber zu Hagen zu interpretieren. Die Tränen, die die Beistehenden bei diesem Anblick vergießen, sind Zeugnis ihrer Wertschätzung und Ehrung des Markgrafen. Wie Albrecht Classen erkennt, entsprechen die Worte, die Hagen an Rüdiger richtet nicht der Sprache, wie sie Cicero und Aelred für die Adressierung ihrer Freunde verwenden⁷⁵¹:

»Nu lôn iu got von himele, vil edel Ruedegêr!
ez wirt iuwer gelîchen deheiner nimmer mêr,
der ellenden recken sô hêrliche gebe.
got sol daz gebieten, daz iuwer tugent immer lebe. (2196,1-4)

Dennoch sind sie als affektives Zeugnis seiner aufrichtigen Zuneigung zu Rüdiger zu deuten. Hagen ist von Rüdigers Geste der Schildgabe gerührt, es täte ihm *inneclichen leit* (V. 2197,4), müsste er gegen den Freund kämpfen, weshalb er ihm den Frieden zwischen ihnen zusichert. Wurde Rüdiger bisher als *vater maneger tugenden* gelobt, folgt in der Beschreibung seines Kampfverhaltens eine Glorifizierung seiner kämpferischen Kompetenzen (V. 2203,2; 2203,4; 2210; 2212,1) kurz bevor der vortreffliche und treue Held den Tod durch das Schwert findet, das er Gernot als Freundschaftsgabe in Bechelaren schenkte (Str. 2216ff.). Dass Rüdiger durch eben dieses Schwert stirbt, „stellt noch einmal die tödliche Konsequenz aus den entgegengesetzten Verpflichtungen dar.“⁷⁵²

⁷⁴⁷ Vgl. Classen, Albrecht: Friends and friendship, S. 133.

⁷⁴⁸ Vgl. Harms, Wolfgang: Der Kampf mit dem Freund, S. 42.

⁷⁴⁹ Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, S. 162.

⁷⁵⁰ Splett, Jochen: Rüdiger von Bechelaren, S. 98.

⁷⁵¹ Vgl. Classen, Albrecht: Friends and friendship, S. 134.

⁷⁵² Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, S. 163.

Die Burgunden beklagen den Verlust des Verwandten und den Tod Rüdigers gleichermaßen. Hagen reagiert auf den Tod Rüdigers mit Tränen (Str. 2222), wodurch diesem Heldentod ein besonderes Gewicht beigemessen wird. Seine Tränen sind zum einen als Beweis für die affektive Dimension dieser Bindung zu deuten, zum anderen legen sie die Unterschiedlichkeit der Bindungen Hagens zu Rüdiger und zu Volker offen. Das Wesen der Freundschaften ist different, die Qualität der Bindungen ebenso. Hagens Bindung zu Volker ist eine Waffenbrüderschaft, in der die Aspekte gegenseitige Unterstützung und Verlässlichkeit auf die Kampfkraft des Gefährten im Vordergrund stehen. Hagens Beziehung zu Rüdiger entspricht hingegen viel mehr dem aristotelischen und ciceronischen Modell der Freundschaft, sie hat eindeutig eine affektive Komponente.

2. Die Liebes- und Ehebeziehungen im *Nibelungenlied*

Die drei Ehen, die zwischen den Protagonisten der beiden Teile des *Nibelungenliedes* geschlossen werden⁷⁵³, entsprechen im Hinblick auf die Konstitution der Beziehung allesamt dem luhmannschen Code der höfischen Liebe⁷⁵⁴: Auslöser der Minne ist die Reputation des Liebesobjektes. Die Dame wird idealisiert und nach dem Schema der Brautwerbung gewonnen. Dem höfischen Schema der Idealisierung entsprechend „senden die Jungfrauen Minnesignale aus und ihr Ruf bewegt den männlichen Helden zur Fernminne.“⁷⁵⁵ Werbungsabsicht und Minneffekt entstehen, noch bevor sich die Figuren zum ersten Mal begegnen. Die Merkmale des Codes der höfischen Liebe, wie sie Niklas Luhmann in seiner Historisierung der Liebe postuliert, sind innerhalb der Ehen unterschiedlich stark ausgeprägt. Die Ehe von Siegfried und Kriemhild hebt sich von den beiden anderen Ehen ab. Zwar wird auch diese Ehe auf Basis der Fernminne⁷⁵⁶ geschlossen, doch entwickelt sich zwischen diesen beiden Figuren noch vor der Vermählung eine gegenseitige Zuneigung, die in der Ehe fortbesteht. Die Beziehung von Siegfried und Kriemhild weist somit Tendenzen einer protoromantischen Liebe auf. Von Zuneigung, die sich durch den Aspekt der Gegenseitigkeit auszeichnet, kann im Falle der Ehen Gunthers und Etzels nicht die Rede sein. Diese beiden ehelichen Nahbeziehungen entsprechen der feudalen Ehe, politische Motive sind die Beweggründe zur Vermäh-

⁷⁵³ Im Fokus der Analyse stehen die Eheschließungen zwischen Siegfried und Kriemhild, Gunther und Brünhild, sowie zwischen Etzel und Kriemhild. Die Ehe, die zwischen Giselher und Rüdigers Tochter bei der Ankunft der Burgunden in Bechelaren geschlossen wird, ist vor dem Hintergrund des Status der beiden Nupturienten als Nebenfiguren nicht Bestandteil der Analyse. Des Weiteren begründet sich die Konzentration auf drei der vier Ehen in der Figurenkonstellation, die sich aus den Eheschließungen zwischen Siegfried und Kriemhild, sowie zwischen Gunther und Brünhild ergibt.

⁷⁵⁴ Vgl. das Kapitel zur Liebe als Code der Intimität.

⁷⁵⁵ Jönsson, Maren: »Ob ich ein ritter wære«. Genderentwürfe und genderrelatierte Erzählstrategien im *Nibelungenlied*. Uppsala 2001, S. 52.

⁷⁵⁶ Vgl. Schnells Ausführungen zu dem Motiv der Fernliebe in der mittelalterlichen Literatur in Schnell, Rüdiger: *Causa Amoris*, S. 275ff.

lung. Die männlichen Partner dieser Beziehungen treten ihren Frauen durchaus mit Begehren gegenüber, eine tiefgehende gegenseitige Zuneigung entwickelt sich jedoch im Verlauf der Ehebeziehungen nicht. Die Zuneigung bleibt einseitig, ausgehend von den männlichen Figuren. Auch in Bezug auf den Aspekt der Freiwilligkeit und des Konsens zur Eheschließung unterscheiden sich die drei Ehen. Siegfrieds Ehe mit Kriemhild ist zum einen von gegenseitiger Liebe gekennzeichnet, zum anderen gehen die Partner die Verbindung freiwillig und einvernehmlich ein. Zwar ist Kriemhild ‚Tauschobjekt‘ in dem Handel, den Gunther und Siegfried in Bezug auf die Brautwerbung um Brünhild abschließen, doch entspricht dieser Handel vollkommen den vor der Eheschließung entstandenen Affekten. Im Kontrast dazu steht die Vermählung der isländischen Königin Brünhild mit Gunther, die von Seiten Brünhilds nicht freiwillig eingegangen wird, wie die von ihr etablierten Brautwerbungswettkämpfe deutlich machen. Brünhild muss zuerst *bezwungen* werden, um in eine eheliche Verbindung *gezwungen* zu werden. Von Zwang kann hinsichtlich Kriemhilds zweiter Ehe in gewisser Weise ebenfalls die Rede sein. Ihr Bedürfnis, den Mord an ihrem geliebten Ehemann Siegfried zu rächen und für ihre Verluste Entschädigung zu erhalten, zwingt sie in die Verbindung mit Etzel einzuwilligen, den sie für ihre Rache instrumentalisiert.

2.1 Die heterosozialen Beziehungen im ersten Teil des Epos

Der erste Teil des *Nibelungenliedes* erzählt von zwei Heiratsunternehmungen. Siegfried, der niederländische Königssohn, wirbt um Kriemhild, Schwester des Burgundenkönigs Gunther. Dieser richtet seine Heiratsabsichten auf Brünhild, die Königin von Island. Es handelt sich bei den beiden Brautwerbungsunternehmungen jedoch nicht um eine Doppelung des Erzählschemas. Vielmehr sind die Vorhaben der Männer auf „raffinierte und konflikträchtige Weise miteinander verschränkt.“⁷⁵⁷ Die Brautwerbungen sind voneinander abhängig: Siegfrieds Begehren richtet sich auf Kriemhild, das Objekt seiner Liebe. Diese befindet sich als höfische Jungfrau in der Muntgewalt ihres Bruders. Siegfrieds Weg zu ihr kann nur über Gunther führen. Die Achse des Dreiecks, die Kriemhild und Gunther miteinander verbindet, ist eine geschwisterlich-verwandtschaftliche Bindung. Durch Siegfrieds Instrumentalisierung für Gunthers Werbung um Brünhild ergibt sich ein zweites Dreieck, das sich mit dem ersten Dreieck verschränkt: Gelingt es Siegfried, Brünhild zu bezwingen und sie Gunther als Frau zuzuführen, empfängt er Kriemhild als Lohn für seinen Dienst.

Siegfried fungiert in dem Dreieck, das ihn mit Gunther und Brünhild verbindet, als Mittler, ohne sein Begehren auf das Objekt Brünhild zu richten. Die Dreiecke des *Nibelungenliedes*

⁷⁵⁷ Schulze, Ursula: Gunther sî mîn herre, und ich sî sîn man. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 126 (1997), S. 34.

stehen in deutlichem Kontrast zu den Dreieckskonstellationen, wie sie in der Analyse des *Erec* Hartmanns von Aue herausgearbeitet wurden. Die Mittler des Begehrens, der namenlose Graf und Graf Oringles, haben ein eigenes Interesse an dem Objekt Enite, auf das sich das Begehren des Subjekts Erec richtet. Graf Oringles wird von seinem Begehren nach Enite derart ergriffen, dass er sie besitzen und zur Heirat zwingen will. Er fungiert als Störfaktor und Bedrohung für die eheliche Gemeinschaft, derer sich das Ehepaar erwehren muss. Siegfrieds Intervention in dem zweiten Dreieck stellt keine Gefährdung der Ehebeziehung dar, im Gegenteil, ohne seine Hilfe könnte Gunther Brünhild nicht als seine Braut heimführen. Siegfried und Gunther sind keine Rivalen, die ihr Begehren auf dasselbe Objekt richten. Siegfrieds Gedanken und seine Liebe richten sich ausschließlich auf Kriemhild. Sie allein ist es, die er begehrt. Jedoch führt der Vorwurf, Brünhild begehrt zu haben, zu Siegfrieds Tod.

2.1.1 Die Entstehung der gegenseitigen Liebe von Siegfried und Kriemhild

Eingebunden in die Sphäre des Wormser Königshofes wächst Kriemhild unter der Obhut ihrer Brüder in Burgund auf (Str. 1). Kriemhilds exzeptionelle Schönheit und ihre Tugend⁷⁵⁸ stilisieren sie zum Idealbild einer höfischen Jungfrau. Ihre Reputation ermuntert zahlreiche hervorragende Ritter zur Werbung um die schöne Königstochter Burgunds, sie bleiben jedoch alle erfolglos. Kriemhilds Falkentraum und die Deutung des Traumes durch ihre Mutter Ute (Str. 11-12) veranlassen sie dazu, der Liebe vollständig zu entsagen (Str. 13). Der Traum deutet voraus, was später geschieht: Der Falke ist Kriemhilds Ehemann, der sein Leben verlieren wird. Es verwundert, dass der Traum keine weitere Wirkung hervorruft und, wie Jan-Dirk Müller feststellt, „vom Nexus der folgenden Begebenheiten geschieden bleibt.“⁷⁵⁹ Die in dem Traum enthaltene Metapher bereitet den Rezipienten auf die folgenden Ereignisse vor.

Darüber hinaus rekuriert der Falkentraum auf die höfische Liebe, wie sie der Minnesang entfaltet. Der Traum entwirft das Bild der *vrouwe* als Erzieherin des Mannes (V. 11,2), am Falken zeigt sich die erzieherische und veredelnde Kraft der Minne.⁷⁶⁰ Wie Jan-Dirk Müller konstatiert, wird dieses eingangs entworfene Bild nicht bestätigt: Zwar ist Siegfrieds *minne* zu Kriemhild das Motiv seines Handelns, doch wird nicht seine Erziehung erzählt, sondern die Integration in den Herrschaftsverband der Burgunden präsentiert: „‘Den Falken ziehen‘ erscheint hier [...] als Abrichtung zum *dienest* bei Hof.“⁷⁶¹

⁷⁵⁸ Diese beiden Eigenschaften werden in der dritten Strophe des *Nibelungenliedes* nach dem Text von Karl Bartsch explizit genannt: *Der minneclîchen meide triuten wol gezam./ ir muoten küene recken, niemen was ir gram./ âne mâzen schœne sô was ir edel lîp./ der juncvrouwen tugende zierten anderiu wîp.* (Bartsch: 3,1-4)

⁷⁵⁹ Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, S. 109.

⁷⁶⁰ Vgl. Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, S. 400.

⁷⁶¹ Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, S. 400.

Kriemhild verweigert sich aus Selbstschutz der Minne (Str. 15) und verzichtet, wie es heißt *in ir muote* (V. 16,1), für eine lange Zeit auf die Liebe zu einem Mann. Der Erzähler weiß zu berichten, dass Kriemhild später *mit êren eins vil küenen recken wîp* (V. 16,4) sein wird, ihre Vermählung wird hier proleptisch erzählt. Dieser kühne Recke wird in der folgenden Aventure eingeführt:

*Dô wuohs in Niderlanden eins vil edelen kuneges kint,
des vaters der hiez Sigemunt, sîn muoter Sigelint,
in einer rîchen bürge wîten wol bekant,
nidene bî dem Rîne: diu was ze Santen genant.* (Str. 18)

Die parallele Konstruktion der Expositionen von Kriemhild und Siegfried verdeutlicht auf narrativer Ebene die Zuordnung der beiden Figuren zueinander. Darüber hinaus werden die Figuren entsprechend eines traditionellen Schematismus einander zugeordnet, denn dem stärksten Ritter gehört die schönste Frau; „weibliche Schönheit und männliche physische oder politische Stärke korrespondieren sozusagen miteinander.“⁷⁶² Dieses Zuordnungsprinzip impliziert für das Paar Siegfried und Kriemhild die Exklusivität der Beziehung, die Wahl eines anderen Partners wäre jeweils nicht angemessen. Siegfrieds Potential als Werber begründet sich außerdem in seiner Herrschertauglichkeit, die in der zweiten Aventure exponiert wird. Die „Fähigkeit zur überlegenen Ausübung herrschaftlicher Gewalt“ kennzeichnet Thomas Grenzler zufolge „denjenigen, der Kriemhild „verdienen“ wird.“⁷⁶³ Diese Fähigkeit zur Machtausübung stellt Siegfried mit seinem provokativen Auftreten vor der Wormser Gesellschaft bei seiner Ankunft unter Beweis und bezeugt mit seinem Verhalten die Ebenbürtigkeit mit dem Burgundenkönig.⁷⁶⁴ Dennoch begibt sich Siegfried in Gunthers Dienst, entschlossen, sich das Objekt seines Begehrens durch ritterliche Taten zu verdienen. Er unterwirft sich der Instanz, die über Kriemhilds Hand verfügt. Der eigentliche Grund für Siegfrieds Reise nach Worms, die Werbung um Kriemhild, entpuppt sich als langwieriges Unternehmen: Ein ganzes Jahr verweilt Siegfried am Wormser Königshof bis er Kriemhild das erste Mal sehen darf (Str. 136). Die Zeit des Dienens ist gekennzeichnet von den Entbehrungen des höfisch Liebenden; es erfordert, wie Jan-Dirk Müller ausführt, „geduldiges Warten, Verehrung von ferne, *stæte* (standhaftes Ausharren), auch ohne ein Zeichen der Hoffnung, entsagungsvolles *trûren* um eine Dame, von der er nicht einmal sicher sein kann, daß sie seine Werbung überhaupt bemerkt hat.“⁷⁶⁵ Siegfrieds Gedanken sind von Kriemhild erfüllt (V. 130,2) und auch Kriemhilds Interesse an Siegfried ist geweckt: Sie beobachtet den Helden bei den Wettkämp-

⁷⁶² Jönsson: Maren: Ob ich ein ritter wære, S. 55.

⁷⁶³ Beide Zitate in diesem Satz: Grenzler, Thomas: Erotisierte Politik – politisierte Erotik? Die politisch-ständische Begründung der Ehe-Minne in Wolframs „Willehalm“, im „Nibelungenlied“ und in der „Kudrun“. Göppingen 1992, S. 145.

⁷⁶⁴ Vgl. Grenzler, Thomas: Erotisierte Politik, S. 160/161.

⁷⁶⁵ Müller, Jan-Dirk: Das Nibelungenlied, S. 78.

fen und Spielen, die am Hofe stattfinden (Str. 131) und ist Siegfried besonders zugetan. Ihre Zuneigung drückt sich auch in ihrer Sorge um das Wohlergehen Siegfrieds aus, wenn er für ihren Bruder in den Kampf gegen die Sachsen geht (Str. 222). Der Bericht über die Unversehrtheit Siegfrieds lässt Kriemhilds Antlitz erröten (V. 239,1). Diese körperliche Reaktion entspricht den gängigen Topoi. Das Minnesymptom fungiert als Beweis für die entstandene Liebe auf Seiten Kriemhilds. Die Zuneigung beruht auf Gegenseitigkeit: Siegfrieds Zuneigung zu Kriemhild bleibt Gunther nicht verborgen.

Die erste Begegnung der Liebenden findet in der öffentlichen Sphäre des Festes anlässlich des Sieges über die Sachsen statt. Gunther lässt seine Schwester und ihr weibliches Gefolge vor dem Hof erscheinen. Die Krieger werden damit belohnt, dass sie die Frauen zu sehen bekommen, an ihrer Spitze steht Kriemhild.⁷⁶⁶ Kriemhilds erster Auftritt am Hofe in Anwesenheit Siegfrieds (Str. 277ff.) ähnelt dem Auftritt Enites in Hartmanns *Erec*. Kriemhild wird als das Morgenrot beschrieben, das durch die Wolken bricht (V. 279, 1-2). Ihr Strahlen gleicht dem Mond, der die Sterne überstrahlt (V. 281, 1-2). Wie Enite hat Kriemhild bei ihrem Auftritt eine illuminierende Wirkung, ihre Ausstrahlung zieht alle Anwesenden in den Bann. Sowohl Enite als auch Kriemhild werden einem männlich-ritterlichen Publikum präsentiert, das ihrer vollkommenen Schönheit angemessenen Beifall zollt.⁷⁶⁷ Siegfried kann seine Augen nicht von ihr wenden, er wird blass und rot (V. 283,4). Siegfrieds somatische Reaktion auf Kriemhilds Anblick verweist auf die entstandene Liebe zu ihr. In Strophe 284 hebt der Erzähler Siegfrieds besondere Schönheit hervor und lenkt den Fokus erneut auf die physiognomische Entsprechung der Figuren. Siegfried und Kriemhild sind das ideale Paar des *Nibelungenliedes*.

Nach Kriemhilds prunkvollem Auftritt rät Gernot, Siegfried zu Kriemhild kommen zu lassen, damit diese ihm ihren Gruß entbietet (Str. 286-287). Im Folgenden wird der Prozess des Verliebenseins detailliert geschildert (Str. 289-295): Die beiden stehen sich erstmals von Angesicht zu Angesicht gegenüber, wodurch Siegfried wörtlich zu glühen beginnt: *dô erzunde sich sîn varwe* (V. 290,2). Kriemhilds Gruß lässt sein Herz höher schlagen (V. 290,4), verliebte Blicke werden heimlich ausgetauscht: *mit liebe ougenblicken einander sâhen an/ der herre und ouch diu frouwe. daz war vil tougenlich getân.* (V. 291,3-4). Die Präsentation der Minnenden und ihres Verliebenseins erfolgt ebenfalls unter Verwendung gängiger Minnetopoi: den Figuren wird heiß und kalt, sie erröten und erblassen, sie halten sich bei den Händen (V. 292,1-2), sie küssen sich (V. 295,3) und werden von der Minne bedrängt (Str. 322).

⁷⁶⁶ Vgl. Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, S. 263.

⁷⁶⁷ Auch Isoldes Auftritt ähnelt den Auftritten Enites und Kriemhilds, wie in der Analyse des Tristanromans eingehend betrachtet wird. Vgl. zu den Auftritten Enites und Kriemhilds: Kraß, Andreas: Geschriebene Kleider, S. 149ff.

In Vers 292,4 heißt es explizit, dass Kriemhild Siegfried ihren *holden willen* offenbart. Mit dieser Offenbarung wird implizit Kriemhilds Einverständnis in eine Verbindung mit Siegfried artikuliert. Siegfried ist über diese offene Bekundung ihrer Zuneigung erfreut, sein ausschließliches Interesse gilt Kriemhild, *di er ze trûte wolde hân* (V. 293,4). Schon an dieser Stelle des Textes wird deutlich, dass Siegfried und Kriemhild sich einander verbunden fühlen, ihre Beziehung zeichnet sich durch den Aspekt der Gegenseitigkeit einer liebevollen Zuneigung aus (Str. 299).

Siegfried hat zwar zu diesem Zeitpunkt der Handlung Gunther seine eigentliche Absicht – die Werbung um Kriemhild – noch immer nicht vorgetragen, doch bereitet er den Erfolg seines Unternehmens durch seine freundschaftlichen Hilfeleistungen umsichtig vor. Bevor Siegfried Kriemhild endgültig für sich erlangen kann, ist eine weitere Dienstleistung für Gunther notwendig: Er wird zum Werbungshelfer der Brautwerbung um Brünhild. Als Lohn für diesen Dienst fordert Siegfried nun die Hand Kriemhilds (Str. 331); Gunther ist einverstanden, der Handel wird mit einem Eid besiegelt. Aus Sicht des modernen Rezipienten erscheint dieser Tauschhandel als hochgradig misogyn, wird Kriemhild doch auf den Status eines Objektes reduziert. Tatsächlich entspricht diese Vereinbarung der Männer der mittelalterlichen Eheschließungspraxis wie sie in Kapitel II.2.3 dargestellt wurde.

2.1.2 Die Entstehung von Gunthers Zuneigung zu Brünhild

Die fünfte Aventure, die von der ersten Begegnung zwischen Siegfried und Kriemhild im Rahmen des Siegesfestes am Wormser Hofe dominiert wird, schließt mit Gunthers Entschluss, sich zu verheiraten:

*Iteniuwe mære sich huoben uber Rîn.
man sagte, daz dâ wære manec schæne magedîn.
der gedâht im eine erwerben Gunther, der kunec guot.
dâ von begunde dem recken vil sêre hôhen der muot.* (Str. 323)

Die hier präsentierte Werbungsabsicht Gunthers erscheint unvermittelt und abrupt zu entstehen. Betrachtet man sie jedoch vor dem Hintergrund des zuvor geschilderten Prozesses des Verliebenseins zwischen Siegfried und Kriemhild, ist die in Gunther entstandene Absicht, für sich eine Frau zu gewinnen, als kausallogische Konsequenz der vorausgegangenen Schilderungen zu verstehen. Gunthers Begehren nach einer Frau ist ein mimetisches Begehren: Die erste Begegnung von Siegfried und Kriemhild findet in der Öffentlichkeit des Wormser Hofes statt, wodurch Gunther Augenzeuge des gegenseitigen Verliebenseins wird. Daraufhin wird sein Wunsch nach einer Ehefrau geweckt, wobei es hier nicht um „die neue höfische Liebe [geht],

wie sie an Kriemhild und Siegfried vorgeführt wird.⁷⁶⁸ Gunthers Begehren richtet sich auf Brünhild, die schöne und starke Königin Islands:

*Ez was ein kuniginne gesezzen uber sê,
ir gelîche enheine man wesse ninder mê.
diu was unmâzen scæne, vil michel was ir kraft.
sie schôz mit snellen degenen umbe minne den schaft. (Str. 324)*

Brünhild wird in dieser Exposition, die analog zu den Einführungen Kriemhilds und Siegfrieds gestaltet ist, mit dem Attribut *schæne* ausgestattet. Schönheit, als übliche Qualität der körperlichen Erscheinung bei weiblichen und männlichen Mitgliedern des Adels, ist im Falle Brünhilds mit der männlichen Eigenschaft *kraft* verbunden. Trotz ihrer übermenschlichen Körperkraft und ihrer Waffentüchtigkeit ist Brünhild eine begehrenswerte Königin, ihre Attraktivität wird durch die männlichen Attribute nicht gemindert, sie bleibt *minneclîche* (Str. 432,4). Brünhilds Reputation macht sie zum Faszinosum und Objekt des männlichen Begehrens. Gunthers Begehren nach Brünhild und sein Streben nach politischer Macht können nur durch die Bezwingung der wehrhaften Jungfrau in den von ihr etablierten Brautwerbungskämpfen befriedigt werden. Als souveräne Herrscherin bestimmt Brünhild die Bedingungen für eine Verheiratung selbst. Darüber hinaus kann ihre Selbstbestimmung auch als Ausdruck ihrer Ablehnung einer ehelichen Verbindung interpretiert werden. Brünhilds Freier müssen in einem Wettkampf gegen die übermächtige Frau antreten; erleiden sie eine Niederlage, verlieren sie ihr Leben – und Brünhild bewahrt ihre Freiheit. Brünhilds Attribuierung als schön und stark sowie die Unkenntnis über ihre Herkunft – es heißt von ihr lediglich, dass sie *gesezzen uber sê* (Str. 324,1-4) – positioniert sie außerhalb der höfischen Norm.

Nachdem Gunther seine Heiratsabsichten postuliert und er das Objekt seiner Begierde benannt hat, warnt Kriemhild ihren Bruder vor den Gefahren der Werbungsfahrt, die auf Brünhild als Herrscherin Isensteins übertragen werden:

*Si sprach »vil lieber bruoder, ir möhtet noch bestân
unt wurbet ander frouwen. daz hiez ich wolgetân.
dâ iu sô sêre enwâge stünde niht der lîp.
ir muget hie nâher vinden ein alsô hôchgeborn wîp. (Str. 370)*

Brünhilds heroische Herkunft gibt Anlass zur Sorge. Auch Siegfried warnt Gunther vor den *sô vreisliche sit* (V. 328,2) der Königin. Ihre Liebe zu erwerben, sei ein hochgestecktes Ziel, wie Siegfried zu berichten weiß und rät dazu, die Reise nicht anzutreten (V. 328,3-4). Um diesen weiblichen Widerstand zu überwinden, benötigt Gunther Siegfrieds Unterstützung. Albrecht Classen betont, dass Gunther den Wettkampf gegen Brünhild nicht gewagt hätte,

⁷⁶⁸ Lienert, Elisabeth: Geschlecht und Gewalt im ‚Nibelungenlied‘. In: ZfdA 132, Heft 1 (2003), S. 8.

wäre er sich Siegfrieds Unterstützung nicht sicher gewesen.⁷⁶⁹ Darüber hinaus ist Siegfried in diesem Unternehmen derjenige, der über mythisches Wissen verfügt. Er kennt die enorme Stärke Brünhilds, das Wissen darum ist Teil seiner Helferrolle im Schema der gefährlichen Brautwerbung. Siegfried ist der exorbitante und ideale Held des *Nibelungenliedes*, der sowohl höfische als auch heroische Züge in sich vereint. Durch diese doppelte Identität als heroischer Held und höfischer Ritter werden ihm in dem doppelten Dreieck beide weiblichen Figuren zugeordnet. Der traditionelle Schematismus wird in dieser Konstellation erweitert: Siegfried wird als dem schönsten Mann die schönste Frau zugeordnet – Kriemhild; und zugleich als stärkstem Mann, die stärkste Frau – Brünhild. Gunther, der sich weder durch besondere Schönheit noch durch übermäßige Stärke auszeichnet, kommt als Werber für Brünhild somit nicht in Frage und ist doch derjenige, der die isländische Königin heimführen wird. Nach der „Grundregel des Heldenschemas“ hätte Siegfried die Braut zu bekommen, „aber der Werber ist ein anderer als der Beste, und der Beste, Sîfrit, ist nicht der Werber.“⁷⁷⁰

Die erste Begegnung zwischen Gunther und Brünhild findet unmittelbar nach der Ankunft der Burgunden in Isenstein statt. Brünhild beobachtet gemeinsam mit ihren Damen das Erscheinen der Ritter. Ihre außergewöhnliche Schönheit hebt sie von den übrigen weiblichen Figuren ab, weshalb Gunther sie sofort erkennt (Str. 390-391). Die Ankunft der Burgunden und Siegfried auf Isenstein markiert zum einen den Beginn der Beziehung zwischen Gunther und Brünhild, zum anderen den Beginn der Kette von Täuschungshandlungen, die Brünhild in die Ehe mit Gunther zwingen wird: Siegfried führt Gunthers Pferd am Zaum und leistet ihm den Stratordienst (Str. 395). Er muss sich Gunther für die Augen der Öffentlichkeit unterordnen, der Steigbügeldienst manifestiert als rechtssymbolische Handlung seine „vasallistische Unterordnung.“⁷⁷¹ Seine Strategie, sich als Gunthers Vasall auszugeben, geht von dem Faktum aus, „dass ihn der Augenschein fraglos über Gunther stellt“⁷⁷²: Die Männer entsprechen einander in ihrer weißen Kleidung; diese Entsprechung rekurriert auf ihre Ebenbürtigkeit. Hagen und Dankwarts Kleidung hingegen ist schwarz, die „deutliche Trennung markiert eine hierarchische Strukturierung der Gruppe.“⁷⁷³

⁷⁶⁹ Classen, Albrecht: The Defeat of the Matriarch Brünhild in the *Nibelungenlied*, with Some Thoughts on Matriarchy as Evinced in Literary Texts. In: Ulrich Müller und Werner Wunderlich (Hgg.): „Waz sider da geschach“. *American-German Studies on the Nibelungenlied*. Göttingen 1992, S. 94.

⁷⁷⁰ Beide Zitate in diesem Satz: Strohschneider, Peter: Einfache Regeln – komplexe Strukturen. Eine strukturanalytisches Experiment zum ‚*Nibelungenlied*‘. In: Wolfgang Harms, Jan-Dirk Müller in Verbindung mit Susanne Köbele und Bruno Quast (Hgg.): *Mediävistische Komparatistik*. Festschrift für Franz Josef Worstbrock zum 60. Geburtstag. Stuttgart, Leipzig 1997, S. 49.

⁷⁷¹ Schulze, Ursula: *Das Nibelungenlied*. Stuttgart 1997, S. 191.

⁷⁷² Gephart, Irmgard: *Der Zorn der Nibelungen*. Rivalität und Rache im »*Nibelungenlied*«. Böhlau 2005, S. 58.

⁷⁷³ Schausten, Monika: Der Körper des Helden und das „Leben“ der Königin: Geschlechter- und Machtkonstellationen im „*Nibelungenlied*“. In: *ZfdPh* 118 Heft 1 (1999), S. 37.

Siegfried ist dem Gefolge Brünhilds bekannt, weshalb sie ihn und nicht Gunther für den Werber hält:

*Dô sprach diu kuneginne: »nu brinc mir gewant.
unt ist der starke Sîfrît komen in daz lant
durch willen mîner minne, ez gât im an den lîp.
ich furhte in niht sô sêre, daz ich werde sîn wîp.«* (Str. 414)

Für Brünhild besteht kein Zweifel: Siegfried ist als Werber in ihr Land gekommen. Ihrer Vermutung folgend, entrichtet Brünhild Siegfried den Gruß vor allen anderen (Str. 417), obwohl dieser hinter Gunther steht (V. 418,3). Sie erkennt ihn als potentiellen Ehemann an und schlussfolgert richtig, dass nur er der ihr gemäße Freier ist.⁷⁷⁴ Mit ihrem zielgerichteten Ignorieren Gunthers wählt sich Brünhild den Kampf- und Ehepartner selbst. Auf die gestische Täuschung des Stratordienstes folgt an dieser Stelle eine verbale Täuschung: Siegfried bezeichnet Gunther als seinen *herre* (V. 418,4) und korrigiert so Brünhilds Vermutung in ihm den Werber zu sehen. In Strophe 419 bringt Siegfried Gunthers Werbung vor, woraufhin Brünhild Siegfrieds Worte aufnimmt und sich versichert: *er [ist] dîn herre, unt bistu sîn man.* (V. 421,1). Brünhild bezeichnet Siegfried hier als Gunthers *man* und erkennt so die ihr präsentierte Rangfolge an. Siegfried kommt als möglicher Brautwerber für sie nicht mehr länger in Frage. Die amazonenhafte Herrscherin erläutert die Regeln des Wettkampfes und rüstet sich sogleich (Str. 423-427). Ihr Auftreten in voller Rüstung lässt Gunther an seinem Unternehmen zweifeln (Str. 440), er wird sich seiner körperlichen Unterlegenheit bewusst. Gunther realisiert, dass er Brünhild nicht gewachsen ist und einzig auf Siegfrieds Beistand vertrauen muss. Dieser tritt, durch die Tarnkappe unsichtbar, zu Gunther und weist ihn an: *nu hab du di gebære, diu werc wil ich begân.* (V. 452,3). Siegfried ist fortan fester Bestandteil der Dreieckskonstellation, wobei nur zwei der drei Figuren von seiner Existenz wissen. Unter Aufgebot seiner heroischen Kraft, die durch die Tarnkappe noch verstärkt wird, gelingt es Siegfried Brünhild zu besiegen.⁷⁷⁵ Mit diesem Sieg qualifiziert sich Siegfried als rechtmäßiger Gatte der wehrhaften Königin, dennoch werden beide nicht ein Paar. Im „Figurenquartett des Epos“ ist Brünhild Gunther zugeordnet, „während Siegfried absurderweise die Qualifikation für Brünhild erbringt, um Kriemhild zu heiraten.“⁷⁷⁶ Brünhild hält sich an ihre Verpflichtung, erkennt ihre Niederlage an und begibt sich in Gunthers Munt. An dieser Stelle wird deutlich, dass es sich bei der Ehe Gunthers und Brünhilds weder um eine Konsens- noch um eine Minnehe, sondern um eine feudale Ehe handelt. Brünhild geht aus dieser Brautwerbungshandlung als Verliererin hervor, sie ist die Betrogene. Gegenseitige Zuneigung und Entscheidungs-

⁷⁷⁴ Vgl. Robles, Ingeborg: Subversives weibliches Wissen im „Nibelungenlied“. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 124 (2005) Heft 3, S. 364.

⁷⁷⁵ Brünhild setzt Siegfried in den Brautwerbungswettkämpfen derart zu, dass ihm das Blut aus dem Mund schießt (V. 456,1).

⁷⁷⁶ Beide Zitate in diesem Satz: Schulze, Ursula: Gunther sî min herre, S. 35.

freiheit sind hier nicht die Basis der Ehe. Die Absenz des Aspektes einer gegenseitigen Zuneigung wird auf narrativer Ebene durch die fehlende Präsentation eines Prozesses des Verliebense betont. Dies wird durch den Kontrast zur Entstehung der gegenseitigen Liebe zwischen Siegfried und Kriemhild noch verstärkt. Im Falle von Gunther und Brünhild wird weder von einem Wechsel der Körpertemperatur noch von Erröten oder Erblässen, geschweige denn von dem Austausch heimlicher verliebter Blicke erzählt. Auch wird die Ehe nicht in Form von Prolepsen angekündigt.

2.1.3 Die Ehen des ersten Teils

Wie in der einleitenden Bemerkungen zu diesem Kapitel dargelegt, entsprechen sich die Ehen des ersten Teils in ihrer Konstitution: Das Begehren beider Ritter entsteht aufgrund der Reputation der jeweiligen Dame. Hinsichtlich der Genese der ehelichen Liebe unterscheiden sich die Ehen von Siegfried und Kriemhild und Gunther und Brünhild gravierend: Die gegenseitige Zuneigung, die zwischen Siegfried und Kriemhild noch vor der Vermählung entsteht, weist deutliche Parallelen zu der Ehebeziehung von Erec und Enite auf. So kann im Falle Siegfrieds und Kriemhilds von einer tendenziell proromantischen Liebe gesprochen werden. Dies steht in deutlichem Kontrast zu der Beziehung von Gunther und Brünhild, der es an gegenseitiger Zuneigung mangelt. Niklas Luhmann postuliert für den Code der höfischen Liebe neben der Verlagerung der Liebe „ins Ideale, ins Unwahrscheinliche“⁷⁷⁷, dass diese Liebe nur durch besondere Verdienste erreichbar sei.⁷⁷⁸ Siegfrieds besonderer Verdienst besteht in der Erlangung beider Frauen, folgt man dem traditionellen Schematismus. Gunther hingegen hat sich weder als Werber noch als Ehemann qualifiziert.

Zu Beginn der Festlichkeiten anlässlich der Heimführung von Gunthers Braut fordert Siegfried seinen Lohn ein und erinnert Gunther an den geleisteten Eid (Str. 605). Gunther lässt Kriemhild holen und verlangt von ihr die Einlösung seines Versprechens, indem sie Siegfried ehelicht. Kriemhild wird an dieser Stelle nicht um ihre Einwilligung in die Verbindung mit Siegfried gebeten, sondern lediglich aufgefordert, sich dem Willen ihres Bruders zu fügen. Dieser Wille entspricht zu Kriemhilds Vorteil ihren eigenen Neigungen. Sie ist Siegfried wohlgesonnen und liebevoll zugetan, erneut werden *lieber ougen blicke* (611,1) ausgetauscht, die Siegfried erröten lassen. Trotz des Konsens, der zwischen den Nupturienten besteht, handelt es sich bei der Verbindung von Siegfried und Kriemhild nicht um eine Konsensehe, sondern ebenfalls um eine feudale Ehe, die sich von den weiteren ehelichen Verbindung durch

⁷⁷⁷ Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 51.

⁷⁷⁸ Vgl. Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 50ff.

die Existenz gegenseitiger Liebe abhebt.⁷⁷⁹ Die Verlöbnisvereinbarung wurde ohne Kriemhilds Zustimmung getroffen, die Beziehung ist „bis zur Eheschließung eine Beziehung zwischen Werbendem und ihrem Muntwalt.“⁷⁸⁰

Es folgt die Schilderung des Vermählungszeremoniells: Siegfried und Kriemhild treten gemeinsam in den Ring, man fragt Kriemhild nach ihrem *volo* („ich will“).⁷⁸¹ Auch Siegfried gelobt, sie zur Frau zu nehmen (V. 612,4). Die Umarmung und der Kuss der Frischvermählten beenden den Akt der Übergabe. In Kontrast zur dargestellten Vermählung Siegfrieds und Kriemhilds steht die fehlende Präsentation im Falle Gunthers und Brünhilds. In Strophe 601 wird Brünhild als neue Königin der Burgunden von Gunther vor die Hofgesellschaft geführt; die Vermählung hat offenbar stattgefunden, da Brünhild die Krone des Landes trägt. Die fehlende Präsentation des Vermählungszeremoniells ist ein Indikator für die Qualität der ehelichen Beziehung zwischen Gunther und Brünhild: Dieser Ehe fehlt der Aspekt der Gegenseitigkeit, sie ist ein reines Politikum. Die Heirat mit der isländischen Königin impliziert für Gunther einen politischen und persönlichen Machtzuwachs: politisch, weil Brünhilds Länder mit der Heirat in seinen Besitz übergehen; persönlich, weil Gunther (vermeintlich) der einzige Ritter ist, der die wehrhafte und starke Herrscherin bezwingen konnte.

Brünhilds Tränen, die sich der Vermählung Kriemhilds mit Siegfried anschließen, haben ihre Ursache in ihrem Kummer über die, wie sie annimmt, unstandesgemäße Verheiratung ihrer Schwägerin mit einem Gefolgsmann Gunthers (Str. 617). Auch Gunthers Beteuerungen, dass Kriemhilds Ehre nicht herabgesetzt sei, können sie nicht beruhigen (Str. 618). Die Tränen der Königin machen die Störung der politischen Ordnung öffentlich. Auch lassen sich ihre Tränen als Ausdruck ihrer Enttäuschung ob der eigenen Situation interpretieren: Im Rahmen des Hoffestes, das zu Ehren der Frischvermählten gefeiert wird, sieht sich Brünhild mit ihrer Realität konfrontiert: Sie ist von nun an in ihrer Stellung als Ehefrau gefangen, gegen die sie sich unter Aufgebot all ihrer Kraft über eine lange Zeit hinweg erwehren konnte.⁷⁸² Brünhild ahnt, dass sie betrogen wurde und fordert unter Androhung der Verweigerung des *debitums* die Wahrheit zu erfahren (Str. 619). Gunther, der auf die Befriedigung seines sexuellen Verlangens in der Hochzeitsnacht hofft (Str. 622) und Brünhilds Androhung entgegenwirken möchte, offenbart Siegfrieds königliche Herkunft (Str. 620). Das Wissen, betrogen worden zu sein,

⁷⁷⁹ Ehrismanns Erläuterungen zur Eheschließung sind erhellend: „Der Konsens des Paares, der die Ehe konstituiert, war bis zum 11./12. Jahrhundert in den Mittelpunkt der (christlichen, am römischen Recht orientierten) Eheschließungszeremonie gerückt; wie wichtig er für die früheren germanischen Gesellschaften war, wissen wir nicht. Die Ehe in facie ecclesiae wird erst das IV. Laterankonzil 1215 verlangen.“ Ehrismann, Otfried: Nibelungenlied. Epoche – Werk – Wirkung. 2. Auflage. München 2002, S. 87.

⁷⁸⁰ Freche, Katharina: *Von zweier vrouwen bâgen wart vil manic helt verlorn*, S. 160.

⁷⁸¹ Vgl. Ehrismann, Otfried: Nibelungenlied, S. 87.

⁷⁸² Vgl. Classen, Albrecht: *The Defeat of the Matriarch Brünhild*, S. 106.

steigert Brünhilds Abneigung gegen Gunther derart, dass sie ihm den Beischlaf verweigert.⁷⁸³ Die Weigerung ist die kausallogische Konsequenz der Diskrepanz zwischen „Schein“ und Realität auf Isenstein. Diese Diskrepanz entsteht aufgrund des Verkennens auf Seiten Brünhilds. Die Täuschung Brünhilds wird von Siegfried vorbereitet, indem er die Burgunden auf seine Version verpflichtet, nämlich, dass er Gunthers *man* sei. Der geleistete Stratordienst vor den Augen des Isensteiner Hofes bekräftigt die Standeslüge. Um den Schein seiner nachgeordneten Stellung nochmals zu unterstreichen, lässt Siegfried Gunther beim Empfang durch Brünhild den Vortritt. Trotz dieser „Überinszenierung“⁷⁸⁴ der Standeslüge hält Brünhild Siegfried für den Werber und entbietet ihm den Gruß, den er zurückweist. Die Inszenierungen mit ihren eigenen Augen sehend, verkennt Brünhild die Bedeutung der Szene. Wie Jan-Dirk Müller, feststellt, zeigt Brünhilds Irrtum „ein grundsätzliches Verkennen der Welt an, in die man sie verpflanzen will.“⁷⁸⁵ Was Brünhild in Worms sieht und was Gunther ihr sagt, kollidiert mit ihrem Wissen über das in Isenstein Gesehene und Gehörte.

Die erste und einzige Referenz auf eine emotionale Bindung zwischen den Ehepartnern Gunther und Brünhild präsentiert der Text nach der erneuten Bezwingung Brünhilds und ihrer Defloration (Str. 678). Die affektive Ebene der Beziehung manifestiert sich in einer ehelichen Vertrautheit, die Resultat der gewaltsamen Überwindung Brünhilds ist. Doch obwohl sie bezwungen und ihrer exorbitanten Stärke beraubt ist, entsteht zwischen den Ehepartnern keine Liebe, wie sie die Ehe von Siegfried und Kriemhild im weiteren Verlauf kennzeichnet. Siegfried und Kriemhild kehren nach Xanten zurück, wo Siegfried die Krone erhält. Kriemhild ist von der Liebe zu ihrem Mann erfüllt, die Ehe wird nach zehnjährigem Bestehen durch die Geburt eines Sohnes gekrönt (Str. 712). Auch Brünhild gebiert Gunther einen Thronfolger (Str. 715), vermutet jedoch auch nach Jahren noch, bei der Werbung betrogen worden zu sein. Die Tatsache, dass Brünhilds Gedanken immer noch um die Ereignisse auf Isenstein und die Vermählung Kriemhilds mit einem *man* Gunthers kreisen (Str. 721-722), verweisen zum einen auf die emotionale Distanz zu ihrem Ehemann, zum anderen auf die Ungereimtheiten beim Eheschluss. Anders als Kriemhild fühlt sich Brünhild ihrem Ehemann nicht verbunden, es ist keine Liebe entstanden. Es wird deutlich, dass die Ehe von Gunther und Brünhild als Kontrastfläche zur Ehe von Siegfried und Kriemhild konzipiert ist.

Brünhilds ganzes Streben richtet sich darauf, die den Ereignissen zugrunde liegende Wahrheit zu erfahren, weshalb sie die Einladung des Xantener Königspaares nach Worms listig antizipiert, wie der Erzähler kommentiert (V. 724,4). Der vergebliche Verweis auf Siegfrieds

⁷⁸³ Die Hochzeitsnächte sind Gegenstand des folgenden Kapitels.

⁷⁸⁴ Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, S. 88.

⁷⁸⁵ Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, S. 268.

Dienstpflcht (Str. 725) lässt Brünhild ihre Strategie ändern: Sie führt nun ihre Sehnsucht nach Kriemhild an und macht sich damit die verwandtschaftlichen Bande zunutze (Str. 726ff.). Diesem Argument kann Gunther nichts entgegensetzen, die Einladung wird überbracht und angenommen (Str. 736ff.). Siegfried und Kriemhild werden formvollendet höfisch und überaus freundlich in Worms empfangen (vgl. 785ff.), die Feierlichkeiten nehmen ihren Fortgang, auch Brünhild ist Siegfried wohlgesinnt: *si was im noch sô wæge, daz si in gerne lie genesin.* (V. 800,4). Der Zustand des Wohlwollens ist temporär begrenzt. Die Spannung, die sich in den Prolepsen des Textes andeutet (V. 800,4; 809,4; 810,3-4), entlädt sich in den Ereignissen der vierzehnten Aventure, die den Streit der Königinnen inszeniert. Bei diesem Disput der Frauen geht es anfangs um die Frage, welcher der beiden Männer – Siegfried oder Gunther – vortrefflicher ist, „schließlich aber um den Vortritt der einen Königin vor der Anderen.“⁷⁸⁶ Aus der Beziehung der beiden Männer zueinander wird die Position der Frauen abgeleitet. Ausgangspunkt ist, wie Irmgard Gephart treffend formuliert, „eine wechselseitige tiefgreifende Verunsicherung bezüglich des eigenen Standorts im Netz ehelicher und herrschaftlicher Beziehungen.“⁷⁸⁷ Basierend auf der Ahnung eines Betruges kämpfen die beiden Königinnen öffentlich um ihre Vormachtstellung und Anerkennung. Kriemhild ergeht sich beim Anblick ihres Mannes in einem Lob auf ihn, das ihn zum einen mit einer illuminierenden Wirkung ausstattet (V. 814,3), zum anderen auf die Ebenbürtigkeit der beiden Männern abzielt (V. 816,4). Brünhild versteht Kriemhilds Lob auf Siegfried als Herrschaftsanspruch und erkennt die langersehnte Gelegenheit, Klarheit über die Standesverhältnisse zu erlangen. Sie provoziert Kriemhild durch die bewusst „übersteigerte Apostrophierung Siegfrieds als *eigen*, für die real kein Anlass besteht“⁷⁸⁸, wodurch Kriemhilds Zorn entfacht wird. Die finale Eskalation bildet Kriemhilds *kebse*-Vorwurf, den sie in aller Öffentlichkeit äußert, bevor sie mit ihrem Gefolge vor der Königin des Landes das Münster betritt:

*Dô sprach diu schæne Kriemhilt, zornec was ir muot:
 »kundestu noch geswîgen, daz wære dir guot.
 du hæst geschendet selbe den dînen schænen lîp.
 wi mohte mannes kebse werden immer küniges wîp?«* (Str. 836)

Kriemhild spricht hier über einen Sachverhalt, den sie selbst nicht genau kennt: Sie behauptet, Siegfried habe Brünhild die Unschuld genommen und sie so zur *kebse* gemacht (Str. 837-838). Kriemhild kündigt Brünhild das *getriuwer heinliche* (V. 839,4) auf und nimmt ihr den Vortritt (Str. 840). Nach der Messe fordert Brünhild einen Beweis für Kriemhilds Behauptungen, erneut in der Öffentlichkeit des Hofes. Kriemhild zeigt die beiden Gegenstände, die Sieg-

⁷⁸⁶ Rollnik-Manke, Tatjana: Personenkonstellationen in mittelhochdeutschen Heldenepen. Untersuchungen zum Nibelungenlied, zur Kudrun und zu den historischen Dietrich-Epen. Frankfurt am Main 2000, S. 31.

⁷⁸⁷ Gephart, Irmgard: Der Zorn der Nibelungen, S. 79.

⁷⁸⁸ Geier, Bettina: Täuschungshandlungen im Nibelungenlied. Ein Beitrag zur Differenzierung von List und Betrug. Göttingen 1999, S. 94/95.

fried Brünhild in der Brautnacht genommen hat (Str. 844, 847): In Ring und Gürtel manifestiert sich die Beleidigung als *kebse* symbolisch. Das Vorzeigen der konventionellen Symbole der Defloration und der Vermählung stellt Brünhilds Legitimation als Königin in Frage und erschüttert gleichzeitig auch Gunthers Position. Der Personenverband der Burgunden ist nun herausgefordert und muss auf diesen Eklat reagieren. Brünhild informiert Gunther über die Vorwürfe seiner Schwester und fordert ihn auf, sie vor Gericht von dieser Schande zu befreien (Str. 851). Gunther entspricht ihrer Forderung und klagt Siegfried an. Mit dieser Anklage verfolgt Gunther vor allem das Ziel, die Geheimnisse um den Brautwerbungsbetrag auf Isenstein und der Vorgänge in der Hochzeitsnacht zu bewahren und seine eigene herrschaftliche Position zu schützen. Während der Verhandlung ist der Terminus *rüemen* Thema des Gesprächs (V. 852,2; 854,3). Dieser Terminus steht in Zusammenhang mit dem Frauendienst und bezeichnet im Minnesang einen schweren Verstoß gegen die höfische *zuht*.⁷⁸⁹ Gunther verhört Siegfried nicht wegen eines Rechtsbruches, sondern aufgrund eines vermeintlichen Minnevergehens. Um von dem eigentlichen Betrug auf Isenstein, der den Beginn der Kette von Täuschungshandlungen markiert, abzulenken, nimmt Gunther „eine ‚Schwerpunktverlagerung‘ von der Tat zur Behauptung der Tat“⁷⁹⁰ vor, wenn er die Anklage Siegfrieds auf das Gerücht stützt, das Brünhild ihm zugetragen hat: Laut Kriemhild habe sich Siegfried damit gebrühet, Brünhild entjungfert zu haben (Str. 854). Der angeklagte Siegfried versichert, Kriemhild ob dieser Aussage zu bestrafen, und ist dazu bereit, unter Eid zu versichern, *daz ich es niht gesaget hân*. (V. 855,4). Mit diesem Reinigungseid befreit sich Siegfried vor der Öffentlichkeit des Hofes von den Anschuldigungen. Gunther, der selbst genaue Kenntnis über die Vorgänge in seiner Kemenate hat, nimmt Siegfrieds Eid an und spricht ihn von dem frei, was er vermeintlich gesagt haben soll (Str. 857). Die eigentliche Tat wird an keiner Stelle thematisiert. Siegfried weiß, dass Kriemhilds Behauptungen nicht der Wahrheit entsprechen und beeidet eine Wahrheit, „ohne den eigentlichen Kern der Sache, die Täuschung Brünhilds, zu berühren.“⁷⁹¹ Siegfrieds Eid entwertet Kriemhilds Rede „als bloßes Geschwätz“, „ohne Rückhalt bei einem Mann soll das öffentlich gesprochene Wort einer Frau nichts gelten.“⁷⁹² Gunther trägt mit der Annahme von Siegfrieds Reinigungseid und seinem Freispruch zur Amnestie des Betrugers bei der Brautwerbung und in der Brautnacht bei, indem er den Tatbestand durch seine Formulierung umgeht: Das Geheimnis bleibt bewahrt und seine Legitimation als Ehemann Brünhilds gesichert. Brünhilds Tränen und ihr Rückzug aus der Öffentlich-

⁷⁸⁹ Vgl. zur Definition von *zuht*: Ehrismann, Otfried: Ehre und Mut, *Âventiure* und Minne. Höfische Wortgeschichten aus dem Mittelalter. München 1995, S. 251-252. Vgl. auch Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, S. 280.

⁷⁹⁰ Geier, Bettina: Täuschungshandlungen im Nibelungenlied, S. 100.

⁷⁹¹ Geier, Bettina: Täuschungshandlungen im Nibelungenlied, S. 101.

⁷⁹² Beide Zitate in diesem Satz: Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, S. 282.

keit des Wormser Hofes zeigen jedoch, dass sie tief verletzt ist. Auf diesen Zustand seiner Ehefrau reagiert Gunther nicht mehr. Nicht er, sondern Hagen agiert als zürnender Ehemann, der die Beleidigung seiner Herrin rächen wird.

Hagens Rache zur Wiederherstellung der Ehre Brünhilds führt zum gewaltsamen Ende der Ehe von Siegfried und Kriemhild. Kriemhild vertraut auf Hagens Integrität und auf seine Loyalität ihr gegenüber und verrät ihm das Geheimnis um Siegfrieds einzig verwundbare Stelle, in dem Glauben, Hagen würde Siegfried im Kampf schützen (Str. 896ff.). Hagen missbraucht Kriemhilds Vertrauen und tötet Siegfried. In der Abschiedsszene in Strophe 917 erinnert sich Kriemhild an die Preisgabe von Siegfrieds Geheimnis. Ihre Sorge um Siegfried ist groß, dennoch wagt sie es nicht, Siegfried von ihrem Fehlverhalten zu erzählen. Ursache für ihr Zögern ist die erfahrene Züchtigung als Strafe für ihre Rede vor dem Münster (Str. 891). Obwohl die Ehe von Siegfried und Kriemhild durch die gegenseitige Liebe exklusiv und in dieser Ausprägung einzigartig im *Nibelungenlied* ist, zeigen sich hier Dissonanzen in der Beziehung, die offenbar nicht mehr von absolutem gegenseitigem Vertrauen geprägt ist. Trotzdem ist der Abschied voneinander liebevoll (Str. 922).

Die affektive Intensität der Beziehung von Siegfried und Kriemhild ist in der Sterbeszene besonders deutlich. Siegfrieds letzte Gedanken gelten seiner Frau und seinem Kind, er bemüht sich noch vor seinem Scheiden, deren rechtlichen Status zu sichern (Str. 991ff.). Maren Jönsson interpretiert es als „tragische Ironie“, dass „Siegfried Kriemhild unter Verweis auf die Sippenbindung der *triuwe* des Bruders [anbefiehlt], obwohl Gunther seinen Mord gutgeheißen hat.“⁷⁹³ Der Tod des Mannes bringt Kriemhilds Welt zum Einstürzen. Ihre Trauer ist affektiv aufgeladen und wird detailliert geschildert (Str. 1005ff.). Bevor Siegfried beerdigt wird, lässt Kriemhild den Sarg noch einmal öffnen, um ihn ein letztes Mal sehen zu können (Str. 1065ff.). Schon hier wird deutlich, dass Kriemhild Siegfried über den Tod hinaus lieben und ihm treu sein wird. Kriemhild bleibt am Hofe ihres Bruders und zieht sich aus dem öffentlichen Leben vollständig zurück. Sie führt ein „selbstverleugnendes Schattendasein“, das „durch die Ausrichtung auf den verstorbenen Mann bestimmt [ist]; sein Tod impliziert die Auslöschung ihrer eigenen Person.“⁷⁹⁴ Kriemhild realisiert ihre Liebe zu dem verstorbenen Siegfried, indem sie in der Nähe seines Mörders bleibt und Rache schwört. Sie internalisiert Siegfried und lädt sich so mit seiner Exorbitanz auf, die sie im Verlauf des zweiten Teils zu einer anderen Figur werden lässt: der vergeltungssüchtigen *vâlandinne*.⁷⁹⁵ Kriemhilds Liebe

⁷⁹³ Jönsson, Maren: ob ich ein ritter wære, S. 161.

⁷⁹⁴ Jönsson, Maren: ob ich ein ritter wære, S. 165.

⁷⁹⁵ Vgl. zur Vielschichtigkeit der Kriemhild-Figur Joëlle Fuhrmanns Beitrag. Fuhrmann, Joëlle: Zur Darstellung der Vielschichtigkeit des weiblichen Verhaltens am Beispiel der Kriemhild im Nibelungenlied. In: Danielle

zu Siegfried entspricht in ihrer Intensität dem Hass, den sie Hagen entgegenbringt, ihre *minne* entwickelt sich zu einer Passion.

2.1.4 Sexualität: Der Vollzug der Ehe oder Eine Brautnacht zu Dritt

Nach der gemeinsamen Feier anlässlich der Vermählungen Gunthers und Siegfrieds mit ihren Frauen werden zwei differente Verläufe der Brautnächte geschildert. Bevor der Erzähler die missglückte Hochzeitsnacht des Paares Gunther und Brünhild schildert, verweist er explizit auf die erfüllte Brautnacht, die Siegfried und Kriemhild miteinander verbringen (Str. 626). Die Liebenden werden miteinander eins, alle Gedanken Siegfrieds richten sich auf Kriemhild. Die Verschmelzung der Liebenden im sexuellen Vollzug der Ehe betont die Exklusivität ihrer Liebe zueinander besonders.

Die Subordination der Frau innerhalb der Ehe und die Leistung des *debitums* findet hingegen in der Brautnacht des burgundischen Königs und seiner Braut nicht statt. Nach Betreten der gemeinsamen Kemenate erhofft sich Gunther die Befriedigung seines körperlichen Begehrens (Str. 628), welches ihm schon bei der Überfahrt nach Worms verweigert wurde (Str. 525). Seine Hoffnungen werden enttäuscht, denn wieder verweigert sich Brünhild. Ihre Weigerung ist als Versuch der Wahrung ihrer sexuellen Freiheit und des Verfügungsrechtes über ihren Körper zu interpretieren. Gunthers Versuche, das Liebesspiel zu beginnen, werden von Brünhild umgehend unterbunden (Str. 631). Ihre Jungfräulichkeit soll bewahrt werden, bis sie die Wahrheit über die *mær* erfahren hat (V. 632,4). Brünhild setzt ihre weibliche Sexualität in dieser Szene als Mittel ihrer Macht ein: Sie entscheidet, unter welchen Bedingungen Gunther sie besitzen darf. Ihr ablehnendes Verhalten weckt nun auch bei Gunther negative Gefühle (V. 632,4). Er sieht seine Stellung als Ehemann untergraben und reagiert mit Gewalt: *Dô rang er nâch ir minne unt zerfuort ir diu kleit.* (V. 633,1). Sexualität ist hier mit Ausübung von Gewalt verbunden, Gunther versucht Brünhild seinen Willen aufzuzwingen – es handelt sich hier um eine versuchte Vergewaltigung der eigenen Ehefrau. Diese weiß sich gegen die Übergriffe zu wehren und fesselt ihn unter Aufbietung ihrer überlegenen körperlichen Stärke, um ihn anschließend an einem Nagel an der Wand aufzuhängen. Dort muss er bis zum nächsten Morgen ausharren und ihr versichern, dass er sie zukünftig nicht wieder bedrängen wird (V. 635,4; 638,4). Die erotische Situation wird zu einer politischen: Bevor sie ihn losbindet, fragt Brünhild Gunther provozierend, was sein Gefolge sagen würde, wenn es seinen Herrn von einer Frau gefesselt vorfände (Str. 637). Nicht nur Gunthers Männlichkeit und seine Stellung als Ehemann wären so in Frage gestellt, auch seine Position als König wäre erschüttert. Die

Entdeckung seiner Demütigung würde jedoch mittelbar auch Brünhild selbst betreffen, weshalb sie ihn losbindet (V. 638,1-3; 639). Elisabeth Lienert resümiert: „Sogar als sie noch über ihre Kräfte verfügt, sind ihre Ehre und ihr Status an die Ehre des (Ehe-)Mannes gebunden; ein lächerlicher Mann (und gar das Öffentlichwerden dieser Lächerlichkeit) wäre offenbar das letzte, was Brünhild anstrebt.“⁷⁹⁶ Um Brünhild endgültig zu bezwingen und zu domestizieren, bedarf es erneut Siegfrieds Mitwirken. Gunther muss als Ehemann in der Hochzeitsnacht das Fundament für seine eheliche Herrschaft schaffen. Basis der männlichen Vormundschaft und Herrschaft in der Ehe ist die physische Stärke und die sexuelle Aggressivität.⁷⁹⁷

Nach der Einsegnung beider Paare im Münster befragt Siegfried Gunther über die Vorgänge der vergangenen Nacht und erhält Kenntnis über Gunthers Schmach. Siegfried, der von seiner Liebe zu Kriemhild erfüllt ist und seinen eigenen sexuellen Erfolg andeutet (V. 649,3), bietet Gunther erneut seine Dienste an, um ihm bei der Lösung dieses eheinternen Problems zu helfen. Der erneute Betrug an Brünhild wird geplant (Str. 650-651). Unter Einsatz der Tarnkappe wird Siegfried Gunther seine Braut gefügig machen und zuführen. Wie schon bei der Brautwerbung ist Siegfried auch in dieser Situation Initiator des Betruges und zugleich exekutives Organ der Unternehmung. Trotz seiner Dankbarkeit, stellt Gunther eine Bedingung: Unter keinen Umständen darf Siegfried mit Brünhild schlafen:

*»Âne daz du iht triutest«, sprach der kunic dô,
 »die mîne lieben vrouwen, anders bin ich es vrô.
 sô tuo ir, swaz du wellest: unt næmest ir den lîp,
 daz sold ich wol verkiesen; si ist ein vreislichez wîp.« (Str. 652)*

Brünhilds Wille soll gebrochen werden, auch wenn sie dabei ihr Leben verlieren sollte. Gunthers Bereitschaft, dieses Risiko einzugehen, verweist erneut auf die Absenz einer gegenseitigen Liebe in der Ehebeziehung. Das von Gunther verhängte Verbot konstituiert sich zum einen über den männlichen Ehrdiskurs, zum anderen über den Rechtsdiskurs, der Gunther dazu zwingen würde, Siegfried und Brünhild des Ehebruchs anzuklagen und entsprechend zu strafen, wenn Siegfried mit Brünhild den Akt vollziehen würde.⁷⁹⁸ Gunther darf nicht riskieren, dass die Vaterschaft seines ersten Kindes angezweifelt werden könnte.⁷⁹⁹ Siegfried versichert Gunther unter Bezug auf die Freundestreue und auf seine Liebe zu Kriemhild, dass er sich Brünhild sexuell nicht nähern wird (Str. 653).

⁷⁹⁶ Lienert, Elisabeth: Geschlecht und Gewalt im ‚Nibelungenlied‘, S. 9.

⁷⁹⁷ Vgl. Schröter, Michael: „Wo zwei zusammenkommen in rechter Ehe.“ Sozio- und psychogenetische Studien über Eheschließungsvorgänge vom 12. bis 15. Jahrhundert. Frankfurt am Main 1985, S. 130.

⁷⁹⁸ Vgl. Freche, Katharina: *Von zweier vrouwen bâgen wart vil manic helt verlorn*, S. 171.

⁷⁹⁹ Vgl. Knapp, Fritz Peter: Eine unsanfte Brautnacht oder Wie lustig waren die Nibelungen in alter und neuer Zeit? In: Klaus Zatloukal (Hg.): 3. Pöchlerner Heldenliedgespräch. Die Rezeption des Nibelungenliedes. Wien 1995, S. 111.

In der Forschungsliteratur wurde die Frage ausführlich diskutiert, ob im Falle dieses „körperbetonten Nahkampf[es]“⁸⁰⁰ der Brautnacht eine Vergewaltigung Brünhilds vorliegt.⁸⁰¹ Der Befund des Textes affirmiert diese Frage nicht, im Gegenteil: Gegen eine Vergewaltigung Brünhilds durch Siegfried spricht zum einen Siegfrieds Versprechen, das er Gunther gibt, zum anderen die Aussage des Erzählers in Strophe 664:

*Dô hal er sîne stimme, daz er niht ensprach.
Gunther wol hörte, swi er sîn niht ensach,
daz heimlicher dinge von in dâ niht geschach.
si heten an dem bette vil harte kleinen gemach.* (Str. 664)

Gunther ist Ohrenzeuge des Geschehens in der Dunkelheit seiner Kemenate; er weiß, dass Siegfried nicht mit Brünhild schläft. Siegfried entscheidet den Bettkampf zu Gunsten der männlichen Eheherrschaft: Unter Gewaltanwendung bricht er Brünhilds Willen (Str. 674). In seinem *hohen muot* (V. 677,1) nimmt Siegfried Brünhilds Ring und ihren Gürtel an sich. Die beiden Gegenstände sind als Trophäen für seinen erneuten physischen (nicht sexuellen) Sieg über die amazonenhafte Frau zu interpretieren.⁸⁰² Siegfried ermöglicht durch die Überwindung Brünhilds den Vollzug der Ehe⁸⁰³, die Defloration dient als „Mittel der Rehabilitation von Gunthers geschädigter Männlichkeit.“⁸⁰⁴ Im Folgenden wird nun die verzögerte Brautnacht Gunthers mit seiner Ehefrau geschildert (Str. 677-679). Brünhild verliert mit ihrer Jungfräulichkeit auch ihre exorbitante Stärke und ist nun *ouch [...] niht sterker dann ein ander wîp*. (V. 679,1). Die Domestizierung der wehrhaften Königin ist vollzogen, erstmals ist von einer *vriuntlichen liebe* (V. 680,2) die Rede. Der Terminus sollte hier nicht im Sinne einer liebevollen Ehebeziehung übersetzt werden. Vielmehr dient er als Zeichen einer Veränderung hinsichtlich Brünhilds Affekten für Gunther. Sie begegnet ihm nicht mehr länger mit einer misstrauischen und wehrhaften Gesinnung, sondern nimmt eine eher wohlwollende Haltung

⁸⁰⁰ Tischel, Alexandra: »Ihr kennt die deutsche Seele nicht, Herr Etzel.« - Nation und Geschlecht in Thea von Harbous *Nibelungenbuch*. In: Kati Röttger und Heike Paul (Hgg.): *Differenzen in der Geschlechterdifferenz. Aktuelle Perspektiven der Geschlechterforschung*. Berlin 1999, S. 273.

⁸⁰¹ U.a. sprechen sich Albrecht Classen, Fritz Peter Knapp, Elisabeth Lienert, Hans Naumann, Charles G. Nelson, Elfriede Stutz und Haiko Wandhoff in ihren Analysen des *Nibelungenliedes* und im Besonderen in ihren Untersuchungen der Brautnachtszene gegen eine Vergewaltigung Brünhilds durch Siegfried aus. Vgl. Classen, Albrecht: *The Defeat of the Matriarch Brünhild*, S. 105ff./ Vgl. Knapp, Fritz Peter: *Eine unsanfte Brautnacht*, S. 114./ Vgl. Lienert, Elisabeth: *Geschlecht und Gewalt im ‚Nibelungenlied‘*, S. 10ff./ Vgl. Naumann, Hans: *Brünhilds Gürtel*. In: *ZfdA* 70 (1933), S. 46-48./ Vgl. Nelson; Charles G.: *Virginity (De)Valued: Kriemhild, Brünhild, and All That*. In: Ulrich Müller und Werner Wunderlich (Hgg.): *„Waz sider da geschach“*. *American-German Studies on the Nibelungenlied*. Göppingen 1992, S. 122ff./Vgl. Stutz, Elfriede: *Über die Einheit und Einzigartigkeit der Siegfried-Gestalt*. In: Hermann Reichert (Hg.): *Helden und Heldensage*. Otto Gschwantler zum 60. Geburtstag. Wien 1990, S. 413./ Vgl. Wandhoff, Haiko: *Der epische Blick. Eine Studie zur höfischen Literatur*. Berlin 1996, S. 235ff. Die These der Vergewaltigung Brünhilds durch Siegfried affirmieren u.a. Robert Scheuble und Monika Schausten. Vgl. Scheuble, Robert: *mannes manheit, vrouwen meester*. *Männliche Sozialisation und Formen der Gewalt gegen Frauen im Nibelungenlied und in Wolframs von Eschenbach Parzival*. Frankfurt am Main 2005, S. 135./Vgl. Schausten, Monika: *Der Körper des Helden*, S. 42ff.

⁸⁰² Vgl. Müller, Jan-Dirk: *Das Nibelungenlied*, S. 143.

⁸⁰³ Vgl. Wandhoff, Haiko: *Der epische Blick*, S. 236.

⁸⁰⁴ Lienert, Elisabeth: *Geschlecht und Gewalt im ‚Nibelungenlied‘*, S. 11.

gegenüber ihrem Ehemann ein. Der Terminus *triuten* (V. 679,2), der in Hartmanns *Erec* auf den sexuellen Vollzug der Ehe verweist, wird auch hier für die Mitteilung des Vollzuges verwendet. Eine brutale Vergewaltigung ist nun nicht mehr nötig: Brünhild fügt sich ihrem Ehemann und erkennt seine männliche Eheherrschaft an.

2.2 Die heterosoziale Beziehung im zweiten Teil des Epos

Kriemhild lebt, wie der Erzähler zu berichten weiß, dreizehn Jahre als Witwe am Hofe Gunthers. Sie kann den Tod ihres geliebten Mannes nicht vergessen, *si was im getriuwe, des ir diu meiste menige giht*. (V. 1139,4). Mit Beginn des zweiten Teils des Epos (20. Aventure) wird ein neues Figurenrepertoire in die Handlung eingeführt. Etzel, König der Hunnen, beschließt sich erneut zu vermählen, nachdem seine Frau Helche verstorben ist. Mit diesem Entschluss des hunnischen Königs wird das dritte Brautwerbungsunternehmen des Epos vorbereitet. Objekt seines Begehrens ist Kriemhild, die ihre Schönheit trotz ihrer fortwährenden Trauer um Siegfried bewahrt hat. Mit Kriemhilds Einwilligung in die eheliche Verbindung mit Etzel konstituiert sich ein weiteres Dreieck in dem breit gespannten Beziehungsgeflecht des *Nibelungenliedes*, dessen Besetzung besonders interessant ist: Die fortbestehende emotionale Bindung an ihren verstorbenen ersten Ehemann erweitert Kriemhilds Beziehung zu Etzel um einen unsichtbaren Dritten, Siegfried.

2.2.1 Die Entstehung von Etzels Liebe zu Kriemhild

Etzels Entschluss, sich erneut zu vermählen, wird von seinen *vriunden* – hier ist der Terminus mit Gefolge zu übersetzen – mit dem Verweis auf Kriemhild bestärkt und befürwortet.

Die Witwe Siegfrieds gilt immer noch als *die hôhesten unt di besten* (V. 1141,3), ihre eheliche Verbindung zu dem nibelungischen Helden erhöht diesen Status.⁸⁰⁵ Dem Vorschlag seines Gefolges setzt Etzel seine Bedenken entgegen: Die konfessionellen Unterschiede – sein Heidentum versus Kriemhilds christlicher Glaube – lassen ihn am Erfolg einer Werbung zweifeln (Str. 1142). Diese Einwände werden mit Verweis auf seine adlige Abstammung und seinen großen Reichtum entkräftet. Bevor Etzel sich zur Werbung um Kriemhild entschließt, bittet er Rüdiger von Bechelaren um Rat, versichert sich der Ebenbürtigkeit der Burgunden (Str. 1145) und befragt ihn zur Tauglichkeit Kriemhilds als Königin (Str. 1146-1147). Entsprechend des luhmannschen Konzepts der höfischen Liebe begründet sich Etzels Begehren in Kriemhilds Reputation, sie gefällt ihm aufgrund ihrer Schönheit (V. 1155,4). Auch diese Ehe wird auf Basis der Fernminne geschlossen. Der Aspekt der Einseitigkeit besteht auch in der Ehe zwischen Kriemhild und Etzel fort. Etzel ist Kriemhild liebevoll zugetan, Kriemhild

⁸⁰⁵ Vgl. Grenzler, Thomas: Erotisierte Politik, S. 229.

hingegen verharnt in ihrer Passion, deren Symbol Siegfried ist. Nachdem Rüdiger Etzels Werbung Kriemhild angetragen hat, versagt sie dem Hunnenkönig explizit die *herzeliebe*, den gleichwertigen Austausch der Minnepartner:

*Dô sprach diu jâmers rîche: «iu sol verbieten got
und allen mînen vriunden, daz si deheinen spot
an mir armen üeben. waz sold ich einem man,
der ie herzeliebe von guotem wibe gewan?» (Str. 1215)*

Kriemhild glaubt, Helche nicht ersetzen zu können – und sie will dies auch nicht, da sie *den besten, den ie vrouwe gewan* (V. 1230,4) schon hatte und keinen anderen Mann lieben wird. Trotz ihrer emotionalen Verweigerung willigt Kriemhild in die Verbindung ein und erlangt so ein Instrument für ihre Rache an den Mördern Siegfrieds.

Die 21. Aventure schildert die Stationen von Kriemhilds Reise in das Land Etzels, eine davon ist Bechelaren. Mit der Einkehr in Rüdigers Land wird eine funktionierende, auf gegenseitiger Liebe beruhende Ehe präsentiert: Gotelind ist über das Wiedersehen mit ihrem Ehemann Rüdiger erfreut; ihre Sorge, dass er wohlbehalten von seiner Werbungsfahrt zurückkehrt, zeugt von einer affektiven Bindung an ihren Mann (Str. 1306). Die Interaktion der Ehepartner – er reitet zu ihr (V. 1306,1), sie empfängt ihn (V. 1307,1) – hebt den Aspekt der Gegenseitigkeit besonders hervor. Rüdigers und Gotelinds Ehe ist im weiteren Verlauf nicht mehr Gegenstand des Textgeschehens, dennoch kommt der Präsentation eine wichtige Bedeutung zu: Sie spiegelt zum einen die Ehe von Siegfried und Kriemhild und dient zum anderen als Kontrast zur Ehe von Etzel und Kriemhild, der der Aspekt der Gegenseitigkeit von Beginn an fehlt und sich auch im Verlauf der Ehe nicht konstituiert.

Etzel empfängt seine Braut in freudiger Erwartung in *Zeizenmûre* (V. 1333,1) in Begleitung seines Gefolges. Etzel, der seine Freude über die erste Begegnung mit Kriemhild offenbar nicht zu verbergen vermag, geht ihr entgegen und wird von ihr mit einem Kuss freundlich empfangen (V. 1347,3-4). Der Kuss ist hier nicht Symbol affektiver Verbundenheit der Nupturienten, sondern eine Geste sozialer Kommunikation, ein fester Bestandteil der „Formensprache öffentlicher Inszenierung“.⁸⁰⁶ Kriemhild begrüßt auf Anweisung Rüdigers zwölf weitere Recken Etzels mit einem Kuss (Str. 1348ff.). Etzels Zuneigung zu Kriemhild begründet sich in ihrer Schönheit, der er sich bei ihrer Ankunft versichert hat (Str. 1348). Ihre weibliche Schönheit weckt Etzels Begehren, das sexueller Natur ist und nach Befriedigung drängt: Nach dem Begrüßungskuss führt Etzel seine Braut zügig weg von der öffentlichen Sphäre des Turniergeschehens hin zu einem Zelt und sucht körperlichen Kontakt, der über das Halten der Hände hergestellt wird (V. 1355,1-2). Etzels Verlangen nach Kriemhild scheint offensichtlich zu sein: Rüdiger will Etzel und Kriemhild nicht allein lassen (V. 1355,3-4). Kriemhilds Reak-

⁸⁰⁶ van Eickels, Klaus: Kuss und Kinngriff, S. 137.

tion auf Etzels offen bezeugte Zuneigung zu ihr wird nicht geschildert. Die Strophen 1333-1361 dienen der Präsentation des männlichen Begehrens, Kriemhild tritt hier vollständig in den Hintergrund. Die fehlende Schilderung ihrer Gedanken und Reaktion bei der ersten Begegnung mit ihrem zukünftigen Ehemann unterstützt die These, dass Kriemhild Etzel zwar gewogen, ihm jedoch nicht liebevoll zugetan ist. Auch nach Jahren als Königin an Etzels Seite und der Geburt des gemeinsamen Sohnes Ortlieb, ist auf Seiten Kriemhilds keine Liebe entstanden. Das Ungleichgewicht der Affekte ist kennzeichnend für diese heterosoziale Beziehung (V. 1392).

2.2.2 Kriemhilds zweite Ehe

Rüdiger wird von Etzel als Bote nach Worms gesandt und damit als Werbungshelfer instrumentalisiert. Seine Ankunft in Worms weist eine Parallele zu Siegfrieds erstem Auftritt vor der burgundischen Hofgesellschaft auf, denn auch Rüdiger wird von Hagen anhand seines Auftretens identifiziert (Str. 1177 und V. 1178,4). Nach dem formvollendet höfischen Empfang durch die Burgunden bringt Rüdiger den Grund seiner Reise vor:

*Man sagt mînem herren, Kriemhilt sî âne man,
her Sîfrit sî erstorben. und ist <daz> sô getân,
welt ir ir des gûnnen, sô sol si krône tragen
vor Etzeln recken. daz hiez ir mîn herre sagen. (Str. 197)*

Gunther, als Munt Kriemhilds automatisch Adressat der Werbung, überlässt seiner Schwester die Entscheidung und gesteht Kriemhild in dieser zweiten Werbung die Entscheidungsfreiheit zu, die ihr im ersten Teil des Epos aufgrund des Handels zwischen Gunther und Siegfried versagt wurde. Ist Kriemhild bereit auf die Werbung einzugehen, wird Gunther ihr seine Meinung dazu vortragen und Rüdiger binnen drei Tagen darüber informieren (Str. 1197).

Gunther berät die Werbung um seine verwitwete Schwester mit seinem Herrschaftsverband (Str. 1199ff.). Hagen rät von der Vermählung Kriemhilds mit Etzel ab:

*Dô sprach aber Hagene: «lât di rede stân.
het ir Etzeln kûnde, als ich sîn kûnde hân,
sol si in danne minnen, als ich iuch hære jehen,
sô ist aller êrste von schulden sorgen geschehen.» (Str. 1202)*

Gunther missversteht Hagens Warnung, wenn er sie als Warnung vor Etzels Feindschaft deutet (Str. 1203). Gernot und Giseler fordern Hagen auf, Kriemhilds Glück nicht zu verhindern und befürworten die Vermählung ihrer Schwester mit dem Hunnenkönig (Str. 1205). Hagen insistiert weiter auf der Ablehnung der Werbung und prophezeit das Leid, das den Burgunden aus dieser Verbindung entstehen wird:

*»Daz ich daz wol bekenne, daz tuon ich iu kunt.
sol si nehmen Etzel, gelebt si an di stunt,
si getuot uns noch vil leide, swi siz getragt an,
jâ wirt ir dienende vil manic wætlicher man.« (Str. 1207)*

Hagen erkennt, dass Etzels „herrschaftliches Potential“⁸⁰⁷ Kriemhild als Mittel zur Rache für den toten Siegfried dienen kann. Gunther, Gernot und Giselher missachten Hagens warnende Äußerungen, Gêre unterrichtet Kriemhild über die Entscheidung ihrer Brüder. Die Ehe mit Etzel soll Kriemhild für ihr erlittenes Leid entschädigen (V. 1212,4). Gêre apostrophiert Etzel im Gespräch mit Kriemhild als *ein der aller beste* (V. 1214,2) und überbringt ihr die Werbung, die sie kategorisch ablehnt (Str. 1215). Von ihren Brüdern dazu aufgefordert, stimmt Kriemhild einer Unterredung mit Rüdiger zu, dem sie aufgrund seiner hervorragenden Reputation wohlgesonnen ist (Str. 1216ff.). Rüdiger bleibt Kriemhilds Leid nicht verborgen. Er trägt die Werbung vor und versichert Kriemhild Etzels *inneclichen minne* und seine *vriuntschefte* (V. 1229,1; V. 1229,2). Darüber hinaus stellt er ihr die herrschaftliche Verfügungsgewalt über Land und Leute Etzels in Aussicht (Str. 1232ff.). Davon unbeeindruckt, lehnt Kriemhild das Angebot ab und verweist darauf, dass sie den besten Mann verloren habe, den eine Frau je gewinnen könne (Str. 1230). Kriemhilds Liebe zu Siegfried besteht über dessen Tod hinaus. Rüdigers Überzeugungskraft führt ihn in dieser Unterredung nicht zum Ziel. Ein weiteres, unter vier Augen geführtes Gespräch ist nötig, um Kriemhild zu überzeugen.

Das ausschlaggebende Moment für Kriemhilds Einwilligung in die Ehe mit Etzel ist die Versicherung Rüdigers *er wolde si ergetzen, swaz ir ie geschach* (V. 1252,3). Die Aussicht auf neue Verbündete, die sie für ihre Rache an den Mördern Siegfrieds manipulieren und instrumentalisieren kann, lassen sie die Werbung Etzels neu überdenken. In Strophe 1254 fordert Kriemhild Rüdiger auf, ihr die Treue zu schwören und ihr Leid zu rächen, woraufhin ihr Rüdiger diesen Eid leistet. Kriemhild erkennt nun die Möglichkeiten, die sich ihr eröffnen würden, stimme sie der Ehe zu:

*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 geben hân.
mich hât der leidege Hagene mînes guotes ân getân.«* (Str. 1257)

Um den eigentlichen Beweggrund für den Umschwung in ihrer Entscheidung zu verschleiern, führt sie Etzels Heidentum als Grund an, der sie an ihrer Einwilligung zögern lässt (Str. 1258). Dieses Argument kann Rüdiger entkräften, indem er eine mögliche Konvertierung Etzels zum christlichen Glauben in Aussicht stellt (Str. 1259).

Die Vermählung der Witwe Siegfrieds mit Etzel findet an Pfingsten in Wien statt (Str. 1362). Der Akt der Vermählung wird nicht inszeniert; vielmehr vergleicht der Erzähler die herrschaftlichen Potentiale der Ehemänner Kriemhilds, wenn es heißt, dass Kriemhild *sô manigen man/ bî ir êrsten manne nie ze dienste gewan*. (V. 1362,3-4). Etzel verfügt offenbar über ein

⁸⁰⁷ Grenzler, Thomas: Erotisierte Politik, S. 236.

größeres Gefolge als Siegfried. Gegen die Zahl der Gefolgsmänner steht Siegfrieds unermesslicher Reichtum in Form des Nibelungenhortes, dessen Überreste Kriemhild mit sich in das Land der Hunnen führt und der ihr erlaubt freigebig zu schenken (Str. 1363-1366). Die Überreste des Hortes haben für Kriemhild nicht nur einen materiellen Wert, sondern auch einen ideellen. Er erinnert sie an den Reichtum, über den sie an der Seite Siegfrieds verfügen konnte und damit auch an die Zeit ihrer glücklichen Ehe. Erneut wird Kriemhilds Liebe zu Siegfried betont. Kein anderer Mann kann seinen Platz einnehmen.

Kriemhild lebt dreizehn Jahre an Etzels Hof, bevor sie ihre Rachepläne in die Tat umzusetzen vermag. Trotz der Geburt des gemeinsamen Sohnes Ortlieb, der nach Kriemhilds Willen im christlichen Glauben aufgezogen wird und ihrer herrschaftlichen Macht, die sie an der Seite ihres Mannes ausübt, ist Kriemhild Etzel emotional nicht verbunden. Ihre Liebe gilt immer noch Siegfried, sie sinnt immer noch auf Rache für die Ermordung ihres Mannes.

Die Ehe von Etzel und Kriemhild zeichnet sich nicht durch eine Einheit der Eheleute aus, sondern ist als ein reines Zweckbündnis zu interpretieren: Etzel dient die Ehe machtpolitischen Interessen, der dynastische Fortbestand ist durch die Geburt des männlichen Erben gesichert. Kriemhilds Motive zur Eheschließung lagen in der Gewinnung von Macht, Reichtum und Untertanen, die sie für die Umsetzung ihrer Rachepläne instrumentalisieren kann. Ihre Rolle als Ehefrau ist im zweiten Teil des Epos eine vollkommen andere als im ersten Teil: In ihrer ersten Ehe war Kriemhild die große Liebende, „die mit dem strahlenden Siegfried eine höfische Minnebeziehung eingeht“, in ihrer zweiten Ehe ist sie weniger Liebende, sondern vielmehr „ehrfurchtgebietende Gattin und Herrscherin“⁸⁰⁸.

Bis zur Umsetzung ihrer Rachepläne vergehen dreizehn Jahre, in denen Kriemhild ihre Machtposition sichert. Sie hat zum einen ihren Einfluss und ihre Verfügungsgewalt über Land und Gefolge etabliert, zum anderen kontrolliert sie die Quelle dieser Macht: Etzel.⁸⁰⁹ Ihre Macht über Etzel zeigt sich besonders deutlich in der Verfolgung ihrer Pläne hinsichtlich der Einladung ihrer Verwandten. Die Erzählerkommentare, die wiederholt ihre latent vorhandenen Gedanken an eine Rache präsentieren, lassen die verstrichenen Ehejahre als eine Verzögerungstaktik Kriemhilds erscheinen. Kriemhild hat sich ihre Position im Land gesichert und ihren Ehemann durch die Sicherung der Erbfolge in seinem Glauben an ihre Zuneigung zu ihm bestärkt. Etzel ist über die Präsenz des unsichtbaren Rivalen Siegfried, der in Kriemhilds

⁸⁰⁸ Beide Zitate in diesem Satz: Gephart, Irmgard: Kriemhild als grausame Mutter. Die Darstellung mütterlicher Grausamkeit in Mittelalter und Neuzeit. In: Hermann Reichert (Hg.): Heldinnen. 10. Pöchlerner Heldenliedgespräch. Wien 2010, S. 21.

⁸⁰⁹ Vgl. Boehringer, Michael: Sex and Politics? Etzel's Role in the Nibelungenlied – A Narratological Approach. In: Ulrich Müller und Werner Wunderlich (Hgg.): „Waz sider da geschach“. American-German Studies on the Nibelungenlied. Göttingen 1992, S. 158.

Erinnerung weiterlebt und ihre Liebe besitzt, in Unkenntnis und ahnt nichts von ihren Racheplänen. Er geht von der Intaktheit seiner Ehe aus.

2.2.3 Sexualität: Etzels Begehren

Etzels sexuelles Begehren scheint die Wahl seiner zukünftigen Gattin zu dominieren. Dieser Eindruck wird durch seine Reaktion auf Kriemhild in der ersten Begegnung verstärkt (Str. 1349): Er kann es kaum erwarten, seine Braut in Empfang zu nehmen und ihr körperlich näher zu kommen. Die These, dass Etzels Ungeduld sexueller Natur ist, wird durch Rüdigers Funktion als Wahrer der höfischen Sitte affirmiert: Dieser will seinen Herrn ungerne mit Kriemhild allein lassen, was als Maßnahme der Reglementierung und Verhinderung intimer Handlungen vor der Eheschließung zu interpretieren ist (Str. 1355). Die fehlende Schilderung des Vermählungszeremoniells korrespondiert mit der fehlenden Schilderung einer Hochzeitsnacht. Dass die Ehe vollzogen wurde und die Ehe als Geschlechtsgemeinschaft funktioniert, bezeugt die Geburt des gemeinsamen Sohnes.

Die Einladung ihrer Verwandten, die der Umsetzung ihrer Rache die erforderliche Dynamik verleiht, diskutiert Kriemhild im gemeinsamen Ehebett, nachdem sie sich der körperlichen Liebe hingegeben haben:

*Dô si eines nahtes bî dem künige lac,
mit armen umbvangen het er si, als er pflac
di edeln vrouwen triuten, si was im alsô sîn lîp.
dô gedâhte ir finde daz vil hêrlîche wîp. (Str. 1397)*

In dieser Szene, die von der intimen Sphäre des gemeinsamen Nachtlagers geprägt ist, wird der physische Aspekt der Ehebeziehung besonders hervorgehoben. Des Weiteren wird deutlich, dass Etzel den aktiven Teil der ehelichen Geschlechtsgemeinschaft bildet, er ist es, der seine Frau mit seinen Armen umfängt.⁸¹⁰ Kriemhilds Begehren richtet sich nicht auf ihren Mann, sondern auf ihre Rache. Sie weiß seine Schwäche, die in seiner sexuellen Aktivität zu lokalisieren ist, für ihre Zwecke zu manipulieren. Etzel ist Kriemhilds ehelicher Herrschaft unterlegen, die heteronormativen Strukturen sind hier deutlich verschoben, wie sich im weiteren Verlauf des Gespräches zeigt: Kriemhilds Wunsch ist sein Befehl (Str. 1398-1404). Kriemhild nutzt gezielt die Intimität der ehelichen Gemeinschaft, um ihr Anliegen vorzutragen, und ist sich dessen gewiss, dass Etzel ihr in dieser Situation keinen Wunsch abschlagen wird.

⁸¹⁰ Vgl. Boehringer, Michael: Sex and Politics?, S. 158.

3. Ergebnisse zum *Nibelungenlied*

Die Komplexität des Beziehungsgeflechts, das sich im *Nibelungenlied* entspinnt, ließe sich unter Einbezug weiterer Figuren, die hier keine Berücksichtigung fanden, noch weiter entwirren. Die Konzentration auf die Ritterfreundschaften sowie auf die drei Ehen, die zwischen den ProtagonistInnen geschlossen werden, liefert jedoch stichhaltige Argumente für die Klassifizierung des Textes als ambig – hinsichtlich einer Gattungszugehörigkeit, viel stärker jedoch hinsichtlich des Codes der Intimität. Die Hybridität des Textes spiegelt sich in der ambivalenten und hybriden Konzeption der Figur Siegfrieds⁸¹¹, der sowohl höfische als auch heroische Aspekte aufweist.⁸¹² Im ersten Teil wird von Festen, Botenfahrten und Werbungsuntenehmungen erzählt und so ein Idyll des vollkommenen Höfischen gezeichnet, dessen fein geschildertes Bild einer Ritteraristokratie, die sich der *amour courtois* verschrieben hat, die Nähe zum höfischen Roman bezeugt. In dieser Sphäre entstehen zwar männliche Bündnisse, doch weisen diese keinerlei Nähe zur aristotelischen Tugendfreundschaft oder zum Freundschaftsmodell auf, wie es Cicero oder Aelred postulieren. Gunther zieht seinen Nutzen aus der Verbindung mit Siegfried und auch Siegfried profitiert von seinen Diensten, die er Gunther leistet. Einzig Hagen fällt durch seine bedingungslose Treue zu seinem König auf, doch ist auch hier anzumerken, dass der Text die Grundlage dieser Treue nicht in einer bedingungslosen Freundesliebe, die die Ritter miteinander verbindet, präsentiert, sondern Hagens Recht- und Pflichtbewusstsein hervorhebt. Im Fokus des ersten Teils stehen die beiden Brautwerbungen, die die ambivalente Konzeption des Textes, die Aspekte des Höfischen und Heroischen aufgreifen: Siegfrieds Werbung um Kriemhild folgt den Regeln der höfischen Welt, während die Brautwerbungswettkämpfe auf Isenstein, vor allem aber die Braut selbst, heroische Züge aufweisen. Auch die affektive Dimension und der Verlauf der beiden Ehen unterscheiden sich voneinander. Die Ehe von Gunther und Brünhild fungiert als Kontrastfläche zur Ehe Siegfrieds und Kriemhilds. Der gegenseitigen Liebe, die Siegfried und Kriemhild miteinander verbindet, mangelt es in der Ehebeziehung von Gunther und Brünhild vollständig. Im Kontrast stehen somit auch das Konzept der höfischen Liebe und das Konzept einer protoromantischen Liebe. Die Liebe von Siegfried und Kriemhild weist zwar nicht in dem gleichen Maße Merkmale der protoromantischen Liebe auf, wie die Ehe von Erec und Enite, in der sich die Partner als Gleiche begegnen, doch haften ihr die Aspekte der Gegenseitigkeit und des Ein-

⁸¹¹ Vgl. u.a. Haymes, Edward R.: *Das Nibelungenlied. Geschichte und Interpretation*. München 1999, S. 53ff./ Vgl. de Vries, Jan: *Heldenlied und Heldensage*. Bern 1961, zum Aspekt der Hybridität des Textes v.a. Kapitel III.

⁸¹² Jan de Vries attestiert dem *Nibelungenlied* eine Gemeinsamkeit mit dem englischen *Beowulf*, die er in der Zusammensetzung des Gesamtwerkes aus zwei ursprünglich voneinander unabhängigen Sagenkreisen sieht. Die heroische Jugendgeschichte Siegfrieds stehe nicht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Untergang der Burgunden am Ende des Epos, doch werde gezeigt, dass Siegfrieds Tod der Auslöser für die Katastrophe ist. Vgl. de Vries, Jan: *Heldenlied*, S. 85/86.

vernehmens zur Eheschließung an. Die Ehe von Siegfried und Kriemhild wird in der Ehe von Rüdiger und Gotelind gespiegelt. Diese Spiegelung, die im zweiten Teil des Epos offenbar wird, hebt wiederum den Kontrast zwischen Kriemhilds erster und ihrer zweiten Ehe hervor. Für den ersten Teil des Epos lässt sich zusammenfassend eine deutliche Konkurrenz von Freundschaft und Liebe als dominanter Code der Intimität attestieren. Liebe bleibt hier die Siegerin: Die heterosoziale Sphäre von Worms ist geprägt von Siegfrieds Minnedienst an Kriemhild und auch Gunthers Ehe mit Brünhild, der Königinnenstreit, ja selbst die Ermordung Siegfrieds geschieht aus Gründen, die der Liebe (zu) einer Frau entspringen. Das Heroische, das in Gestalt Siegfrieds in die höfische Sphäre von Worms eintritt, stört diese und muss eliminiert werden, um die Ordnung wiederherzustellen. Mit der Tötung des Helden, des eindringenden Dritten, dessen Präsenz die Konstitution des männlich-homozialen Dreiecks ermöglichte, wird letztlich auch die Beziehung zwischen Gunther und Hagen in ihr exklusives Zweierverhältnis rückgeführt. Diese Bindung besteht bis zum Ende des Epos fort. Zwar wird auch im zweiten Teil eine Ehe geschlossen, doch tritt diese nicht explizit in den Fokus. Die Ermangelung einer gegenseitigen Zuneigung und die Zweckorientiertheit beider Ehepartner lässt die Ehe in den Hintergrund treten. Im Vordergrund stehen die Personenverbände der Burgunden und der Hunnen und die Frage nach Ehre und Macht. Die fortbestehende homoziale Bindung zwischen Gunther und Hagen, Hagens Waffengemeinschaft mit Volker und Rüdigers freundschaftliche Verbindung mit beiden Personenverbänden rücken die Freundschaft als Code der Intimität in den Fokus. Trotz der Präsenz Kriemhilds erscheint der zweite Teil des Epos als eine Welt voller Männerbündnisse, als eine homoziale Sphäre, in der die Bindungen der Ritter im Vordergrund stehen, nicht die Liebe zu einer Dame.

VI. Gottfried von Straßburg: *Tristan*

Der moderne Rezipient assoziiert Gottfrieds von Straßburg *Tristan* an erster Stelle mit der passionierten Liebesgeschichte von Tristan und Isolde. Es handelt sich bei diesem Text jedoch nicht ausschließlich um die Geschichte zweier Liebender, die nicht zusammen sein dürfen, oder um die Geschichte einer unglücklichen Ehe. Außerdem präsentiert der Roman auch die Geschichte einer affektiven Freundschaft zweier Männer: die Erzählung von Markes und Tristans Freundschaft, die der Liebesgeschichte vorangestellt ist.⁸¹³

Gottfried entwirft in seinem Werk eine trianguläre Liebesgeschichte, in der sich unterschiedlichen Formen des Begehrens manifestieren: die Freundesliebe zwischen Marke und Tristan, die durch die Verwandtschaft der Männer eine Intensivierung erfährt; die eheliche Liebe Markes zu Isolde und die ehebrecherische Liebe zwischen Tristan und Isolde.⁸¹⁴ Die Aktanten des Dreiecks sind, im Sinne René Girards, der englische König Marke, der den Status des Subjekts einnimmt, die irische Königstochter Isolde, das Objekt, auf das sich das Begehren beider Männer richtet und Tristan, der Neffe des Königs, der als Mittler des Begehrens fungiert. Diese Dreieckskonstellation verbindet alle Aktanten auf das Engste miteinander, denn „Marke und Tristan sind befreundet, Marke und Isolde verheiratet, Tristan und Isolde ein heimliches Liebespaar.“⁸¹⁵ Die Beziehungen, die Marke, Tristan und Isolde pflegen, weisen signifikante Unterschiede auf. Die Beziehung zu Tristan geht Marke freiwillig und aus Zuneigung zu Tristan ein. Die Ehe mit Isolde beruht auf einem Ratsbeschluss, Marke sieht sich von der Hofgesellschaft zur Verheiratung gedrängt. Er selbst hat nicht das Bedürfnis, eine eheliche Verbindung einzugehen, da er die Erbfolge in Tristan gesichert sieht. Die Liebe zwischen Tristan und Isolde beruht weder auf der freien Willensentscheidung der Beteiligten, noch wird sie durch einen Ratsbeschluss initiiert. Auslöser ist ein externes Einwirken auf die Liebenden, das in Form des Minnetrankes in die Handlung eingeführt wird.

Girard legt, anders als Sedgwick, die sein Lektüremodell des triangulären Begehrens modifiziert⁸¹⁶, die Geschlechterpositionen der Aktanten nicht fest. Mit Sedgwicks Festlegung auf die Rivalität zweier Männer um eine Frau lässt sich das Gottfriedsche Dreieck drehen, so dass Isolde als Frau die Position des Mittlers besetzt. Durch diese Drehung ergibt sich eine Veränderung der Begehrensverhältnisse, auf Grund derer eine These formuliert werden kann, die für die Analyse der präsentierten Nahbeziehungen des Romans von besonderem Interesse ist:

⁸¹³ Vgl. Kraß, Andreas: *Queer lesen*, S. 243.

⁸¹⁴ Vgl. zu den verschiedenen Formen der Liebe Christopher R. Clasons Ausführungen in: Clason, Christopher R.: „Good Lovin’“: The Language of Erotic Desire and Fulfillment in Gottfried’s *Tristan*. In: Albrecht Clason (Hg.): *Sexuality in the Middle Ages and Early Modern Times. New Approaches to a Fundamental Cultural-Historical and Literary-Anthropological Theme*. Berlin, New York 2008, S. 257-278, hier S. 257ff.

⁸¹⁵ Kraß, Andreas: *Queer lesen*, S. 242.

⁸¹⁶ Vgl. die Darstellung der Lektüremodelle Girards und Sedgwicks im Kapitel I.1.3 „*Figuren des Begehrens und Begehren der Figuren*“.

Das männlich-homosoziale Begehren ist mindestens genauso virulent wie das heterosoziale Begehren. Die Frau fungiert in dieser Begehrensstruktur als Medium, das die beiden Männer miteinander verbindet. Des Weiteren affirmiert diese These die eingangs formulierte Annahme, dass es sich bei Gottfrieds Roman nicht ausschließlich um eine Liebesgeschichte, sondern auch um die Erzählung einer Männerfreundschaft handelt. Erst nach Einnahme des Trankes, der seine Wirkung sofort entfaltet, rücken die heterosozialen Beziehungen, die Ehebruchsliebe und die Ehe selbst, in den Vordergrund.

Der Chronologie des Textes folgend, widmet sich der erste Abschnitt dieses Kapitels den Ritterfreundschaften im *Tristan* (Kapitel 1). Daran anschließend werden die heterosozialen Beziehungen, die Ehe Markes mit Isolde (Kapitel 2.1) sowie die passionierte Liebesbeziehung von Tristan und Isolde (Kapitel 2.2) unter den Gesichtspunkten der Entstehung, des Verlaufs der Beziehung und dem Aspekt der Sexualität untersucht. Kapitel 2.3 widmet sich abschließend der Ehe Tristans mit Isolde Weißhand. Mit Beginn der Isolde Weißhand-Handlung konstituiert sich ein neues Dreieck mit den Aktanten Isolde Weißhand, der blonden Isolde und Tristan, das eine Modifikation aufweist: Hier rivalisieren zwei Frauen um einen Mann, Tristan ist das männliche Objekt des Begehrens. Dieses Dreieck ähnelt der Konstellation, wie sie im *Nibelungenlied* für das Dreieck Siegfried, Kriemhild und Etzel analysiert wurde: die blonde Isolde fungiert, wie Siegfried, als ‚unsichtbare‘ dritte Figur, die die Ehebeziehung von Isolde Weißhand und Tristan nicht nur stört, sondern sie vollkommen unterläuft. Weder Etzel noch Isolde Weißhand haben Kenntnis von der Präsenz eines/ einer störenden Dritte/n.

1. Die Ritterfreundschaften in Gottfrieds *Tristan*

Gottfried legt das Programm seines Romans und sein Verständnis von Liebe im Prolog seines Romans dar. Die Ankündigung, dass im Folgenden die Geschichte von Tristan und Isolde erzählt werden soll (V. 125ff.), lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers auf die ‚passionierte Liebe‘. Doch steht die Freundschaft zweier Männer über einen langen Zeitraum hinweg im Fokus der Präsentation, weshalb es nicht verwunderlich ist, dass sich neben den Aussagen zum Wesen der Liebe auch Äußerungen zur *vriuntschaft* finden. Eine erste Wesensbeschreibung dieser personalen Nahbeziehung ist im Text zwischen der Erzählung der Elternvorgeschichte und dem Bericht über Ruals weiteres Vorgehen zur Gewährleistung der Sicherheit des Kindes Tristan zu finden:

*Riuwe unde staetiu triuwe
nâch vriundes tôde ie niuwe,
dâ ist der vriunt ie niuwe:
daz ist diu meiste triuwe.*

*Swer nâch dem vriunde riuwe hât,
nâch tôde triuwe an ime begat,*

*daz ist vor allem lône,
deist aller triuwe ein crône. (V. 1791-1798)*

Wurde schon in der Elternvorgeschichte von Ruals Treue zu Riwalin berichtet, stellt Rual seine *staetiu triuwe* und seine unverbrüchliche Loyalität zu Riwalin unter Beweis, indem er dessen verwaistes und gefährdetes Kind als sein eigenes annimmt. Die Treue zu Riwalin besteht über dessen Tod hinaus und überträgt sich auf den Sohn Tristan, den es zu beschützen gilt. Gottfried artikuliert hier den wesentlichen Charakterzug, den eine Freundschaft ausmacht: Treue über den Tod hinaus. Diese Freundschaftskonzeption erinnert an die aristotelische Tugendfreundschaft und an das Freundschaftsmodell Ciceros, die Treue und Loyalität der Freunde als höchstes Gut der Verbindung darstellen. Dass derjenige, der seine Freundestreue mit Taten beweist, höchsten Lohn verdient, wird an Rual exemplifiziert und in der Lobrede des Erzählers artikuliert (V. 1799ff.). Das besondere Lob für Rual vermittelt bereits die Bedeutung, die Gottfried dem Nahbeziehungssystem der Freundschaft beimisst. Zu beachten ist bei der Beziehung von Riwalin und Rual, dass sie sich nicht im Stand entsprechen, sie begegnen sich nicht als Gleiche. Rual ist ein Gefolgsmann Riwalins, wodurch die freundschaftliche Bindung durch den Aspekt der Gefolgstreue geprägt ist. Dennoch ist Ruals Treue so unverbrüchlich, dass sie besonderes Lob verdient und die Nähe zur aristotelischen Tugendfreundschaft durchaus zu affirmieren ist.

Als weiteres Beispiel für einen *getriuwen vriunt* (V. 7495) fungiert Kurvenal, der beim Abschied Tristans untröstlich und in großer Sorge zurück bleibt. Der Erzähler kommentiert:

*ein iegelich getriuwer man,
der ie getriuwer vriunt gewan
und weiz, wie man den meinen sol,
entriuwen der verstât sich wol
umbe Curvenâles swaere. (V. 7495-7499)*

Der Gedanke, der diesem Kommentar zugrunde liegt, entstammt den antiken Freundschaftsdiskursen: Wahre Freundschaft ist nur zwischen Personen gleicher Gesinnung möglich: nur ein treuer Mann, der selbst einen wahren und treuen Freund hatte, kann den Schmerz Kurnevals nachempfinden. Wie Riwalin ist auch Kurneval ein Gefolgsmann und dient ebenfalls als Beispiel für bedingungslose Gefolgstreue. Die affektive Dimension, die diesen Äußerungen zur *vriuntschaft* zugrunde liegt, verdeutlicht, dass Gottfrieds Konzeption der Freundschaft die Unterschiede zwischen den Bedeutungen des Begriffs *vriunt* näher zusammen rückt.

Bevor die Aufmerksamkeit auf die Freundschaftsbeziehung zwischen Marke und Tristan gerichtet wird, soll in Abschnitt 1.1 ein Überblick über ihre Beziehungen zu männlichen Nebenfiguren gegeben werden.

1.1 Die männlich-homozialen Beziehungen der Protagonisten Marke und Tristan zu Nebenfiguren

Die erste affektive Ritterfreundschaft, die in Gottfrieds *Tristan* präsentiert wird, ist die Freundschaft zwischen Marke und Riwalin. Die Nähe, die zwischen den Männern besteht, wird in Markes Klage um den verwundeten Riwalin offenbar:

*sîn vriunt der künic Marke
der clagete in alsô starke,
daz er durch nie dekeinen man
sô nâhe gênde clage gewan.* (V. 1155-1158)

Noch nie habe Marke so sehr um einen Freund getrauert wie um Riwalin. Die besondere Hervorhebung von Markes tiefer Zuneigung zu seinem Freund präfiguriert an dieser Stelle seine große Zuneigung, die er zu Tristan ausbilden wird. Was in der Freundschaft mit Riwalin angelegt ist, kommt in der Nahbeziehung zu dessen Sohn Tristan zu voller Geltung. Marke und Riwalin verbindet eine besondere Zuneigung, sie sind sich als Freunde treu ergeben und repräsentieren somit den idealen Zustand dieses Nahbeziehungstyps. Den Status wahrer Freunde nehmen Tristan und Kurvenal ein, der auch als Tristans Erzieher und Lehrer fungiert und somit prägenden Einfluss auf den jungen Tristan hat. Wie Markes Treue zu Riwalin setzt sich auch Ruals Treue zu Tristans Vater in seiner Fürsorge für das Kind fort. Rual nimmt die Rolle eines Ersatzvaters für Tristan ein, ihr Verhältnis entspricht einer Vater-Sohn-Beziehung, die auch nach der Enthüllung seines Familienverhältnisses weiter fortbesteht (V. 4171ff.).

Gottfried zeichnet nicht nur das Idealbild wahrer Freunde, sondern skizziert mit den Figuren Marjodo und Melot auch Repräsentanten falscher Freundschaft. Schon bei der Einführung Marjodos in das Handlungsgeschehen heißt es von ihm, dass er um der *süezen küniginne* willen (V. 13.468) mit Tristan befreundet sei. Nicht Tristan als Person ist das Objekt freundschaftlicher Zuneigung. Marjodo erschmeichelt sich die Gunst Tristans, um Isolde nahe sein zu können, auf die sich sein Begehren richtet. Diese Zweckorientiertheit klassifiziert Marjodos Bindung zu Tristan im aristotelischen Sinne als Nutzenfreundschaft. Zwar teilen Tristan und Marjodo Tisch und Bett (V. 13.472ff.), wodurch der Eindruck einer wahren Freundschaft entsteht, doch manifestiert sich mit Marjodos Neugierde und seinem Drang, Tristan auszuspiionieren, ein Misstrauen, das einer Freundschaft unter Tugendhaften fremd ist. Den Spuren im Schnee folgend wird Marjodo Ohrenzeuge von Tristans und Isoldes Liebesspiel (V. 13.561ff.); Hass und Schmerz erfüllen ihn ob dieser Offenbarung. Die Tatsache, dass Tristan Isolde besitzen kann, wenn es auch in aller Heimlichkeit geschehen muss, schürt Marjodos Eifersucht. Der negative Affekt ergreift Besitz von Marjodo und lässt ihn nicht zögern, dem König seine Entdeckung mitzuteilen und damit Verrat an seinem ‚Freund‘ Tristan zu verüben. Der *nîdege Marjodô* (V. 13.677) setzt nun alles daran, Tristan in Verruf zu bringen.

Ein weiterer Widersacher Tristans betritt in der Figur von *Melôt petit von Aquitân* (V. 14.240) die Bühne des Geschehens. Der Zwerg ist Vertrauter des Königs und hat Zugang zu den Gemächern der Damen (V. 14.250ff.). Marke beauftragt Melot damit, ein besonders wachsames Auge auf Tristan und Isolde zu haben und instrumentalisiert ihn somit als Spitzel (V. 14.252ff.). Melot wird als Gegenspieler exponiert. Er richtet *sîne lüge und sîne lâge* (V. 14.262) auf die Verfolgung der Liebenden, er stellt ihnen Fallen mit seinen Reden und seinem Verhalten und entdeckt bald ihre Liebe. Melot ist, stärker noch als Marjodo, der zunächst die Gunst Tristans zu erlangen vermag, das Musterbeispiel eines falschen Freundes. Als solche werden Marjodo und Melot in dem Erzählerkommentar bezeichnet, der einem knappen Exkurs über falsche Freunde nachgeschaltet ist (V. 15.047ff.). Ein *vreislîch mitewist* (V. 15.056) sei derjenige, der dem Freunde Freundschaft vorspiele, ihn jedoch von ganzem Herzen hasse. Der *eiterîne nît* (V. 15.060) verursache das Unglück des Freundes bei jeder Gelegenheit, wovor man sich nicht schützen könne. Auch hier wird Neid als Ursache des antagonistischen Verhaltens benannt. Am Ende des Exkurses über falsche Freunde spricht der Erzähler eine explizite Warnung gegen jene aus, die ihre Freundschaft nur heucheln (V. 15.071ff.).

1.2 Marke und Tristan

Die affektive Beziehung zwischen Marke und Tristan weist Aspekte der Nahbeziehungssysteme Freundschaft und Verwandtschaft auf: Die beiden Männer sind einander Vertraute, sie sind in treuer Freundschaft miteinander verbunden, sie sind miteinander verwandt. Tristan ist des Königs Favorit, wodurch ihm einerseits eine Sonderstellung am Hof Markes zukommt, er andererseits aber im Hinblick auf seine Position Marke untergeordnet ist. Ihre Verwandtschaft wird schon in der Elternvorgeschichte angelegt. Explizit benannt wird sie durch den Erzähler in Vers 2760, wenn es heißt, dass die Hunde seines, Tristans, *oeheimes* einen ausgewachsenen Hirsch jagen. Dieser Hirsch, vielmehr die formvollendete Zerlegung desselben, ist Tristans Eintrittskarte zu Markes Hof. Unter falscher Identität – Tristan gibt sich als Kaufmannssohn aus – gelangt er mit der Jagdgesellschaft an den Hof seines Onkels, ohne von der familiären Verbindung zu wissen. Mit Erwähnung der Hunde des Onkels gewährt der Erzähler dem Rezipienten einen Wissensvorsprung vor seinen Figuren.

Mit der ersten Begegnung zwischen Marke und Tristan konstituiert sich ihre Beziehung. Als Tristan Marke erblickt, gefällt dieser ihm besser als alle anderen. Diese Zuneigung erklärt der Erzähler durch die verwandtschaftlichen Bande (V. 3240ff.). Markes Blicke fallen auf den Jüngling (V. 3273 und V. 3351); er ist fasziniert von dessen außergewöhnlicher Schönheit. Diese wird detailliert beschrieben: sein schöner Gang, der rosenrote Mund, seine helle Haut, die klaren Augen, sein Haar, seine Arme und Beine (V. 3331ff.). Marke ist von der Erschei-

nung Tristans derart angetan, dass er ihn umgehend zu seinem *jegermeister* (V. 3370) ernennt. Markes Bestreben, den Jungen an sich und seinen Hof zu binden und ihn in seiner Nähe zu behalten, wird in dieser Handlung offenbart. Tristan nimmt die Position dankend an und begibt sich in Markes Dienst, woraufhin dieser den Jüngling erstmals als *vriunt* anredet (V. 3377). An dieser Stelle des Textes kann dem Begriff eine weitere Bedeutung zu dem bisher vorgestellten Bedeutungsrepertoire hinzugefügt werden: Tristan ist Markes Günstling, sein Favorit. Die besondere Zuneigung, die Marke zu Tristan hegt, wird in den Versen 3396 bis 3407 deutlich beschrieben: Marke genießt sowohl Anblick als auch Gesellschaft des Jünglings, man sieht sie stets zusammen: *swâ Marke was oder swar er gie,/ dâ was Tristan der ander ie* (V. 3403-3404). Was an dieser Stelle in der Beschreibung des Erzählers vermittelt wird, bringt Marke nur wenig später in einer affektiven, passionierten Ansprache an Tristan selbst zum Ausdruck:

*Der küene sprach: »Tristan, hoere her:
an dir ist allez, des ich ger.
dû kanst allez, daz ich wil:
jagen, sprâche, seitspil.
nu suln ouch wir gesellen sîn,
dû der mîn und ich der dîn.
tages sô sul wir rîten jagen,
des nahtes uns hie heime tragen
mit höfslîchen dîngen:
harpfen, videlen, singen,
daz kanstu wol, daz tuo du mir.
sô kann ich spil, daz tuon ich dir,
des ouch dîn herze lîhte gert:
schoeniu cleider unde pfert,
der gibe ich dir swie vil du wilt.
dâ mite hân ich dir wol gespilt. (V. 3721-3736)*

Tristan hat alles, was Marke begehrt, und auch Marke kann Tristan im Gegenzug etwas bieten: Tristans Gesellschaft soll ihm mit Zugang zu Macht und Reichtum vergolten werden; die Beziehung hat symbiotischen Charakter. Das Angebot Markes, Tristan zu seinem *gesellen* zu machen, bedeutet für Tristan einen enormen sozialen Aufstieg. Tristan wird von Marke aus seiner Position des Jägermeisters zum engen Vertrauten und ständigem Begleiter des Königs erhoben. Die Formel *dû der mîn und ich der dîn* bedeutet die gegenseitige Übereignung der Freunde und konstituiert ihre Gemeinschaft; sie ist die Zueignungsformel für die Einheit der Freunde, die bis zur Einnahme des Liebestrankes fortbesteht.⁸¹⁷ Markes Rede an Tristan ist vor allem Ausdruck einer durch Zuneigung gekennzeichneten Freundschaft, die an jene passionierten Freundschaften erinnert, die Niklas Luhmann dem 18. Jahrhundert attestiert.⁸¹⁸ Die beiden Männer genießen ihr Zusammensein und teilen auch das Bett miteinander.

⁸¹⁷ Vgl. Ohly, Friedrich: Du bist mein, ich bin dein; du in mir, ich in dir; ich du, du ich, S. 153./ Vgl. Kraß, Andreas: Achill und Patroclus, S. 84.

⁸¹⁸ Vgl. Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 102ff.

Die gegenseitige Zuneigung findet in dem Kuss, welchen Marke von Tristan erbittet und dieser ihm gewährt, nachdem ihnen Rual das bestehende Verwandtschaftsverhältnis offenbart hat (V. 4299), ihren gestischen Ausdruck. Der Kuss ist nicht als Hinweis auf ein homoerotisches Begehren zu verstehen, sondern als eine Geste der öffentlichen Inszenierung höfischer Gesinnung. Diese Beobachtung wird durch die Szene gestützt, in der Marke Rual küsst und anschließend *diu hêrschaft*, alle männlichen Mitglieder des Hofes, Rual mit einem Kuss begrüßen (V. 4320-4332). Weder in der einen noch in der anderen Szene ist der Austausch von Küssen unter Männern als Indiz eines homoerotischen Begehrens zu interpretieren.

Die Offenbarung ihrer verwandtschaftlichen Bande verändert die Beziehung von Marke und Tristan grundlegend. In seiner Trinität als Tristans „Vater“ (V. 4386), als Onkel und Freund steht Marke Tristan näher als jeder Andere. Marke gewährt Tristan uneingeschränkten Zugang zu seinem Reichtum und weitreichende Verfügungsgewalt über seinen Herrschaftsreich: *mîn lant, mîn liut und swaz ich hân/ trût neve, daz sî dir ûf getân* (V. 4461-4462). Marke lässt Tristans Schwertleite vorbereiten, um ihn in den Stand eines Ritters zu erheben. Nach der Segnung im Münster nimmt Marke Tristan bei der Hand und legt ihm *swert unde sporn* an (V. 5021). Marke gibt Tristan den Ratschlag, über *ritterlîchen prîs* (V. 5025) nachzudenken, was der Beziehung zusätzlich den Charakter eines Lehrer-Schüler-Verhältnisses verleiht. Der ältere, erfahrenere Marke ist hier Tristan noch überlegen; sie begegnen sich aufgrund der Jugend Tristans noch nicht als Gleiche, ein Umstand, der sich im weiteren Verlauf grundlegend ändern wird. Nach empfangener Schwertleite muss Tristan sich als Ritter und Landesherr von Parmenien in seiner Stellung behaupten.

Die Tötung seines Vaters Riwalin durch Morgans Hand quält Tristan und verursacht ihm großes Leid, weshalb er beschließt, Abschied von Marke zu nehmen, um in sein Land Parmenien heimzukehren. Dieser Entschluss bildet die erste Stufe einer Annäherung an den Status des Onkels, Tristan ist nun selbst Landesherr und nicht mehr länger ausschließlich auf die Gunst des Königs angewiesen. Marke befürwortet Tristans Entschluss, artikuliert jedoch den Schmerz, den Tristans Abwesenheit in ihm verursacht (V. 5127-5128). Zugleich wird Markes unermessliche Großzügigkeit gegenüber Tristan betont, wenn er sagt:

*bedarft dû ritterschafte mê,
die nîm, als dir ze muote stê.
nîm ros, nîm silber unde golt
und swes dû bedürfen solt,
als dû's bedürfen wellest.* (V. 5131-5135)

Die Gewährung vollständigen Zugangs zu Markes Besitz ist zum einen ein Beweis der absoluten Treue, die Marke seinem Favoriten entgegenbringt, zum anderen ein Beweis für seine Freigebigkeit als Herrscher. Marke geht in seinen Zuneigungsbekundungen in der Abschieds-

szene noch einen Schritt weiter, indem er Tristan auffordert, nach Bereinigung seiner Angelegenheiten in der Heimat wieder zu ihm zurückzukehren. Als wolle Marke Tristan einen besonderen Anreiz zur Rückkehr schaffen, gelobt und schwört er bei seiner Treue, *daz ich dir mîn guot und mîn lant/ iemer gelîche teile* (V. 5154-5155). Marke benennt Tristan als seinen Erben, was aufgrund ihrer Blutsverwandtschaft durchaus einleuchtend und nachvollziehbar ist. Marke ist zu diesem Zeitpunkt unverheiratet und kinderlos und fasst den Entschluss, Tristans wegen nicht zu heiraten (V. 5159-5161). Die Darstellung dieser expliziten Verzichtserklärung des Königs zugunsten seines Neffen weist akzentuiert darauf hin, welch besonderes Treueverhältnis belastet wird, wenn die beiden Männer zu Antagonisten in der Dreiecksbeziehung werden. Die Übereignung, die die Gemeinschaft der Freunde konstituierte, wird an dieser Stelle erneuert und intensiviert:

*bistû mir holt, als ich dir bin,
treistû mir herze, als ich dir trage,
weiz got sô sul wir unser tage
vrôliche mit ein ander leben.* (V. 5164-5167)

Die Zueignung der Freunde, die ihre Einheit begründete (V. 3725ff.), wird hier mit der Übereignung der Herzen gesteigert. Markes Ansprache erinnert an die Art und Weise, wie sich Enite oder Laudine von ihren Männern verabschieden, wodurch der König tendenziell effeminisiert wird. Marke schenkt Tristan sein Herz und hofft auf dessen Rückkehr, damit sie bis ans Ende ihrer Tage *vrôliche mit ein ander* leben können.

Markes intensive Zuneigung zu Tristan, die in seinem Verzicht auf eine Heirat zu Gunsten Tristans gipfelt, gab der Forschung Anlass, die These einer latent vorhandenen homoerotischen Neigung des älteren Königs zu seinem jüngeren Neffen zu diskutieren. Rüdiger Krohn spricht dem „emphatischen Verhältnis“ von Marke und Tristan eine „ungewöhnliche Intensität“ zu, die das „unverdächtige [...] Gefühl väterlich-freundschaftlicher Zuneigung“ übersteige.⁸¹⁹ Krohn geht in seinem Beitrag der Frage nach einer „unausgesprochenen Homophilie“⁸²⁰ auf den Grund und gibt einleitend einen Überblick über die Darstellung der Figur Markes bis zu Tristans Eintreffen in Tintajol. Marke wird von dem Erzähler als „weithin gerühmten Inbegriff höfisch-ritterlicher Gesittung [und] als unvergleichliches Vorbild“⁸²¹ präsentiert, der den jungen Riwalin mit „überwältigender Herzlichkeit“⁸²² bei sich aufnimmt. Auch Riwalin bietet er Zugang zu Reichtum und Macht an. Die Freundschaft von Marke und Tristan ist in der Beziehung des Königs zu Tristans Vater präfiguriert. Markes Großzügigkeit steigert sich im Falle Tristans noch, der eine besondere Anziehung auf ihn ausübt. Markes Entschluss,

⁸¹⁹ Alle Zitate in diesem Satz: Krohn, Rüdiger: *Erotik und Tabu*, 363.

⁸²⁰ Krohn, Rüdiger: *Erotik und Tabu*, S. 363.

⁸²¹ Krohn, Rüdiger: *Erotik und Tabu*, S. 369.

⁸²² Krohn, Rüdiger: *Erotik und Tabu*, S. 369.

nicht zu heiraten und all seinen Besitz Tristan zu vererben, ist ungewöhnlich und muss, worauf Rüdiger Krohn zu Recht hinweist, dem zeitgenössischen Hörer aufgefallen sein.⁸²³ Krohn klassifiziert die Bindung von Marke und Tristan als „eine Beziehung, die auf Seiten Markes durchaus eine unmißverständliche homoerotische Komponente“⁸²⁴ trägt. Die Inszenierung dieser Homophilie begründet sich Krohn zufolge in dem Bestreben des Autors, Marke zu diffamieren, um die ehebrecherisch Liebenden in einem besseren Licht erscheinen zu lassen. Der artusgleiche, vorbildliche König müsse „in den Verdacht geraten, verwerfliche erotische Interessen an Tristan zu verfolgen“⁸²⁵, um sein Verhalten im Zusammenhang mit dem vermuteten (und später entdeckten) Ehebruch erklären zu können. Auch Rainer Gruenter zeichnet in seinem Aufsatz das Bild Markes als das eines älteren Mannes, der seinem Begehren nach dem jüngeren Tristan erlegen ist. Markes Wahrnehmung und sein Urteilsvermögen sind laut Gruenter auf Grund seiner unkontrollierbaren und übermäßigen Zuneigung zu Tristan derart getrübt, dass er den offensichtlichen Ehebruch seines Neffen mit seiner Frau nicht wahrnehmen könne. Das Unvermögen, seine Affekte zu kontrollieren, lasse Marke als schwachen Herrscher und Ehemann erscheinen.⁸²⁶ Die intensive Zuneigung Markes zu Tristan lässt sich nicht in Abrede stellen. Da der Roman Gottfrieds dem Programm der Passion folgt, scheint es jedoch angebrachter, diese Beziehung als eine zutiefst passionierte homosoziale Freundschaft zu interpretieren, als sie zu sexualisieren, indem ein homoerotisches Begehren auf Seiten Markes unterstellt wird. Diese Betrachtungsweise wählen auch C. Stephen Jaeger und Andreas Kraß für ihre Analysen der Freundschaft von Marke und Tristan.⁸²⁷ Jaeger versteht die Freundschaft Markes und Tristans als ein aristokratisches Ideal einer „non-erotic male friendship“⁸²⁸, das an den mittelalterlichen Höfen und in religiösen Gemeinschaften gelebt wurde. Freundschaften dieser Art zeichnen sich durch den verbalen Ausdruck der gegenseitigen Liebe und durch Gesten aus, die eine liebevolle Zuneigung bezeugen. Zu diesen Gesten zählen der Kleidertausch, das Halten bei den Händen, das gemeinsame Speisen und das Teilen des Nachlagers.⁸²⁹ Die Sexualisierung dieser passionierten Freundschaften vollzieht sich durch die Projektion des heutigen Sexualitätsverständnisses auf die mittelalterlichen Bezie-

⁸²³ Vgl. Krohn, Rüdiger: *Erotik und Tabu*, S. 370.

⁸²⁴ Krohn, Rüdiger: *Erotik und Tabu*, S. 370.

⁸²⁵ Krohn, Rüdiger: *Erotik und Tabu*, S. 371.

⁸²⁶ Vgl. Gruenter, Rainer: *Der Favorit: Das Motiv der höfischen Intrige in Gottfrieds Tristan: Ein Vortrag*. In: *Euphorion* 58 (1964), S. 113-128.

⁸²⁷ Jaeger, C. Stephen: *Ennobling Love. Especially Part I: Charismatic Love and Friendship*. / Jaeger, C. Stephen: *Mark and Tristan: The Love of Medieval Kings and their Courts*. In: Winder Mc Connell: *in hōhem prise. A Festschrift in Honor of Ernst S. Dick*. Göttingen 1989, S. 183-197./ Vgl. Kraß, Andreas: *Queer lesen*, S. 233-248. Auch Hanne Hauenstein spricht sich gegen die These eines homoerotischen Begehrens Markes aus. Vgl. Hauenstein, Hanne: *Zu den Rollen der Marke-Figur in Gottfrieds ‚Tristan‘*. Göttingen 2006, S. 31ff.

⁸²⁸ Jaeger, C. Stephen: *Mark and Tristan*, S. 184.

⁸²⁹ Vgl. Jaeger, C. Stephen: *Mark and Tristan*, S. 185ff.

hungsmodelle, wodurch die Ritterfreundschaften einer Diffamierung unterworfen werden. Jaeger konstatiert, dass „the kiss, the embrace, the expression of fervant love, either written, spoken or versified, comprised a language of favor at court that is distorted when described as 'homosexual' ”.⁸³⁰ Der beste Ritter verdiene die Liebe des Hofes, die sich in der Person des Königs zusammenschließe. Die vortreffliche Präsentation eines Ritters, seine Schönheit, seine Talente, wecken das Verlangen, ihn zu küssen und zu umarmen. Das Ziel dieses Begehrens sei nicht körperlicher Natur, sondern „just a shared life and close, intimate friendship.“⁸³¹ Die Unterstellung eines libidinösen Begehrens durch den modernen Interpreten verunreinige und zerstöre „this nobler, loftier friendship“.⁸³² Eben dieses, von Jaeger beschriebene Begehren bildet den Ausgangspunkt für die Entstehung der tiefen Zuneigung Markes, seiner Liebe zu Tristan. Marke bewundert insbesondere Tristans hervorragende Fähigkeiten, die aus seiner umfassenden höfischen Bildung resultieren und seine außergewöhnliche Schönheit. Dass auch auf Seiten Tristans eine innige Zuneigung zu Marke besteht, erwähnt der Erzähler erstmals explizit nach Tristans erfolgreichem Kampf gegen Morgan. Tristan ist als Sieger aus dem Kampf hervorgegangen und hat sich somit sein Land und Lehen selbst verliehen (V. 5619ff.). Tristan befindet sich im Zwiespalt:

*sîn herze daz lac starke
an Rûal unde an Marke.
an disen zwein was al sîn sîn. (V. 5643-5645)*

Tristan fühlt sich beiden Männern – Rual und Marke – eng verbunden, doch ist es die Zuneigung zu Marke, die Tristan zu seinem Entschluss bewegt, nach Cornwall zurückzukehren. Tristan ist sich bewusst, dass er auf höheres Ansehen verzichtet, wenn er gegen Markes Rat, vom dem seine Ehre abhängt, handelt (V. 5664ff.). Die Abhängigkeit des Favoriten wird hier explizit offenbart, doch hat sich Tristan mit seinem Sieg über Morgan Marke einen weiteren Schritt angenähert. Die Beziehung gestaltet sich im Folgenden stärker als Freundschaft unter Gleichen, als dies vor Tristans Abreise der Fall war.

Bei seiner Rückkehr nach Cornwall erfährt Tristan von der Kriegsandrohung Morolds und dessen Zinsforderung an Marke. Marke vermochte bisher nicht, sich gegen Morolds Übermacht zur Wehr zu setzen. Tristan rät seinem Onkel und dessen Gefolge, einen Mann auszuwählen, der gegen Morold antritt, um sie von der Schmach der Zinsleistung zu erlösen (V. 6063ff.). Mit diesem Rat stellt sich Tristan implizit selbst zur Verfügung und erscheint hinsichtlich seiner Handlungsmacht Marke eindeutig überlegen zu sein. Die Logik des Textes verweigert eine Alternative: Einzig Tristan, der Freund des Königs und Favorit des Hofes,

⁸³⁰ Jaeger, C. Stephen: Mark and Tristan, S. 190.

⁸³¹ Jaeger, C. Stephen: Mark and Tristan, S. 190.

⁸³² Jaeger, C. Stephen: Mark and Tristan, S. 190.

kann der Auserwählte sein, der in den Kampf gegen Morold gehen wird. Tristan bietet seinen Dienst an (V. 6156ff.). Für ihn stellt der Kampf gegen Morold eine neue Möglichkeit der Bewährung dar, die Tristan nicht ungenutzt verstreichen lassen möchte. Marke, der das Leben seines Freundes bedroht sieht, versucht Tristan mit *allen sînen sinnen* (V. 6243) von seinem Vorhaben abzubringen, doch dieser widersetzt sich Markes Geheiß (V. 6244ff.). Tristan fordert den Feind zum Zweikampf heraus und Morold nimmt die Herausforderung an. Die Sorge um Tristan bereitet Marke großen Kummer und Schmerz:

*Der guote künic Marke
dem gie der kampf sô starke
mit herzeleide an sînen lîp,
daz nie kein herzelôse wîp
die nôt umbe einen man gewan.* (V. 6521-6525)

Der Vergleich mit einer verzagten Frau, die sich um ihren Mann sorgt, effeminert Marke erneut. Der Erzähler schreibt ihm explizit das Verhalten einer Frau zu. Die Effeminierung Markes wird im Folgenden noch verstärkt: Bevor Tristan in den Kampf eintritt, setzt Marke ihm den Helm auf, an dessen Spitze ein Pfeil, das Symbol der Liebe – *der minnen wîsaginne* (V. 6595) – befestigt ist. Marke verabschiedet Tristan mit folgenden Worten in den Kampf:

*»â neve, daz ich dich ie gesach,
daz wil ich gote vil tiure clagen.
ich wil dem allem widersagen,
des kein man ze vröuden giht,
ist, daz mir leide an dir geschiht.«* (V. 6600-6604)

Die Worte, die Marke hier wählt, könnten ebenso von einer Dame gesprochen sein, die sich von Kummer erfüllt von ihrem Ritter verabschiedet, der sein Leben für sie aufs Spiel setzt. Auch der Verzicht auf alles, was einen *man* erfreuen kann, nähert Marke der Rolle einer Frau an. Hinsichtlich der männlich-homozialen Bindung ist zu beachten, dass Marke Tristan hier als *neve* anspricht, nicht als *vriunt*. Das große Bedeutungsspektrum des Begriffes *vriunt* macht eine genauere Betrachtung der jeweiligen Verwendung nötig, um Rückschlüsse auf die Intensität und Stabilität der Bindung ziehen zu können. Indem Marke sich hier der Terminologie des Nahbeziehungssystems Verwandtschaft bedient, betont er die Unauflösbarkeit dieser Bindung. Was auch geschieht: Markes und Tristans Verwandtschaft wird immer bestehen.

Die Tötung des Gegners Morold befreit Markes Land von dessen Joch. Die Wunde, die Morold Tristan mit dem vergifteten Schwert im Kampf zugefügt hat, beginnt zu schwären und zwingt den Favoriten in die Isolation. Die Fahrt nach Irland zu Königin Isolde ist unumgänglich, da sie allein über die notwendigen Heilkräfte verfügt. Tristan lässt Marke zu seinem Krankenbett kommen, um ihn von seinem Entschluss zur Fahrt in Kenntnis zu setzen. Tristan weiht Marke in sein Geheimnis und seinen Plan ein, *als ein vriunt sînem vriunde tuot* (V. 7314). Diese Szene beweist die freundschaftliche Gemeinschaft, die zwischen ihnen besteht.

Einzig Marke kennt die Pläne Tristans, dem Gefolge wird mitgeteilt, dass Tristan nach Salerno zur Heilung seiner Krankheit reisen wolle (V. 7323ff.). Erneut schildert der Erzähler Markes Trennungsschmerz (V. 7370ff.), wobei er proleptisch auf den glücklichen Ausgang des Unternehmens verweist, wenn er sagt, dass es ihnen beiden *ze vröuden und ze liebe kam* (V. 7377).

Für die Dauer von Tristans Aufenthalt am Hofe der Königin Isolde verlässt Marke die Bühne des Geschehens. Erst mit der Rückkehr des geliebten Neffen rücken der Herrscher Cornwalls und seine Beziehung zu Tristan wieder in den Fokus der Erzählhandlung. Tristans Ankunft ruft die Freude des Königs und des Gefolges gleichermaßen hervor (V. 8226ff.), dieser Zustand ist jedoch nur von kurzer Dauer. Tristans rasanter Aufstieg am Hofe und die geheimnisvollen Umstände seiner Heilung lassen Bewunderung und Wohlwollen der Hofgesellschaft in Neid und Hass umschlagen. Man verleumdet ihn und es werden Gerüchte gestreut, dass er ein *zouberaere* (V. 8331) sei. Tristans Situation ähnelt der Siegfrieds im *Nibelungenlied*, der den Hof vor einem übermächtigen Feind rettet und schließlich einer Intrige zum Opfer fällt.⁸³³ Der Sieg über Morold bewies Tristans Überlegenheit und ist Zeugnis seiner Exorbitanz. Der Retter des Landes wird als Gefahr für dasselbe denunziert. Die Barone ersinnen einen Plan, mit dem sie sich Tristans entledigen wollen, ohne ihre negativen Affekte offen zu bekunden. Die Berater Markes treten mit *vlîzeclîchem râte* (V. 8353) an ihren Herrscher heran: Er solle sich eine Frau nehmen und selbst für einen Erben sorgen. Marke lehnt diesen Ratschlag seines Gefolges kategorisch ab. Mit Tristan sei ein designierter und würdiger Thronfolger vorhanden:

*Marke sprach: »got der hât uns
einen guoten erben geben.
got helfe uns, daz er müeze leben!
Tristan die wîle er leben sol,
sô wizzet endelîche wol,
sone sol niemer künigîn
noch vrouwe hie ze hove gesîn. (V. 8358-8364)*

So stellt Marke seine *triuwe* gegenüber Tristan in der Öffentlichkeit des Hofes unter Beweis. Markes Loyalität gegenüber seines Neffen und die Erneuerung des Versprechens (V. 8385ff.), sich zu Tristans Gunsten nicht zu verheiraten, steigern den Neid und den Hass des Hofes. Andreas Kraß interpretiert das Verhalten Markes als eine doppelte Auflehnung gegen die Tradition, denn „er zieht die Freundschaft mit einem Mann der Ehe vor und bevorzugt die adoptive vor der familiären Regelung der Thronfolge.“⁸³⁴ Tristan erkennt die Gefahr, die vom Hofe ausgeht, und fürchtet um sein Leben (V. 8368ff.). Um dieser Bedrohung zu entgehen, erbittet Tristan von Marke die Erlaubnis, den Hof verlassen zu dürfen (V. 8424ff.). Marke bemerkt

⁸³³ Vgl. Hauenstein, Hanne: Zur Rolle der Marke-Figur, S. 49.

⁸³⁴ Kraß, Andreas: Queer lesen, S. 243.

nun den Ernst der Situation und versichert Tristan, dass er ihm seine beständige Treue und Liebe beweisen wolle, indem er ihn vor den Querelen des Hofes schütze (V. 8435ff.). Marke zeigt sich nun gewillt, den Rat des Gefolges anzuhören. Diese Entscheidung verdeutlicht, welche Bedeutung die Freundschaft zu Tristan für Marke besitzt: Er zieht es vor, entgegen seiner zuvor vehement vertretenen Haltung zu handeln und in eine Eheschließung einzuwilligen, als den Freund aufzugeben. Um Tristan nicht zu verlieren, scheint Marke zu allem bereit. Das Gefolge schlägt die blonde Isolde als einzig angemessene Ehefrau für Marke vor (V. 8462ff.). Der Rat ist politischen Interessen geschuldet, da mit dieser Heirat Irland in Markes Besitz übergehen würde. Marke, der von der Unmöglichkeit einer erfolgreichen Brautwerbung ausgeht, gibt dem Drängen des Hofes nach (V. 8513ff.). Um sich des königlichen Favoriten zu entledigen, schlagen die Berater Tristan als Brautwerber vor. Tristan willigt ein, Marke diesen Dienst zu leisten (V. 8545ff.), der Ausdruck seiner bedingungslosen Treue zu Marke ist.

Die Frage nach der Entstehung der Liebe zwischen Tristan und Isolde betrifft unmittelbar auch die Freundschaftsbeziehung von Marke und Tristan, die als eine tiefgehende, mit positiven Affekten besetzte, homosoziale Bindung präsentiert wird. Der erfolgreiche Abschluss der Brautwerbung und die Einnahme des Minnetrankes durch Tristan und Isolde auf dem Schiff eröffnen das erotische Dreieck, in dem von nun an alle Figuren auf das engste miteinander verbunden sind. Mit der Konstituierung des Dreiecks wird Isolde die Position des Störfaktors der homosozialen Beziehung von Marke und Tristan zugewiesen. Die innige Beziehung der beiden Männer erfährt eine Veränderung, sobald Isolde die Bühne betritt. „Durch ihr Eintreten ins Geschehen nimmt auch die Rivalität Einzug in die Freundschaft zwischen Marke und Tristan“⁸³⁵, wie Andreas Kraß pointiert feststellt. Marke und Tristan begegnen sich von nun an nicht mehr als Freunde, von denen einer dem anderen nichts neidet, sondern sind Rivalen, deren gemeinsames Objekt des Begehrens Isolde ist. Das weibliche Begehrensobjekt stört und zerstört, wie der Befund am Ende des Romans zeigt, die Freundschaftsbeziehung der Männer. Zwar übergibt Tristan aufgrund seiner *triuwe* Marke die Braut (V. 12.513ff.), doch schreckt Tristan nicht davor zurück, das Zusammensein mit Isolde durch List und Betrug zu ermöglichen. Die ‚passionierte Freundschaft‘ von Marke und Tristan kann gegen die ‚passionierte Liebe‘ nicht bestehen und zerbricht.

⁸³⁵ Kraß, Andreas: Queer lesen, S. 243.

2. Die Liebesbeziehung und die Ehebeziehung in Gottfrieds *Tristan*

In Gottfrieds von Straßburg *Tristan* werden zwei Formen der Liebe präsentiert, die gegensätzlicher nicht sein könnten: Markes Liebe zu Isolde ist ein einseitiges Unterfangen, denn Isolde liebt Tristan. Der Affekt, der Tristan und Isolde miteinander verbindet, ist die ‚passionierte Liebe‘, die ihre Erfüllung in einem außerehelichen Verhältnis findet. Kennzeichnend für die passionierte Liebe ist nach Luhmann das Verständnis von Ehe und Liebe als Gegensätze: diese Form der Liebe ist innerhalb der Ehe nicht möglich, sie kann nur in einer außerehelichen Passion bestehen, in die die Sexualität integriert ist. Der Code der *amour passion* ist das Leitprogramm außerehelicher Beziehungen. Im Code der passionierten Liebe erfolgt nach Luhmann eine Umstellung des Begriffs der Passion.⁸³⁶ Gestaltet sich dieser in der höfischen Liebe als passiv – das Leiden des Ritters – handelt es sich im Code der passionierten Liebe um einen aktiven Passionsbegriff, es geht um das zu Erleidende. Passion wird, so Luhmann, zur Handlungsfreiheit, die nicht gerechtfertigt werden muss: „Aktivität wird als Passivität, Freiheit als Zwang getarnt.“⁸³⁷ Die Passion drückt aus, dass man etwas erleidet, woran man nichts ändern und wofür man keine Rechenschaft abgeben kann: Sie entzieht sich dem Bereich rationaler Kontrolle und ist Triebkraft für die Handlungen der Liebenden.⁸³⁸

Das auf die ‚passionierte Liebe‘ zielende Programm des Romans klingt schon im Prolog an. Es ist von besonderen Menschen die Rede, die auf eine besondere Weise lieben:

*ein ander werlt die meine ich,
diu samet in eime herzen treit
ir süeze sûr, ir liebez leit,
ir herzeliep, ir senede nôt,
ir liebez leben, ir leiden tôt,
ir lieben tôt, ir leidez leben. (V. 58-63)*

Die süße Bitterkeit, das liebe Leid, der glückliche Tod, das traurige Leben sind Paradoxien, die der Terminologie der passionierten Liebe entsprechen. Es präsentiert sich hier die Welt der Liebespassion, „zu der sich Gottfried mit religiös gefärbter Begeisterung bekennt.“⁸³⁹ Der Roman erzählt von *edelen senedaeren* (V. 126), an denen sich vollkommene Leidenschaft beweist. Das Charakteristikum der ‚passionierten Liebe‘, die Einheit von *liep unde leit*, bildet den Grundstein für Gottfrieds Verständnis der Liebe:

*swem nie von liebe leit geschach,
dem geschach ouch liep von liebe nie.
liep unde leit diu wâren ie
an minnen ungescheiden.
man muoz mit disen beiden
êre unde lop erwerben
oder âne sî verderben. (V. 204-210)*

⁸³⁶ Vgl. Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 71-96.

⁸³⁷ Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 73.

⁸³⁸ Vgl. Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, S. 75ff.

⁸³⁹ Huber, Christoph: Gottfried von Straßburg. *Tristan*. 2. verbesserte Auflage. Berlin 2001, S. 42.

Wer liebt, muss leiden, und wer dies erfährt, erwirbt Lob und Ehre. Die Liebe zwischen Mann und Frau ist in Gottfrieds Verständnis etwas „so ausschließlich Beseligendes, daß niemand ohne sie in *tugent* und *êre* vollkommen werden kann, wobei die Doppelformel: ‚tugent‘ und ‚êre‘ für ein in der Welt, in der Gesellschaft zu verwirklichendes höchstes Ethos steht.“⁸⁴⁰

Die Vorschaltung der Elterngeschichte vor die Hauptgeschichte ist Ausdruck genealogischen Denkens. Der Prozess des Verliebens von Rivalin und Blanscheflur folgt dem Muster, das auch der *Erec* und der *Iwein* Hartmanns präsentieren: Die Minne entsteht durch den Anblick des anderen, sie nimmt ihren Weg über die Augen ins Herz (V. 691ff.).⁸⁴¹ Die Liebe Rivalins und Blanscheflurs ist eine zutiefst gegenseitige noch vor der Eheschließung entstehende Liebe. Sie haben zärtliche Gedanken füreinander (V. 790-791) und bilden eine Einheit im Geiste noch bevor sie sich ihre Liebe gestehen (V. 821-823). Die *rehte minne* (V. 929) ergreift Besitz von Rivalin und bewirkt, dass sich sein Wesen verändert und sein Leben vollständig auf die Liebe ausgerichtet ist (V. 937ff.). *Diu gewaltaerinne Minne* (V. 961) bemächtigt sich auch Blanscheflurs, diese empfindet, wie Rivalin, einen Liebesschmerz, der nur im Zusammensein mit dem Geliebten gelindert werden kann (V. 975ff.). Erlösung von diesem *süeze herzesmerze* (V. 1073) finden die Liebenden erst in ihrem Wiedersehen an Rivalins Krankenbett, wo es mit Hilfe der Komplizenschaft von Blanscheflurs Erzieherin zur sexuellen Vereinigung kommt, bei der Blanscheflur ein Kind empfängt (V. 1308ff.). Rivalin und Blanscheflur verstoßen mit dieser Handlung „gegen ein gesellschaftliches Tabu“⁸⁴² und überschreiten Hanne Hauenstein zufolge zugleich die Standesgrenzen, „denn ‚hêrre‘ Rivalin kann kein legitim-ebenbürtiger Partner für die Schwester des Königs sein. Beides bedeutet eine Gefahr für Markes ‚êre‘.“⁸⁴³ Um der Gefahr, die ihnen aus dieser Übertretung entsteht, zu entrinnen, verlässt Rivalin Markes Land und führt die Schwester des Königs heimlich mit sich. In Parmenien wird ihre Verbindung durch die Vermählung legitimiert, doch währt ihr Glück nicht lange: Rivalin wird in dem Kampf gegen Morgan tödlich verwundet. Blanscheflur stirbt ob ihres Kummers, im Sterben gebärt sie das Kind, Tristan. Die Liebe zwischen Rivalin und Blanscheflur trägt „alle Merkmale, die auch die Liebe Tristan und Isolds kennzeichnen wird: unplanbar und unausweichlich ergreift die Minne von ihnen Besitz, selbst Todesgefahr und gesellschaftliche Desintegration stellen keine Hindernisse für ihre Erfüllung dar.“⁸⁴⁴ Minne wird

⁸⁴⁰ Haug, Walter: Gottfried von Straßburg ›Tristan‹. Sexueller Sündenfall oder erotische Utopie. Vortrag beim VII. Internationalen Germanisten-Kongreß in Göttingen 1985. In: Ders. (Hg.): Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur. Göppingen 1989, S. 600/601.

⁸⁴¹ Vgl. Goller, Detlef: *wan bî mînen tagen und ê hât man sô rehte wol geseit*. Intertextuelle Verweise zu den Werken Hartmanns von Aue im *Tristan* Gottfrieds von Straßburg. Frankfurt am Main 2005, S. 175.

⁸⁴² Hauenstein, Hanne: Zu den Rollen der Marke-Figur, S. 24.

⁸⁴³ Hauenstein, Hanne: Zu den Rollen der Marke-Figur, S. 24.

⁸⁴⁴ Hauenstein, Hanne: Zu den Rollen der Marke-Figur, S. 26.

hier als *passio innata* präsentiert, Riwalin und Blanscheflur haben Tristans Minneschicksal schon vorgelebt. Die Haupthelden des Romans führen aus, was in der Elternvorgeschichte präfiguriert ist.

2.1 Marke und Isolde

Markes Beweggründe, der Forderung seines Gefolges nachzukommen und in die Werbung um Isolde einzuwilligen, wurden in Kapitel 1.2 ausführlich dargelegt. Marke will zu Gunsten Tristans auf eine Heirat verzichten, lässt sich jedoch von seinem Entschluss abbringen, um Tristan vor dem Neid und dem Hass des Hofes zu schützen. Marke ist von der Unmöglichkeit einer erfolgreichen Werbung überzeugt und schwört, keine andere, als die von Tristan gepriesene Isolde zur Frau nehmen zu wollen:

*»Tristan der hât mich starke
in gedanke durch si brâht.
ich hân vil durch sî gedâht,
als er si lobete wider mich.
von den gedanken bin ouch ich
von den andern allen
sô sêre an sî gevallen,
sine müge mir dann werden,
sone wirt ûf diser erden
niemer dekeiniu mîn wîp,
sam mir got und mîn selbes lîp!« (V. 8506-8516)*

Die Verse 8508-8509 verdeutlichen, dass es sich hier im Sinne Girards um ein vermitteltes Begehren handelt, da erst Tristans Lob für Isolde und Markes Nachsinnen sein Begehren nach ihr weckt. Marke gibt nun vor, Interesse an der schönen Königstochter Irlands zu haben. Er schwört einzig Isolde zur Frau nehmen zu wollen, nur sie sei seiner würdig. Markes Eid „verschafft ihm [...] die rechtskräftige Grundlage, weitere Vorschläge – sollten es die Barone erneut versuchen und zu einer Eheschließung raten – abzulehnen.“⁸⁴⁵

Die Werbung um Isolde entspricht dem Schema der gefährlichen Brautwerbung wie es auch im *Nibelungenlied* präsentiert wird. Der stellvertretende Bote Tristan zieht „übers Meer, um unter Todesgefahr die einzig passende, vollkommene Frau zu gewinnen.“⁸⁴⁶ Entgegen Markes Erwartungen erfüllt Tristan die bis dahin unlösbare Aufgabe: Er tötet den Drachen und erwirbt so die Prinzessin (V. 9044ff.). Von dem Gift des Drachen geschwächt und als Spielmann Tantris identifiziert, gelangt Tristan erneut an den irischen Königshof (V. 9369ff.). Dort entdeckt die junge Isolde anhand des Schwertsplitters Tristans wahre Identität und es kommt zur Versöhnung. Tristan kann nun endlich Markes Werbung vorbringen. Er betont ausdrücklich die Herrschertugenden Markes um dessen Qualifikation als geeigneter Heiratskandidat zu

⁸⁴⁵ Hauenstein, Hanne: Zu den Rollen der Marke-Figur, S. 53.

⁸⁴⁶ Hauenstein, Hanne: Zu den Rollen der Marke-Figur, S. 55.

verifizieren: Der König von Cornwall sei *schoene unde milte* (V. 10.509), *ein ritter edel und ûz erkorn* (V. 10.511) und *vil rîcher, danne ihr vater sî* (V. 10.514).

Nach erfolgreichem Zweikampf gegen den Truchsess und der Versöhnung mit Gurnun ist Isolde endgültig gewonnen. Tristan hat mit seinen Leistungen bewiesen, dass er der einzig angemessene Werber und fähig zur Bewältigung der Werbungsaufgabe war. Die erfolgreiche Erfüllung dieser Aufgabe bestätigt jedoch nicht Markes Legimitation für Isolde, sondern die des Werbers Tristan. Wie im *Nibelungenlied* ermöglicht der „Einsatz eines literarischen Normalschemas [...], das ‚Anormale‘ des epischen Helden erstrahlen zu lassen.“⁸⁴⁷ Der traditionelle Schematismus, der dem stärksten Mann die schönste Frau zuordnet, lässt Tristan und Isolde als rechte Partner erscheinen.

Isolde steht Tristan in ihrer Einzigartigkeit in nichts nach. Dies verdeutlicht ihr Auftritt am irischen Königshof anlässlich der Gerichtsverhandlung gegen den vermeintlichen Drachentöter. Isoldes Auftritt vor der Hofgesellschaft erinnert an Enites Auftritt vor dem Artushof. In beiden Szenen wird eine öffentliche und prunkvolle Präsentation der weiblichen Protagonistin an einem Königshof geschildert, der intertextuelle Bezug und die parallele Inszenierung sind frappierend: Beide werden von der Königin an der Hand hereingeführt und sitzen zur Seite des Königspaares (*Tristan* V. 10.885-10.887, V. 11.024/ *Erec* V. 1610-1612, V. 1745-1747). Die Auftritte der Frauen sind eng an die darauffolgende Handlung geknüpft. Isolde verlässt den heimatlichen Hof und wechselt als Braut Markes in die Sphäre Cornwalls. Für Enite bedeutet der Eintritt in die Artuswelt und in die Minneexistenz als Erecs Braut zugleich eine enorme soziale Aufwertung. Bei Isoldes späterer Vermählung mit Marke fehlt eine solche Schilderung, da ihr Minnepartner Tristan in der Szene ihres ersten Auftritts schon anwesend ist.⁸⁴⁸

2.1.1 Die Entstehung von Markes Liebe zu Isolde

Scheint Marke anfangs von der Idee abgeneigt, sich eine Frau zu nehmen, intensiviert sich seine Liebe zu Isolde im Verlauf der Handlung stetig. Die erste Begegnung von Marke und Isolde gibt keinerlei Aufschluss über seine Affekte. Marke empfängt *daz ergest und daz beste* (V. 12.538), wie Tristan und Isolde hier bezeichnet werden, formvollendet höfisch und wie es Isoldes Status als seiner Braut angemessen ist. Eine Zuneigung zwischen den zukünftigen Ehepartnern wird nicht attestiert. Der Hinweis, dass Marke mit diesen beiden Ankömmlingen sein Leben verbringen werde (V. 12.540), benennt implizit das Dreiecksverhältnis, in dem sich die drei Protagonisten von nun an befinden. Die Einnahme des Trankes ist zu diesem

⁸⁴⁷ Hauenstein, Hanne: Zu den Rollen der Marke-Figur, S. 56.

⁸⁴⁸ Vgl. Goller, Detlef: *wan bî mînen tagen und ê hât man sô rehte wol geseit*, S. 141.

Zeitpunkt der Handlung schon erfolgt, weshalb sich die Frage stellt, warum Isolde Marke trotz ihrer Liebe zu Tristan heiratet. Die Antwort liegt in der feudalen Eheschließungspraxis: Isolde geht von der Muntgewalt ihres Vaters in die ihres zukünftigen Ehemanns über, der durch seinen Brautwerber in Irland vertreten wird. Schon in dem Gespräch zwischen Marke und seinen Beratern wird deutlich, dass die Gründe für die Vermählung des englischen Königs mit der irischen Prinzessin auch von der Hofgesellschaft einzig in den politischen und ökonomischen Vorteilen dieser Verbindung gesehen werden: Die Versöhnung der Länder durch die Ehe mit der Alleinerbin des irischen Throns bedeutet einerseits den Friedensschluss zwischen den verfeindeten Ländern, andererseits eine Erweiterung von Markes Machtbereich und Besitz. Isolde hat keine andere Wahl.

Gottfrieds Kritik an der zeitgenössischen Eheschließungspraxis und sein Bestreben, die Geschichte zweier Liebenden zu erzählen, offenbaren sich in dem Minimum an erzählerischem Aufwand, der für die Darstellung der Eheschließung und der Hochzeit aufgebracht wird.⁸⁴⁹ Trotz des Mangels an Details wird jedoch nichts ausgelassen, was eine nach weltlichem Recht eingegangene Ehe konstituiert: Tristan kündigt als Werber die Ankunft der Braut im Lande Markes an; die Braut wird von dem Landesherrn und seinem Gefolge empfangen. Im Anschluss an den Empfang wird die Einladung zu den Hochzeitsfeierlichkeiten ausgesprochen, die, wie es in Vers 12.546 heißt, in achtzehn Tagen stattfinden soll. Nur wenige Verse später wird die Ankunft der Gäste erzählt (V. 12.551ff.), die in prachtvollen Gewändern erscheinen, um die strahlende Isolde zu sehen (V. 12.555). Weder das Fest anlässlich der Vermählung noch die Anwesenheit geistlicher Würdenträger werden geschildert. In einer knappen Zusammenfassung werden Isolde England und Cornwall rechtskräftig als ihre Herrschaftsgebiete zugesprochen und die Thronfolge dahingehend geregelt, dass Tristan Erbe ist, falls die Ehe kinderlos bleibt (V. 12.569ff.).

Mit der Vermählung Markes und Isoldes werden die Pole des Dreiecks neu besetzt: Tristan ist, als Teil der fortgeführten ehebrecherischen Beziehung, Störfaktor der legitimen ehelichen Gemeinschaft von Marke und Isolde. Diese Intervention des Dritten ist mit keiner der bisher analysierten, von dem Mittler ausgehenden Störungen der Ehebeziehungen zu vergleichen. Auch die Rolle des Objekts ist in der gottfriedschen Dreieckskonstellation eine andere: Anders als Lavinia, Enite, Laudine, Kriemhild oder Brünhild forciert und provoziert Isolde in der Rolle des Begehrenobjekts die Intervention Tristans. Nur in dieser Intervention, in der Störung der Ehe, können die passioniert Liebenden ihre Erfüllung finden. Die Liebenden erweisen sich als listig und einfallsreich, um ihre außereheliche Liebesbeziehung fortzuführen.

⁸⁴⁹ Vgl. Kolb, Herbert: Isoldes Eid. Zu Gottfried von Straßburg, Tristan 15267-15764. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 107 (1988), S. 325.

Isolde wird durch ihr Begehren nach Tristan zur Komplizin des Geliebten: Objekt und Mittler verfolgen das gleiche Ziel.

Der erste Hinweis auf eine entstandene Zuneigung Markes zu Isolde findet sich im Anschluss an die Hochzeitsnacht, in der Marke von der Intaktheit seiner Ehe ausgeht:

*Îsôt diu was dô starke
von ir hêrren Marke
geminned unde gehêret,
geprîset unde g'êret
von liute und von lande. (V. 12.675-12.679)*

Auch Land und Gefolge verehren die schöne Königin. Marke ist jedoch – dies ist der Wirkung des Minnetrankes geschuldet – nicht in der Lage, Isoldes Liebe zu erlangen und sie an sich zu binden. Dies beweist zum einen das Faktum des beständig fortgesetzten Ehebruchs seiner Frau mit seinem Neffen, zum anderen die Entführung Isoldes in der Gandin-Episode. Gandin ist Isolde bekannt, er war in Irland auf vielfältige Weise ihr *ritter* und *amîs* (V. 13.127), sie ist der Grund für seine Reise nach Cornwall. Das Königspaar empfängt ihn in höfischer Manier und nimmt ihn als Gast am Hofe auf. Nach dem gemeinsamen Essen bittet Marke ihn, auf seiner Rotte zu spielen, die er nicht abgelegt hat (V. 13.178ff.). Gandin verweigert sein Spiel mit dem Einwand, dass er zuerst seinen Lohn dafür festlegen wolle. Dies ist Anlass genug für Marke, ihm zuzusichern: *welt ir iht, des ich hân/ daz ist allez getân* (V. 13.193-13.194). Dieses Blankoversprechen wird Marke zum Verhängnis, denn Gandin fordert Isolde als Belohnung (V. 13.214ff.). Gandin führt Isolde mit sich fort, da sich ihm niemand in einem Zweikampf stellen will – auch Marke nicht. Marke lässt die Entführung seiner Ehefrau zu und räumt seine Schwäche als Ehemann ein⁸⁵⁰, Tristan ist abwesend. Als Tristan von der Entführung Isoldes erfährt, nimmt er umgehend die Verfolgung auf (V. 13.275ff.). Mit einer List kann er Isolde aus den Händen Gandins befreien und an den Hof zurückführen. Nicht zuletzt wegen der scharfen Worte, mit denen Tristan Marke wegen seines Verhaltens schilt, dient die Gandin-Episode dazu, das Bild Markes als eines schwachen Herrschers und vor allem, als eines schwachen Ehemanns zu verstärken:

*»hêrre« sprach er »wizze crist,
sô lieb als iu die künegîn ist,
sô ist ez ein michel unsîn,
daz ir sie gebet sô lihte hîn
durch harpfen oder durch rotten.
ez mac diu werlt wol spotten.
wer gesach ie mêre künigîn
durch rottenspil gemeine sîn?
her nâch sô bewâret daz
und hûetet mîner vrouwen baz!« (V. 13.441-13.450)*

⁸⁵⁰ Vgl. Mikasch-Köthner, Dagmar: Zur Konzeption der Tristanminne bei Eilhart von Oberg und Gottfried von Straßburg. Stuttgart 1991, S. 31ff.

Tristan artikuliert implizit den Unterschied zwischen Markes Liebe zu Isolde und seiner eigenen. Marke liebt Isolde, aber er liebt sie eben nicht so sehr, dass er sein Leben für sie aufs Spiel setzen würde. Im Gegensatz zu Tristan vermag er es nicht, die Liebe zu seiner Ehefrau zum obersten Ziel seines Handelns zu erheben. Die Gandin-Episode präsentiert sein Versagen als Ehemann und ist Zeugnis der Labilität der ehelichen Liebe. Die Provokation des Herausforderers ist eine Testsituation für den Ehemann, mit dem Ergebnis, dass sich Tristan als derjenige erweist, dem ein überlegenes Recht auf Isolde zugesprochen wird. Marke erscheint in der Entführungsszene unfähig, die Entscheidung zwischen Isolde und seinem gesellschaftlichen Status zu treffen. Der König ist weder dazu in der Lage seine *êre* zu opfern, womit er seine monarchische Stellung gefährden würde, noch ist er dazu bereit, für Isolde alles aufs Spiel zu setzen – was jedoch Beweis seiner Liebe zu ihr gewesen wäre. Den von Gandin vorgeschlagenen Zweikampf zu wagen, erscheint Marke auf Grund der Übermacht seines Gegners als zweckloses Unterfangen – die Herausforderung ist voll und ganz auf Tristan zugeschnitten. Tristan, der sich schon in der Brautwerbung als der rechte Partner für Isolde erwies, bestätigt dies durch seinen Einsatz in der Gandin-Episode.

Trotz seiner Schwäche ist Marke Isolde in Liebe zugetan. Die Liebe zu seiner Ehefrau und auch die Liebe zu seinem Neffen und Freund lassen ihn die Augen vor dem Betrug, der an seinem Hof stattfindet, verschließen. Er wehrt sich dagegen, Gewissheit über den Verdacht des Ehebruchs, der auf seiner Frau lastet, zu erlangen, weil er weiß, welche Konsequenzen die Verifizierung seines Verdachts mit sich brächte: er würde seine Frau verlieren und müsste sie für ihr Vergehen bestrafen. Als er Tristan und Isolde eng umschlungen auf dem Bett, das Isolde im Baumgarten hat herrichten lassen, vorfindet, muss Marke die Wahrheit erkennen. Er verlässt den Schauplatz als gebrochener Mann. Bereits in den Bettgesprächen und in seinen wiederholten Nachstellungsversuchen zeigt sich Markes affektive Betroffenheit. In der Entdeckungsszene wird nochmals explizit Markes *herzeleit* (V. 18.194, 18.218) genannt. Es ist die Gewissheit darüber, dass seine Frau einen anderen mehr liebt als ihn, die diesen Schmerz verursacht. Der grundlegende Unterschied zwischen der Liebe Markes und der Tristanminne ist ihre Einseitigkeit. Marke bringt seine Liebe zu Isolde zwar an keiner Stelle des Textes in direkter Rede zum Ausdruck – ein Liebesgeständnis fehlt – dennoch ist eine affektiv-liebevolle Zuneigung auf Seiten Markes vorhanden. Der Einfluss des Trankes zwingt Isolde, Tristan zu lieben und nicht Marke, an den sie durch die Ehe gebunden ist. Isolde muss Tristan lieben – und liebt ihn. An dieser Stelle ist zu konstatieren, dass in Gottfrieds Roman nicht nur die Konkurrenz zwischen Freundschaft und Liebe als Codes der Intimität verhandelt wird, sondern auch zwei unterschiedliche Ausformungen der Liebe miteinander konkurrieren. Die eheliche Liebe ist der ‚passionierten Liebe‘ unterlegen; die Passion gewinnt.

2.1.2 Die Ehe von Marke und Isolde

Die Ehe von Marke und Isolde ist eine Zweckehe, die der Friedensstiftung zwischen den Ländern Irland und Cornwall dient. Weder Marke noch Isolde haben diese Verbindung von sich aus gewollt. Sie beugen sich den politischen Interessen der Barone Markes und den „staatspolitischen Erwägungen“⁸⁵¹ von Isoldes Vater Gurmun.

Marke und Isolde werden nicht von einem Geistlichen zusammen gegeben. Dies interpretiert Herbert Kolb dahingehend, dass „damit [...] die Kirche als Rechtsinstanz, im religiösen Sinne als die irdische Vermittlerin der Heiligung der Ehe vor Gott, von der Verletzung der Ehre nicht betroffen [ist], so sehr der Ehebruch immer Sünde bleibt.“⁸⁵² Die ‚passionierte Liebe‘ macht den permanenten Betrug notwendig, der schon in der Hochzeitsnacht beginnt: Brangäne nimmt Isoldes Platz im Ehebett ein, um zu verschleiern, dass Isolde nicht als Jungfrau in die Ehe geht. Marke ist zu diesem Zeitpunkt von dem intakten Zustand seiner Ehe und seiner Ehre überzeugt. Die Königsehe steht aus Sicht Markes in Einklang mit dem geltenden Recht, er sieht seine Ehre als Herrscher durch nichts bedroht und so bemerkt er nicht, dass ihm eine andere Frau untergeschoben wird (V. 12.664ff.). Marke bleibt die Einmaligkeit Isoldes verborgen. Tristan ist offenbar der Einzige, der Isoldes Exzeptionalität erkennt, wodurch die Tristanminne, obwohl es sich um eine illegitime Ehebruchsliebe handelt, moralisch aufgewertet wird. Tristan und Isolde sind Teile der Welt der *edelen herzen*, aus der Marke von Anfang an ausgeschlossen ist. Dass die Ehe Markes auf einem Betrug aufbaut, wertet die Beziehung qualitativ ab. Der Betrug der Hochzeitsnacht ist der Beginn einer Reihe von Listen, die einerseits die außereheliche Passion ermöglichen, andererseits die Ehe immer stärker in Frage stellen. Findet der Hochzeitsnachtbetrug noch unter Geheimhaltung und Ausschluss der Öffentlichkeit statt, verändert sich die Situation der Liebenden und des betrogenen Ehemanns, als dessen Zweifel und Argwohn ob eines möglichen Ehebruchs Isoldes mit seinem Neffen geweckt werden.

Marjodo, Truchsess des Königs und Kamerad Tristans macht die entscheidende Entdeckung, die Initialpunkt der Kette von Listen und Gegenlisten ist. Geweckt durch einen Traum, der den Ehebruch metaphorisch antizipiert – Marjodo träumt von einem Eber, der am Hofe einbricht und Markes Bett zerwühlt und besudelt (V. 13. 511ff.) – sucht Marjodo Tristan, um ihm von dem Traum zu erzählen. Marjodo folgt Tristans Spur und entdeckt dessen Geheimnis (V. 13.561ff.). Aus Missgunst berichtet Marjodo Marke von dem Gerücht, das am Hofe über Tristan und Isolde entstanden ist (V. 13.637ff.), wobei er verbirgt, dass er die Wahrheit kennt. Marke, von dieser Entdeckung unterrichtet, wird als *der getriuweste unde der beste, / der ein-*

⁸⁵¹ Hauenstein, Hanne: Zu den Rollen der Marke-Figur, S. 67.

⁸⁵² Kolb, Herbert: Isoldes Eid, S. 325.

valte Marke (V. 13.652-53) bezeichnet. Zwar wehrt er sich dagegen, Isolde einer Schlechtigkeit zu verdächtigen, doch kann er es von nun an nicht mehr unterlassen, Ehefrau und Neffe beständig zu beobachten. Schon hier wird Markes Reaktion auf die Vorwürfe gegen seine Frau antizipiert: Er scheut die Wahrheit, die ihm einen doppelten Treubruch, begangen durch Ehefrau und Neffe, bestätigen würde. Die folgenden Listen dienen der Wiederherstellung der Heimlichkeit, die die Liebesbeziehung benötigt, um fortgesetzt zu werden. Tristan, Störfaktor der Ehebeziehung, wird aktiv von Isolde unterstützt. Die Ehefrau hat keine Skrupel, ihren Mann im Interesse ihrer heimlichen Liebesbeziehung zu hintergehen und zu betrügen.

In einer Reihe von Bettgesprächen stellt Marke Isolde auf die Probe (V. 13.673ff.). Isolde bestärkt bei Markes erster List nichtsahnend seinen Verdacht ihrer Untreue. Auf Markes weitere Listen reagiert Isolde nach einer Unterweisung durch ihre Komplizin Brangäne und der Hilfe Tristans mit geschickt ausgeführten Gegenlisten, so dass sie Markes Zweifel beseitigen kann und ihn in Sicherheit zu wiegen vermag:

*Sus gie s'ir hêrren lôsende an,
biz daz si'm aber an gewan,
daz er den zwîvel aber lie
und aber von dem wâne gie
ir muotes unde ir minne
und aber die küniginne
mitalle unschuldic haete
vor aller slahte untaete.* (V. 14.221-14.228)

Das Schwanken Markes, das durch die Reihe von Listen und Gegenlisten beeinflusst ist, ist symmetrisch aufgebaut, „wie ein Pendel, das gleichmäßig nach den entgegengesetzten Polen ausschlägt.“⁸⁵³ Hier glaubt Marke an Isoldes Unschuld und hält Marjodo für einen Lügner (V. 14.219ff.).

Marke bietet an diesem Punkt der Handlung die Gelegenheit zu einem „Psychogramm des schwankenden Argwohns in der Suche nach Wahrheit und Flucht vor ihr“⁸⁵⁴, welches der Dichter in dem Exkurs über *zwîvel* und *arcwân* entwickelt. Hanne Hauenstein bietet eine Erklärung für diese Begriffe: „Der erste der beiden Begriffe bezeichnet die Ungewißheit, die nichts Deutliches erkennen läßt, in diesem Fall weder Schuld noch Unschuld. Der Argwohn geht mehr in die Richtung des konkreten Verdachts und hält die Vermutung der Untreue für naheliegend.“⁸⁵⁵ Marke sucht also nach einer Verifizierung der geglaubten Wahrheit. Gelingt dies nicht, stellt sich erneut der Zustand der Unsicherheit ein, in dem keine der beiden Möglichkeiten feststeht. Markes Zustand ist in der gesamten Sequenz der Listen und Gegenlisten von beiden Affekten gekennzeichnet. Er beobachtet die Liebenden ständig, wodurch seine

⁸⁵³ Hauenstein, Hanne: Zu den Rollen der Marke-Figur, S. 77.

⁸⁵⁴ Huber, Christoph: Tristan, S. 90.

⁸⁵⁵ Hauenstein, Hanne: Zu den Rollen der Marke-Figur, S. 80.

Verdächtigungen genährt werden (V. 13.772ff.). Gottfried wendet sich innerhalb des *zwîvel/arcwân*-Exkurses von Marke ab und warnt vor den Gefahren, die der Zweifel für die Liebe bedeutet. Er verurteilt diese Haltung als unvereinbar mit der Liebe (V. 13.791ff.) und spricht eine Warnung vor dem Streben nach sicherer Erkenntnis aus, da diese im Vergleich zur Bürde des Zweifels das größere Leid darstelle (V. 13.797ff.). Übertragen auf Marke bedeutet dies: Die Gewissheit über das Vergehen des Ehebruchs Isoldes mit Tristan würde ihm größere seelische Schmerzen bereiten, als die Ungewissheit (13.800-13.805). Quälen ihn der Verdacht und sein latent vorhandener Argwohn schon erheblich, wäre der erwiesene Betrug um ein Vielfaches schmerzlicher (V. 13.813ff.). Der Hinweis auf die Gefahr, *daz übel übele vrumet* (V. 13.813), bezieht sich auf Markes Stellung als souveräner Monarch, die durch den Verdacht des Ehebruchs bedroht ist. Obwohl Marke sich gewiss ist, dass die Entdeckung des Ehebruchs *sîn lebender tôt* (V. 18.230) bedeutet, ergründet er weiterhin die Wahrheit. Markes konstante Überwachung der Liebenden, insbesondere die permanente Beobachtung und Prüfung seiner Ehefrau, werden letztlich als zerstörerische Kraft auf die Liebenden einwirken und Marke als gebrochenen Mann zurücklassen. Markes Zweifel und sein Argwohn wirken sich sowohl auf seine Ehe als auch auf seine vormals innige und vertrauensvolle Beziehung zu Tristan negativ aus. Die Einheit der Freunde ist zerbrochen, das Rivalitätsverhältnis zwischen den Männern intensiviert sich zunehmend. Diese Rivalität gipfelt in der Verbannung Tristans aus den *kemenâten unde palas* (V. 14.298). Marke entfernt die Bedrohung seiner Ehe, indem er sich seiner Macht als Herrscher bedient. Er reagiert damit auf die Gefahr, die für seinen Hof besteht. Er muss sich gegen den vormaligen Favoriten stellen, um einen sicheren Beweis für den verübten Betrug zu bekommen und stellt die Liebenden mit einer Reihe von Listen auf die Probe, die allerdings erfolglos sind. Weder seine zwanzigtägige Abwesenheit (V. 14.350) noch der nächtliche Lauschangriff auf die Liebenden im Baumgarten (V. 14.583) liefern ihm stichhaltige Beweise für einen begangenen Ehebruch seiner Frau. Nach einer Prüfung Isoldes in einem Gespräch über die Unterhaltung mit Tristan im Baumgarten und ihrer wortgetreuen Wiederholung dessen, was er selbst in der vorhergehenden Nacht belauscht hat, gibt Marke seinen Verdacht scheinbar endgültig auf. Er ist sich der Liebe seiner Frau und der Treue seines Neffen – zumindest für den Moment – wieder sicher und bittet seine Ehefrau um Verzeihung ob seiner Verdächtigungen (V. 15.003ff.). Die Sicherheit der Liebenden ist jedoch nur von kurzer Dauer. Marke prüft die Liebenden nach gemeinsamem Aderlass erneut (V. 15.117ff.). Trotz des Blutes in den Betten Tristans und Isoldes liefert die Mehlfalle Marke lediglich einen Beweis in vollendeter Doppeldeutigkeit, der ihn ratlos verstummen lässt, denn

*an sînem bette vunden
diu schuldegen minnen spor
und vant dekeinez dervor.* (V. 15.254-15.256)

Marke sieht und sieht zugleich nicht. Er weigert sich, die Situation zu erkennen und befindet sich in Bedrängnis. Der Erzähler gewährt Einblick in Markes Inneres: Der König ist zerrissen ob der Zweifel und seiner Liebe zu den beiden Verdächtigen (V. 15.257ff.). Seine Zweifel an Isolde und Tristan sind größer denn je (V. 15.267ff.). *Der verirrete Marke* (V. 15.267) wendet sich in seiner Ratlosigkeit an seinen Hofrat. Marke fürchtet um *sîner ê und sîner êre* (V. 15.286), erklärt die vorherrschende Situation vor seinem Gefolge und versichert:

*daz er binamen der künigîn
holt oder heinlich wollte sîn,
sine behabete offentlichen ê
wider in ir unschuld unde ir ê. (V. 15.291-15.294)*

Marke hebt die eheliche Gemeinschaft von Tisch und Bett auf, der Verdacht des Ehebruchs legitimiert Marke zu dieser Entscheidung. Die Trennung von Tisch und Bett soll so lange bestehen, bis Isolde öffentlich von den Verdächtigungen befreit und ihre Unschuld bewiesen ist. *Sîne vriunde und sîne man* (V. 15.300) raten ihm, ein Konzil in London einzuberufen und dort der *pfafheite* (V. 15.304) und den *witzegen antisten,/ die gotes reht wol wisten* (V. 15.305-15.306) seine Sorge vorzutragen. Obwohl die Ehe Markes und Isoldes nicht in Anwesenheit der Geistlichkeit geschlossen wurde, soll nun das kirchliche Recht über Isolde entscheiden. Die Schilderung der Situation beider Figuren – Isolde als Angeklagte und Marke als Ankläger – verdeutlicht die Bürde und die Gefahr, die der Verdacht des Ehebruchs impliziert (V. 15.316ff.). Mit Einberufung des Konzils macht Marke, „seine Ehe, seine Ehre des Bettes, zum Gegenstand einer Staatsaktion.“⁸⁵⁶ Marke orientiert sich, nun als Vertreter der Rechtsmacht, ganz an den Normen des Hofes, „selbst auf die Gefahr hin, daß er sich vor aller Öffentlichkeit als der schmäzlich Gehörnte erweist und die Ehebrecher einer Strafe zuführen muß, die bei der Schwere des Vergehens den Tod bedeuten würde.“⁸⁵⁷ Marke tritt hier erstmals als aktiv handelnder Ehemann auf, der sich gegen seinen Rivalen zur Wehr setzt. Der Bischof von Themse, der als Markes Anwalt auftritt, spezifiziert in seiner Ansprache vor der Versammlung, dass der *arcwâne* des Hofes (V. 15.350ff.) die öffentliche Klärung des Ehebruchsverdachts notwendig macht. Die Trennung von Tisch und Bett wird nun auch durch das Konzil verfügt (V. 15.387-15.395) und die Institution der Ehe wird dem gerichtlichen Urteil ausgesetzt. Marke hat die Versammlung nicht wegen der eigenen Zweifel an seiner Ehefrau einberufen, sondern einzig wegen der öffentlichen Nachrede. Der Status des Hofes als Ankläger der Königin hebt die Bedeutung der Institution Ehe für die höfische Gesellschaft hervor. Diese Situation ähnelt auf frappierende Weise der Situation des Hofes in Hartmanns *Erec*, wo ebenfalls die Ehre des Königs und des Hofes bedroht ist. Es sind dort nicht Erecs Bedenken, diese

⁸⁵⁶ Huber, Christoph: *Tristan*, S. 91.

⁸⁵⁷ Hauenstein, Hanne: *Zu den Rollen der Marke-Figur*, S. 95.

werden an keiner Stelle explizit benannt, die den Anstoß zu seinem Handeln geben, sondern die kursierenden Gerüchte und die Vorwürfe des Hofes. Wie Erec ist auch Marke aufgrund der Anschuldigungen des Hofes zum Handeln gezwungen. Es ist im *Tristan* also letztlich nicht Marke, sondern der Hof, der Isolde den Prozess macht. Isolde unterwirft sich dem „brutalsten Gerichtsverfahren der Zeit“⁸⁵⁸: dem glühenden Eisen. Unter Anwendung einer List besteht Isolde diese Probe (V. 15.565ff) und täuscht das Gericht, indem sie sich dessen Unwissenheit zunutze macht. Isolde trägt das glühende Eisen ohne sich zu verbrennen und der Prozess endet mit einem Freispruch Isoldes. Markes *zwîvel* und sein *arcwân* sind ausgeräumt (V. 15.731ff.).

Markes Auftritt als handelnder Ehemann im Rahmen des Gerichtsverfahrens leitet die Destruktion des Dreiecks ein, die sich stufenweise über den Versuch der Auflösung, die temporäre Auflösung und die endgültige Auflösung vollzieht.

Nachdem er Isolde in *Carlûn* ans Ufer getragen hat, reist Tristan von England nach *Swâles* zu Herzog *Gilâne* (V. 15.765ff.). Sein Verlassen des Hofes stellt den Versuch der Auflösung des Dreiecks dar, der jedoch misslingt. Isoldes Unschuld gilt für Marke und den Hof als bewiesen. Die Königin ist rehabilitiert, Markes Ehre als Landesherr und Ehemann ist vor den Augen der Gesellschaft bestätigt worden. Marke hat keinen Anlass mehr, seinem Neffen zu misstrauen, und lässt ihn an den Hof zurückkehren. Tristan und Isolde setzen ihre heimliche Liebesbeziehung fort, allerdings ist die Zeit bis zur nächsten Eskalation deutlich kürzer als in den vorhergehenden Episoden. Entgegen aller Erwartungen gerät Markes Vertrauen erneut ins Schwanken. Er beobachtet die Beiden genau und erkennt an ihnen die Zeichen der Liebe (V. 16.501ff.). Ihre Liebe, die sich seiner Kontrolle entziehen, erregen Markes Neid und Zorn, typische Affekte eines Rivalitätsverhältnisses. Trotz der Verdächtigungen liebt Marke Isolde; Kummer und Schmerz versetzen ihn jedoch in solche Wut, dass er seine Zuneigung zu ihr vergisst und von seinem Zorn beherrscht wird (V. 16.515ff.). In seinem Schmerz zweifelt Marke nicht mehr und lässt Tristan und Isolde vor dem Gefolge erscheinen. Offenbar ist er an diesem Punkt der Handlung der Einzige, der die heimlichen Blicke der Liebenden wahrgenommen hat. Einer weiteren Beratung mit seinem Kronrat bedarf Marke an dieser Stelle nicht mehr. Was im Gottesurteil nicht bewiesen werden konnte, erkennt Marke nun. In seiner Ansprache, deren Adressatin an erster Stelle Isolde ist, begründet er seine Entscheidung vor der Öffentlichkeit des Hofes (V. 16.541ff.). Das unanfechtbare Urteil des Gottesgerichts missachtend, erklärt er Tristan und Isolde für schuldig, verbannt sie von seinem Hof und löst damit die *gemeinde under uns drîn* auf (V. 16.607). Die Verbannung impliziert einen Verzicht auf die Rache des gehörnten Ehemannes, der über die Schuldigen die Todesstrafe hätte verhängen

⁸⁵⁸ Huber, Christoph: *Tristan*, S. 91.

können.⁸⁵⁹ Die affektiven Bindungen zu seinem Neffen und zu seiner Frau machen Marke eine grausame Genugtuung unmöglich.

Die Verbannung Tristans und Isoldes löst das Dreieck temporär auf. Das Objekt des Begehrens und der Mittler, der zugleich Rivale ist, scheiden auf Betreiben des Subjekts Marke aus der triangulären Konstellation aus. Nach Entdeckung der unschuldig schlafenden Liebenden in der Minnegrotte treten Objekt und Mittler – ebenfalls auf Betreiben des Subjekts Marke – wieder in die Sphäre des königlichen Hofes ein. Sowohl die Destruktion als auch die Rekonstruktion des Dreiecks werden von Marke initiiert. Marke leidet unter dem Verlust seiner Frau und seines Freundes. Auf einer Jagd, die ihn von seinem Kummer ablenken soll, gelangt Marke in die Nähe der Minnegrotte. Beim Anblick der Schlafenden, die durch das Schwert voneinander getrennt liegen, wird die gewohnte Situation evoziert: Marke wird wieder von Zweifeln bedrängt. Die Zerrissenheit der Figur präsentiert der Erzähler mittels eines inneren Monologes:

*wider sich sô sprach er aber dô:
»ist noch an disen dingen iht?
weder ist hie schulde oder niht?«
hie mite was aber der zwîvel dâ.
»schulde?« sprach er »triuwen jâ.«
»schulde?« sprach er »triuwen nein.« (V. 17.526-17.531)*

Beim Anblick Isoldes tritt die Minne erneut an den König heran. Es gelingt ihr, Markes Schuldverdacht zu beseitigen. Die personifizierte Minne verleitet Marke zur Selbsttäuschung, sie macht ihn sehend blind (V. 17.537ff.). Er ist ihrem bezwingenden Zauber ausgesetzt und kann sich beim Anblick Isoldes nicht mehr dagegen wehren. Markes Liebe wird erneuert:

*in gelangete unde geluste
daz er si gerne kuste.
Minne diu warf ir vlammen an,
Minne envlammete den man
mit der schoene des wîbes
diu spuon im sîne sinne
z'ir lîbe und z'ir minne. (V. 17.591-17.599)*

Der liebevolle Affekt manifestiert sich auch in seinem physischen Begehren nach der schönen Königin, das durch ihren Anblick neu entflammt wird. Marke kehrt an den Hof zurück, verkündet, dass er von nun an niemals mehr ein Vergehen von Tristan und Isolde vermuten wird, und veranlasst die Rückkehr der beiden. Die Ehe und damit die Dreiecksbeziehung werden restituiert.

Marke versichert den Rückkehrenden *sîne hulde und sîne minne* (V. 17.688), versäumt es aber nicht, sie an ein angemessenes Verhalten zu mahnen (V. 17.712ff.). Hier wird deutlich: Markes Zweifel und sein Argwohn bestehen weiter, er scheint zu wissen, dass er gegenüber der

⁸⁵⁹ Im Falle eines Ehebruchs konnte im Mittelalter die Todesstrafe verhängt werden, was die gängige Behandlung von Ehebruchsdelikten darstellte. Vgl. Bumke, Joachim: Höfische Kultur, S. 551ff.

„passionierten Liebe“ von Tristan und Isolde machtlos ist und kapituliert vor dieser Übermacht. Er wählt die Blindheit, die seine Liebe zu Isolde verursacht:

*der wiste ez wârez alse den tôt
und sach wol, daz sîn wîp Îsôt
ir herzen unde ir sinne
an Tristandes minne
mitalle was vervlizen,
und enwolte es doch niht wissen. (V. 17.747-17.752)*

Für Marke ist die Zeit des Zweifels vorüber, „Listanwendung und Treueprüfungen sind überflüssig geworden, Widerstände vom Kronrat und anderen Mitgliedern des Hofes sind nicht zu erwarten.“⁸⁶⁰ Der Rivale trägt in dem Kampf um das Objekt des Begehrens den Sieg davon. Marke ist Isoldes Schönheit erlegen und verschließt die Augen vor der schmerzlichen Wirklichkeit (V. 17.801ff.). Diesem inneren Konflikt Markes folgt der *huote*-Exkurs⁸⁶¹ (V. 17.817), eine theoretische Vordiskussion des Themas, bevor dieses in der Handlung des Romans umgesetzt wird. In diesem Diskurs wird dargestellt, wie sehr Frauen unter der beständigen *huote*, der Bewachung, leiden. Die Restriktionen, die Tristan und Isolde unter der beständigen Bewachung entstehen, werden ihnen zur Qual. Ihr Verlangen nach Zweisamkeit und Gemeinschaft nimmt stetig zu und sucht nach einem Ventil (V. 17.838-17.843). Markes *huote* wird destruktiv wirksam. Der von Isolde öffentlich inszenierte Ehebruch in der Baumgartenszene ist notwendig, um Marke vollends die Augen über das Vergehen seiner Frau und seines Neffen zu öffnen. Isolde erteilt ihrem Ehemann öffentlich eine Absage und bekennt sich gleichzeitig zu ihrer Liebe für Tristan. Isolde lässt für eine Zusammenkunft mit Tristan ein Bett im Baumgarten des Palastes richten und muss damit rechnen, dass sie entdeckt werden. Nur mit einem Hemd bekleidet legt sie sich auf das prachtvolle Bett und schickt all ihr *juncvrouwen* (V. 18.156) weg. Einzig Brangäne, die Komplizin der Liebenden, bleibt in ihrer Nähe. Tristan folgt Isoldes Botschaft, sein Verhalten wird mit dem Adams parallelisiert:

*nu tete er rehte als Âdam tete.
daz obez, daz ime sîn Ève bôt,
daz nam er und az mit ir den tôt. (V. 18.162-18.164)*

Brangäne erkennt, dass weder *vorhte* noch *huote* (V. 18.177) bei Isolde Erfolg hatten und fürchtet die Entdeckung der Liebenden. Bei Markes Ankunft schweigt sie und verhindert

⁸⁶⁰ Hauenstein, Hanne: Zu den Rollen der Marke-Figur, S. 148.

⁸⁶¹ Eine detaillierte Untersuchung des *huote*-Exkurses kann und soll hier nicht geleistet werden. Aufschlussreiche Untersuchungen des Exkurses finden sich u.a. bei: Braunagel, Robert: Die Frau in der höfischen Epik des Hochmittelalters. Entwicklungen in der literarischen Darstellung und Ausarbeitung weiblicher Handlungsträger. Ingolstadt 2001, S. 132ff./ Goller, Detlef: *wan bî mînen tagen und ê hât man sô rehte wol geseit*, S. 227ff./ Johnson, Laurie: Reading the Excursus on Women as a Model of “Modern” Temporality in Gottfried’s *Tristan*. In: Neophilologus 82 (1998), S. 247-257./ Schnell, Rüdiger: Der Frauenexkurs in Gottfrieds *Tristan*. In: ZfdPh 103 (1984), S. 1-26./ Urbanek, Ferdinand: Die drei Minne-Exkurse im ‚Tristan‘ Gottfrieds von Straßburg. In: ZfdPh 98 (1979), S. 344-371.

nicht, dass er in den Garten eintritt. Marke geht dorthin, wo er sein *herzeleit* (V. 18.194) findet:

*wîp unde neven die vander
mit armen zuo z' ein ander
gevlohten nâhe und ange,
ir wange an sînem wange,
ir munt an sînem munde.* (V. 18.195-18.199)

Marke sieht die Liebenden engumschlungen auf dem Bette liegen, ihn trifft die grausame Gewissheit: *ern wânde niht, er weste* (V. 18.222). Nach geltendem Recht hätte Marke seinen Neffen und seine Frau unmittelbar töten können. Er macht von diesem Recht jedoch keinen Gebrauch.⁸⁶² Gottfried stellt Marke nicht als gewalttätigen und rachsüchtigen Ehemann dar, sondern skizziert das Bild eines gebrochenen Mannes. Die Entdeckung des Betrugers erschüttert Marke zutiefst, schweigend verlässt er den Ort des an ihm verübten Verbrechens, um Zeugen herbei zu holen (V. 18.215ff.). Markes Bestreben, sich der Augenzeugenschaft seines Hofes zu versichern, macht ihn zur Gefahr für die Liebenden. Tristan erwacht und sieht, wie der König sich entfernt. Er erkennt die drohende Gefahr und verlässt den Schauplatz des Geschehens. Die Liebenden nehmen endgültig Abschied voneinander. Als Marke in Begleitung seines Gefolges in den Garten zurückkehrt, ist der öffentliche Beweis für Isoldes Ehebruch nicht haltbar, da Tristan fort ist. Marke ist gelungen, was ihm bisher verwehrt wurde: Seine Frau gehört nun ihm alleine, der Rivale ist verschwunden. Die Dreiecksbeziehung findet in der Entdeckungsszene ihr Ende. Isoldes Liebe zu Tristan wird zwar aufgrund der unbegrenzten Wirkung des Trankes weiterhin bestehen, doch ist sie durch die Ehe an Marke gebunden. Der Hinweis auf Markes *lebender tôt* (V. 18.230) verdeutlicht, dass er sich dem Unabänderlichen fügen muss: Isolde bleibt bei ihm, doch gilt seine Liebe weiterhin einem anderen. Die Fortsetzung der Königshe bedeutet einen Kompromiss.

2.1.3 Sexualität: Der Vollzug der Ehe

Isolde pflegt zu beiden männlichen Aktanten des Dreiecks sexuelle Beziehungen, die konstant bestehen. Der Unterschied liegt nicht in der Häufigkeit, die sexuelle Beziehung zu Tristan ist kein einmaliger Fehltritt, sondern in der Art und Weise, wie der Vollzug seitens Isolde bewertet wird. Die sexuelle Beziehung zu Marke bedeutet für Isolde die Leistung des *debitums*, die Erfüllung ihrer ehelichen Pflicht. Die Passion, die Tristan und Isolde verbindet, ist ausschließlich für den außerehelichen Bereich adäquat.⁸⁶³ Die erste sexuelle Vereinigung von Marke und Isolde findet in der Hochzeitsnacht statt. Da Isolde ihre Jungfräulichkeit an Tristan verloren hat, bittet Isolde ihre Zofe Brangäne, sie in der Hochzeitsnacht in Markes Bett zu vertre-

⁸⁶² Vgl. Bumke, Joachim: Höfische Kultur, S. 551ff.

⁸⁶³ Vgl. Urbanek, Ferdinand: Die drei Minne-Exkurse, S. 366ff.

ten. Brangäne, die sich die Schuld an der Misere gibt willigt ein. Durch Brangänes Stellvertreterin-Position entsteht ein neues Dreieck, das nur für diese eine Szene von Bedeutung ist. Brangänes Position ähnelt der Position Siegfrieds im *Nibelungenlied*. Auch Gunther bedarf der Hilfe einer dritten Person in seiner Hochzeitsnacht. Weder Brangäne noch Siegfried haben ein persönliches Interesse an ihrer Teilnahme, sie fungieren als Helfer, jedoch nicht als ernst zu nehmende Gefahr für die jeweilige Eheverbindung.

Tristan führt Brangäne zu Markes Bett, Isolde löscht die Lichter. Brangäne erleidet das Liebesspiel mit Marke als *marter* und *nôt* (V. 12.593), wird aber als Stellvertreterin der Braut dieser gegenüber nicht abgewertet (V. 12.610-12.614). Marke bemerkt den Betrug nicht. Isolde, die Ohrenzeugin des Liebesspiels zwischen Marke und Brangäne ist (V. 12.615ff.), nimmt deren Stelle ein, sobald sich Brangäne nach erbrachter Pflicht erhebt. Tristan bringt, der Tradition folgend, dem Brautpaar einen Trank zur Stärkung. Für eben diese Situation hatte die Königin Isolde den Minnetrank gebraut, um nach vollzogener Hochzeitsnacht die Liebe zwischen den Eheleuten entstehen zu lassen. Bezeichnenderweise bringt Tristan, der den Minnetrank mit Isolde einnahm, Marke den Wein zur Erfrischung. Isolde legt sich nun zu Marke, der das Liebesspiel von neuem beginnt:

*der greif an sîne vröude wider;
er twanc si nähte an sînem lîp.
in dûhte wîp also wîp.
er vant ouch die vil schiere
von guoter maniere.
ime was ein als ander. (V. 12.664-12.669)*

Für Marke ist die eine Frau wie die Andere, er bemerkt nicht, dass er mit zwei unterschiedlichen Frauen schläft. Diese „sarkastischen Worte Gottfrieds“, wie Rüdiger Schnell die oben angeführte Textstelle beschreibt, „reduzieren das Verhältnis von Marke und Isolde auf eine rein sexuelle Beziehung.“⁸⁶⁴ Diese Aussage ist zu affirmieren: Markes Bereitschaft zur Werbung um Isolde gründet in Tristans Preis ihrer außergewöhnlichen Schönheit. Des Weiteren „fühlt sich [Marke] immer dann besonders zu Isolde hingezogen, wenn er ihre körperliche Schönheit vor sich sieht.“⁸⁶⁵ Der Anblick ihres Körpers aktualisiert seine Liebe zu ihr, sein Begehren ist vor allem ein physisches.

Isolde nutzt Sexualität, um ihren Ehemann zu manipulieren. Während Gottfried sich im Hinblick auf das Minnepaar Tristan und Isolde in der Darstellung von Intimitäten in Zurückhaltung übt, werden insbesondere in der Sequenz der Listen und Gegenlisten erotische Szenen zwischen Marke und Isolde präsentiert. In der letzten Bettszene umgarnt Isolde Marke „listig-

⁸⁶⁴ Beide Zitate in diesem Satz: Schnell, Rüdiger: *Causa Amoris*, S. 335.

⁸⁶⁵ Schnell, Rüdiger: *Causa Amoris*, S. 336.

verführerisch“⁸⁶⁶ und bringt ihn durch den Einsatz ihrer erotischen Reize von seinen Zweifeln ab (V. 14.156ff.). Mit dem gezielten Einsatz ihrer körperlichen Vorzüge und den Liebkosungen vermag Isolde, Markes Zweifel zu zerschlagen. Er ist davon überzeugt, dass Isoldes Liebe keinem anderen gelten kann.

Isoldes körperliche Anziehungskraft auf Marke wird besonders deutlich, wenn Marke die in der Minnegrotte schlafende Isolde betrachtet. [*S*]înes herzen wunne Îsôte (V. 17.558), erschien ihm nie zuvor so schön, wie in diesem Moment. Ihr Mund, der wie *ein glüejender kol* (V. 17.569) leuchtet, ihre gesamte Erscheinung ist *sô lieplîch und sô muotsam* (V. 17.589), dass Marke ihr erneut erliegt: Sein leidenschaftliches Begehren wird hier erstmals explizit benannt:

*ir kinne, ir munt, ir varwe, ir lîch
daz was sô rehte wunneclîch,
sô lieplîch und sô muotsam,
daz ir Marken gezam.
in gelangete unde geluste,
daz er si gerne kuste.
Minne diu warf ir vlammen an,
Minne envlammete den man
mit der schoene ir lîbes.
diu schoene des wîbes
diu spuon im sîne sinne
z'ir lîbe und z'ir minne. (V. 17.587-17.598)*

Die Aufzählung einzelner Körperpartien Isoldes und der Hinweis des Erzählers, dass Marke seine Frau gerne geküsst hätte, lässt die Szene stark erotisiert erscheinen. Auch die Metaphorik der Flammen verweist auf das sexuelle Begehren, das in Marke erwacht. Luhmann legt den symbiotischen Mechanismus des Teilsystems Intimität auf die Erfüllung des sexuellen Begehrens fest.⁸⁶⁷ Geht man davon aus, dass sich diese Erfüllung auf die wechselseitige Befriedigung sexueller Begierde bezieht, ist festzuhalten, dass dies in der Ehe von Marke und Isolde nicht zutrifft. Das körperliche Begehren ist, genau wie die Liebe in der Ehe, ein einseitiger Affekt: Isolde fügt sich in ihre Rolle als Ehefrau, sie stellt ihrem Mann ihren Körper zur Verfügung, weil es ihre eheliche Pflicht ist, nicht weil sie ihn begehrt und ihre Erfüllung in dem ehelichen Vollzug mit Marke findet.

2.2 Tristan und Isolde

Für die Analyse der ‚passionierten‘, außerehelichen Liebesbeziehung von Tristan und Isolde ist die Diskussion der Frage nach dem Entstehungszeitpunkt des Affekts unumgänglich und

⁸⁶⁶ Hauenstein, Hanne: Zu den Rollen der Marke-Figur, S. 92.

⁸⁶⁷ Vgl. das Kapitel II.1.1 „Liebe als Code der Intimität“.

von besonderem Interesse.⁸⁶⁸ Gibt es Anzeichen, die auf eine entstehende Liebe vor der Einnahme des Minnetrankes hinweisen, oder bildet der Trank eine radikale Zäsur? Gottfried vermeidet jegliche Anspielung auf eine vor der Trankeinnahme bestehende Minne zwischen Brautwerber und Braut. Die Passion entsteht mit der Einnahme des Trankes, „die lebensbestimmende Leidenschaft des vorbildlichen Paares wird durch einen irrtümlich eingenommenen Zaubertrank ausgelöst.“⁸⁶⁹ Dennoch nähern sich Tristan und Isolde einander an, bevor sie den Minnetrank zu sich nehmen. Diese Annäherungen sind jedoch nicht erotisiert. Wie Hanne Hauenstein treffend erkennt, dient die Heilungsfahrt des sterbenden Tristan „in erster Linie der Begegnung von Tristan und Isold, mit der nun ein neues Kapitel beginnt.“⁸⁷⁰ Die Vereinbarung zwischen Königin Isolde und Tantris dem Spielmann, Tristans Alias, bereitet die erste Begegnung *in persona* zwischen den zukünftigen Liebenden vor: Im Gegenzug für seine Heilung soll Tantris die junge Isolde in allen höfischen Fertigkeiten unterrichten (V. 7840ff.). Tristan bleibt am irischen Königshofe und zwischen ihm und Isolde entwickelt sich ein inniges Lehrer-Schülerin-Verhältnis (V. 7962ff.).

Isoldes sirenenartige Wirkung, die der Dichter in allen Details schildert, präsentiert die junge Prinzessin als Inbegriff weiblicher Schönheit (V. 8078ff.). Dieses Sirengleichnis hebt, so Schnell, deutlich hervor, dass Isolde auf Tristan nicht die Wirkung hat, wie auf andere Männer. Sie vermag die anwesenden Ritter in ihren Bann zu ziehen, „[d]och Tristan scheint unberührt von Isoldes sirenengleicher Wirkung.“⁸⁷¹ Tristan zeigt keinerlei Anzeichen einsetzender Liebe. Seine Gedanken kreisen vielmehr um sein Leben, das an Gurmuns Hofe ständiger Bedrohung ausgesetzt ist.⁸⁷² Er bedient sich schließlich einer Lüge, um sich vom irischen Hofe verabschieden und innerhalb der Frist wieder zu Marke zurückkehren zu können: Er gibt vor, Abschied nehmen zu müssen, weil seine Frau – vor dem Hintergrund der tendenziellen Effemination des cornischen Königs liegt die Interpretation nahe, dass Marke die Ehefrau substituiert – in der Heimat auf ihn warte (V. 8185ff.). Die erste Begegnung der Figuren, die in den übrigen Texten des zur Analyse gewählten Korpus die intime Nahbeziehung konstituiert, ist hier nicht die Initiation der Liebe, sondern vielmehr Vorbereitung der späteren Werbung Markes. Dies wird durch Tristans Lob für Isolde (V. 8253ff.) verstärkt, das nicht dazu dient, „‘offenbar zu machen‘, daß Tristans Herz schon für Isolde in Liebe entbrannt sei, sondern

⁸⁶⁸ Vgl. den Forschungsbericht zur Bedeutung des Minnetrankes bei Gottfried von Straßburg in Schnells Ausführungen zum Minnetrank in Schnell, Rüdiger: *Causa Amoris*, S. 325-331.

⁸⁶⁹ Huber, Christoph: *Tristan*, S. 73.

⁸⁷⁰ Hauenstein, Hanne: *Zu den Rollen der Marke-Figur*, S. 47.

⁸⁷¹ Schnell, Rüdiger: *Causa Amoris*, S. 338.

⁸⁷² Vgl. Ehrismann, Otfried: *Isolde, der Zauber, die Liebe – der Minnetrank in GOTTFRIEDS *Tristan* zwischen Symbolik und Magie*. In: Elisabeth Feldbusch (Hg.): *Ergebnisse und Aufgaben der Germanistik am Ende des 20. Jahrhunderts*. Festschrift für Ludwig Erich Schmitt zum 80. Geburtstag. Hildesheim 1989, S. 284.

einzig und allein, Markes Herz auf *diu liehte wunnecliche* (8285) hinzulenken.⁸⁷³ Auch Tristans Angebot, als Werber zu fungieren, ist nicht als ein Anzeichen eines erotischen Interesses an Isolde zu deuten, sondern als Dienst für Marke. Dass Isolde die Heirat mit dem Truchsess verweigert, kann ebenfalls nicht als Zeichen einer bestehenden Zuneigung zu Tristan interpretiert werden. Ebenso wenig weist die zweite Begegnung Anzeichen einer entstandenen Zuneigung auf. Sie ist es zwar, die den Verwundeten entdeckt und als Tantris identifiziert, doch besteht weder auf Seiten Tristans noch auf Seiten Isoldes eine übermäßige Wiedersehensfreude. Der Dichter gibt keinerlei Suggestion einer „Wiederbegegnung zweier unbewußt Liebenden.“⁸⁷⁴ In der zweiten Begegnung von Tristan und Isolde wird eine Szene arrangiert, in der die Minne hätte entstehen können. Dies läuft jedoch fehl (V. 9983ff.). Isolde betrachtet Tristan im Bade, seine Arme, Beine und seinen kräftigen Wuchs (V.9992ff.). Sie „könnte [...] wie Blanscheflur von der Betrachtung der einnehmenden Erscheinung des Mannes auf ein Minneerwachen zugehen.“⁸⁷⁵ Das Gegenteil tritt ein: Isolde entdeckt die Scharte an Tristans Schwert und entlarvt ihn als Mörder ihres Onkels, wodurch ihr Hass derart entflammt, dass sie ihn töten will (V. 10.076ff.). Auch zu Beginn der Überfahrt nach Cornwall sieht Isolde in Tristan weiterhin ihren Feind, den sie verabscheut (V. 11.575ff.). Wie Ehrismann konstatiert, hat sich zwar auf Seiten Tristans kein Hass entwickelt, Liebe jedoch auch nicht.⁸⁷⁶ Tristans Versuch, Isolde zu trösten, ist nicht als Annäherungsversuch zu interpretieren; sein Verhalten „dürfte [...] ganz einfach der Sitte der Zeit entsprechen.“⁸⁷⁷ Die Einnahme des Trankes ist der Auslöser für die Entstehung der ‚passionierten‘ Ehebruchsliebe; die Beziehung beruht nicht auf einer freien Willensentscheidung der Figuren. „[D]ie Passion bricht vielmehr über sie herein“⁸⁷⁸, die Minne wirkt in dieser Beziehung als ein externer Faktor, dem sich die Liebenden, selbst wenn sie wollten, nicht mehr entziehen können.

2.2.1 Die Entstehung der ‚passionierten Liebe‘

Der Minnetrank ermöglicht das Unmögliche, der Zufall „hat Werbungshelfer und Königsbraut in eine Ehebruchsliebe geführt, die unbegrenzt fort dauern wird.“⁸⁷⁹ Die Entstehung der ‚passionierten Liebe‘ zwischen Tristan und Isolde vor Übergabe der Braut und Vermählung

⁸⁷³ Furstner, H.: Der Beginn der Liebe bei Tristan und Isolde in Gottfrieds Epos. In: Neophilologus 41:1 (1957), S. 27.

⁸⁷⁴ Furstner, H.: Der Beginn der Liebe bei Tristan und Isolde in Gottfrieds Epos, S. 34.

⁸⁷⁵ Huber, Christoph: Tristan, S. 75.

⁸⁷⁶ Vgl. Ehrismann, Otfried: Isolde, der Zauber, die Liebe, S. 285.

⁸⁷⁷ Vgl. Herzmann, Herbert: Nochmals zum Minnetrank in Gottfrieds *Tristan*. Anmerkungen zum Problem der psychologischen Entwicklung in der mittelhochdeutschen Epik. In: Euphorion 70 (1976), S. 80.

⁸⁷⁸ Kasten, Ingrid: Martyrium und Opfer. Der Liebestod im Tristan. In: Friederike Pannewick (Hg.): *Martyrdom in Literature. Visions of Death and Meaningful Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity*. Wiesbaden 2004, S. 254.

⁸⁷⁹ Hauenstein, Hanne: Zu den Rollen der Marke- Figur, S. 63.

macht eine weitere Interpretation der Dreieckskonstellation möglich: Wirkte Isolde als eindringende Dritte störend auf die Freundschaftsbeziehung von Marke und Tristan, ist Marke nun das Hindernis der ‚passionierten‘ Liebesbeziehung. Die Besetzung der Dreieckspole hat sich erneut verändert: Tristan ist nun das Subjekt, dessen Begehren nach dem Objekt (Isolde) durch die Präsenz eines rivalisierenden Dritten (Marke) verstärkt wird.

Tristan und Isolde trinken irrtümlicherweise den Trank, der für die zukünftigen Ehepartner bestimmt ist, und besiegeln damit ihr Schicksal. Die Szene der Trankeinnahme spiegelt die Paradiessünde, wie Volker Mertens herausarbeitet⁸⁸⁰: Isolde nimmt das dargereichte Gefäß, trinkt und reicht es an Tristan weiter (V. 11.681ff.). Der Trank ist „die Begründung einer schicksalhaften, urgewaltigen Leidenschaft außerhalb der Verantwortung der Liebenden“⁸⁸¹ und erscheint als eine „psychologische, physiologische Macht, die von außen die Liebenden ergreift und überwältigt.“⁸⁸² Er ist mit solcher Kraft ausgestattet:

*mit sweme sîn ieman getranc,
den muose er âne sînen danc
vor allen dîngen meinen
und er dâ wider in einen.
in was ein tât unde ein leben,
ein triure, ein vröude samet gegeben.* (V. 11.439-11.444)

Die Einnahme soll nach vollzogenem Liebesakt erfolgen (V. 11.460ff.), so die Anweisung der Königin Isolde an Brangäne, der sie den Trank zur Aufbewahrung anvertraut. Die Bindung der Partner soll mit Hilfe des Trankes auf die Stufe einer exklusiven Minne erhoben werden. Seine Wirkung ist dreifach: er soll die gegenseitige Liebe auslösen, gegen die sich die Trinkenden nicht wehren können; die Liebe, die infolge der Einnahme entsteht ist vollkommen, wechselseitig und das höchste Gut der Liebenden und sie soll Freude und Leid, Leben und Tod umspannen. Die Unausweichlichkeit der Situation wird durch den Ort der Einnahme verstärkt: Brautwerber und Braut befinden sich auf dem Meer, fern einer höfischen Sphäre. Der Trank konstituiert die unverbrüchliche und die weitere Handlung bestimmende Einheit der Liebenden: *si wurden ein und einvalt/ die zwei und zwîvalt wâren ê* (V. 11.716-11.717). Die unbegrenzte Wirkkraft des Trankes wird es ihnen unmöglich machen, sich aus dieser Einheit zu lösen, die im Folgenden wiederholt betont wird (V. 13.010ff., V. 14.329ff., V. 16.399ff., V. 16.851ff.). Tristan und Isolde haben beide nur noch ein Herz, müssen sich jedoch die Veränderung in ihrem Inneren erst bewusst machen und erkennen, dass sie unter dem Einfluss der *süenarinne Minne* (V. 11.721) stehen. Tristans Erkenntnis wird zuerst geschildert. Dies ist vor

⁸⁸⁰ Vgl. Mertens, Volker: Bildersaal – Minnegrotte – Liebestrank. Zu Symbol, Allegorie und Mythos im Tristanroman. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 117 (1995), S. 57.

⁸⁸¹ Mertens, Volker: Bildersaal – Minnegrotte – Liebestrank, S. 52.

⁸⁸² Johnson, L. Peter: Gottfried von Straßburg: Tristan. In: Horst Brunner (Hg.): Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen. Stuttgart 2004, S. 240.

dem Hintergrund seiner Treuebindung an Marke einleuchtend: Er muss nicht nur seine Liebe für Isolde erkennen, sondern zugleich an seine *triuwen unde der êren* (V. 11.743) denken. Tristan versucht das aufkeimende Begehren zu verdrängen (V. 11.744ff.); dies erweist sich im Angesicht der Kraft der Minne als ein hoffnungsloses Unterfangen. *Er gerte wider sîner gêr* (V. 11.750), ist hin und her gerissen zwischen seiner Liebe zu Isolde und seiner Ehre, die mit dem Treuebruch an Marke verletzt werden würde, und muss letztlich kapitulieren. Auch Isolde ringt mit sich und versucht, sich mit aller Kraft von dem *lîm*, an dem sie klebt, zu befreien (V. 11.790ff.). Bald jedoch kapituliert auch sie:

*diu sigelôse ergap zehant
ir lîp unde ir sinne
dem manne unde der minne.* (V. 11.838-11.840)

Isolde wehrt sich nicht länger und nimmt, wie Blanscheflur bei Riwalin, den Blickkontakt zu Tristan auf (V. 11.841ff.). Die Liebenden verhalten sich an diesem Punkt der Handlung wie Figuren, die sich ohne den Einfluss eines externen Faktors verlieben: sie wagen kein Geständnis und zeigen die typischen Minnesymptome, die Gottfried in allen Einzelheiten ausmalt: Ruhelosigkeit, Verlegenheit, Verstummen, rasch wechselnde Gesichtsfarbe (V. 11.892ff.). Sie nähern sich einander in Gesprächen an (V. 11.926ff.), doch erst Isoldes Rätsel um *lameir* (V. 11.984ff.) lässt Tristan ihren Zustand erkennen. Auf diese Erkenntnis folgt das gegenseitige Geständnis ihrer Liebe; der Kuss, der ihre Einheit besiegelt, verschafft ihnen Linderung von ihren Liebesqualen (V. 12.010ff.), die sich in der körperlichen Vereinigung fortsetzt.⁸⁸³

Nach der Ankunft an Markes Hof und der Übergabe der Braut klärt Brangäne das Paar über die Wirkung des Trankes auf (V. 12.487ff.). Brangäne gibt sich die Schuld an der misslichen Situation und wird zur Komplizin der heimlich Liebenden. Tristan erklärt sich in seiner Rede dazu bereit, die Folgen des unfreiwillig genossenen Trankes zu akzeptieren, und bekennt sich zu seiner immerwährenden Treue gegenüber Isolde (V. 12.494ff.). Die ‚passionierte Liebe‘ zueinander ist so groß, dass Tristan und Isolde nicht ohne einander leben können und ist zugleich die übermächtige emotionale Größe, gegen die Marke vergeblich versucht anzukämpfen.

2.2.2 Die außereheliche Liebesbeziehung von Tristan und Isolde

Mit Ankunft in Cornwall müssen die Liebenden ihre Beziehung in aller Heimlichkeit führen und sind beständig der Gefahr einer Entdeckung ausgesetzt. Es stellt sich allerdings die Frage,

⁸⁸³ Dieser Aspekt wird in Kapitel 2.2.3 ausführlich untersucht.

warum Tristan seinem Onkel die Braut übergibt.⁸⁸⁴ Weshalb zieht Tristan mit Isolde nicht in sein eigenes Land Parmenien, wie es Riwalin mit Blanscheflur tat? Denis de Rougemont diskutiert diese Frage unter dem Aspekt von Tristans Recht:

Durch den ganzen Roman hindurch erscheint Tristan allen seinen Gegnern und insbesondere dem König körperlich überlegen. Keine äußere Macht hätte ihn also daran hindern können, Isolde zu entführen und seinem Schicksal zu gehorchen. Die Sitten und Gebräuche der Zeit sanktionieren das Recht des Stärkeren, sie vergöttern es sogar ohne die geringsten Skrupel. Und besonders, wenn es sich um das Recht eines Mannes über eine Frau handelt: das war doch gewöhnlich der Einsatz bei den Turnieren. Warum macht Tristan kein Gebrauch von seinem Recht?⁸⁸⁵

Tristan hat insbesondere im Kampf gegen den Drachen bewiesen, dass er der Stärkste ist; derjenige, der die unmögliche Aufgabe vollbringen konnte und als Lohn die schönste Frau erhält. Statt fern von Markes Hof ihre Liebe zu leben, bleiben sie in Cornwall und „versuchen, den fortgesetzten Ehebruch zu verheimlichen, den Schein aufrecht zu erhalten, was auf die Dauer nicht gelingen kann.“⁸⁸⁶ Indem er die Geliebte übergibt, handelt Tristan entgegen seiner Passion, jedoch konform seines Ehrverständnisses:

*swie wol Tristande taete
daz leben, daz er haete,
sîn êre zôch in doch dervan.
sîn triuwe lac im allez an,
daz er ir wol gedaehete
und Marke sîn wîp braehete. (V. 12.513-12.518)*

Ehrgefühl und Loyalität gegenüber Marke überwiegen. Tristan und Isolde erkennen die „höfische Welt als gültige Ordnung“⁸⁸⁷ an und verschwenden keinen Gedanken an die Möglichkeit einer Entführung Isoldes. Tristan scheint nicht willens, seine gesellschaftliche Einbettung aufzugeben und mit Isolde eine eigenständige Herrschaft zu gründen, deren Basis eine eheliche Verbindung wäre. Die Entscheidung für die Einhaltung der geltenden höfischen Regeln verdeutlicht, dass die ‚passionierte Liebe‘ ausschließlich außerhalb einer ehelichen Bindung bestehen kann; „die leidenschaftliche, nur sich selbst wollende Minne hält sich aus den legalisierten gesellschaftlichen Bindungen heraus und ist dennoch auf den Hof als Raum der Entfaltung angewiesen.“⁸⁸⁸ Für Tristan und Isolde gibt es keinen anderen Ausweg, als ihre Liebe heimlich am Hofe Markes fortzusetzen, da sie auf keinen der beiden Seinsbereiche verzichten können: Sie brauchen die *minne* und sie brauchen die *êre*, „das zentrale Definitionselement im eigenen Selbstverständnis.“⁸⁸⁹

⁸⁸⁴ Vgl. Haug, Walter: Gottfrieds von Straßburg ›Tristan‹. Sündenfall oder erotische Utopie, S. 601./ Vgl. auch Haug, Walter: Eros und Tod. Erotische Grenzerfahrung im mittelalterlichen Roman. In: Horst Albert Glaser (Hg.): Annäherungsversuche. Zur Geschichte und Ästhetik des Erotischen in der Literatur. Bern u.a. 1993, S. 34.

⁸⁸⁵ de Rougemont, Denis: Die Liebe und das Abendland, S. 37.

⁸⁸⁶ Haug, Walter: Eros und Tod, S. 34.

⁸⁸⁷ Haug, Walter: Gottfrieds von Straßburg ›Tristan‹. Sündenfall oder erotische Utopie, S. 601.

⁸⁸⁸ Huber, Christoph: Tristan, S. 86/87.

⁸⁸⁹ Hauenstein, Hanne: Zu den Rollen der Marke-Figur, S. 64.

Für den Moment können Tristan und Isolde ihre heimliche Beziehung fortsetzen, ohne dass ein Verdacht entsteht. Sie tauschen verliebte Blicke aus, denen jedoch keinerlei Gewicht beimessen wird (V. 12.965ff.). Erst mit Marjodos Entdeckung und Markes erwachendem Zweifel an der Treue seiner Ehefrau und seines Neffen sehen sich die Liebenden einer drohenden Entlarvung ausgesetzt und sind gezwungen, zu einer Reihe von Listen zu greifen, um ihr Begehren stillen zu können.⁸⁹⁰ Die ‚passionierte‘ Liebesbeziehung ist von dem Verdachtsmoment, der beständigen Gefahr einer Entdeckung und dem Betrug an Marke geprägt. Um die heimlichen Treffen zu ermöglichen, formieren sich die Liebenden zu einer Einheit, die allen Versuchen Markes, die Liebenden zu überführen, trotzt. Die Situationen der Trennung, die als Folge von Markes gesteigertem Argwohn über sie verhängt werden, lassen Tristan und Isolde leiden: sie sind verzweifelt, ihnen schwinden *herze unde craft* (V. 14.317), das Verbot des Zusammenseins verursacht ihnen körperliche Qualen. Dieses Leiden der passioniert Liebenden entsteht nach Luhmann, weil sich die Liebe noch nicht erfüllt hat.⁸⁹¹ Im Falle Tristans und Isoldes ist die Liebe vorhanden, die Partner können sich der Gegenseitigkeit des Affekts gewiss sein. Tristans und Isoldes Leiden entstehen vielmehr, weil ihr Begehren beständige Erfüllung verlangt. Nach Tristans Verbannung aus den Frauengemächern leiden die Liebenden fürchterlich, so dass Brangäne sich ihrer annimmt. Mit Hilfe des Ölzweiges, der ihnen als Erkennungszeichen dient, können Tristan und Isolde ihrem Begehren Linderung verschaffen, sie kommen *in ahte tagen wol ahte stunt* (V. 14.505) zusammen ohne Verdacht zu erregen. Die Häufigkeit ihrer heimlichen Treffen verweist auf eine Maßlosigkeit, die nach Luhmann eine Zentralthese des Codes der passionierten Liebe ist. Maßvolles Verhalten ist, so Luhmann, in der Liebe ein „entscheidender Fehler“, denn „man zeige seine Passion schlecht, wenn man zeige, dass man sie beherrschen könne.“⁸⁹² In diesem Sinne sind Tristan und Isolde ein Musterbeispiel passioniert Liebender: Sie sind nicht dazu in der Lage ihre Affekte zu kontrollieren und unterliegen der Passion, die sie zu allen Mitteln greifen lässt.

Wie nahe Tristan und Isolde sich sind, präsentiert die Baumgartenszene, in der Marke und Melot sich in einem Baum verstecken, um die Liebenden zu belauschen (V. 14.583ff.). Tristan erblickt die Schatten im Baum zwar so rechtzeitig, dass er und Isolde nicht *in flagranti* überführt werden können, doch hat er zunächst einmal keine Möglichkeit, der Geliebten eine weitere Nachricht zukommen zu lassen, die sie von ihrem Erscheinen am Treffpunkt abhalten könnte. Isolde begibt sich zum gewohnten Ort und erkennt einzig an Tristans Reaktion, dass

⁸⁹⁰ Die Kette von List und Gegenlist (Bettgespräche zwischen Marke und Isolde, die Marjodo-Episode, die Mehlfalle) wurde in Kapitel 2.1 einer eingehenden Untersuchung unterzogen, weshalb der Fokus hier auf den Episoden liegen soll, die die beiden Liebenden in ihrer Zweisamkeit präsentieren.

⁸⁹¹ Vgl. Luhmann, Niklas. *Liebe als Passion*, S. 80.

⁸⁹² Beide Zitate in diesem Satz: Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 83.

besondere Vorsicht geboten ist: Er geht ihr nicht entgegen, wie er es bei früheren Treffen zu tun pflegte (V. 14.659ff.). Als auch Isolde die Schatten der Lauscher entdeckt, führen die beiden ein Gespräch, das keinerlei Rückschluss auf eine bestehende Liebesbeziehung erlaubt. Aufgrund der genauen Kenntnis des Verhaltens sind die Geliebten dazu in der Lage, nonverbal zu kommunizieren und sich der List Melots zu entziehen. Isoldes Beteuerung, dass nur dem Mann, der ihr die Jungfräulichkeit nahm (Tristan!), auch ihr Herz gehöre (V. 14.760ff.), zerstreut Markes Zweifel, da dieser den Brautnachtbetrug nicht ahnt und somit davon ausgeht, dass Isolde ihn meint. Auf die Abwehr des Lauschangriffs folgt eine kurze Zeit des Glückes für die Liebenden. Analog zu Markes Schwanken zwischen Argwohn und Zweifel schlägt für die Liebenden das Pendel von Glück zu Unglück um, bis sie erneut voneinander getrennt werden, als Tristan nach seinem Auftritt als Pilger am Strand das Land verlässt. Die Phasen des Zusammenseins werden stetig kürzer. Nach Tristans Rückkehr vergeht nur wenig Zeit, bis Marke die Liebenden seines Hofes verbannt (V. 16.603ff.).

Mit der Verbannung beginnt für die Liebenden eine Zeit der Glückseligkeit, die sie in der Wildnis verbringen. Zwei Tagesreisen von Markes Hof entfernt, befindet sich ihre Zuflucht, *la foissure a la gent amant* (V. 16.700), die Minnegrotte.⁸⁹³ Die Umgebung der Grotte wird als *locus amoenus* konzipiert und zeigt eine „Trennung von der übrigen Welt an.“⁸⁹⁴ Die Lage deutlich außerhalb der Gesellschaft stellt, so Goller, „intratextuell eine Verbindung zur Liebeserfüllung auf dem Schiff [her], bei der Tristan und Isolde ebenfalls außerhalb der Gesellschaft die Freuden ihrer Liebe ungestört genießen können.“⁸⁹⁵ Der Zugang zur Grotte ist nur eingeschränkt möglich und ebenfalls als Zeichen der Abgegrenztheit von der höfischen Welt zu deuten.⁸⁹⁶ Die Beschreibung der Minnegrotte ist zweigeteilt: zunächst erfolgt die ausführliche Beschreibung des Bauwerks, anschließend wird dasselbe entschlüsselt (V. 16.703ff.).⁸⁹⁷ Die Liebenden genießen den Aufenthalt in der Grotte und sind in ihrer Zweisamkeit losgelöst von dem körperlichen Bedürfnis der Nahrungsaufnahme. Ihre Minne ist die „selbsternährende Kraft“ (V. 16.807ff.).⁸⁹⁸ Tristan und Isolde bewahren ihr höfisches Verhalten auch in der Ab-

⁸⁹³ Eine ausführliche Untersuchung der Minnegrottenepisode kann und soll an dieser Stelle nicht geleistet werden. Ausführliche Interpretationen bieten u.a.: Goller, Detlef: *wan bî mînen tagen und ê hât man sô rehte wol geseit*, S. 209ff./ Haug, Walter: Eros und Tod, S. 45ff./ Herzmann, Herbert: Warum verlassen Tristan und Isolde die Minnehöhle? Zu Gottfrieds *Tristan*. In: Euphorion 69 (1975), S. 219-228./ Jaeger, C. Stephen: The Crown of Virtues in the Cave of Lovers Allegory of Gottfried's *Tristan*. In: Euphorion 67 (1973), S. 95-116./ Kolb, Herbert: Der Minnen hus. Zur Allegorie der Minnegrotte in Gottfrieds *Tristan*. In: Euphorion 56 (1962), S. 229-247./ Mertens, Volker: Bildersaal – Minnegrotte – Liebestrank, S. 48ff./ Urbanek, Ferdinand: Die drei Minneexkurse, S. 355ff.

⁸⁹⁴ Goller, Detlef: *wan bî mînen tagen und ê hât man sô rehte wol geseit*, S. 209.

⁸⁹⁵ Goller, Detlef: *wan bî mînen tagen und ê hât man sô rehte wol geseit*, S. 210.

⁸⁹⁶ Vgl. Goller, Detlef: *wan bî mînen tagen und ê hât man sô rehte wol geseit*, S. 211.

⁸⁹⁷ Vgl. Mertens, Volker: Bildersaal – Minnegrotte – Liebestrank, S. 48./ Vgl. auch die Ausführung Walter Haugs zur Deutung der Bauweise in Haug, Walter: Eros und Tod, S. 45.

⁸⁹⁸ Johnson, L. Peter: Gottfried von Straßburg, S. 245.

geschiedenheit der Grotte. Sie geben sich nicht ihrem Begehren und ihrer Leidenschaft hin, sondern „teilen den Tag in Zeiten der Ruhe und der Beschäftigung: Spaziergang im Tau, Literaturstunde über Phyllis, Kandace, Byblis, Dido, dann höfische Hausmusik, fakultativ Spazierritt mit Jagdvergnügen.“⁸⁹⁹ Trotz des besonderen Zustandes ist das Leben in der Grotte von einer Fragilität gekennzeichnet, die sich in dem Einbruch der Marke-Welt in die Sphäre des *locus amoenus* zeigt. Aus Angst vor einer Entdeckung legen sich die Liebenden durch ein Schwert voneinander getrennt auf das kristallene Bett in der Grotte (V. 17.398ff.). Dies ist das einzige Mal, dass der Erzähler Tristan und Isolde auf dem Kristallbett liegend darstellt. Die Darstellung ist „nicht eine der leidenschaftlichen Liebe, sondern der inszenierten Täuschung.“⁹⁰⁰ Marke, der sie durch eines der Fenster derart positioniert liegend vorfindet, zweifelt nun an seiner Entscheidung und der Schuld seiner Frau und seines Neffen. Die Liebenden kehren an den Hof und in die höfische Gesellschaft zurück, allerdings nicht ohne Auflagen: Marke befiehlt und bittet sie dringlich, die *inneclîchen blicke* (V. 17.718) zu unterlassen und sich angemessen zu verhalten.

Der erneute Verstoß gegen Markes Gebot ist unvermeidlich. Die Entdeckung im Baumgarten ist die finale Eskalation, die zur endgültigen Trennung der Liebenden führt. Bevor Tristan und Isolde voneinander scheiden, versichern sie sich ihrer gegenseitigen Treue (V. 18.266ff.). Tristan verlangt von Isolde, ihn in ihrem Herzen zu bewahren: *lât mich ûz iuwarn herzen niht!* (V. 18.275). Dieses „Bewahrthalten im Herzen“⁹⁰¹ ist laut Friedrich Ohly als Formel der Zueignung zu interpretieren. Isolde übergibt Tristan einen Ring, der Zeichen ihrer Liebe ist (V. 18.307ff.) und ihn an die Einheit mit ihr erinnern soll. In ihrer Rede zum Abschied betont Isolde explizit die Ewigkeit dieser Einheit:

*Tristan und Îsôt, ir und ich,
wir zwei sîn iemer beide
ein dinc âne underscheide.
dirre kus sol ein insigel sîn
daz ich iuwer unde ir mîn
belîben staete unz an den tôz,
niwan ein Tristan und ein Îsôt.* (V. 18.352-18.358)

Die Übergabe des Ringes, der Kuss und die gegenseitige Übereignung erinnern an eine Eheschließung. Tristan und Isolde schwören sich ewige Treue bis in den Tod. Es scheint, als habe Isolde erkannt, dass sie nur leben kann, wenn Tristan sie verlässt. Blicke er, wäre das ihrer beider Tod. Nicht mehr das eigene Glück, sondern das Wohlergehen des Anderen ist von Bedeutung, wodurch die Liebe von Tristan und Isolde im Moment der Trennung auf eine neue, personale Ebene erhoben wird.

⁸⁹⁹ Mertens, Volker: Bildersaal – Minnegrotte – Liebestrank, S. 49.

⁹⁰⁰ Mertens, Volker: Bildersaal – Minnegrotte – Liebestrank, S. 49.

⁹⁰¹ Ohly, Friedrich: Du bist mein, ich bin dein; du in mir, ich in dir; ich du, du ich, S. 162.

2.2.3 Sexualität: Die außereheliche Passion

Gottfried präsentiert in seinem Roman unterschiedliche Formen der Sexualität, wie auch Jaeger⁹⁰² und Schultz⁹⁰³ festgestellt haben. Die Hochzeitsnacht von Marke und Isolde bzw. Brangäne sowie Markes voyeuristische Beobachtung der schlafenden Isolde in der Minnegrotte werden detailliert geschildert, ebenso die intensive erotische Begegnung von Riwalin und Blanscheflur. Anders verhält es sich im Falle der ehebrecherisch liebenden Tristan und Isolde, deren sexuelle Interaktionen zwar erwähnt, jedoch nicht im Detail geschildert werden.⁹⁰⁴ Für Marke, der die Besonderheit seiner Ehefrau verkennt, ist die eine Frau wie die andere, Brangäne und Isolde bilden gemeinsam den Körper der Königin, der ihm zur Befriedigung seiner Lust dient. Er genießt *vröude* (V. 12.664), wohingegen die Frauen sich durch *guote maniere* (V. 12.668) auszeichnen. Im ehelichen Bett geht es nicht um das Empfinden von Lust in der sexuellen Begegnung mit dem Partner, sondern um die Leistung des *debitums*. Die Sexualität der Tristanminne unterscheidet sich davon grundlegend: Tristan und Isolde geben sich einander hin, um ihr Begehren nach dem Objekt der Liebe zu stillen. Gottfried verdeutlicht durch die sprachliche Sublimierung der Liebe zwischen Tristan und Isolde, dass die Liebenden sexuell interagieren ohne die sexuellen Begegnungen bildhaft zu schildern. Das Wesen der Tristanminne „erscheint als elementare Sexualität, als totale sinnliche Überwältigung.“⁹⁰⁵ Wie Haug feststellt, „haben die Liebenden nur ein Ziel: die körperliche Vereinigung.“⁹⁰⁶ Die Sexualität ist der Motor der Ehebruchsliebe, die Liebenden nehmen unter Einsatz raffinierter Listanwendung bereitwillig jede Gefahr auf sich, um ihr Begehren zu stillen, denn „[w]as sie lieben, das ist die Liebe, ist das Lieben selbst.“⁹⁰⁷ Dass Tristan seine Geliebte an Marke übergibt und die Vermählung seines Onkels mit dem Objekt des eigenen Begehrens nicht verhindert, bestätigt das Konzept der passionierten Liebe: Dieser Code der Liebe ist exklusiv für die außereheliche Nahbeziehung angelegt.

Die Entstehung des Begehrens ist unmittelbar nach Einnahme des Trankes und der Einwirkung der Minne auf die Liebenden zu verorten. Herzmann attestiert Isolde zwar schon vor der Einnahme des Trankes ein erotisches Interesse an Tristan, wenn sie ihn, ihr als Tantris bekannt, im Bade beobachtet (V. 9983).⁹⁰⁸ Diesem Argument ist auf Basis der Analyse der Ent-

⁹⁰² Vgl. Jaeger, C. Stephen: *Ennobling Love*, S. 191ff.

⁹⁰³ Vgl. Schultz, James A.: *Courtly Love*, S. 137ff.

⁹⁰⁴ Vgl. Clason, Christopher R.: *Good Lovin*, S. 258.

⁹⁰⁵ Haug, Walter: *Gottfrieds von Straßburg ›Tristan‹. Sündenfall oder erotische Utopie*, S. 603.

⁹⁰⁶ Haug, Walter: *Gottfrieds von Straßburg ›Tristan‹. Sündenfall oder erotische Utopie*, S. 603.

⁹⁰⁷ de Rougemont, Denis: *Die Liebe und das Abendland*, S. 50.

⁹⁰⁸ Vgl. Herzmann, Herbert: *Nochmals zum Minnetrank in Gottfrieds Tristan*, S. 82.

stehung der ‚passionierten Liebe‘ nicht zuzustimmen.⁹⁰⁹ Die Szene liefert keinen Beweis dafür, dass Isoldes Liebe in ihr „schlummert“⁹¹⁰ und die Entstehung eines Affekts durch die Entdeckung des Mörders ihres Onkels lediglich unterbrochen wird. Isolde beobachtet Tristan genau und mustert ihn eingehend. Ihre Neugier begründet sich in der Entdeckung einer „Inkongruenz zwischen dem *spilman* und seiner ritterlichen Gestalt.“⁹¹¹ Ihre Beobachtungen lassen sie zu dem Ergebnis kommen, dass *im solte billich unde wol/ ein rîche dienen oder ein lant* (V. 10.020-10.021).

Das körperliche Begehren und das unermessliche Verlangen, dieses zu stillen, ist eine Folge des Minnetrankes. Schon der erste Kuss verschafft den Liebenden Linderung ihrer Liebesqualen (V. 12.038ff.). Beide erfahren die Macht der Minne gleichermaßen, ihre Liebe und ihre Begierde ist wechselseitig. So zielt auch die Befriedigung auf den Aspekt der Gegenseitigkeit, wie die Formulierung des Erzählers in der Kuss-Szene beweist: Sie küssen sich gegenseitig – *er kuste sî und sî kust in* (V. 12.038) –, es ist nicht die Dame, die den Ritter küsst, wie es andere Texte präsentieren. Ihre Minne und somit auch die Begierde wachsen stetig, Tristan und Isolde leiden körperliche Qualen, weil sie sich einander nicht hingeben können. Sie wenden sich hilfesuchend an Brangäne, die die Ursache des Kummers der Liebenden schon erkannt hat. Tristans Worte

*wir sterben von minnen
und enkunnen niht gewinnen
weder zît noch state dar zuo,
ir irret uns spâte unde vruo.* (V. 12.111-12.114)

artikulieren die Qualen, die ihnen die ‚passionierte Liebe‘ bereitet, und formulieren gleichzeitig die Linderung derselben, die sie nur in der körperlichen Vereinigung finden können. Brangäne, die Tristans Worten zufolge bisher Hindernis ihrer Zusammenkunft war, wird nun als Komplizin funktionalisiert. Sie verweist darauf, dass die *êre* gewahrt würde, könnten sie sich gegen ihre Begierde wehren, weiß allerdings, da sie die Beschaffenheit des Trankes genau kennt, dass es dazu nicht kommen kann, und rät zur Verheimlichung der Verbindung (V. 12.128ff.). Brangäne versichert ihnen, sie an nichts zu hindern, die Liebenden sollen tun, was sie wollen (V. 12.154ff.). Nachdem sie sich der Hilfe und Verschwiegenheit Brangänes versichert haben, warten Tristan und Isolde nicht länger. Die erste Liebesnacht findet noch auf dem Schiff statt. Gottfried erhebt die körperliche Vereinigung auf eine allegorische Ebene, indem er Tristan und die personifizierte Minne, die hier als Ärztin bezeichnet wird, in Isoldes

⁹⁰⁹ Vgl. Abschnitt 2.2.1 dieses Kapitels.

⁹¹⁰ Herzmann, Herbert: Nochmals zum Minnetrank in Gottfrieds *Tristan*, S. 82.

⁹¹¹ Furstner, H.: Der Beginn der Liebe bei Tristan und Isolde, S. 31.

Kammer treten lässt (V. 12.157ff.).⁹¹² Dass die sexuelle Vereinigung stattgefunden hat, bestätigt der Erzählerkommentar, der sich dem Minneexkurs (V. 12.183-12.357) anschließt:

*Ich weiz wol, Tristan unde Îsôt,
die gebitelôsen beide
benâmen ouch ir leide
unde ir triure ein ander vil,
dô sî begriffen daz zîl
gemeines willen under in.
jener gelange was dô hin,
der die gedanken anget.
swes gelieben gelanget,
des triben s'under in genuoc,
sô sich diu zît alsô getruoc. (V. 12.358-12.12.368)*

Die Liebenden haben ihr gemeinsames Ziel – auch hier wird die Gegenseitigkeit der Beziehung betont – erreicht und ihre Qualen gelindert. Diese Linderung besteht fort, da die Vereinigung nicht nur einmalig stattfindet. Der sexuelle Vollzug ihrer Liebe ist fester Bestandteil dieser Beziehung. Dass der Geschlechtsakt vollzogen wurde, wird erneut bestätigt, wenn er zum Problem wird, mit dem sich die Liebenden kurz vor der Ankunft in Cornwall auseinandersetzen müssen: Isoldes verlorene Jungfräulichkeit (V. 12.404). Auch für die Lösung dieses Problems wird Brangäne als Komplizin funktionalisiert, indem sie an Isoldes Stelle mit Marke schläft (vgl. Kapitel 2.1.3). Unter Einsatz von List und Betrug können Tristan und Isolde auch unter den wachsamen Augen des Hofes ihre körperliche Leidenschaft befriedigen, wie der Verweis auf die Häufigkeit ihrer Treffen während Markes Abwesenheit bestätigt (V. 14.502ff.).

Die Intensität der körperlichen Begierde und des Verlangens nach Befriedigung führt schließlich zur Katastrophe in Form der Entdeckung im Baumgarten. Gottfried spricht in der Baumgartenszene explizit aus, was in der Minnetrank-Szene schon angelegt wurde. Die Einnahme des Trankes „zitiert jene Geste, mit der Eva vom Apfel kostete und ihn dann Adam reichte.“⁹¹³ Gottfried vergleicht Isolde mit Eva im Paradies, die der Versuchung erliegt: Sie ist nicht länger Herrin ihres Begehrens, ihr Verlangen nach dem Geliebten ist so groß, dass Isolde ein Bett richten lässt und nach ihm schickt. Walter Haug attestiert der Szene im Baumgarten eine deutliche Analogie zum Sündenfall: „Der Baumgarten wird zum Paradiesgarten, der sexuelle Akt erscheint als Rekapitulation des Sündenfalls.“⁹¹⁴ Wieder sieht der Erzähler davon ab, den eigentlichen Vollzug zu schildern. Die Beschreibung der Schlafenden, wie Marke sie vorfindet, lässt jedoch keinen Zweifel daran, dass Tristan und Isolde sich einander hingegeben haben (V. 18.195ff.). Die sexuelle Beziehung von Tristan und Isolde zeigt die Veränderung des Verständnisses von Sexualität auf, die James A. Schultz für das 12. Jahrhundert at-

⁹¹² Vgl. Clason, Christopher R.: Good Lovin, S. 271ff.

⁹¹³ Haug, Walter: Gottfrieds von Straßburg ›Tristan‹. Sündenfall oder erotische Utopie, S. 604.

⁹¹⁴ Haug, Walter: Gottfrieds von Straßburg ›Tristan‹. Sündenfall oder erotische Utopie, S. 604.

testiert. Diente die sexuelle Vereinigung in der Vorstellung der Kirche ausschließlich dem Zweck der Fortpflanzung, wird ihr nun, wie Schultz ausführt, der Stellenwert des reinen Lustgewinnes eingeräumt.⁹¹⁵ Dies ist das konstante Ziel Tristans und Isoldes: sie wollen ihre Lust erleben und so ihr Begehren nach dem Anderen stillen. Denis de Rougemont bezeichnet dieses sexuelle Bedürfnis als einen Hunger, zu dessen Natur es gehöre, „daß man ihn, gleich auf welche Weise, zu stillen versucht. Je stärker er ist, desto leichter ist er zufriedenzustellen, was die Objekte betrifft, die ihn zu stillen vermögen.“⁹¹⁶ Im Falle Tristans und Isoldes gestaltet sich die Natur ihres sexuellen Hungers jedoch anders: Die Natur ihrer Leidenschaft bestehe, so de Rougemont, in der Zurückweisung all jenem, was sie befriedigen und heilen könnte, weshalb hier weniger von einem Hunger als vielmehr von einer „Intoxikationserscheinung“⁹¹⁷ als Folge des Trankes gesprochen werden muss.

2.3 Tristan und Isolde Weißhand

Nachdem Tristan Cornwall endgültig verlassen hat, beginnt für ihn eine Zeit des ruhelosen Umherziehens. All seine Beziehungen sind gelöst, womit er dem landlosen Eneas Heinrichs von Veldeke gleicht. Nach einem kurzen Zwischenaufenthalt in Parmenien wendet sich Tristan nach Arundel, das vom Krieg bedroht wird. Wieder reist er in ein Land, um dieses von einer Bedrohung zu befreien. Die Schilderung von Tristans Ankunft in Arundel wird von der Nennung der dort situierten Figuren begleitet: Es ist der Herzog Jovelin, dem Tristan seine Dienste zur Verfügung stellt; dessen Frau Karsie, sein Sohn Kaedin und seine Tochter Isolde. Gottfried vermittelt hier auf sprachlicher Ebene, welche der genannten Figuren für Tristan in der folgenden Handlung von Bedeutung sein werden: *Kâedîn le frains* (V. 18.708) und *Îsôt as blanschemains* (V. 18.709). Eingeführt werden mit dieser Nennung die Figuren, mit denen Tristan neue Beziehungen eingehen wird. Die Entstehung der homosozialen Bindung zu Kaedin ist der heterosozialen Beziehung zu Isolde Weißhand vorangestellt, was eine deutliche Parallele zur Konstitution der Beziehungen zu Marke und der blonden Isolde darstellt.

Kaedin ist dem erfahreneren Ritter Tristan ergeben (V. 18.738-18.739). Die beiden Ritter sind einander zugetan und geloben sich gegenseitige Freundschaft, die bis an ihr Ende besteht, wie der Erzähler zu berichten weiß (18.744ff.). Im Unterschied zu Tristans Freundschaft mit Marke wird die Beziehung zu Kaedin durch die Präsenz der dritten weiblichen Figur nicht gestört. Kaedin ist mit seiner Schwester Isolde auf geschwisterlich-verwandtschaftliche Weise verbunden und hat keinerlei erotisches Interesse an ihr. Kaedin wird im Folgenden wiederholt als

⁹¹⁵ Vgl. Schultz, James: *Courtly Love*, S. 27ff.

⁹¹⁶ de Rougemont, Denis: *Die Liebe und das Abendland*, S. 172.

⁹¹⁷ de Rougemont, Denis: *Die Liebe und das Abendland*, S. 172.

Tristans *geselle* bezeichnet (V. 18.770, V. 18.857, V. 18.895), wodurch die Einheit der Freunde etabliert wird.

Tristan bewährt sich in Arundel durch seinen Kriegsdienst. Nur unter seiner Führung kann die Partei Arundels den Sieg davon tragen. Sein Erfolg verschafft ihm erneut Zugang zu einem fremden Hofe, die paradigmatische Referenz zu seinen Heldentaten in Cornwall und Irland ist offensichtlich. Die Befreiung des Landes stellt ihm den Lohn in Person der Königstochter in Aussicht, anders als in Irland, wo er diese stellvertretend für Marke erwirbt. In Arundel hingegen wird ihm dieser Lohn nicht ausdrücklich zugesagt, doch bereiten seine Taten den Weg für seine Werbung um Isolde Weißhand. So folgt nicht zufällig unmittelbar nach der Schilderung des Krieges in Arundel und Tristans siegreichem Erfolg die detaillierte Exposition Isolde Weißhands. Die Tochter des Herzogs ist schön, vornehm und gebildet (V. 18.956ff.), womit ihr alle notwendigen höfischen Qualitäten bestätigt werden. Der Anblick ihrer Schönheit erinnert Tristan an seinen Herzenskummer und erneuert seinen Schmerz, den er genießt (V. 18.965ff.). Diese Paradoxie – Liebe als Schmerz – ist ein typisches Merkmal des passionierten Liebescodes. Die Referenz auf Tristans Leiden verdeutlicht, dass seine Bindung zur blonden Isolde nicht endgültig gelöst ist, da er sie nicht vergessen hat und dies offenbar auch nicht kann. Die parallele Gestaltung der Handlungen – Fahrt in ein fremdes Land, Kampf, Sieg, Erlangung einer Frau – zeigt, dass Isolde Weißhand, die Schönste, Tristan, dem Stärksten, zugeordnet wird. Ihre Präsenz verursacht eine Verwirrung in Tristan, die er selbst artikuliert:

*mîn ouge, daz Îsôte siht,
daz selbe ensiht Îsôte niht.
mir ist Îsôt verre und ist mir bî.
Ich vührte, ich aber g'isôtet sî
zem anderen mâle.
ich waene, ûz Curnewâle
ist worden Arundeële,
Karke ûz Tintajêle
und Îsôte ûz Îsôte. (V. 19.003-19.011)*

Die Orte Arundel und Cornwall, die Höfe Karke und Tintajol, viel mehr aber noch die blonde Isolde und Isolde Weißhand verschmelzen miteinander. Die beiden Frauen werden für Tristan zu einer Person, er fühlt sich dieser Einheit fern und zugleich nahe. So vermag es Isolde Weißhand Tristans Herz zu entflammen, doch ist es nicht sie, der Tristans Liebe gilt. Vielmehr wird Tristans Liebe zur blonden Isolde durch den die Erinnerung belebenden und den Schmerz erneuernden Anblick Isolde Weißhands wieder belebt. In seinem Zwiespalt hofft Tristan lediglich darauf, für Isolde Weißhand Liebe zu empfinden (V. 19.056ff.).

Tristans Verdienste lassen ihn zu einem Mitglied der Hofgesellschaft werden, so dass die Begegnung mit der Tochter des Herrschers unumgänglich ist. Er findet zunehmend Gefallen an Isolde Weißhand. Dies manifestiert sich in den Blicken, die von seiner Zuneigung zeugen (V.

19.063ff.). Seine liebevollen Blicke finden fruchtbaren Boden, da auch Isolde Weißhand ihm zugetan ist (V. 19.068ff.). Kaedin, der die Blicke der beiden bemerkt (V. 19.088ff.), forciert eine entstehende Bindung zwischen seiner Schwester und dem Freund. Seine Beweggründe sind zum Teil egoistischer Natur: Nähme Tristan seine Schwester zur Frau, bliebe er in Arundel und somit in der Nähe Kaedins, wodurch die Gemeinschaft der Freunde Kontinuität erlangen würde.

Die Annäherung Tristans und Isolde Weißhands setzt sich fort und mündet in einer gegenseitigen Liebes- und Treuebekundung: Sie schwören sich *liebe und geselleschaft* (V. 19.121). Auf das Treuegelöbnis folgt die Darstellung von Tristans innerem Zwiespalt. Er wird von Zweifeln geplagt ob der Tatsache, dass er es zugelassen hat, einer anderen Frau außer der blonden Isolde sein Herz zu öffnen (V. 19.136ff.). Seine Zweifel führen dazu, dass sich sein Herz wieder vollständig der blonden Isolde zuwendet.

Mit Beginn von Tristans Werbung um Isolde Weißhand konstituiert sich ein weiteres Dreieck in Gottfrieds Roman, dessen Besetzung und Beschaffenheit an das Dreieck Siegfried-Kriemhild-Etzel im *Nibelungenlied* erinnert. Wie Siegfried ist die blonde Isolde als unsichtbare Dritte in die Konstellation eingebunden. Im Unterschied zu Siegfried stört sie die Beziehung von Tristan und Isolde Weißhand massiv, wie der Erzähler kommentiert:

*ez gient, alse ez solde.
Îsôt diu haete Îsolde
Tristanden muoteshalp genomen. (V. 19.175-19.177)*

Dass ihr, Isolde Weißhand, der Geliebte von einer anderen Frau *genomen* wird, weiß diese nicht einmal. Tristans Rückkehr oder vielmehr die Erneuerung seiner Liebe zur blonden Isolde bleibt Isolde Weißhand verborgen. Sie ahnt nichts von der Präsenz einer Rivalin. Im Dreieck, das die beiden Isolden und Tristan umfasst, ist es der männliche Aktant, der zum Objekt des Begehrens wird. Trotz seiner inneren Zuwendung zur blonden Isolde bemüht sich Tristan weiterhin darum, Isolde Weißhand *vröude* (V. 19.187) zu bereiten. Dass diese ihn auch körperlich begehrt, wird in dem Kommentar des Erzählers zu ihrem Verhalten deutlich:

*sô warf ouch eteswenne
der cranke magetlichen name
sîne kiusche und sîne schame
zem nacken von den ougen. (V. 19.230-19.234)*

Isolde Weißhand bekennt sich öffentlich zu Tristan. Sie kann handeln, wie es der blonden Isolde aufgrund der ehebrecherischen Natur ihrer Beziehung zu Tristan stets versagt geblieben ist. Trotz aller Signale, die Tristan die Aufrichtigkeit von Isolde Weißhands Zuneigung offenbaren, bleibt er in seiner Treue zur blonden Isolde standhaft. Sein Kummer und Isolde Weißhands Leiden bleiben dem Hofe nicht verborgen, doch sind ihrer beider Affekte unvereinbar (V. 19.398ff.), da sie sich auf unterschiedliche Liebesobjekte richten. Tristans Verhalten ge-

genüber Isolde Weißhand wird von dem Erzähler negativ bewertet, denn er täuscht und betrügt die unwissende Isolde Weißhand, die sein Verhalten als Erwidern ihrer Zuneigung deutet (V. 19.397ff.). Wie Xenia von Ertzdorff feststellt, ist Isolde Weißhand „die eigentlich tragisch liebende Frau, die den Mann über alles liebt, der sie in der Erinnerung an eine andere Frau zu lieben vorgibt und ihre Liebe nie erwidert.“⁹¹⁸

Letztlich vermag es Isolde Weißhand, Tristan für sich einzunehmen und zurückzugewinnen (V. 19.413ff.). Tristans Überlegungen führen zu dem Ergebnis, dass eine neue Liebe ihm Linderung seiner Leiden verschaffen könnte. Außerdem rechtfertigt er seine Entscheidung mit den Argumenten der unterlassenen Suche nach ihm und der fortbestehenden ehelichen Verbindung der blonden Isolde mit Marke. Tristan kündigt die Einheit mit seiner Geliebten auf:

*â süeze amîe, liebe Îsôt,
diz leben ist under uns beiden
alze sêre gescheiden.
ez enstât nu niht als wîlent ê,
dô wir ein wol, dô wir ein wê,
eine liebe und eine leide
gemeine truogen beide. (V. 19.479-19.483)*

Mit der Aufkündigung der Einheit der Liebenden und mit Tristans Versuch der Selbstrechtfertigung endet Gottfrieds Roman.

Die Frage, ob diese totale Loslösung endgültig ist, beantwortet die Vorlage des Thomas von Britannien.⁹¹⁹ Das Fragment⁹²⁰ setzt bei der Baumgartenszene und der Entdeckung des Betrug durch Marke ein und erzählt die Geschichte weiter. Tristan kündigt auch in der Vorlage seine Einheit mit der blonden Isolde auf, woraufhin er Isolde Weißhand heiratet. Nach der Eheschließung plagen ihn Zweifel, die eine vollständige Zuwendung zu seiner Ehefrau verhindern. In der Hochzeitsnacht erinnert sich Tristan an seine Isolde und lässt seine junge Gattin unberührt, die ihm vertraut und seiner Erklärung Glauben schenkt, er könne nicht mit ihr schlafen, weil ihn seine alte Wunde schmerze (T, V. 675ff.). Auch im weiteren Handlungsverlauf wird die Ehe nicht vollzogen. Diesen Umstand erfährt Kaedin bei einem gemeinsamen Ausritt im Gespräch mit seiner Schwester. Weil ihr das Wasser einer Pfütze bis hoch an die Schenkel spritzt, bricht Isolde Weißhand in Lachen aus. Kaedin fordert eine Erklärung ihrer Reaktion, die sie ihm bereitwillig gibt:

*E dist: «Ger is de mon pensé
D'une aventure qui avint,
E por ce ris que m'en sovint.*

⁹¹⁸ von Ertzdorff, Xenia: Liebe, Ehe, Ehebruch und Tod in Gottfrieds ‚Tristan‘. In: Dies. und Marianne Wynn (Hg.): Liebe – Ehe – Ehebruch in der Literatur des Mittelalters. Vorträge des Symposiums vom 13. bis 16. Juni 1983 am Institut für deutsche Sprache und mittelalterliche Literatur des Justus-Liebig Universität Gießen. Gießen 1984, S. 94.

⁹¹⁹ Die Untersuchung der Vorlage des Thomas beschränkt sich auf den Verlauf der Ehe von Tristan und Isolde Weißhand sowie auf den Schluss des Romans, der die letzte Begegnung der passioniert Liebenden schildert.

⁹²⁰ Thomas: Tristan. Eingeleitet, textkritisch bearbeitet und übersetzt von Gesa Bonath. München 1985.

*Ceste aigue, que ci esclata,
Sor mes cuisses plus haut monta
Que unques main d'ome ne fist,
Ne wue Tristan onc ne me quist.
Frere, or vos ai dit le dont....» (V. 1191-1196)*

(und sie sagte: «Ich lachte, weil ich an ein merkwürdiges Geschick dachte, das [mir] widerfuhr, und deshalb lachte ich, weil ich mich daran erinnerte. Dieses Wasser, das hier aufspritze, stieg an meinen Schenkeln höher hinauf, als es jemals die Hand eines Mannes tat und als jemals Tristan etwas bei mir suchte. Bruder, jetzt habe ich es Euch also gesagt...)

Tristan verweigert Isolde Weißhand die Leistung des *debitums* und lässt die Ehe auf sexueller Ebene unvollzogen. Die Ehe ist eine gleichgültige und unerfüllte Verbindung. Kaedin stellt Tristan zur Rede, der ihm daraufhin den Bildersaal zeigt, in dem sich Statuen von Isolde und Brangäne befinden. Diesen leistet Tristan eine Art Götzendienst, er spricht zu Isoldes Bildnis, als sei es lebendig. Von der Schönheit der Abbilder eingenommen, besteht Kaedin darauf, die leibhaftigen Originale zu sehen. Er und Tristan brechen nach England auf, wo dieser Isolde heimlich trifft. In der Parallelgeschichte mit Kaedin tritt eine entscheidende Wendung ein: Tristan wird in einem Kampf verwundet, auch diese Waffe ist vergiftet. Wieder verfügt einzig die blonde Isolde über das Wissen zur Heilung seiner Krankheit. Tristan bittet Kaedin in einem affektiv aufgeladenen Gespräch, nach England zu reisen und Isolde zu seiner Rettung herbeizuholen. Die gemeinsame Trauer über die bevorstehende Trennung verweist auf die Intensität der personalen Nahbeziehung der Freunde (V. 2383ff.). Tristan gibt Kaedin als Erkennungszeichen für Isolde den Ring, den sie Tristan bei ihrem Abschied im Baumgarten übergab, und erteilt ihm genaue Anweisungen: Er möge innerhalb zwanzig Tagen zurückkehren und bei der Rückkehr mit Hilfe eines weißen Segels signalisieren, dass Isolde an Bord sei. Ein schwarzes Segel soll anzeigen, dass sie Kaedin nicht begleitet. Der Erzähler berichtet, dass Isolde Weißhand, hinter einer Wand verborgen, das Gespräch zwischen Tristan und Kaedin belauscht hat. Erst jetzt hat sie von Tristans Liebe zu einer anderen Frau erfahren und weiß nun, warum er ihre Liebe nicht erwidert. Sie lässt sich nichts anmerken, aber aus ihrer Liebe ist Zorn und Hass geworden und dieser ist zu fürchten, wie der Erzähler anmerkt:

*Ire de femme est a duter,
Mult s'en deit chascuns hum garder,
Car la u plus amé avra,
Iluc plus tost se vengera.
Cum de leger vent lur amur,
De leger revent lur haür,
E plus dure l'enimisté,
Quant vent, que ne fait l'amisté. (V. 2595-2602)*

(Der Zorn einer Frau ist zu fürchten, jeder Mensch muß sich sehr davor hüten, denn dort, wo sie am meisten geliebt hat, dort wird sie sich am schnellsten rächen. So leicht wie ihre Liebe kommt, so leicht kommt auch ihr Hassen; und länger dauert die Feindschaft, wenn sie eintritt, als die Freundschaft.)

Der Erzählerkommentar kündigt an, was letztlich zu Tristans Tod führen wird: Mit der Nachricht, Kaedin kehre zurück und das Segel des Schiffes sei schwarz (V. 3025ff.), nimmt Isolde Weißhand Rache an ihrem Ehemann, der sie so sehr betrogen hat. Tristan stirbt, noch bevor die blonde Isolde ihn erreicht. „Die Mitteilung, sie komme nicht, tötet ihn, weil er glauben muß, Îsôt von Irlant liebe ihn nicht mehr. – Das ist die grausame Rache der enttäuschten Gattin Îsôt.“⁹²¹ Isolde vernimmt schon auf dem Schiff die Totenklage der gesamten Stadt. Sie geht zu seinem Leichnam, legt sich nieder und stirbt ebenfalls. Die ‚passioniert‘ Liebenden sind im Tod wieder vereint.

3. Ergebnisse zum *Tristan*

C. Stephen Jaeger sieht in der ehebrecherischen Liebe von Tristan und Isolde eine Lösungsmöglichkeit für den Zustand des ‚romantic dilemma‘, der sich aus der Integration der Sexualität in die Liebe ergibt.⁹²² Als Kontrast dazu steht die Ehe von Marke und Isolde, die einer latenten Bedrohung von außen ausgesetzt ist. Diese Bedrohung ist in der Figur des Mittlers und Intervenienten Tristan personifiziert. Er ist als Brautwerber von Anfang an in die Beziehung involviert und wird nach der Einnahme des Trankes zum Rivalen seines Freundes und Verwandten, der ihm auf Basis der gegenseitigen Freundschaft absolutes Vertrauen schenkt. Das Begehren und die Liebe der Männer richten sich gleichermaßen auf Isolde. Der Wirkung des Trankes unterworfen, erwidert Isolde nur die Liebe des einen, nicht aber die des anderen Mannes. Weil sie Tristan liebt und nicht Marke, den sie dennoch heiratet, entsteht die Konstellation einer ehebrecherischen Dreiecksbeziehung, die auf Kosten Markes geführt wird. Er ist der betrogene und gedemütigte Ehemann. Eine Heirat zwischen Tristan und Isolde wäre mit einer Entführung der Braut möglich gewesen – jedoch nicht vorstellbar, wie Denis de Rougemont treffend konstatiert:

Sie [Isolde] ist der Typ der Frau, die man auf keinen Fall heiratet, denn dann würde man aufhören, sie zu lieben, weil sie aufhören würde, das zu sein, was sie ist. Man stelle sich nur einmal vor: Frau Tristan! Das wäre die völlige Verneinung der Leidenschaft, wenigstens der, mit der wir uns beschäftigen.⁹²³

Eine Ehe zwischen Tristan und Isolde würde dem Konzept der passionierten Liebe zuwiderlaufen. Wie Luhmann feststellt, wäre nichts abwegiger, als bei der passionierten Liebe an Ehe zu denken. Die grenzenlose Liebe der Passion habe keine Selbstbegrenzung, werde aber durch den Faktor Zeit begrenzt. Schon die Erfüllung der Liebe sei fast ihr Ende. Die Unbedingtheit der passionierten Liebe mache eine Wiederholung unmöglich, weshalb sie nur im „noch nicht“ existiere. Glück und Leid bedingen sich in der passionierten Liebe wechselseitig, sie

⁹²¹ von Ertzdorff, Xenia: Liebe, Ehe, Ehebruch und Tod in Gottfrieds ‚Tristan‘, S. 95.

⁹²² Vgl. Jager, C. Stephen: Ennobling Love, S. 191ff.

⁹²³ de Rougemont, Denis: Die Liebe und das Abendland, S. 54.

sind laut Luhmann identisch.⁹²⁴ Die Passion braucht den Exzess, die Heimlichkeit, die Überwindung von Hindernissen, damit die Liebenden zusammen sein können, wie die Sequenz der Trennungen verdeutlicht. Sind die Liebenden aufgrund äußerer Umstände, z.B. durch die Anwesenheit Markes, durch das Misstrauen Marjodos und Melots oder durch das Gottesurteil voneinander getrennt, finden sie Mittel und Wege, sich über diese Hindernisse hinwegzusetzen. Dies sind die Ergebnisse der Untersuchungen der heterosozialen Beziehungen.

Abschließend soll jedoch auf die in der Einleitung formulierte These, Gottfrieds Roman sei nicht nur als Liebesroman, sondern auch als Erzählung einer Ritterfreundschaft zu lesen, zurückgekommen werden. Nach eingehender Analyse der personalen Nahbeziehungen ist diese These zu verifizieren. Der Roman ist auch die Geschichte eines Freundespaars, dessen Freundschaft an der Liebe zu einer Frau zerbricht. Gottfried präsentiert also nicht nur eine, sondern gleich zwei oder vielmehr drei – schließt man Markes unerwiderte Liebe zu Isolde ein – unglückliche Liebesgeschichten. Dieser Befund liefert maßgebliche Hinweise auf die Beantwortung der Frage, welcher Code der Intimität in Gottfrieds Roman das Rennen um die Vorherrschaft gewinnt. Betrachtet man die Einnahme des Minnetrankes als Zäsur, die den Gesamttext in zwei Teile gliedert, ist festzuhalten, dass im ersten Teil die Freundschaft der Männer im Vordergrund steht. Erst mit der Entstehung der ‚passionierten Liebe‘ zwischen Tristan und Isolde verlagert sich der Fokus auf die Liebe. Die Freundschaft wird als Code der Intimität verdrängt, Markes und Tristans freundschaftliche Bindung wird durch die Macht der ‚passionierten Liebe‘ derart belastet, dass am Ende nicht nur die Ehe, sondern auch die männlich-homosoziale Freundschaft scheitert. Isoldes Eindringen in die personale Nahbeziehung Markes und Tristans leitet deren Untergang ein. Die Freundschaft kann sich nicht gegen die Liebe behaupten. Betrachtet man den Text in seiner Gesamtheit, ist zu affirmieren, dass das homosoziale Begehren mindestens ebenso virulent ist wie das heterosoziale Begehren. Die Konkurrenz von Freundschaft und Liebe als Codes der Intimität lässt sich in Gottfrieds *Tristan* des Weiteren an dem Raum, den die Präsentation der jeweiligen Nahbeziehung innerhalb des Textes einnimmt, veranschaulichen. Die Freundschaft zwischen Marke und Tristan dominiert den ersten Teil des Romans, von der ersten Begegnung der beiden männlichen Figuren in Vers 3240 bis zur Einnahme des Minnetrankes durch Tristan und Isolde in Vers 11.670. Knapp 8.500 Verse des Textes widmen sich der Freundschaft zweier Männer. Diese beträchtliche Zahl ist ein weiterer Beweis dafür, dass der *Tristan* nicht ausschließlich als Liebesroman zu lesen ist.

⁹²⁴ Vgl. Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 89.

VII. Schluss

1. Zusammenfassung der Ergebnisse

Freundschaft und Liebe werden in der höfischen Epik des hohen Mittelalters als Codes der Intimität dargestellt, die sich zum einen wechselseitig bedingen, zum anderen miteinander konkurrieren. Liebe ist, obwohl die heterosozialen Beziehungen in den untersuchten Texten in den Fokus rücken, nicht der dominante Code der Intimität im Sinne dessen, dass sie die Freundschaft verdrängt. Die Liebe braucht die Freundschaft als Bestandteil ihrer selbst und als Modell für die heterosoziale Zweierbeziehung ebenso, wie die Liebe Quelle und Ursprung wahrer Freundschaft ist, wie Aelred de Rievaulx in seinem Traktat postuliert.⁹²⁵ Einheit und Gleichheit, Freiwilligkeit und Beständigkeit sowie Treue und bedingungslose gegenseitige Zuneigung sind elementare Aspekte beider interpersonalen Intimbeziehungen.

Das Mittelhochdeutsche kennt die diskursive Trennung von Freundschaft und Liebe nicht, wie die Verwendung des Wortes *minne* beweist. Der Begriff dient den höfischen Dichtern zur Beschreibung beider Nahbeziehungsformen: *minne* kann sowohl eine männlich-homosoziale Freundschaft sein als auch eine geschlechtliche Liebe. Auch die Verwendung der Begriffe *vriunt* und *vriundinne*, *amîe* und *amîs* zur Bezeichnung der/des Geliebten zeigt die Parallelität zwischen den Codes der Intimität und lässt *minne* als *vriuntschaft* erscheinen. Weitere Analogien lassen sich in dem Vollzug von Bündnisschlüssen erkennen: So erinnert die Übergabe eines Ringes zur Besiegelung der Einheit von Freunden an eine heterosoziale Verlobungszeremonie.⁹²⁶ Den sprachlichen Ausdruck der gegenseitigen Übereignung zweier Partner artikulieren die höfischen Dichter unter Verwendung sogenannter Zueignungsformeln und „Metaphern vom Einschließen im Herzen“⁹²⁷. Diese Zueignungsformeln finden immer dann Verwendung, wenn eine verbindliche Liebe artikuliert wird – zwischen Freunden ebenso wie zwischen Mann und Frau.

Die geleistete Untersuchung von Freundschaft und Liebe als Codes der Intimität in den ausgewählten Texten der mittelhochdeutschen Epik berücksichtigt neben den triangulären Figurenkonstellationen auch lineare Figurenkonstellationen, deren Analyse sich für die Offenlegung des Zusammenhangs der beiden Nahbeziehungssysteme als unerlässlich erwiesen hat. Der modellhafte Charakter, den die männlich-homosozialen Freundschaften für die heterosozialen Liebes- und Ehebeziehungen einnehmen, zeigt sich auf narrativer Ebene daran, dass in allen untersuchten Texten an erster Stelle die Freundschaft zweier Ritter geschildert wird, bevor sich der Fokus auf die Präsentation der Liebe zwischen Ritter und Dame verlagert. Die

⁹²⁵ Vgl. die Ausführungen zu Aelreds Traktat in Abschnitt 2.1 von Kapitel II.

⁹²⁶ Zu den männlichen Bündnisschlüssen des Mittelalters vgl. Boswell, John: Same-Sex Unions.

⁹²⁷ Ohly, Friedrich: Du bist mein, ich bin dein; du in mir, ich in dir; ich du, du ich, S. 145.

Konkurrenz der beiden Formen interpersonalen Nahbeziehungen wird insbesondere in den Konstellationen deutlich, in denen eine weibliche Figur in eine bestehende männlich-homosoziale Zweierbeziehung eindringt und diese stört.

Die höfischen Dichter statten die Freundespaare mit höfischen Tugenden aus und entwerfen so das Bild mustergültiger Ritter. Die Freundespaare fungieren somit als Repräsentanten des höfischen Werte- und Tugendsystems. Im Falle der Artusromane Hartmanns ist dieser Zustand der Idealität erst erreicht, nachdem die männlichen Protagonisten einen Individuationsprozess durchlaufen haben. In diesem Prozess sind die Bindungen zu anderen männlichen Figuren essentiell für die erfolgreiche Überwindung der Krise und die Rehabilitation des Helden, die ihn nach erfolgreichem Abschluss in die Sphäre des Hofes zurückführt.

Die zentrale Fragestellung für die Untersuchung der männlich-homosozialen Beziehungen zielt auf die Präsentation, die Art und die Kommunizierbarkeit der gleichgeschlechtlichen Freundschaftsbindungen. Erste Begegnungen in Form einer vollendeten höfischen Begrüßung, gemeinsame Reisen und Aventiuren, beratende Gespräche, gemeinsame Nachtlager und Mähler sowie Situationen des Kampfes bilden das Repertoire für die Darstellung männlich-homosozialer Freundespaare. Der Situation des Kampfes schenken die höfischen Dichter besondere Beachtung. Die Schilderungen kämpferischer Auseinandersetzungen umfassen ein ausführliches Lob der physischen Stärke und Kompetenz der Ritter, eine detaillierte Beschreibung ihres Äußeren und ihrer Rüstung sowie meist eine umfangreiche Schilderung des Verlaufs der Konfrontation. Zu unterscheiden sind drei Szenarien kämpferischer Begegnungen: Kämpfe, in denen die Freunde als Waffenbrüder dem Feind Seite an Seite gegenüber treten, Situationen, in denen einer der Partner als Stellvertreter für den anderen fungiert, und Kampfhandlungen, in denen sich die Freunde als Opponenten begegnen. Letztgenannte Situation ist insbesondere in den Artusromanen Hartmanns von besonderer Bedeutung für die männlich-homosoziale Bindung. Sie dient zum einen der Konstitution der Freundschaft, wie das Beispiel von Erec und Guivreiz zeigt, zum anderen ist sie das Mittel der Restitution der Freundschaft: Iwein und Gawein erneuern ihre Freundschaft nach dem gegenseitigen Erkennen, das sich dem Kampf anschließt, auf emphatische Weise und besiegeln ihre wiederhergestellte Einheit mit einem Kuss. Der Aspekt der Gleichheit wird in den Kämpfen besonders deutlich: Die Freunde entsprechen sich hinsichtlich ihrer kämpferischen Kompetenz, ihres Standes und ihrer höfischen Gesinnung. Die wechselseitige Versorgung der Wunden kann in den Szenen, die sich dem Erkennen der Freunde anschließen, als nonverbaler Ausdruck der Übereignung der Freunde interpretiert werden, da die Freunde im metonymischen Sinne einen Teil von sich mit dem Anderen tauschen. Des Weiteren ermöglichen die Situationen des Kampfes auch die Artikulation der Freundschaft in Form affektiver Reden und des Aus-

tauschs von Gesten inniger Zuneigung, wie Umarmungen und Küssen. Aelred de Rievalux bewertet den Freundeskuss nach einer langen Trennung als angemessenen Ausdruck der Wiedersehensfreude. Die elaborierteste Form des Ausdrucks inniger Freundesliebe ist die Klage um den verstorbenen Freund. Im Modus der Totenklage kann in affektiver Weise über die Freundschaft gesprochen werden.

Die in den mittelhochdeutschen Texten präsentierten Freundschaften sind unterschiedlich gestaltet. Die Freundschaft zwischen Eneas und Pallas im *Eneasroman* zeichnet sich zum einen durch die innige Bindung aus, die zwischen den beiden Rittern besteht, zum anderen ist sie als Lehrer-Schüler-Verhältnis zu klassifizieren, in dem der ältere Eneas für die Unterweisung und den Schutz des jüngeren Pallas Sorge zu tragen hat. Nisus und Euryalus werden in einer mustergültigen Lebensgemeinschaft dargestellt, in der die Partner ihr Leben miteinander verbringen. Die Freunde sind zu einer personalen Einheit verschmolzen, wie die Identitätsformel beweist, die Euryalus zur Beschreibung seiner Freundschaft mit Nisus verwendet: Sie sind ein Fleisch und ein Blut (vgl. V. 182,17-19). Diese Gemeinschaft findet durch den Tod ihr Ende, jedoch währt die Trennung nur solange bis auch Nisus im Kampf getötet wird und seinem Freund in den Tod folgt. Im Tode sind die Freunde wieder vereint. In den Artusromanen Hartmanns werden die Aspekte der Treue und Loyalität betont, die sich in der gegenseitigen Hilfeleistung dieser praktischen Lebensgemeinschaften präsentieren. Im Unterschied zu der Beziehung von Nisus und Euryalus, deren wesentliches Moment die beständige Einheit der Freunde ist, sind die Freundschaften der Artusromane von Phasen der Trennung gekennzeichnet, in denen die Bindung jedoch fortbesteht. Die Wiedervereinigung mit Gawein, dem Vorbild ritterlicher Gesinnung und der zentralen Bezugsfigur in der Artusliteratur, vollzieht sich sowohl im *Erec* als auch im *Iwein* in der Sphäre des Hofes von König Artus, in der die Ritter der Tafelrunde eine exklusive männlich-homosoziale Gemeinschaft bilden. Trotz Artus' königlichem Stand erscheint auch er als Gleicher unter Gleichen. In beiden Romanen hat die Freundschaft eine rehabilitierende, im Fall Iweins sogar eine identitätsstiftende Wirkung: Iwein verschmilzt sowohl mit seinem Löwen als auch mit Gawein, indem er sich zum einen des Namens bedient, zum anderen in seiner Funktion als Stellvertreter in die Rolle des Freundes schlüpft.

Auch im *Nibelungenlied* werden differente Formen männlich-homosozialer Beziehungen dargestellt, die sich von den Freundschaften des *Eneasromans*, des *Erec* und des *Iwein* grundlegend unterscheiden. In der heterosozialen Sphäre von Worms erscheint Hagens Bindung zu Gunther als ein vasallistisches Verhältnis, in welchem der tieferstehende Partner jedoch die größere Handlungsmacht besitzt. Hagen fungiert als Ratgeber des Königs und ist in Situationen, in denen Gunther handlungsohnmächtig erscheint, derjenige, der agiert. Im Kontext der

Ermordung Siegfrieds häufen sich die Negativwertungen des Erzählers: Hagens Treulosigkeit gegenüber Siegfried und die Hinterhältigkeit seiner Tat werden hervorgehoben (V. 912ff., 968). Seine Rolle wandelt sich im Verlauf der Handlung: Nimmt Hagen im ersten Teil die Rolle des intriganten und skrupellosen Mörders ein, tritt er im zweiten Teil als treuer und ergebener Vasall der Burgunden und Freund Gunthers auf.⁹²⁸ Er wird im zweiten Teil des Epos als Prototyp des germanischen Helden präsentiert, der sich durch weitreichende Kenntnisse von Land und Leuten auszeichnet und als umsichtiger Berater und Beschützer seines Königs fungiert. Besonders die Waffengemeinschaft mit Volker von Alzey zeichnet von Hagen das Bild eines loyalen und treuen Gefährten. Die Bindung von Siegfried und Gunther ist zum einen im Zusammenhang des männlich-homozialen Dreiecks untersucht worden, zum anderen ist sie Bestandteil des Figurenvierecks, das sich durch die Abhängigkeit ihrer beider Werbungsunternehmungen ergibt. Diese Beziehung erscheint als besonders ambivalent: Die Männer verschmelzen in der Situation des Brautwerbungswettkampfes zu einer Einheit und Siegfried fungiert in der zweiten Brautnacht als Stellvertreter Gunthers. Jedoch ist die Hilfeleistung, die in den Freundschaftsdiskursen als ein wesentliches Merkmal ‚wahrer Freundschaft‘ hervorgehoben wird, keine gegenseitige. Die Einseitigkeit des Beistandes spiegelt sich in der Bewertung der Beziehung durch den jeweiligen Partner fort: Siegfried selbst bezeichnet sich als *der liebe vriunt dîn* (V. 451,3), wird aber von Gunther an keiner Stelle des Textes als *vriunt* apostrophiert. Der Bindung zwischen Siegfried und Gunther ist ein ‚Dienstleistungscharakter‘ eigen, der sie als Nutzenfreundschaft im aristotelischen Sinne definiert.

Die ‚passionierte Freundschaft‘ die Gottfried in seinem Tristanroman zwischen seinen männlichen Protagonisten entstehen lässt, erinnert in ihrer Intensität an die Lebensgemeinschaft von Nisus und Euryalus. Marke selbst präferiert die Bindung zu Tristan, wie seine anfängliche Weigerung zur Vermählung beweist. Mit der Konstitution des Figurendreiecks verschiebt sich der Fokus von der ‚passionierten Freundschaft‘ auf die ‚passionierte Liebe‘, die Rivalität bestimmt im weiteren Fortgang der Handlung die Beziehung zwischen dem König und dessen früheren Favoriten.

Minne erscheint in Gottfrieds *Tristan* neben ihrer Ausformung als intensive Freundesliebe auch als eine Macht, deren Einwirken sich die Partner der außerehelichen Liebesbeziehung nicht entziehen können, und als irrationales Phänomen, welches die Figuren ihres gesunden Geistes- und Gemütszustandes beraubt. Sie versetzt die Liebenden in einen Zustand, der von psychosomatischen Anzeichen und somatischen Störungen geprägt ist: Die Figuren erleibi-

⁹²⁸ Vgl. zur Gestaltung der Figur Hagens im ersten und zweiten Teil des Epos Otfried Ehrismanns Ausführungen in: Ehrismann, Otfried: Strategie und Schicksal – Hagen. In: Werner Wunderlich (Hg.): Literarische Symbolfiguren. Von Prometheus bis Svejik. Beiträge zu Tradition und Wandel. Bern und Stuttgart 1989, S. 91-115.

chen und erröten, sie schwitzen und frieren, finden keinen Schlaf und können nicht essen. Am stärksten ausgeformt finden sich die Symptome der Minnekrankheit in den heterosozialen Beziehung, in denen die Entstehung des Affekts durch einen externen Faktor mythischen Ursprungs initiiert wird: Der Minnetrank in Gottfrieds *Tristan* und der Ascanius-Kuss im *Eneasroman* Heinrichs von Veldeke lassen die Minne entstehen, die in beiden Fällen letztlich eine destruktive Wirkung auf die Figuren hat. Die Entstehung der wechselseitigen Zuneigung der Paare Eneas und Lavinia, Erec und Enite, Siegfried und Kriemhild sowie Tristan und Isolde Weißhand wird durch den Anblick des Begehrensobjekts ausgelöst. Dieses Bild steht in der Tradition Ovids, es ist der Pfeil Amors, der durch das Auge in das Herz dringt und die Liebe entstehen lässt. Dies gilt auch für die Genese der einseitigen Liebe von Iwein und Marke.

Davon abweichend begründet sich Gunthers Zuneigung für Brünhild weder in einem externen Faktor, noch ist der erste Blick auf das Objekt seines Begehrens Auslöser des Affekts. Zwar deutet Gunther Brünhild aus der Gruppe von Damen, die die Ankunft der Burgunden auf Isenstein beobachten, aufgrund ihrer Schönheit heraus, doch begründet sich sein Interesse an ihr als potentieller Braut stärker in der Faszination, die von ihrem amazonenhaften Wesen ausgeht.

Die untersuchten heterosozialen Beziehungen weisen in der Ausrichtung auf das Objekt des Begehrens eklatante Unterschiede auf: Liebe kann ein einseitiger Affekt oder ein wechselseitiger sein. Treten beide Ausformungen der Gewährung von Zuneigung innerhalb eines Textes auf, werden die Beziehungen in Kontrast zueinander gesetzt: Die einseitige Dido-Minne steht in Kontrast zur Liebe zwischen Eneas und Lavinia. Auch die Zuneigung Gunthers und Markes zu ihren Ehefrauen zeichnet sich durch den Aspekt der Einseitigkeit aus, wohingegen sich die Ehepartner Eneas und Lavinia, Siegfried und Kriemhild sowie die Liebenden Tristan und Isolde in wechselseitiger und inniger Zuneigung einander begegnen. Berücksichtigt man den dialogischen Charakter der Artusromane Hartmanns, ist auch für diese Texte der Kontrast zwischen einseitiger (*Iwein*) und wechselseitiger Liebe (*Erec*) zu attestieren.

Luhmanns Konzeption des höfischen Liebescodes erfolgt zwar nicht unter Rückgriff auf die Literatur des Minnesangs, doch entspricht sein Konzept der höfischen Liebe dem im Minnesang etablierten Schema. Da er auch die höfische Epik nicht einbezieht, schließt Luhmann die Möglichkeit der Existenz weiterer Liebescodes im Mittelalter vollständig aus. Die Nutzung der luhmannschen Thesen als Instrumentarium zur Analyse mittelalterlicher Literatur macht die Flexibilisierung derselben notwendig. Ist die Aufhebung der Epochengrenzen vollzogen, erweist sich Luhmanns Gedankenmodell als überaus fruchtbar für die nähere Betrachtung heterosozialer Intimbeziehungen. Unter Verwendung der von Luhmann herausgearbeiteten Charakteristika des Codes der höfischen Liebe, der passionierten Liebe und der romantischen

Liebe als Analyseparameter für die Untersuchung der heterosozialen Beziehungen lassen sich diese in ihrer spezifischen Ausgestaltung erfassen. So weisen die unerwiderten Affekte Didos und Iweins Tendenzen einer ‚passionierten Liebe‘ auf, die unter Verwendung gängiger Paradoxien beschrieben werden. Die Ehebindung von Eneas und Lavinia sowie von Siegfried und Kriemhild entsprechen auf Grund der Integration von Freundschaft, Liebe und Sexualität der romantischen Liebe, wie sie Luhmann konzipiert und können als ‚protoromantische‘ Ehebeziehungen klassifiziert werden. Diese protoromantische Liebe des Mittelalters wird in Hartmanns *Erec* am stärksten ausgeformt. So ist die Ehe von Erec und Enite in Karnant eine Geschlechtsgemeinschaft. Die übermäßige sexuelle Interaktion des Paares führt zu seiner Isolation, Erec und Enite entziehen sich der Gesellschaft des Hofes und konzentrieren sich auf die Zweisamkeit ihrer Beziehung. Wechselseitige Liebe und Sexualität sind schon vor dem Aufbruch zur Aventiurenfahrt wesentliche Elemente dieser Intimbeziehung. Der Weg der Bewährung, den Erec und Enite gemeinsam beschreiten müssen, integriert sukzessive die Freundschaft in die Ehe. Bei Rückkehr des Paares in die höfische Sphäre am Ende des Romans hat sich die Qualität der Bindung grundlegend geändert. Sie begegnen sich nun als Gleiche, sind einander in freundschaftlicher Liebe zugetan und haben gelernt, ihr sexuelles Begehren zu kontrollieren. Die Ehepartner bilden eine Einheit im Geiste, die ihren körperlichen Ausdruck in der Geschlechtsgemeinschaft findet. Als Kontrast zur Ehe präsentiert Hartmann die Minnebeziehung von Mabonagrins und seiner Freundin, in der die Partner eine Einheit im Geiste bilden, die Dame jedoch als Minneherrin beständige Bewährung fordert. Dieser wiederholt zu leistende Minnedienst und die Verkehrung der Geschlechterhierarchie, die die Freundin Mabonagrins als *domina* skizziert, entsprechen dem Konzept der höfischen Liebe wie es Luhmann entwirft. Das Programm der Passion von Gottfrieds Roman wird in der außerehelichen Liebesbeziehung von Tristan und Isolde manifest. Diese heterosoziale Beziehung ist klar als ‚passionierte Liebe‘ zu definieren. Sie weist alle Elemente auf, die Luhmann der passionierten Liebe der galanten Romane zuschreibt.⁹²⁹ An Stelle der Idealisierung, die Merkmal der höfischen Liebe ist, tritt hier die Imagination oder Projektion. Das Objekt des Begehrens wird zum Spiegel des eigenen Begehrens, das nach Erfüllung verlangt.

Die höfischen Romane präsentieren nicht nur unterschiedliche Konzepte der Liebe. Auch der Aspekt der Sexualität variiert in den heterosozialen Gemeinschaften. Heinrich von Veldekes *Eneasroman* veranschaulicht zwei Formen sexueller Begegnungen der Geschlechter. In Kontrast zueinander stehen der außereheliche Vollzug des Geschlechtsaktes in der Beziehung von Eneas und Dido und die eheliche Sexualität der Ehe von Eneas und Lavinia. Diese wird zwar von dem Dichter nicht explizit geschildert, doch ist aufgrund der Integration von Freundschaft

⁹²⁹ Vgl. den Abschnitt zur Liebe als Code der Intimität in Kapitel II.

und Liebe in der Ehe davon auszugehen, dass die Einheit der Partner auch auf körperlicher Ebene besteht. Hartmanns *Erec* präsentiert die eheliche Sexualität als ein übermäßiges Begehren, das es zu kontrollieren gilt, und greift damit ein wesentliches Merkmal der klerikalen Diskurse über die eheliche Geschlechtsgemeinschaft auf. Am Beispiel von Iweins Reaktion auf Laudines Anblick wird die Wirkung eines ‚aphrodisiac body‘ wie Schultz sie in seiner Studie zur höfischen Liebe und der Liebe zum Höfischen beschreibt⁹³⁰, besonders pointiert dargestellt. Auch die Wirkung, die Enite, Kriemhild und Isolde mit ihren Auftritten vor der Gesellschaft des Hofes auf die männlichen Mitglieder haben, entspricht dem von Schultz beschriebenen Effekt höfischer Körper. Das *Nibelungenlied* präsentiert drei eheliche Geschlechtsgemeinschaften, die miteinander kontrastieren. Der Aspekt der Sexualität ist in die Ehen von Siegfried und Kriemhild sowie Etzel und Kriemhild integriert, der Vollzug findet im legitimen Raum der Ehe statt. Das Beispiel Gunthers und Brünhilds veranschaulicht die Verweigerung des *debitums* und präsentiert Sexualität als Mittel der Unterdrückung weiblicher Identität. Sobald Brünhild bezwungen ist, verliert sie nicht nur ihre amazonenhafte Stärke, sondern büßt auf narrativer Ebene an Handlungsmacht ein. Die Leistung des *debitums* als eheliche Pflicht führt die Geschlechtsgemeinschaft von Marke und Isolde vor. Isolde erwidert Markes Liebe nicht, somit ist die geschlechtliche Begegnung als Erfüllung ihrer Pflicht und Mittel der Manipulation des betrogenen Ehemannes zu interpretieren. Dies steht in Kontrast zur außerehelichen Passion, die ihre Erfüllung im sexuellen Vollzug findet. Sexualität erscheint hier als Triebkraft der Beziehung. Das prekäre Verhältnis der Freundschaft zur Sexualität wird im *Eneasroman* Heinrichs in Form des Sodomievorwurfs umgesetzt, den Lavinias Mutter vorbringt um Eneas zu diffamieren.

Die Analysen der höfischen Romane haben gezeigt, wie in der hochmittelalterlichen Dichtung Freundschaft (zwischen Männern) und Liebe (zwischen Mann und Frau) als konkurrierende Codes der Intimität zum Ausgleich gebracht werden. Auf Basis der gewonnen Erkenntnisse wird abschließend der Versuch unternommen, die in der Zusammenschau des diskurstheoretischen Analyseteils gestellten Fragen nach der Funktion der Freundschaft, deren Mechanismus, Code und Programm mittels einer Übertragung des luhmannschen Modells der Liebe auf die Freundschaft zu beantworten. Hierbei sind Luhmanns Ausführungen zu seiner Theorie der ‚zwischenmenschlichen Interpenetration‘ von Interesse.

Aristoteles nimmt in seinen Ausführungen zur Freundschaft die Beziehung zwischen zwei Menschen in den Fokus. Gleiches gilt für die Freundschaftsmodelle Ciceros und Aelreds. Diese Konzentration auf Zweierbeziehungen versucht Luhmann in seinem Konzept zu fassen

⁹³⁰ Vgl. Abschnitt 2.4 des Kapitels II.

und beschreibt sie als ‚zwischenmenschliche Interpenetration‘. Mit diesem Begriff bezeichnet Luhmann soziale Beziehungen, „in denen mehr individuelle, einzigartige Eigenschaften der Person oder schließlich prinzipiell alle Eigenschaften einer individuellen Person bedeutsam werden.“⁹³¹ Intimität ist der Begriff, der in Luhmanns Theorie im Sinne eines „steigerungsfähigen Sachverhalts“⁹³² der Beschreibung von Verhältnissen zwischenmenschlicher Interpenetration dient. In dieser Zunahme der Intimität spiegelt sich im Hinblick auf die homosozialen Beziehungen die aristotelische Hierarchie von Nutzen-, Lust- und Tugendfreundschaft, gedacht als eine Steigerung von Intensität, wie Catrin Kersten feststellt.⁹³³ Die Wesensgleichheit, die in den Freundschaftskonzepten von Aristoteles, Cicero und Aelred in der Vorstellung der Verschmelzung zweier Seelen zu einer Einheit ihren Höhepunkt erreicht, findet sich in dieser Form bei Luhmann nicht. „Ego und Alter [...] bleiben als interpenetrierende Systeme füreinander Umwelt.“⁹³⁴ Zwar geht es in Luhmanns Konzept nicht um die Verschmelzung zweier personaler Systeme, dennoch beeinflussen sie sich wechselseitig. Dies ist in der Erfahrung der doppelten Kontingenz von Ego und Alter zu sehen. Ego beobachtet Alter, sein Gegenüber, „als kontingent handelnden, undurchschaubaren und unberechenbaren Anderen und gleichzeitig als [...] sich selbst, als zweites Ich, das die Erfahrung der doppelten Kontingenz teilt.“⁹³⁵

Fasst man Luhmanns Teilsystem der Intimität zusammen und unternimmt den Versuch der Übertragung, ist festzuhalten: Ist die Liebe das Medium des Teilsystems, liegt die Funktion in der Herstellung affektiver Zweierbeziehungen, die sich im Moment der Partnerwahl erfüllt. Diese Funktion gilt auch für ein Teilsystem der Intimität, dessen Medium die Freundschaft ist. Die Konstitution der Freundschaft erfolgt nicht willkürlich. Die wechselseitige Zuneigung, die Entsprechung im Wesen und in den Tugenden ist essentiell für das ‚male bonding‘. Die freundschaftliche Partnerwahl erfolgt auf Basis des Vorhandenseins der Übereinstimmung beider Partner. Der Code des Mediums Liebe ist die Präsenz oder Absenz des Affekts. Auch dies lässt sich auf das Modell der Freundschaft übertragen. Wie die Untersuchung der männlich-homosozialen Bindungen zeigte, ist die innige und wechselseitige Freundesliebe der Affekt, der die Intensität der Beziehung bestimmt und die Partner aneinander bindet. Mangelt es der Bindung an gegenseitiger Zuneigung oder fehlt diese vollständig, kann, gemäß den vormodernen Freundschaftsdiskursen, nicht von ‚wahrer‘ Freundschaft gesprochen werden. Die Präsenz oder Absenz der Freundesliebe bestimmt demnach den Code der Freundschaft.

⁹³¹ Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion*, S. 14./ Vgl. auch Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme*, S. 303.

⁹³² Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme*, S. 304.

⁹³³ Vgl. Kersten, Catrin: *Orte der Freundschaft*, S. 35.

⁹³⁴ Kersten, Catrin: *Orte der Freundschaft*, S. 39.

⁹³⁵ Kersten, Catrin: *Orte der Freundschaft*, S. 38.

Das Programm der Liebe sieht Luhmann in der Passion. Wie das Beispiel der Freunde Marke und Tristan zeigt, ist die Passion auch Programm der Freundschaft.

Bis zu diesem Punkt ist die Übertragung des Modells der Liebe auf die Freundschaft unproblematisch. Eine Schwierigkeit ergibt sich in der Definition eines symbiotischen Mechanismus der Freundschaft. Wie Luhmann ausführt, zielt der symbiotische Mechanismus auf die Befriedigung eines körperlichen Bedürfnisses und definiert für das Modell der Liebe die Sexualität als symbiotischen Mechanismus. Sexualität steht der Freundschaft jedoch nicht zur Verfügung. Der Mechanismus der Freundschaft kann in den Gebärden der männlich-homozozialen Partner gesehen werden, in den Umarmungen und Küssen, die die Freunde austauschen. Mit diesem nonverbalen Ausdruck der Freundschaft wird das Bedürfnis nach einer zwar körperlichen, jedoch nicht homoerotisch konnotierten Nähe angezeigt. Dass der körperliche Kontakt zur Intensivierung und Stabilisierung der Beziehungen beitragen kann, lässt sich an zwei Beispielen aufzeigen: Die eheliche Gemeinschaft von Erec und Enite wird nach Aufhebung der Trennung von Tisch und Bett erst dann als vollständig wiederhergestellt präsentiert, nachdem die Ehepartner ihre Gemeinschaft auch sexuell vollzogen haben. Die Intimität des Geschlechtsaktes restituiert die Einheit der Partner. Wenn Iwein und Gawein nach dem Kampf und dem wechselseitigen Erkennen aufeinander zulaufen und sich gegenseitig tausendfach auf Augen, Mund und Wangen küssen, wird die Beziehung auch hier durch den Austausch körperlichen Ausdrucksformen der Zuneigung restituiert und intensiviert. Diese These könnte unter Einbezug weiterer Texte der höfischen Literatur verfeinert und untermauert werden, kennen doch die Antike und das Mittelalter eine Vielzahl berühmter Freundespaare.

2. Ausblick

Die Nahbeziehungssysteme Freundschaft und Liebe sind schon seit Langem Gegenstand der mediävistischen Forschung. Häufig geht die detaillierte Betrachtung der personalen Beziehungen, die die mittelalterliche Literatur präsentiert, mit dem Versuch einher, die Texte nach unterschiedlichen Kriterien zu klassifizieren, um eine Gattungstypologie zu entwerfen.

So überträgt Xenia von Ertzdorff in ihrem 1962 erschienen Artikel die antiken Freundschaftsdiskurse⁹³⁶ auf die Literatur des Mittelalters und untersucht die ‚Höfische Freundschaft‘, die auf das Modell Ciceros sowie auf Aelreds Fortführung des ciceronischen Gedankenguts rekurriert.⁹³⁷ Die Ritter der Tafelrunde seien, dies veranschaulichen die mittelhochdeutschen Texte, durch das Gelöbnis der ritterlichen *gesellekeit* miteinander verbunden. Wie von Ertz-

⁹³⁶ Vgl. die Ausführungen zu den Freundschaftskonzepten in Kapitel II.2.1.

⁹³⁷ Vgl. von Ertzdorff, Xenia: Höfische Freundschaft, S. 36/37.

dorff weiter ausführt, ist es auffällig, dass in dieser Gemeinschaft zwei Mitglieder enger miteinander verbunden sind, als die übrigen Ritter: Herr Gawein, als „Repräsentant höfischer Gesinnung“⁹³⁸ und einer der anderen Helden. Die Verbundenheit zweier Ritter innerhalb der Gemeinschaft aller Artusritter entspricht Aelreds Aussage, dass er alle seine Brüder liebe, aber einen ganz besonders.⁹³⁹ Die Untersuchung freundschaftlicher Nahbeziehungen resultiert bei Xenia von Ertzdorff in der Unterscheidung zweier Formen ritterlicher Freundschaft: Der höfische Typus des klassischen Artusromans wird unterschieden von dem heroischen Typus ritterlicher Freundschaft, der in der Gattung der Heldenepik zu finden sei. Kennzeichnend für den höfischen Typus sei eine als Lehrer-Schüler-Verhältnis zu definierende Bindung zwischen Gawein und dem jeweiligen Protagonisten des Romans. Gawein nehme in dieser Beziehung die Funktion eines Vorbildes ein und begleite den ‚Schüler‘ auf dessen Weg der Bewährung. Diese Beziehung zeichne sich durch „gegenseitige Ergebenheit, Dienstbereitschaft und [dem] tatsächlich geleistet[en] gegenseitig[en] Beistand“ aus.⁹⁴⁰ Die Freundschaft wird in ihrem Verlauf präsentiert, die Freunde finden sich immer wieder in Situationen, in denen die Verbindung auf die Probe gestellt wird oder die Situation nur durch den Beistand des Freundes gelöst werden kann. Der heroische Typus hingegen zeige die Freunde am Ende ihrer Laufbahn in einer „Vertrautheit, die aus einem langen, gemeinsam verbrachten Leben und in gegenseitigem Beistand erwachsen“ sei.⁹⁴¹ Typische Szene dieses Freundschaftstypus ist die Klage um den verstorbenen Freund, die in affektiver Weise zum Ausdruck gebracht wird.⁹⁴² Xenia von Ertzdorffs Vorschlag einer Gattungstypologie mit den Kategorien höfische versus heroische Freundschaft ist sehr erhellend, allerdings muss diese Typologie modifiziert werden. Das heute überaus relevante Kriterium des Geschlechts wird in diesem gattungstypologischen Modell außer Acht gelassen. Darüber hinaus orientiert sich die vorgeschlagene Klassifikation in höfischer und heroischer Typus stark an den Gattungsgrenzen, wodurch das Modell sehr schematisch ist.

Diese notwendige Modifikation der Thesen Xenia von Ertzdorffs nimmt Andreas Kraß in seiner Untersuchung der Freundschaft von Achill und Patroclus vor.⁹⁴³ Kraß schlägt vor, die „Gleichsetzung von höfischer und arthurischer Freundschaft aufzugeben.“⁹⁴⁴ Dieser Vorschlag ist unbedingt zu befürworten. Wie die Untersuchungen des *Prosa-Lancelot* von Hart-

⁹³⁸ von Ertzdorff, Xenia: Höfische Freundschaft, S. 35/36.

⁹³⁹ Vgl. Aelred von Rieval: Über die geistliche Freundschaft, S. 83/85.

⁹⁴⁰ von Ertzdorff, Xenia: Höfische Freundschaft, S. 40.

⁹⁴¹ von Ertzdorff, Xenia: Höfische Freundschaft, S. 39.

⁹⁴² von Ertzdorff, Xenia: Höfische Freundschaft, S. 38.

⁹⁴³ Vgl. Kraß, Andreas: Achill und Patroclus. Freundschaft und Tod in den Trojaromanen Benoîts de Sainte-Maure, Herborts von Fritzlar und Konrads von Würzburg. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik (LiLi) 114 (1999): Traurige Helden (hg. von Wolfgang Haubrichs u.a.), S. 66-98.

⁹⁴⁴ Kraß, Andreas: Achill und Patroclus, S. 67.

mut Freytag⁹⁴⁵ und des *Engelhart* von Ute von Bloh⁹⁴⁶ zeigen, gibt es „Ausprägungen des höfischen Freundschaftskonzepts auch jenseits des klassischen Artusromans.“⁹⁴⁷ Die von Xenia von Ertzdorff postulierte Opposition von höfischem versus heroischen Typus und den jeweils zugewiesenen Merkmalen der Nahbeziehung, nämlich praktische Lebensgemeinschaft versus reflexives Moment⁹⁴⁸, ist Kraß' Ausführungen zufolge problematisch. Andreas Kraß formuliert die These, dass die geistliche Freundschaft auch eine pragmatische Ebene habe und die höfische Freundschaft im Medium der Narration über eine diskursive Ebene verfüge.⁹⁴⁹ Des Weiteren müsse die Freundschaft unter Einbezug ihrer Rivalität zur Liebe zwischen Mann und Frau und unter Einbezug ihrer Affinität zur Homosexualität hin befragt werden.⁹⁵⁰ Kraß erweitert mit seiner Modifikation die Perspektive auf die personalen Nahbeziehungen der mittelalterlichen Literatur: Die von Xenia von Ertzdorff implizierten Oppositionen von Roman versus Epos und höfisch versus heroisch in Frage stellend, schlägt Kraß eine Typologie höfischer Freundschaft vor, die sich am Kriterium des Geschlechts orientiert. Zu unterscheiden seien soziale Beziehungen zwischen Personen des gleichen Geschlechts (Freundschaft) und Personen unterschiedlichen Geschlechts (Liebe). Die entsprechende Opposition lautet bei Kraß ‚homosozial‘ versus ‚heterosozial‘.⁹⁵¹ Kraß nähert sich dem Entwurf einer Typologie höfischer Freundschaft mit der These,

daß jene Erzählungen, die eine homosoziale Männerwelt darstellen, in denen also Freundschaft als Code der Intimität dominiert, den Situationstyp der Klage um den verstorbenen Freund bevorzugen. Dagegen zeigen jene Erzählungen, welche heterosoziale Beziehungen privilegieren, in denen also nicht Freundschaft, sondern Liebe zwischen Mann und Frau, Ritter und Dame den Code der Intimität bestimmt, die befreundeten Helden in Situationen des praktischen Lebensvollzugs, die nicht vom Tod bedroht sind.⁹⁵²

Um diese These zu prüfen, zieht Kraß Texte unterschiedlicher Gattungen der mittelalterlichen Literatur heran. Ergebnis dieser Prüfung ist die Affirmation der formulierten These. Dem homosozialen Typus sind im Wesentlichen drei Gattungen zuzurechnen: der Antikenroman, die *Chansons de geste* und die deutsche Heldenepik. Texte dieser Gattungen präsentieren die Freunde am Ende eines gemeinsam verbrachten Lebens und inszenieren die Freundschaft im Modus der Totenklage.⁹⁵³ Kraß verweist explizit darauf, dass diese Texte einen Heldentypus präsentieren, „der ursprünglich nicht auf das Thema der höfischen Liebe bezogen war“⁹⁵⁴. Insbesondere in den französischen Heldenepiken die Liebesbeziehung zwischen Ritter

⁹⁴⁵ Vgl. Freytag, Hartmut: Höfische Freundschaft und geistliche *amicitia* im *Prosa-Lancelot*. In: Wolfram-Studien IX (1984), S. 195-212.

⁹⁴⁶ Vgl. von Bloh, Ute: „Engelhart der Lieben Ja^eger“, S. 317-334.

⁹⁴⁷ Kraß, Andreas: Achill und Patroclus, S. 67.

⁹⁴⁸ Vgl. von Ertzdorff, Xenia: Höfische Freundschaft, S. 51.

⁹⁴⁹ Vgl. Kraß, Andreas: Achill und Patroclus, S. 67.

⁹⁵⁰ Vgl. Kraß, Andreas: Achill und Patroclus, S. 68.

⁹⁵¹ Vgl. Vgl. Kraß, Andreas: Freundschaft als Passion, S. 102ff.

⁹⁵² Kraß, Andreas: Freundschaft als Passion, S. 102/103.

⁹⁵³ Vgl. Kraß, Andreas: Freundschaft als Passion, S. 103.

⁹⁵⁴ Kraß, Andreas: Freundschaft als Passion, S. 103.

und Dame eine nachgeordnete Rolle. Erst die höfische Bearbeitung rücke die Liebe zwischen Mann und Frau, Ritter und Dame in den Fokus. Diese These ist zu unterstützen, wie die Analysen des *Eneasromans* und des *Nibelungenliedes* zeigen. Die Hybridität des *Nibelungenliedes* lässt sich mit der Unterscheidung zwischen homosozialem und heterosozialem Typus noch klarer fassen. Die besondere Aufmerksamkeit, die der Beziehung zwischen Siegfried und Kriemhild beigemessen wird, klassifiziert den ersten Teil des Epos als heterosozial, wohingegen der zweite Teil mit seiner zunehmenden Fokussierung auf den Personenverband der Burgunden und der wachsenden Bedeutung der Figur Hagens dem homosozialen Typus entspricht. Kraß ordnet dem heterosozialen Typus ebenfalls drei Gattungen zu, nämlich die Artusromane, die Tristanromane und die Spielmannsepen. In diesen Texten ist die Liebe der dominante Code der Intimität, wie die Analysen des *Erec* Hartmanns von Aue sowie des *Tristanromans* Gottfrieds von Straßburg besonders deutlich veranschaulichten. Die männlich-homosoziale Bindung tritt in diesen Texten in den Hintergrund.

Ein weiterer Beitrag der mediävistischen Forschung im deutschsprachigen Raum zur Typologie höfischer Freundschaft ist Caroline Krügers 2011 erschienene Studie *Freundschaft in der höfischen Epik um 1200. Diskurse von Nahbeziehungen*.⁹⁵⁵ Der Untersuchung liegt die These zugrunde, dass Freundschaft nicht als isoliertes Phänomen personaler Bindungen, sondern in ihrer Wechselbeziehung zu anderen Nahbeziehungssystemen betrachtet werden muss, um die Bedeutung des Freundschaftsdiskurses in und für die literarischen Texte voll erfassen zu können.⁹⁵⁶ Ausgangspunkt ihrer Betrachtung der Freundschaftsbeziehungen bilden fiktiv-literarische Texte der höfischen Epik und Quellen aus den Bereichen der Historiographie und Legendarik sowie der Hofkritik und theologische Traktate. In ihrer Fallstudie zu Hartmanns *Iwein* erarbeitet Krüger drei Typen freundschaftlicher Nahbeziehungen in der höfischen Epik: männlich-symmetrische, weiblich-symmetrische und „cross-sex“-Bindungen. Die Typologie wird in Kapitel IV durch die systematische Analyse der Freundschaftsbindungen aller Texte des Korpus um einen weiteren Typus, den der männlich-asyymmetrischen Bindungen, erweitert. Die Stärke der Studie liegt in der Erarbeitung weiterer Kriterien zur Charakterisierung einer höfischen Freundschaft. Krügers Kriterien orientieren sich zwar an den Gattungsgrenzen, jedoch finden sie auch über diese hinaus Anwendung. Die Verwendung eines offenen Freundschaftsbegriffs ermöglicht Krüger die Berücksichtigung personaler Nahbeziehungen, in denen sich Patronage, Gefolgschaftsbindungen und Verwandtschaftsverhältnisse überla-

⁹⁵⁵ Krüger, Caroline: *Freundschaft in der höfischen Epik um 1200. Diskurse von Nahbeziehungen*. Berlin, New York 2011.

⁹⁵⁶ Vgl. Roth, Ninja: Rezension zu Caroline Krüger „Freundschaft in der höfischen Epik um 1200. Diskurse von Nahbeziehungen“. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, Bd. 141, H.2. (2012), S. 261-264.

gern. Als besonders fruchtbar für die Analyse erweisen sich die Kriterien *gender* und Symmetrie.

Nicht zuletzt sei auf die 1995 erschienene Studie des Romanisten Simon Gaunt verwiesen. Gaunt geht in seiner Abhandlung *Gender and Genre in Medieval French Literature*⁹⁵⁷ von der These einer Interdependenz zwischen der Gattung und den in ihr konstruierten und transportierten Modellen von Geschlecht aus. Er definiert das sex/gender-System als die Art und Weise, in der Macht und Autorität entsprechend der Gender-Kriterien im jeweiligen historischen Kontext verteilt werden und konstatiert, dass jede Gattung durch eigene und spezifische Gender-Entwürfe gekennzeichnet ist.⁹⁵⁸ Gender, so stellt Gaunt fest, wirkt sich nicht nur auf die Beziehungen von Mann und Frau aus, sondern auch auf die Beziehungen zwischen Männern.⁹⁵⁹ Gaunt unternimmt eine Typologisierung der von ihm untersuchten Texte auf Basis der präsentierten Männlichkeitskonstruktionen. Männlichkeit wird, so Gaunt, innerhalb narrativer und literarischer Muster in Szene gesetzt. Ihre Inszenierung erfolgt innerhalb eines männlich codierten Zeichensystems, in dem sich Handlung, Figuren und Erzählmuster bewegen. Er fokussiert verschiedene Formen von Männlichkeit und Weiblichkeit in Relation zueinander und findet für seine Typologie die Opposition monologische versus dialogische Gender-Konstruktion. Männlichkeit wird seinen Ausführungen zufolge in den *chansons de geste* monologisch, in Relation zu anderen männlichen Figuren konstruiert, während in den höfischen Romanen die Dame eine determinierende Rolle für den Wert und die Identität des Ritters einnimmt.⁹⁶⁰ Die Konstruktion von Männlichkeit erfolgt in der Gattung des höfischen Romans demnach dialogisch in Relation zu einem weiblichen Gender-Entwurf. Gaunt konstatiert in Bezug auf die Gattung des Romans, dass sie weder Frauen, noch Weiblichkeit, noch das Individuum entdecke, sondern vielmehr Modelle davon konstruiere, die in ihrem jeweiligen historischen Kontext bewertet werden müssen. Die Gattung des Romans sei heterogen, so Gaunt weiter, dennoch gebe es thematische und stilistische Einheiten: Das Thema Liebe sowie besondere Modelle des männlichen Individuums, das mit einer ethischen Vorstellung von Ritterlichkeit assoziiert werde.⁹⁶¹ Der entscheidende Unterschied zwischen Heldenepik und Roman bestehe in der jeweiligen Behandlung der Unterscheidung von männlichem Individuum und dem damit einhergehenden Problem des Anderen.⁹⁶² Manche Konstruktionen von Gender werden, so Gaunt, nicht durch Opposition, sondern durch Exklusion erzeugt: Das

⁹⁵⁷ Vgl. Gaunt, Simon: *Gender and Genre in Medieval French Literature*. Cambridge 1995.

⁹⁵⁸ Vgl. Gaunt, Simon: *Gender and Genre*, S. 1.

⁹⁵⁹ Vgl. Gaunt, Simon: *Gender and Genre*, S. 2.

⁹⁶⁰ Vgl. Gaunt, Simon: *Gender and Genre*, S. 43.

⁹⁶¹ Vgl. Gaunt, Simon: *Gender and Genre*, S. 72.

⁹⁶² Vgl. Gaunt, Simon: *Gender and Genre*, S. 73.

„Andere“ des männlichen Ideals ist in diesen Fällen nicht eine Frau, sondern ein anderer Typ Mann.⁹⁶³

Im Folgenden wird, ausgehend von den Ergebnissen der Untersuchung von Freundschaft und Liebe als Codes der Intimität in den ausgewählten Texten der deutschen mittelalterlichen Literatur, eine Klassifizierung dieser Texte unter Rückgriff auf die gattungstypologischen Kriterien von Simon Gaunt und Andreas Kraß unternommen. Legt man die Oppositionen monologisch versus dialogisch bzw. homosozial versus heterosozial einer Typologisierung der untersuchten Texte unter Einbezug der Codes der Intimität zugrunde, ist festzuhalten:

Der Tristanroman Gottfrieds führt die sukzessive Verdrängung der Freundschaft vor, Liebe gewinnt in diesem Text den Kampf um die Vormachtstellung als dominanter Code der Intimität. Aufgrund dieses Befundes ist der Liebesroman eindeutig als Erzählung des heterosozialen Typus zu klassifizieren. Männlichkeit wird bis zur Trankeinnahme, die als Zäsur zu interpretieren ist, in Relation zu anderen männlichen Figuren konstruiert. Davon ausgehend, herrscht im ersten Teil des Romans ein monologisches Männlichkeitskonstrukt vor. Mit Isolde's Eintritt in die Handlung verändert sich das Personenrepertoire und damit auch die Konstruktion von Männlichkeit, die nun in Relation zur weiblichen Hauptfigur konstruiert wird und damit als dialogisch zu klassifizierend ist.

Auch der *Eneasroman* Heinrichs von Veldeke entspricht aufgrund der Erweiterung der Lavinia-Handlung und der damit einhergehenden Dominanz der Liebe dem heterosozialen Typus. Lavinia erscheint als notwendige Ergänzung von Eneas' Identität, seine Männlichkeit wird in Relation zu ihr konstruiert. Zu beachten ist jedoch, dass die erste Beziehung von Eneas, die im Roman als *Minne* bezeichnet wird, seine Freundschaft zu Pallas ist. Dies weist auf die Ambiguität seiner Figur hin: Eneas entspricht bis zu seiner Ankunft in Laurentum eher dem Helden des Epos, der in eine männlich-homosoziale Welt eingebunden ist. Seine Männlichkeit wird in Relation zu anderen Männern definiert und mit Gaunt gesprochen monologisch konstruiert. Erst im Verlauf der Lavinia-Handlung verändert sich seine Identität und Männlichkeit, die ihn am Ende des Romans als Ehemann und Landesherr erscheinen lässt. Die männliche Homosozialität tritt in Vergils ‚Aeneis‘ noch ungleich stärker zutage. In Vergils Werk wird zwar auch von Dido und Lavinia erzählt, doch richtet sich das Augenmerk auf die männlichen Bündnisse und die Beziehungen der Helden zueinander. Bei Heinrichs Adaptation handelt es sich also um die heterosoziale Überformung eines ursprünglich homosozialen Erzählstoffes. Die Eigenständigkeit der Episode um Nisus und Euryalus erlaubt die Typologisierung dieser Freundschaftserzählung als homosozial. Die Freundschaft der trojanischen Helden entspricht dem Modell männlicher Bündnisse, wie sie die *chansons de geste* darstel-

⁹⁶³ Vgl. Gaunt, Simon: *Gender and Genre*, S. 12.

len. Wie Roland und Olivier im *Rolandslied* treten Nisus und Euryalus als Paar auf und werden in der männlich-homosozialen Gemeinschaft des trojanischen Heeres besonders exponiert. Männliche Identität wird hier innerhalb einer maskulinen Ökonomie in Relation zu einem anderen Modell der Männlichkeit konstruiert. Beachtet man die personale Einheit, die beide Partner explizit betonen, ist das ‚Andere‘ im Fall von Nisus und Euryalus ‚Dasselbe‘.

Männliche Bündnisse in Form von treuer Gefolgschaft, Waffenbrüderschaft und *vriuntschaft* zeichnen auch den zweiten Teil des *Nibelungenliedes* aus und erlauben die Typologisierung als homosozial. Mit Beginn der Reise ins Hunnenland richtet sich der Fokus auf das männliche Kollektiv der Burgunden, aus dem Hagen besonders hervorsticht. Seine Treue zu Gunther, stärker jedoch seine Waffenbrüderschaft mit Volker und seine affektive Bindung zu Rüdiger treten in den Vordergrund. Die Handlung ist nicht mehr länger von der Darstellung einer Minnebeziehung geprägt, sondern von der Interaktion der männlichen Figuren. Männlichkeit wird in Relation zu anderen männlichen Figuren konstruiert. Dieses monologische Männlichkeitskonstrukt markiert im zweiten Teil des Epos das Weibliche besonders deutlich als das ‚Andere‘. Der erste Teil hingegen erzählt von zwei Brautwerbungen, die eng miteinander verschränkt sind. Die Konzentration auf einen Helden, dessen Motivation zur Aventure und zum Kampf die Liebe zu einer Frau ist, rückt den ersten Teil des *Nibelungenliedes* in die Nähe des höfischen Romans. Präsentiert wird eine Ritteraristokratie, die sich der *Minne* verschrieben hat, Liebe ist hier der dominante Code der Intimität, weshalb der erste Teil des Epos dem heterosozialen Typus zugeordnet werden kann.

Auch in Hartmanns Romanen brechen die titelgebenden Helden zu einer Reihe von Aventure auf. Motiviert werden die Bewährungen der Helden Erec und Iwein von der Liebe zu ihrer Dame. Wie die Analyse des *Erec* zeigt, ist in diesem Roman Liebe der dominante Code der Intimität, der Text entspricht dem heterosozialen Typus. Am Beispiel von Hartmanns *Erec* kann die Bedeutung der Dame und die der heterosozialen Beziehung für die Identität des Ritters verdeutlicht werden: Enite fungiert als Instrument für Erecs Selbstfindung und ist gleichzeitig potentielle Ursache für seine Entfremdung von der Gesellschaft, die ihre Ursache in seiner übermäßigen Hingabe an seine Frau hat. Erecs Identität ist an Enite gekoppelt, seine Männlichkeit wird dialogisch in Relation zu ihr konstruiert. Die Dominanz der Freundschaft in Hartmanns *Iwein* lässt den Gedanken an eine Zuordnung zum homosozialen Typus aufkommen. Beachtet man jedoch Iweins Verlieben, das die weitere Handlung in Gang setzt und die Wirkung, die der Entzug von Laudines Liebe auf ihn hat, ist auch dieser Text dem heterosozialen Typus zuzuordnen.

Die Ausführungen zu Gaunts Kriterien und ihre Anwendung zur Klassifizierung der untersuchten Texte machen deutlich, dass er mit dem Begriffspaar monologisch – dialogisch die

Gender-Konstruktion unter Negierung oder Einbeziehung des weiblichen Geschlechts differenziert. Die Inklusion weiblicher Gender-Entwürfe, das räumt Gaunt ein, bedeutet nicht die Revidierung männlicher Gender-Vorstellungen. Ein Beispiel für die Gegenüberstellung unterschiedlicher maskuliner Gender-Entwürfe bietet Hartmanns *Iwein*: Das ‚Andere‘ ist hier nicht die weibliche Figur, sondern ein anderes Männlichkeitsmodell. In einen spannungsgeladenen Dialog männlicher Gender-Entwürfe treten in der Begegnung Iweins mit dem wilden Mann, das Modell ritterlicher Männlichkeit, das in die heterosoziale Sphäre des Artushofes eingebunden ist und das Modell des Eremiten, dessen einzige Gesellschaft die wilden Tiere sind, die er hütet. Eine solche Differenz spielt in der Nisus-Euryalus-Episode keine Rolle. Diese Episode kann im Sinne Gaunts als monologisch bezeichnet werden, nicht weil der Text keine weiblichen Gender-Vorstellungen enthält, sondern weil auch männliche Gegenentwürfe zu dem idealen Heldenpaar fehlen oder marginalisiert werden.

Der Versuch einer Klassifizierung der untersuchten Texte zeigt, dass eine klare Zuordnung des einzelnen Textes zu einem Typus nahezu unmöglich ist. Weder der *Eneasroman*, noch die Artusromane, noch das *Nibelungenlied* und der *Tristanroman* Gottfrieds, können eindeutig dem homosozialen oder dem heterosozialen Typus zugeordnet werden. Nähert man sich den Texten unter der Fragestellung, die sich beiden Codes der Intimität widmet, wird deutlich, dass die Konkurrenz der personalen Nahbeziehungssysteme Freundschaft und Liebe, die in den Texten präsentiert und verhandelt wird, eine Klassifizierung schwierig macht. Dennoch ist Gaunts Unterscheidung von monologischer und dialogischer Gender-Konstruktionen sowie Kraß‘ Differenzierung in einen homosozialen und einen heterosozialen Typus überaus erhellend und das Gedankenexperiment einer Klassifizierung wert.

VIII. Literaturverzeichnis

1. Lateinische Quellen

Aelred von Rieval: *De amicitia spirituale/ Über die geistliche Freundschaft*. Ins Deutsche übertragen von Rhaban Haacke, eingeleitet von Wilhelm Nyssen. Trier 1978.

Aelred von Rievaulx: *Spiegel der Liebe*. Hg. von der Zisterzienserinnen-Abtei. Eschenbach 1989.

Andreas Capellanus: *De Amore. Über die Liebe*. Lateinisch-Deutsch. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Florian Neumann. Mainz 2003.

Andreas Königlicher Hofkapellan: *Von der Liebe. Drei Bücher*. Übersetzt und mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Fritz Peter Knapp. Berlin, New York 2006.

Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Aus dem Griechischen und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von Olof Gigon. 8. Auflage. München 2010.

Aurelius Augustinus (Sancti Aureli Augustini): *De bono coniugali*. In: CSEL [Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum], Band 41, Sect. V, Pars III. Hg. von Joseph Zycha. Vindobonae u.a. 1900.

Aurelius Augustinus: *Das Gut der Ehe*. Übertragen von Dr. Anton Maxsein. Würzburg 1949.

Aurelius Augustinus: *Schriften gegen die Pelagianer. Band III: Ehe und Begierlichkeit*. Übertragen von Anton Fingerle. Hg. von Sebastian Kopp, Dionysius Morick und Adolar Zumkeller. Würzburg 1977.

Biblia Sacra Vulgata. Stuttgart 1983.

Cicero: *Laelius. Über die Freundschaft*. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Roger Feger. Stuttgart 2004.

Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg, Basel, Wien 1980.

Hugo von St. Viktor: *De beatae Mariae virginitate libellus epistolaris*. In: *Patrologia Latina*. Band 176: Hugonis de S. Victore canonici regularis S. Victoris parisiensis operum pars secunda: Dogmatica.

Hugo von Sankt Viktor: *Über die Heiltümer des christlichen Glaubens*. Übersetzung nach Peter Knauer SJ. Einleitung, Apparate, Bibliographie und Register von Rainer Brandt SJ. Münster 2010.

Ovid: *Ars Amatoria/ Liebeskunst*. Übersetzt und herausgegeben von Michael von Albrecht. Stuttgart 2003

Vergil: *Aeneis*. Lateinisch/ Deutsch. Aus dem Lateinischen übertragen und herausgegeben von Gerhard Fink. Düsseldorf 2005.

2. Altfranzösische und mittelhochdeutsche Quellen

Chrétien de Troyes: Erec et Enide. Übersetzt und herausgegeben von Albert Giert. Stuttgart 1987.

Chrétien de Troyes: Yvain. Übersetzt und eingeleitet von Ilse Nolting-Hauff. Klassische Texte des Romanischen Mittelalters Band 2. München 1983.

Gottfried von Straßburg: Tristan. Nach dem Text von Friedrich Ranke, neu herausgegeben, ins Neuhochdeutsche übersetzt von, mit einem Stellenkommentar und Nachwort von Rüdiger Krohn. 11. Auflage. Stuttgart 2006, 3 Bde.

Hartmann von Aue: Erec. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung von Thomas Cramer. 23. Auflage. Frankfurt am Main 2000.

Hartmann von Aue: Iwein. Text der siebenten Ausgabe von G.F. Benecke, K. Lachmann und L. Wolff. Übersetzung und Nachwort von Thomas Cramer. 4., überarbeitete Auflage. Berlin, New York 2001.

Heinrich von Veldeke: Eneasroman. Nach dem Text von Ludwig Ettmüller ins Neuhochdeutsche übersetzt, mit einem Stellenkommentar und Nachwort von Dieter Kartschoke. Stuttgart 2004.

Le Roman d'Eneas. Übersetzt und eingeleitet von Monica Schöler-Beinhauer. Klassische Texte des Romanischen Mittelalters Band 9. München 1972.

Das Nibelungenlied. Hg. v. Helmut de Boor, nach der Ausgabe von Karl Bartsch. 22., revidierte und von Roswitha Wisniewski ergänzte Auflage. Wiesbaden 1996.

Das Nibelungenlied. Hg. von Ursula Schulze, nach der Handschrift B. Ins Neuhochdeutsche übersetzt und kommentiert von Siegfried Grosse. Stuttgart 2011.

Thomas: Tristan. Eingeleitet, textkritisch bearbeitet und übersetzt von Gesa Bonath. München 1985.

3. Forschungsliteratur

ANDERS, SABINE und KATHARINA MAIER (Hgg.): Liebesbriefe großer Männer. Wiesbaden 2008.

ANGENENDT, ARNOLD: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. 4. Auflage. Darmstadt 2009.

BÄTZ, OLIVER: Konfliktführung im *Iwein* des Hartmann von Aue. Aachen 2003.

BAISCH, MARTIN und HENDRIKJE HAUFE: Väter und Söhne – Mütter und Töchter. Normbruch und Normerfüllung in Heinrichs von Veldeke „Eneasroman“. In: Der Deutschunterricht 55 (2003), Heft 1, S. 62-75.

BASWELL, CHRISTOPHER: Men in the Roman d'Eneas. The Construction of Empire. In: Clare A. Lees (Hg.): Medieval Masculinity. Regarding Men in the Middle Ages. Minneapolis, London 1994 (Medieval Cultures 7). S. 149-168.

BENNEWITZ, INGRID: Ein kurzer rede von guoten minnen. Liebes-Wahrnehmungen und Liebes-Konzeptionen in der deutschen Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. In: Walter Lenschen (Hg.): Die Sprachen der Liebe. Bern 2000, S. 157-185.

VON BLOH, UTE: „Engelhart der Lieben Ja^eger. „Freundschaft“ und „Liebe“ im „Engelhart“. In: Zeitschrift für Germanistik N.F. 2 (1998), S. 317-334.

BOEHRINGER, MICHAEL: Sex and Politics? Etzel's Rolte in the Nibelungenlied – A Narratological Approach. In: Ulrich Müller und Werner Wunderlich (Hgg.): “Waz sider da geschach“. American-German Studies on the Nibelungenlied. Göppingen 1992, S. 149-167.

BOSWELL, JOHN: Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century. Chicago 1980.

BOSWELL, JOHN: Same-Sex Unions in Premodern Europe. New York 1994.

BOVENSCHEN, SILVIA: Die Bewegung der Freundschaft. Versuch einer Annäherung. In: Neue Rundschau 97 (1986) Heft 4, S.89-111.

BRAUN, MANUEL: Ehe, Liebe, Freundschaft. Semantik der Vergesellschaftung im frühneuhochdeutschen Roman. Tübingen 2001.

BRAUNAGEL, ROBERT: Die Frau in der höfischen Epik des Hochmittelalters. Entwicklungen in der literarischen Darstellung und Ausarbeitung weiblicher Handlungsträger. Ingolstadt 2001.

BREULMANN, JULIA: Erzählstruktur und Hofkultur. Weibliches Agieren in den europäischen Iwein-Bearbeitungen des 12. bis 14. Jahrhunderts. Münster, New York 2009.

BREM, Sr. M. HILDEGARD: Einleitung. In: Aelred de Rievaulx: Spiegel der Liebe. Hg. von der Zisterzienserinnen-Abtei. Eschenbach 1989, S. 9-37.

BRUNNER, HORST: Hartmann von Aue: Erec und Iwein. In: ders. (Hg.): Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen. Stuttgart 1994, S. 97-145.

BUMKE, JOACHIM: Liebe und Ehebruch in der höfischen Gesellschaft. In: Rüdiger Krohn (Hg.): Liebe als Literatur. Aufsätze zur erotischen Dichtung in Deutschland. München 1983, S. 25-45.

BUMKE, JOACHIM: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. 11. Auflage. München 2005.

BUMKE, JOACHIM: Der »Erec« des Hartmanns von Aue. Eine Einführung. Berlin 2006.

BUTLER, JUDITH: Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt am Main 1991.

CLASON, CHRISTOPHER R.: “Good Lovin’”: The Language of Erotic Desire and Fulfillment in Gottfried's *Tristan*. In: Albrecht Classen (Hg.): Sexuality in the Middle Ages and Early Modern Times. New Approaches to a Fundamental Cultural-Historical and Literary-Anthropological Theme. Berlin, New York 2008, S. 257-278.

CLASSEN, ALBRECHT: The Defeat of the Matriarch Brünhild in the Nibelungenlied, with Some Thoughts on Matriarchy as Evinced in Literary Texts. In: Ulrich Müller und Werner Wunderlich (Hg.): "Waz sider da geschach". American-German Studies on the Nibelungenlied. Göppingen 1992, S. 89-110.

CLASSEN, ALBRECHT: Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age: Explorations of a Fundamental Ethical Discourse. Berlin, New York 2010.

CLASSEN, ALBRECHT: Friends and friendship in heroic epics: with a focus on *Beowulf*, *Chanson de Roland*, the *Nibelungenlied* and *Njal's Saga*. In: *Neohelicon* 38 (2011), S. 121-139.

DALLAPIAZZA, MICHAEL: Emotionalität und Geschlechterbeziehung bei Chretien, Hartmann und Wolfram. In: Paola Schulze-Belli und Michael Dallapiazza: *Liebe und Aventure im Artusroman des Mittelalters*. Beiträge der Triester Tagung 1988, S. 167-184.

DIMPEL, FRIEDRICH MICHAEL: Die Zofe im Fokus. Perspektivierung und Sympathiesteuerung durch Nebenfiguren vom Typus der Confidante in der höfischen Epik des Mittelalters. Berlin 2011.

EHRISMANN, OTFRIED: Isolde, der Zauber, die Liebe – der Minnetrank in GOTTFRIEDS *Tristan* zwischen Symbolik und Magie. In: Elisabeth Feldbusch (Hg.): *Ergebnisse und Aufgaben der Germanistik am Ende des 20. Jahrhunderts*. Festschrift für Ludwig Erich Schmitt zum 80. Geburtstag. Hildesheim 1989, S. 282-301.

EHRISMANN, OTFRIED: Strategie und Schicksal – Hagen. In: Werner Wunderlich (Hg.): *Literarische Symbolfiguren. Von Prometheus bis Švejk*. Beiträge zu Tradition und Wandel. Bern und Stuttgart 1989, S. 91-115.

EHRISMANN, OTFRIED: *Ehre und Mut, Aventure und Minne. Höfische Wortgeschichten aus dem Mittelalter*. München 1995.

EHRISMANN, OTFRIED: *Nibelungenlied. Epoche – Werk – Wirkung*. 2. Auflage. München 2002.

VAN EICKELS, KLAUS: Kuss und Kinngriff, Umarmung und verschränkte Hände. Zeichen personaler Bindung und ihre Funktion in der symbolischen Kommunikation des Mittelalters. In: Jürgen Martschukat und Steffen Patzold (Hgg.): *Geschichtswissenschaft, und »performative turn«*. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit, Köln 2003, S. 133-159.

VAN EICKELS, KLAUS: Tradierte Konzepte in neuen Ordnungen. Personale Bindungen im 12. und 13. Jahrhundert. In: Bernd Schneidemüller und Stefan Weinfurter (Hgg.): *Ordnungskonfigurationen im Hohen Mittelalter*. Ostfildern 2006, S. 93-125.

VAN EICKELS, KLAUS: Verwandtschaftliche Bindungen, Liebe zwischen Mann und Frau, Lehenstreue und Kriegerfreundschaft: Unterschiedliche Erscheinungsformen ein und desselben Begriffs? In: Johannes F. K. Schmidt, Martine Guichard, Peter Schuster und Fritz Trimmlich (Hgg.): *Freundschaft und Verwandtschaft. Zur Unterscheidung zweier Beziehungssysteme*. Konstanz 2007, S. 157-164.

EPP, VERENA: *Amicitia*. Zur Geschichte personaler, sozialer, politischer und geistlicher Beziehungen im frühen Mittelalter. Stuttgart 1999.

EMING, JUTTA: *unsippiu geselleschaft*. Paradigmen von Freundschaft und Konkurrenz in Hartmanns *Iwein*. In: Marina Münkler, Antje Sablotny und Matthias Standke (Hgg.): *Freundschaftszeichen. Gesten, Gaben und Symbole von Freundschaft im Mittelalter*. Heidelberg 2015, S. 103-123.

VON ERTZDORFF, XENIA: Höfische Freundschaft. In: *Der Deutschunterricht* 14, Heft 6 (1962), S. 35-51.

VON ERTZDORFF, XENIA: Liebe, Ehe, Ehebruch und Tod in Gottfrieds ‚Tristan‘. In: Dies. und Marianne Wynn (Hg.): *Liebe – Ehe – Ehebruch in der Literatur des Mittelalters*. Vorträge des Symposiums vom 13. bis 16. Juni 1983 am Institut für deutsche Sprache und mittelalterliche Literatur des Justus-Liebig Universität Gießen. Gießen 1984, S. 88-98.

FIEDLER, PETER: *Sexualität*. Stuttgart 2010.

FOUCAULT, MICHEL: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1. Übersetzt von Ulrich Hauff und Walter Seitter. stw 716, Frankfurt am Main 1987.

FRECHE, KATHARINA: *Von zweier vrouwen bâgen wart vil manic helt verlorn*. Untersuchungen zur Geschlechterkonstruktion in der mittelalterlichen Nibelungendichtung. Trier 1999.

FREYTAG, HARMUT: Höfische Freundschaft und geistliche *amicitia* im *Prosa-Lancelot*. In: *Wolfram-Studien IX* (1984), S. 195-212.

FRITSCH-RÖBLER, WALTRAUD: *Finis Amoris*. Ende, Gefährdung und Wandel von Liebe im hochmittelalterlichen deutschen Roman. Tübingen 1999.

FROMM, HANS: Der Eneasroman Heinrichs von Veldeke. In: Ders. (Hg.): *Arbeiten zur deutschen Literatur des Mittelalters*. Tübingen 1989, S. 80-100.

FUHRMANN, JOËLLE: Zur Darstellung der Vielschichtigkeit des weiblichen Verhaltens am Beispiel der Kriemhild im Nibelungenlied. In: Danielle Buschinger und Wolfgang Spiewok (Hg.): *Heldensage – Heldenlied - Heldenepos*. Ergebnisse der II. Jahrestagung der Reineke-Gesellschaft. Gotha 1992, S. 123-136.

FURSTNER, H.: Der Beginn der Liebe bei Tristan und Isolde in Gottfrieds Epos. In: *Neophilologus* 41:1 (1957), S. 25-38.

GAUNT, SIMON: *Gender and Genre in Medieval French Literature*. Cambridge 1995.

GEIER, BETTINA: *Täuschungshandlungen im Nibelungenlied*. Ein Beitrag zur Differenzierung von List und Betrug. Göttingen 1999.

GENTRY, FRANCIS G.: *The Two-Fold Path: Erec and Enite on the Road to Wisdom*. In: Francis G. Gentry (Hg.): *A Companion to the Works of Hartmann von Aue*. New York 2005, S. 93-103.

- GEPHART, IRMGARD: Das Unbehagen des Helden. Schuld und Scham in Hartmanns von Aue *Erec*. Frankfurt am Main 2005.
- GEPHART, IRMGARD: Der Zorn der Nibelungen. Rivalität und Rache im »Nibelungenlied«. Böhlau 2005.
- GEPHART, IRMGARD: Zorn, Blut und Rache. Emotionen im Nibelungenlied. In: Peter Glasner u.a. (Hg.): Nibelungen – Mythos, Kitsch, Kult. Siegburg 2008, S. 45-57.
- GEPHART, IRMGARD: Kriemhild als grausame Mutter. Die Darstellung mütterlicher Grausamkeit in Mittelalter und Neuzeit. In: Hermann Reichert (Hg.): Heldinnen. 10. Pöchlerner Heldenliedgespräch. Wien 2010, S. 21-31.
- GIESE, ALBRECHT: Heinrichs von Veldeke Auffassung der Leidenschaften 'Minne' und 'Zorn' in seinem Eneasroman. Freiburg i.Br. 1968.
- GIRARD, RENÉ und RICHARD J. GOLSAN: Interview. In: Golsan, Richard J.: René Girard and Myth: An Introduction. New York, London 1993, S. 129-149.
- GIRARD, RENÉ: Figuren des Begehrens. Das Selbst und das Andere in der fiktionalen Realität. Münster, Hamburg, London 1999.
- GOLLER, DETLEF: *wan bî mînen tagen und ê hât man sô rehte wol geseit*. Intertextuelle Verweise zu den Werken Hartmanns von Aue im *Tristan* Gottfrieds von Straßburg. Frankfurt am Main 2005.
- VON GOSEN, RENATE: Das Ethische in Heinrichs von Veldeke Eneide: Formen, Inhalte und Funktionen. Frankfurt am Main 1985.
- GREEN, D.H.: *Women and Marriage in German Medieval Romance*. Cambridge 2009.
- GREFE, CHRISTINA: Wie man in Deutschland befreundet ist. In: Theo Sommer (Hg.): *Leben in Deutschland. Die Anatomie einer Nation. Ein ZEIT-Buch*. 2. Auflage, Köln 2004, S. 273-285.
- GRENZLER, THOMAS: Erotisierte Politik – politisierte Erotik? Die politisch-ständische Begründung der Ehe-Minne in Wolframs „Willehalm“, im „Nibelungenlied“ und in der „Kudrun“. Göppingen 1992.
- GRUENTER, RAINER: Der Favorit: Das Motiv der höfischen Intrige in Gotfrieds *Tristan*: Ein Vortrag. In: *Euphorion* 58 (1964), S. 113-128.
- HAFNER, SUSANNE: *Maskulinität in der höfischen Erzählliteratur*. Frankfurt am Main 2004.
- HALPERIN, DAVID M.: *How to Do the History of Homosexuality*. Chicago and London 2002.
- HALPERIN, DAVID M.: Ein Wegweiser zur Geschichtsschreibung der männlichen Homosexualität. In: Andreas Kraß (Hg.): *Queer denken. Gegen die Ordnung der Sexualität (Queer Studies)*. Frankfurt am Main 2003, S. 171-220.

- HAMM, JOACHIM: Camillas Grabmal. Zur Poetik der *dilatatio materiae* im deutschen Eneasroman. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 45 (2004), S. 29-56.
- HAMMER, ANDREAS: Tradierung und Transformation. Mythische Erzählelemente im „Tristan“ Gottfrieds von Straßburg und im „Iwein“ Hartmanns von Aue. Stuttgart 2007.
- HARMS, WOLFGANG: Der Kampf mit dem Freund oder Verwandten in der deutschen Literatur bis um 1300. München 1963.
- HASEBRINK, BURKHARD: Erecs Wunde. Zur Performativität der Freundschaft im höfischen Roman. In: Oxford German Studies 38 (2009), S. 1-11.
- HAUENSTEIN, HANNE: Zu den Rollen der Marke-Figur in Gottfrieds ‚Tristan‘. Göttingen 2006.
- HAUG, WALTER: Gottfried von Straßburg ›Tristan‹. Sexueller Sündenfall oder erotische Utopie. Vortrag beim VII. Internationalen Germanisten-Kongreß in Göttingen 1985. In: Ders. (Hg.): Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur. Göttingen 1989, S. 600-611.
- HAUG, WALTER: Höfische Idealität und heroische Tradition im Nibelungenlied. In: Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters. Tübingen 1990, S. 293-307.
- HAUG, WALTER: Eros und Tod. Erotische Grenzerfahrung im mittelalterlichen Roman. In: Horst Albert Glaser (Hg.): Annäherungsversuche. Zur Geschichte und Ästhetik des Erotischen in der Literatur. Bern u.a. 1993, S. 31-58.
- HAUG, WALTER: Das Spiel mit der arthurischen Struktur in der Komödie *Yvain/ Iwein*. In: Friedrich Wolfzettel (Hg.): Erzählstrukturen der Artusliteratur. Forschungsgeschichte und neue Ansätze. Tübingen 1999, S. 199-119.
- HAUG, WALTER: Szenarien des heroischen Untergangs. In: Alfred Ebenbauer und Johannes Keller (Hgg.): 8. Pöchlerner Heldenliedgespräch. Das Nibelungenlied und die europäische Heldendichtung. Wien 2006, S. 147-161.
- HAYMES, EDWARD R.: Das Nibelungenlied. Geschichte und Interpretation. München 1999.
- HERGEMÖLLER, BERND-ULRICH: Sodom und Gomorrha. Zur Alltagswirklichkeit und Verfolgung Homosexueller im Mittelalter. 2. überarb. und ergänzte Auflage. Hamburg 2000.
- HERZMANN, HERBERT: Warum verlassen Tristan und Isolde die Minnehöhle? Zu Gottfrieds *Tristan*. In: Euphorion 69 (1975), S. 219-228.
- HERZMANN, HERBERT: Nochmals zum Minnetrank in Gottfrieds *Tristan*. Anmerkungen zum Problem der psychologischen Entwicklung in der mittelhochdeutschen Epik. In: Euphorion 70 (1976), S. 73-94.
- HONEMANN, VOLKER: ›Erec‹. Von den Schwierigkeiten einen mittelalterlichen Roman zu verstehen. In: Volker Honemann, Tomas Tomasek (Hgg.): Germanistische Mediävistik. Münster 1999, S. 89-121.

HORNUNG, ANNEBELLE: Queere Ritter. Geschlecht und Begehren in den Gralsromanen des Mittelalters. Bielefeld 2012.

HUBER, CHRISTOPH: Gottfried von Straßburg. Tristan. 2. verbesserte Auflage. Berlin 2001.

HYATTE, REGINALD: The Arts of Friendship. The Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature. Leiden 1994.

JAEGER, C. STEPHEN: The Crown of Virtues in the Cave of Lovers Allegory of Gottfried's *Tristan*. In: *Euphorion* 67 (1973), S. 95-116.

JAEGER, C. STEPHEN: Mark and Tristan: The Love of Medieval Kings and their Courts. In: Winder Mc Connell: *in hōhem prīse. A Festschrift in Honor of Ernst S. Dick*. Göppingen 1989, S. 183-197.

JAEGER, C. STEPHEN: Ennobling Love. In Search of a Lost Sensibility. Philadelphia 1999.

JOHNSON, LAURIE: Reading the Excursus on Women as a Model of "Modern" Temporality in Gottfried's *Tristan*. In: *Neophilologus* 82 (1998), S. 247-257.

JOHNSON, L. PETER: Gottfried von Straßburg: Tristan. In: Horst Brunner (Hg.): *Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen*. Stuttgart 2004, S. 233-252.

JÖNSSON, MAREN: »Ob ich ein ritter wære«. Genderentwürfe und genderrelatierte Erzählstrategien im Nibelungenlied. Uppsala 2001.

JONES, MARTIN H.: Changing Tack or Showing Tact? Erec's Self-Criticism in the Second Encounter with Guivreiz in Hartmann von Aue's *Erec*. In: Volker Honemann, Martin H. Jones, Adrian Stevens and David Wells (Hgg.): *German Narrative Literature of the Twelfth and Thirteenth Century*. Tübingen 1994, S. 229-243.

JORDAN, MARK D.: The Invention of Sodomy in Christian Theology. Chicago, London 1997.

KARRAS, RUTH MAZO: Sexualität im Mittelalter. Düsseldorf 2006.

KARTSCHOKE, DIETER: Didos Minne – Didos Schuld. In: Rüdiger Krohn (Hg.): *Liebe als Literatur. Aufsätze zur erotischen Dichtung in Deutschland*. München 1983, S. 99-116.

KASTEN, INGRID: Inszenierungen des Sichverliebens im höfischen Roman. In: *Encomia-Deutsch. Sonderheft der Deutschen Sektion der ICLS*. Tübingen 2002, S. 94-107.

KASTEN, INGRID: Martyrium und Opfer: Der Liebestod im Tristan. In: Friederike Pannewick (Hg.): *Martyrdom in Literature. Visions of Death and Meaningful Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity*. Wiesbaden 2004, S. 245-257.

KERSTEN, CATRIN: Orte der Freundschaft. Niklas Luhmann und »Das Meer in mir«. Berlin 2007.

KISTLER, RENATE: Heinrich von Veldeke und Ovid. Tübingen 1993.

KLEIN, DOROTHEA: Geschlecht und Gewalt. Zur Konstitution von Männlichkeit im ›Erec‹ Hartmanns von Aue. In: Mathias Meyer u.a. (Hg.): Literarisches Leben. Festschrift für Volker Mertens. Tübingen 2002, S.433-463.

KLINGER, JUDITH: Gender Theorien: Ältere deutsche Literaturwissenschaft. In: Claudia Benthien und Hans Rudolf Velten (Hgg.): Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte. Reinbek bei Hamburg 2002, S. 267-297.

KNAPP, FRITZ PETER: Eine unsanfte Brautnacht oder Wie lustig waren die Nibelungen in alter und neuer Zeit? In: Klaus Zatloukal (Hg.): 3. Pöchlerner Heldenliedgespräch. Die Rezeption des Nibelungenliedes. Wien 1995, S. 109-126.

KNEER, GEORG und ARMIN NASSEHI: Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. 4. unveränderte Auflage. München 2000.

KOLB, HERBERT: *Der Minnen hus*. Zur Allegorie der Minnegrotte in Gottfrieds *Tristan*. In: Euphorion 56 (1962), S. 229-247.

KOLB, HERBERT: Isoldes Eid. Zu Gottfried von Straßburg, Tristan 15267-15764. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 107 (1988).

KÖPF, ULRICH: Das Thema der Freundschaft im abendländischen Mönchtum bis zum 12. Jahrhundert. In: Sibylle Appuhn-Radtke und Esther P. Wipfler (Hgg.): Freundschaft. Motive und Bedeutungen. München 2006, S. 25-44.

KOSCHORKE, ALBRECHT: Ein neues Paradigma der Kulturwissenschaft. In: Eva Eßlinger, Tobias Schlechtriemen, Doris Schweitzer und Alexander Zons (Hgg.): Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma. Frankfurt am Main 2010, S. 10-31.

KOSOFSKY SEDGWICK, EVE: *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire*. New York 1985.

KRAFT, KARL FRIEDRICH: *Iweins Triuwe*. Zu Ethos und Form der Aventurensfolge in Hartmanns „Iwein“. Eine Interpretation. Amsterdam 1979.

KRAß, ANDREAS: Achill und Patroclus. Freundschaft und Tod in den Trojaromanen Benoîts de Sainte-Maure, Herborts von Fritzlar und Konrads von Würzburg. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik (LiLi) 114 (1999): Traurige Helden (hg. von Wolfgang Haubrichs u.a.), S. 66-98.

KRAß, ANDREAS und ALEXANDRA TISCHEL: Liebe zwischen Bündnis und Begehren – Eine Einführung: In: Diess. (Hg.): Bündnis und Begehren. Ein Symposium über die Liebe. Berlin 2002.

KRAß, ANDREAS: Queer Studies – eine Einführung. In: Ders. (Hg.): Queer denken. Gegen die Ordnung der Sexualität (Queer Studies). Frankfurt am Main 2003, S. 7-28.

KRAß, ANDREAS: Das erotische Dreieck. Homosoziales Begehren in einer mittelalterlichen Novelle. In: Ders. (Hg.): Queer denken. Gegen die Ordnung der Sexualität (Queer Studies). Frankfurt am Main 2003, S. 277-297.

KRAß, ANDREAS: Queer lesen. Literaturgeschichte und Queer Theory. In: Therese Frey Steffen, Caroline Rosenthal und Anke Väth (Hgg.): Gender Studies. Wissenschaftstheorien und Gesellschaftskritik. Würzburg 2004, S. 233-248.

KRAß, ANDREAS: Geschriebene Kleider. Höfische Identität als literarisches Spiel. Tübingen, Basel 2006.

KRAß, ANDREAS: Freundschaft als Passion. Zur Codierung von Intimität in mittelalterlichen Erzählungen. In: Sibylle Appuhn-Radtke und Esther P. Wipfler (Hg.): Freundschaft. Motive und Bedeutungen. München 2006, S. 97-116.

KRAß, ANDREAS: Sprechen von der stummen Sünde. Das Dispositiv der Sodomie in der deutschen Literatur des 13. Jahrhunderts (Bertold von Regensburg/ Der Stricker). In: Lev M. Toma und Sven Limbeck (Hgg.): Die sünde, der sich der tiuvel schamet in der helle. Homosexualität in der Kultur des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Ostfildern 2009, S. 123-136.

KRAß, ANDREAS: Der Rivale. In: Eva Eßlinger, Tobias Schlechtriemen, Doris Schweitzer und Alexander Zons (Hgg.): Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma. Frankfurt am Main 2010, S. 225-237.

KRAß, ANDREAS: Im Namen des Bruders. Fraternalität in Freundschaftsdiskursen der Antike, des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. In: Behemoth. A Journal on Civilisation Volume 4 Issue 3 (2011), S. 4-22.

KRAß, ANDREAS: Höfische Liebe - Intimität und Sexualität in mittelalterlicher Dichtung. In: Sexuologie 21 (1-2) 2014, S. 76-85

KRAß, ANDREAS: Ebenbildlichkeit. Symbolik der Freundschaft im Engelhard Konrads von Würzburg. In: Münkler, Marina, Antje Sablotny und Matthias Standke (Hgg.): Freundschaftszeichen. Gesten, Gaben und Symbole von Freundschaft im Mittelalter. Heidelberg 2015, S. 251-268.

KRAß, ANDREAS: Ein Herz und eine Seele. Geschichte einer Männerfreundschaft. Frankfurt am Main, 2016.

KRAUSE, DETLEF: Luhmann-Lexikon. 4., neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart 2005.

KRIEGER, GERHARD (Hg.): Verwandtschaft, Freundschaft, Bruderschaft: Soziale Lebens- und Kommunikationsformen im Mittelalter. Berlin 2009.

KROHN, RÜDIGER: Erotik und Tabu in Gottfrieds ‚Tristan‘: König Marke. In: Ders.(Hg.): Stauferzeit. Geschichte – Literatur – Kunst. Stuttgart 1978.

KRÜGER, CAROLINE: Freundschaft in der höfischen Epik um 1200. Diskurse von Nahbeziehungen. Berlin, New York 2011.

KUHN, HELMUT: »Liebe«. Geschichte eines Begriffs. München 1975

KUON, LUDWIG: René Girard und die Wahrheit des Romans. Der mimetische Konflikt als Handlungsschema in den Romanen von Bret Easton Ellis, *American Psycho* (1991), Michel

Houellebecq, *Elementarteilchen* (1996) und Vladimir Sorokin, *Der himmelblaue Speck* (1999). Diss. Freiburg i. Br. WS2005/2006.

LEUPOLD, ANDREA: Liebe und Partnerschaft: Formen der Codierung von Ehen. In: *Zeitschrift für Soziologie* 12, Heft 4 (1983), S. 297-327.

LEWIS, GERTRUD JARON: *Das Tier und seine dichterische Funktion in Erec, Iwein, Parzival und Tristan*. Bern, Frankfurt am Main 1974.

LIEBERTZ-GRÜN, URSULA: Geschlecht und Herrschaft. Multiperspektivität im Roman d'Enéas und in Veldekes Eneasroman. In: Thomas Kornbichler und Wolfgang Maaz (Hg.): *Variationen der Liebe. Historische Psychologie der Geschlechterbeziehung*. Tübingen 1995, S. 51-93.

LIENERT, ELISABETH: *Deutsche Antikenromane des Mittelalters*. Berlin 2001.

LIENERT, ELISABETH: Geschlecht und Gewalt im ‚Nibelungenlied‘. In: *ZfdA* 132, Heft 1 (2003), S. 3-23.

LÜDEMANN, SUSANNE: Ödipus oder *ménage à trois*. Die Figur des Dritten in der Psychoanalyse. In: Eva Eßlinger, Tobias Schlechtriemen, Doris Schweitzer und Alexander Zons (Hgg.): *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*. Frankfurt am Main 2010, S. 80-93.

LUHMANN, NIKLAS: Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien. In: ders.: *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Opladen 1975, S.170-192.

LUHMANN, NIKLAS: Interpenetration - Zum Verhältnis personaler und sozialer Systeme. In: *Zeitschrift für Soziologie* 6, Heft 1 (1977), S. 62-76.

LUHMANN, NIKLAS: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt am Main 1982.

LUHMANN, NIKLAS: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. 1. Auflage. Frankfurt am Main 1987.

LUHMANN, NIKLAS: Mein „Mittelalter“. In: *Rechtshistorisches Journal (Journal for History and Law)* 10 (1991), S. 66-70.

LUHMANN, NIKLAS: Wahrnehmung und Kommunikation sexueller Interessen. In: ders.: *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*. Opladen 1995, S. 189-203.

LUHMANN, NIKLAS: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. 2 Bde. Frankfurt am Main 1998.

LUHMANN, NIKLAS: Sinn, Selbstreferenz und soziokulturelle Evolution. In: Günter Burkart und Günter Runkel (Hgg.): *Luhmann und die Kulturtheorie*. Frankfurt am Main 2004, S. 241-289.

LUHMANN, NIKLAS: *Liebe. Eine Übung*, hg. von André Kieserling. Frankfurt am Main 2008.

- LUHMANN, NIKLAS: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Band 1. 4. Auflage. Frankfurt am Main 2010.
- LUHMANN, NIKLAS: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zu Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Band 3. 4. Auflage, Frankfurt am Main 2012.
- MASSE, MARIE-SOPHIE: Verhüllungen und Enthüllungen. Zu Rede und *descriptio* im *Eneasroman*. In: Euphorion 100 (2006), Heft 3, S. 267-289.
- MASSE, MARIE-SOPHIE: *man sol einem wîbe/ kiesen bî dem lîbe/ ob si ze lobe stât*. Zu Lob und Beschreibung der Frauenschönheit im ›Erec‹. In: Dorothea Klein (Hg.): Vom Verstehen deutscher Texte des Mittelalters aus der europäischen Kultur. Hommage à Elisabeth Schmid. Würzburg 2011, S. 151-171.
- MATEJOVSKI, DIRK: Das Motiv des Wahnsinns in der mittelalterlichen Dichtung. Frankfurt am Main 1996.
- MAURER, SABINE: Freundschaft ist mehr als eine Facebook-Bekannntschaft. Die Welt 24.07.2011. <http://www.welt.de/gesundheit/psychologie/article13497136>
- MAXSEIN, ANTON: Erläuterungen. In: Aurelius Augustinus: Das Gut der Ehe. Würzburg 1949.
- MERTENS, VOLKER: Laudine. Soziale Problematik im *Iwein* Hartmanns von Aue. Berlin 1978.
- MERTENS, VOLKER: Bildersaal – Minnegrotte – Liebestrank. Zu Symbol, Allegorie und Mythos im Tristanroman. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 117 (1995), S. 40-64.
- MERTENS, VOLKER: Enites dunkle Seite: Hartmann interpretiert Chrétien. In: Dorothea Klein: Vom Verstehen deutscher Texte des Mittelalters aus der europäischen Kultur. Hommage à Elisabeth Schmid. Würzburg 2011, S. 173-190.
- MICHAELIS, BEATRICE: (Dis-)Artikulationen von Begehren. Schweigeeffekte in wissenschaftlichen und literarischen Texten. Berlin, New York 2011.
- MIEDEMA, NINE: *vriunt* als Anrede in mittelhochdeutschen Erzähltexten. In: Münkler, Marina, Antje Sablotny und Matthias Standke (Hgg.): Freundschaftszeichen. Gesten, Gaben und Symbole von Freundschaft im Mittelalter. Heidelberg 2015, S. 209-228.
- MIKASCH-KÖTHNER, DAGMAR: Zur Konzeption der Tristanminne bei Eilhart von Oberg und Gottfried von Straßburg. Stuttgart 1991.
- MOI, TORIL: The Missing Mother: the Oedipal Rivalries of René Girard. In: Diacritics 12 (1982), S. 21-31.
- MONTAIGNE, MICHEL: Über die Freundschaft. In: Ders.: Essais. Hg. von Hans Magnus Enzensberger. Frankfurt am Main 1998, S. 98-104.
- MÜLLER, JAN-DIRK: Spielregeln für den Untergang. Die Welt des Nibelungenliedes. Tübingen 1998.

MÜLLER, JAN-DIRK: Das Nibelungenlied. 2. überarbeitete und ergänzte Auflage. Berlin 2005.

MÜLLER, MICHAEL: Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesehe und ihre Auswirkungen in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin. Regensburg 1954.

MÜNKLER, MARINA und MATTHIAS STANDKE: Freundschaftszeichen. Einige systematische Überlegungen zu Gesten, Gaben und Symbolen von Freundschaft. In: Münkler, Marina, Antje Sablotny und Matthias Standke (Hgg.): Freundschaftszeichen. Gesten, Gaben und Symbole von Freundschaft im Mittelalter. Heidelberg 2015, S. 9-31.

NAUMANN, HANS: Brünhilds Gürtel. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 70 (1933), S. 46-48.

NELSON, CHARLES G.: Virginité (De)Valued: Kriemhild, Brünhild, and All That. In: Ulrich Müller und Werner Wunderlich (Hg.): "Waz sider da geschach". American-German Studies on the Nibelungenlied. Göttingen 1992, S. 111-130.

OEXLE, OTTO GERHARD: Luhmanns Mittelalter. In: Rechtshistorisches Journal (Journal for History and Law) 10 (1991), S. 53-66.

OH, ERIKA: Aufbau und Einzelszenen in Hartmann von Aue höfischen Epen „Erec“ und „Iwein“. Hamburg 1972.

OHLY, FRIEDRICH: Du bist mein, ich bin dein; du in mir, ich in dir; ich du, du ich. In: Uwe Ruberg und Dietmar Peil (Hgg.): Friedrich Ohly. Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung. Stuttgart, Leipzig 1995, S. 145-176.

OONK, GERRIT JOHAN: Die Darstellung und Auffassung der Minne in Heinrich von Veldekes Eneide: Eine Studie zur Rezeption der Antike im Mittelalter. Washington 1970.

OSCHEMA, KLAUS: Freundschaft und Nähe im spätmittelalterlichen Burgund. Studien zum Spannungsfeld von Emotion und Institution. Köln, Weimar, Wien 2006.

PALAUER, WOLFGANG: René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen. 3., erweiterte Auflage. Berlin 2008.

PRECHT, RICHARD DAVID: Liebe. Ein unordentliches Gefühl. 4. Auflage, München 2010.

QUAST, BRUNO: *Getriuwiu wandelunge*. Ehe und Minne in Hartmanns ‚Erec‘. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 122 (1993), S. 162-180.

QUAST, BRUNO und MONIKA SCHAUSTEN: Amors Pfeil. Liebe zwischen Medialisierung und Mythisierung in Heinrichs von Veldeke Eneasroman. In: Mireille Schnyder (Hg.): Schrift und Liebe in der Kultur des Mittelalter. Berlin, New York 2008, S. 63-82.

RANAWAKE, SILVIA: Erec's *verligen* and the Sin of Sloth. In: Timothy McFarland and Silvia Ranawake: Hartmann von Aue. Changing Perspectives. London Hartmann Symposium 1985. Göttingen 1988, S. 93-115.

RANAWAKE, SILVIA: verligen und versitzen. Das Versäumnis des Helden und die Sünde der Trägheit in den Artusromanen Hartmanns von Aue. In: Martin H. Jones, Roy Wisbey (Hgg.): Chrétien de Troyes and the German Middle Ages. Cambridge 1993, S. 19-35.

REESE-SCHÄFER, WALTER: Luhmann zur Einführung. Hamburg 1992.

REXROTH, FRANK und JOHANNES F. K. SCHMIDT: Freundschaft und Verwandtschaft: Zur Theorie zweier Beziehungssysteme. In: Johannes F. K. Schmidt, Martine Guichard, Peter Schuster, Fritz Trimmlich (Hgg.): Freundschaft und Verwandtschaft. Zur Unterscheidung zweier Beziehungssysteme. Konstanz 2007, S. 7-13.

RICHARDS, JEFFREY: Sex, Dissidence and Damnation. Minority Groups in the Middle Ages. London u.a. 2002.

RIEDEL-SPANGENBERGER, ILONA: Die Trennung von Tisch, Bett und Wohnung (cc.1128-1132 CIC) und das Herrenwort Mk. 10.9. Eine Untersuchung zur Theologie und Geschichte des kirchlichen Ehetrennungsrechts. Frankfurt am Main u.a. 1978.

ROBLES, INGEBORG: Subversives weibliches Wissen im „Nibelungenlied“. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 124 (2005) Heft 3, S. 360-374.

ROLLNIK-MANKE, TATJANA: Personenkonstellationen in mittelhochdeutschen Heldenepen. Untersuchungen zum Nibelungenlied, zur Kudrun und zu den historischen Dietrich-Epen. Frankfurt am Main 2000.

DE ROUGEMONT, DENIS: Die Liebe und das Abendland. Aus dem Französischen von Friedrich Scholz und Irène Kuhn. Zürich 1987.

ROTH, NINJA: Rezension zu Caroline Krüger „Freundschaft in der höfischen Epik um 1200. Diskurse von Nahbeziehungen“. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur, Bd. 141, H.2. (2012), S. 261-264.

RUH, KURT: Höfische Epik des deutschen Mittelalters. Band I: Von den Anfängen bis zu Hartmann von Aue. Berlin 1967.

SACKER, HUGH: Heinrich von Veldeke's conception of the 'Aeneid'. In: German Life and Letters, Vol. X (1957), S. 210-218.

SCHAUSTEN, MONIKA: Gender, Identität und Begehren. Zur Dido-Episode in Heinrichs von Veldeke „Eneit“. In: Ingrid Bennewitz (Hg.): Manlîchiu wîp, wîplîch man. Zur Konstruktion der Kategorien 'Körper' und 'Geschlecht' in der deutschen Literatur des Mittelalters. Berlin 1999, S. 143-158.

SCHAUSTEN, MONIKA: Der Körper des Helden und das „Leben“ der Königin: Geschlechter- und Machtkonstellationen im „Nibelungenlied“. In: ZfdPh 118 Heft 1 (1999), S. 27-49.

SCHEUBLE, ROBERT: *mannes manheit, vrouwen meister*. Männliche Sozialisation und Formen der Gewalt gegen Frauen im *Nibelungenlied* und in Wolframs von Eschenbach *Parzival*. Frankfurt am Main 2005.

SCHMID, ELISABETH: Spekulationen über das Band der Ehe in Chrétien und Hartmanns Erec-Roman. In: Dorothea Klein (Hg.): Vom Mittelalter zur Neuzeit. Festschrift für Horst Brunner. Wiesbaden 2000, S. 109-127.

SCHMIDT, JOHANNES F.K. und MARTINE GUICHARD, PETER SCHUSTER, FRITZ TRIMMLICH (Hgg.): Freundschaft und Verwandtschaft. Zur Unterscheidung zweier Beziehungssysteme. Konstanz 2007:

SCHMITZ, SILVIA: Die Poetik der Adaptation. Literarische *inventio* im ›Eneas‹ Heinrichs von Veldeke. Tübingen 2007.

SCHNELL, RÜDIGER: Der Frauenexkurs in Gottfrieds Tristan. In: ZdfPh 103 (1984), S. 1-26.

SCHNELL, RÜDIGER: Causa Amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur. Berlin und München 1985.

SCHNELL, RÜDIGER: Die ‚Höfische Liebe‘ als Gegenstand von Sozialhistorie, Sozial- und Mentalitätsgeschichte. In: Poetica 23 (1991), S. 374-424.

SCHNELL, RÜDIGER: Sexualität und Emotionalität in der vormodernen Ehe. Köln, Weimar, Wien 2002.

SCHNELL, RÜDIGER: *Gender* und Gesellschaft. Hartmanns ‚Erec‘ im Kontext zeitgenössischer Diskurse. In: ZfdA 140 (2011), S. 306-334.

SCHRÖDER, WERNER: Laudines Kniefall und der Schluß von Hartmanns Iwein. Stuttgart 1997.

SCHRÖTER, MICHAEL: „Wo zwei zusammenkommen in rechter Ehe.“ Sozio- und psychogenetische Studien über Eheschließungsvorgänge vom 12. bis 15. Jahrhundert. Frankfurt am Main 1985.

SCHUBERT, MARTIN J.: Zur Theorie des Gebarens im Mittelalter. Analyse von nicht-sprachlicher Äußerung in mittelhochdeutscher Epik: Rolandslied, Eneasroman, Tristan. Köln, Wien 1991.

SCHULTZ, JAMES A.: *Courtly Love, the Love of Courtliness, and the History of Sexuality*. Chicago und London 2006.

SCHULTZ, JAMES A.: Heterosexuality as a Threat to Medieval Studies. In: *Journal of the History of Sexuality* 15 (2006), S. 14-29.

SCHULZE, URSULA: *Das Nibelungenlied*. Stuttgart 1997.

SCHULZE, URSULA: Gunther sî mîn herre, und ich sî sîn man. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 126 (1997), S. 32-52.

SCHUSKY, RENATE: Die „kupplerische Dienerin“: Eine Studie zu Hartmanns „Iwein“. Wuppertal 1976.

SCHWANITZ, DIETER: *Systemtheorie und Literatur. Ein neues Paradigma*. Opladen 1990.

SIEVERDING, NORBERT: Der ritterliche Kampf bei Hartmann und Wolfram. Seine Bewertung im „Erec“ und „Iwein“ und in den Gahmuret- und Gawain-Büchern des „Parzival“. Heidelberg 1985.

SIGNORI, GABRIELA: Von der Paradiesehe zur Gütergemeinschaft. Die Ehe in der mittelalterlichen Lebens- und Vorstellungswelt. Frankfurt 2011.

SINKA, MARGIT M.: ‚Der höfischste man‘: An Analysis of Gawain’s role in Hartmann von Aue’s Iwein. In: MLN Vol. 96, No. 3 (1981), S. 471-487.

SMITS, KATHRYN: Enite als christliche Ehefrau. In: Kathryn Smits u.a. (Hgg.): Interpretation und Edition deutscher Texte des Mittelalters. Festschrift für John Asher. Berlin 1981, S. 13-25.

SMITS, KATHRYN: Die Schönheit der Frau in Hartmanns ‚Erec‘. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 101 (1982), S. 1-28.

SOSNA, ANETTE: Fiktionale Identität im höfischen Roman um 1200: Erec, Iwein, Parzival, Tristan. Stuttgart 2003.

SPANGENBERGER, NINA: Liebe und Ehe in den erzählenden Werken Hartmanns von Aue. Frankfurt am Main 2012.

SPLETT, JOCHEN: Rüdiger von Bechelaren. Studien zum zweiten Teil des Nibelungenliedes. Heidelberg 1968.

SPREITZER, BRIGITTE: Die stumme Sünde. Homosexualität im Mittelalter. Göppingen 1988.

STEBBINS, SARA: Studien zur Tradition und Rezeption der Bildlichkeit in der ‚Eneide‘ Heinrichs von Veldeke. Frankfurt am Main 1977.

STERBA, WENDY: The Question of Enite’s Transgression: Female Voice and Male Gaze as Determining Factors in Hartmann’s Erec. In: Albrecht Classen (Hg.): Women as Protagonists and Poets in the German Middle Ages. An Anthology of Feminist Approaches to Middle High German Literature. Göppingen 1991, S. 57-68.

STERLING-HELLENBRAND, ALEXANDRA: Gender and Love in the Epic Romances of Hartmann von Aue. In: Francis G. Gentry (Hg.): A Companion to the Works of Hartmann von Aue. New York 2005, S. 71-92.

STROHSCHNEIDER, PETER: Einfache Regeln – komplexe Strukturen. Eine strukturanalytisches Experiment zum ‚Nibelungenlied‘. In: Wolfgang Harms, Jan-Dirk Müller in Verbindung mit Susanne Köbele und Bruno Quast (Hgg.): Mediävistische Komparatistik. Festschrift für Franz Josef Worstbrock zum 60. Geburtstag. Stuttgart, Leipzig 1997, S. 43-75.

STUTZ, ELFRIEDE: Über die Einheit und die Einzigartigkeit der Siegfried-Gestalt. In: Hermann Reichert (Hg.): Helden und Heldensage. Otto Gschwantler zum 60. Geburtstag. Wien 1990, S. 411-430.

TEUBER, KERSTIN: „Bromance“ – die neue Liebe unter Männern.
<http://www.welt.de/lifestyle/article10662787/Bromance-die-neue-Liebe-unter-Maennern.html>

TISCHEL, ALEXANDRA: »Ihr kennt die deutsche Seele nicht, Herr Etzel.« - Nation und Geschlecht in Thea von Harbous *Nibelungenbuch*. In: Kati Röttger und Heike Paul (Hgg.): *Differenzen in der Geschlechterdifferenz. Aktuelle Perspektiven der Geschlechterforschung*. Berlin 1999, S. 264-281.

TOEPFER, REGINA: *Höfische Tragik. Motivierungsformen des Unglücks in mittelalterlichen Erzählungen*. Berlin 2013.

TOMA, LEV M. und SVEN LIMBECK (Hgg.): *Die sünde, der sich der tiuvel schamet in der helle. Homosexualität in der Kultur des Mittelalters und der frühen Neuzeit*. Ostfildern 2009

TYRELL, HARTMANN: *Romantische Liebe – Überlegungen zu ihrer »quantitativen Bestimmtheit«*. In: Dirk Baecker (Hg.): *Theorie der Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag*. Frankfurt am Main 1987, S. 570-599.

URBANEK, FERDINAND: *Die drei Minne-Exkurse im ‚Tristan‘ Gottfrieds von Straßburg*. In: *ZfdPh* 98 (1979), S. 344-371.

VIZKELETY, ANDRÁS: *Rüdiger – Bote und Brautwerber in Bedrängnis*. In: Klaus Zatloukal (Hg.): *Pöchlerner Heldenliedgespräch. Das Nibelungenlied und der mittlere Donauraum*. Wien 1990, S. 131-137.

DE VRIES, JAN: *Heldenlied und Heldensage*. Bern 1961.

WAHL ARMSTRONG, MARIANNE: *Rolle und Charakter. Studien zur Menschendarstellung im Nibelungenlied*. Göppingen 1979.

WANDHOFF, HEIKO: *Der epische Blick. Eine Studie zur höfischen Literatur*. Berlin 1996.

WAPNEWSKI, PETER: *Hagen: Ein Gegenspieler?* In: Thomas Cramer und Werner Dahlheim (Hgg.): *Gegenspieler*. München 1993

WEBER, CHRISTIAN: *Du hast 100 neue Freunde*. *Süddeutsche Zeitung* vom 05.02.2011. <http://www.sueddeutsche.de/wissen/freundschaft-im-internetzeitalter-du-hast-neue-freunde-1.1055857>

WEIGAND, RUDOLF: *Liebe und Ehe im Mittelalter*. Goldbach 1993.

WENZEL, HORST: *Fernliebe und Hohe Minne. Zur räumlichen und zur sozialen Distanz in der Minnethematik*. In: Rüdiger Krohn (Hg.): *Liebe als Literatur. Aufsätze zur erotischen Dichtung in Deutschland*. München 1983, S. 187-208.

WERBER, NIELS: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität* (1982), S. 157-162, hier S. 158. In: Oliver Jahraus, Armin Nassehi u.a. (Hgg.): *Luhmann-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*. Stuttgart 2012.

WILLSON, BERNHARD: *The Heroine's Loyalty in Hartmann's and Chrétien's Erec*. In: Martin H. Jones, Roy Wisbey (Hgg.): *Chrétien de Troyes and the German Middle Ages*. Cambridge 1993, S. 57-65.

WOLF, JÜRGEN: *Einführung in das Werk Hartmanns von Aue*. Darmstadt 2007.

WÜSTENHAGEN, CLAUDIA: Das Geheimnis der Freundschaft. Zeit Online, Januar 2011.
<http://www.zeit.de/zeit-wissen/2011/01/Freundschaft>

ZEIMENTZ, HANS: Ehe nach der Lehre der Frühscholastik. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Anthropologie und Theologie der Ehe in der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, bei Hugo von St. Viktor, Walter von Mortagne und Petrus Lombardus. Düsseldorf 1973.

ZINSMEISTER, ELKE: Literarische Welten. Personenbeziehungen in den Artusromanen Hartmanns von Aue. Frankfurt am Main 2008.

ZUTT, HERTA: König Artus. Iwein. Der Löwe. Die Bedeutung des gesprochenen Wortes in Hartmanns ›Iwein‹. Tübingen 1979.