

# RESIDENZENFORSCHUNG

Herausgegeben von der Residenzen-Kommission  
der Akademie der Wissenschaften in Göttingen

Band 11



Jan Thorbecke Verlag Stuttgart  
2000

DAS FRAUENZIMMER  
Die Frau bei Hofe in Spätmittelalter  
und früher Neuzeit

6. Symposium der Residenzen-Kommission  
der Akademie der Wissenschaften in Göttingen

veranstaltet in Zusammenarbeit mit dem  
Deutschen Historischen Institut Paris,  
dem Sonderforschungsbereich 537 der  
Technischen Universität Dresden und dem  
Landesamt für Archäologie des Freistaates Sachsen  
Dresden, 26. bis 29. September 1998

Herausgegeben von  
Jan Hirschbiegel und Werner Paravicini



Jan Thorbecke Verlag Stuttgart  
2000

# Kemenate

## Geheimnisse höfischer Frauenräume bei Ulrich von dem Türlin und Konrad von Würzburg

PETER STROHSCHNEIDER

### 1.

Es mag angehen, mit einigen Vorüberlegung zu den Wörtern die Gespräche dieser Tagung zu beginnen. Mit dem ›Frauenzimmer‹ führt sie ja ein kompliziertes Wort im Titel, und es war daher bedachtsam, ihm eine französische Glosse hinzuzufügen: ›La Chambres des Dames‹. Sie verweist auf anderes als andere denkbare Erläuterungen. ›Harem‹ zum Beispiel konnotiert nicht sogleich eine auch architektonische Struktur, sondern eine soziale, eine normative Grenze, bezeichnet ursprünglich ›das Verbotene‹, den ›geheiligten Ort‹<sup>1</sup>. Der Ausdruck ›La Chambre des Dames‹ hingegen klärt in Richtung auf den ›Raum der Herrin und ihres Gefolges‹. Damit wird aber selbstverständlich zugleich etwas aus dem Blick gerückt, nämlich die intrikate Verschränkung sozialer und baulicher Semantiken in dem einen Wort ›Frauenzimmer‹ und der bedenkenswerte Tatbestand, daß hiermit eine offensichtlich zunächst auf Architektur bezogene Bezeichnung für einen einzelnen weiblichen Menschen verwendet werden kann. Diese Möglichkeit ist Ergebnis eines windungsreichen wortgeschichtlichen Prozesses. Aus der wohl in den Habsburger Hofhaltungen des 14. Jahrhunderts zuerst aufgekommenen Bezeichnung für jenen Teil der Residenz, der zum Aufenthalt der Fürstin und ihres Gefolges dient, wird seit der Mitte des 15. Jahrhunderts eine Bezeichnung für das Sozium des weiblichen Hofstaats. Im 17. und 18. Jahrhundert entwickelt sich aus diesem Kollektivum die individuelle Bezeichnung für eine Dame ›der Gesellschaft‹, schließlich wird ›Frauenzimmer‹ schrittweise verallgemeinert zur Bezeichnung für eine oder mehrere Frauen, ja das weibliche Geschlecht überhaupt, wird dann zunehmend verdrängt von dem Fremdwort ›Dame‹ und nimmt dabei allmählich jene pejorative Färbung an, die seine heutige Verwendung kennzeichnet<sup>2</sup>.

Der Titel meines Referates stellt diesem komplizierten Wort ›Frauenzimmer‹ ein zweites, kaum weniger bedenkenswertes zur Seite: ›Kemenate‹. So, wie er in der höfischen Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts überwiegend gebraucht wird, verbindet sich mit diesem Ausdruck ebenfalls mehrerlei, nämlich: 1. ein gebauter Raum, worin das etymologi-

1 Vgl. Friedrich KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. [...] neu bearb. von Elmar SEEBOLD, Berlin, New York <sup>22</sup>1989, S. 293. – Die folgenden Beobachtungen und Überlegungen wahren die ursprüngliche Vortragsform, Dokumentation und Literaturhinweise in den Fußnoten sind darum bewußt knapp gehalten. Für *helfe unde rât* bin ich Marion Oswald und Stephan Müller dankbar.

2 Vgl. Elmar SEEBOLD, *Etymologie. Eine Einführung am Beispiel der deutschen Sprache*, München 1981, S. 15ff.

sche Wissen steckt, daß ›Kemenate‹ von ›camera caminata‹ kommt; 2. sodann die »herrschaftliche[n] Wohnräume[]« auf einer Burg<sup>3</sup>; und 3. schließlich kann ›Kemenate‹ auch abgelöst von einem besonderen architektonischen Raum metonymisch für die soziale Gruppe der Frauen bei Hofe gebraucht werden<sup>4</sup>.

Diese verschiedenen Semantiken von ›Kemenate‹ nun existieren, in komplizierteren Verschränkungen noch als bei ›Frauenzimmer‹, historisch gleichzeitig. Und dabei ist insbesondere die Legierung gruppensoziologischer und topologisch-architektonischer Kategorien keineswegs selbstverständlich. Sie verweist vielmehr auf gesellschaftliche Bereiche oder auch auf eine Welt – wie die des Hoch- und frühen Spätmittelalters –, in welcher Kommunikation (selbst noch die schriftlich vermittelte) hauptsächlich Interaktion unter Anwesenden ist in Räumen körperlicher Kopräsenz, eine Welt, in welcher Kommunikation also selten entkoppelt wird vom Körper der Kommunizierenden und in welcher daher die Konstitution auch größerer sozialer Einheiten – zum Beispiel von Gruppen – erst ansatzweise abstrahieren kann von deren Kommunikationslokalen und Orten<sup>5</sup>. Gesellschaftliche Situierung und Positionierung heißt unter solchen Bedingungen immer auch Lokalisierung, heißt: Handeln im ›Zeigfeld‹<sup>6</sup> des Hier-Jetzt-Wir, in Situationen reziproker Visibilität. Nicht nur ist jede Raumordnung auch eine Kommunikationsordnung, sondern es ist umgekehrt unter solchen Verhältnissen beinahe jede Kommunikationsordnung in einer sichtbaren räumlichen Ordnung konkretisiert. Die freilich muß keineswegs architektonisch strukturiert oder auch nur immobil sein. Auch für den Frauenhof gilt: ›Hof ist Präsenz bei der Herrscherin‹<sup>7</sup>, Hof ist dort, wo sie ist.

## 2.

Eine zweite Vorüberlegung läßt sich hier anschließen. Weibliche Hofhaltungen als klar umrissene Untereinheiten des Herrscherhofes zeichnen sich in volkssprachigen laikalen Erzähltexten seit dem 12. Jahrhundert zunächst nicht sehr profiliert ab. Dies deutet darauf, daß die eigenständige Institutionalisierung solcher sozialen Formationen erst allmäh-

3 Joachim BUMKE, *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, Bd. 1, München 1992, S. 155f.

4 Vgl. auch: *Geschichte des privaten Lebens. Bd. 2: Vom Feudalzeitalter zur Renaissance*, hg. von Georges DUBY, Frankfurt a. M. 1989, v.a. S. 89ff., 329f.

5 Für grundsätzlichere Reflexionen über die Bedeutung räumlicher Ordnungen für die Produktion und Reproduktion von Gesellschaft vgl. Anthony GIDDENS, *Die Konstitution der Gesellschaft, Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Mit einer Einführung von Hans JOAS, Frankfurt a. M., New York 1997 (Theorie und Gesellschaft, 1), bes. S. 88ff., 170ff. Für die kommunikations- und mediengeschichtlichen Verhältnisse speziell der im folgenden interessierenden, wesentlich volkssprachigen höfischen Kultur vgl. etwa den weitgespannten Überblick von Horst WENZEL, *Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*, München 1995.

6 Ein Begriff von Karl BÜHLER, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*. Mit einem Geleitwort von Friedrich KAINZ, Stuttgart, New York 1982 [ungekürzter Nachdruck der Ausgabe Jena 1934], S. 79ff.

7 Gert MELVILLE, *Um Welfen und Höfen. Streiflichter am Schluß einer Tagung*, in: *Die Welfen und ihr Braunschweiger Hof im hohen Mittelalter*, hg. von Bernd SCHNEIDMÜLLER, Wiesbaden 1995 (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, 7), S. 541–557, hier S. 546; vgl. auch Aloys WINTERLING, »Hof«. Versuch einer idealtypischen Bestimmung anhand der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Geschichte, in: *Zwischen »Haus« und »Staat«*. Antike Höfe im Vergleich, hg. von DEMS., München 1997 (Historische Zeitschrift, Beihefte N.F., 23), S. 11–25.

lich in Gang kommt: im Zuge der Verfestigung, der Expansion und der Komplexisierung von Fürstenhöfen seit dem 12. Jahrhundert überhaupt. Wie langsam dies geschieht, wie wenig differenziert solche Sozialstrukturen selbst noch im 13. Jahrhundert in dieser Hinsicht sind, das ließe sich – wiederum philologisch – auch am zeitgenössischen Gebrauch der Wörter verfolgen, und dabei würde auffallen, daß ›Haus‹, ›Hof‹, ›Burg‹, ›Festung‹, ›Saal‹, ›Palas‹, ›Kammer‹ oder eben ›Kemenate‹ keine festen Begriffe sind, sondern vielfach ineinander übergehen<sup>8</sup> und auch synonym verwendet werden können<sup>9</sup>. Umgekehrt wären nicht nur auf der Ausdrucksseite des sprachlichen Zeichens, sondern auch auf seiner Inhaltsseite semantische Unschärfen zu beobachten. So ragen nicht wenige Sachverhalte in den Bereich des als ›Kemenate‹ Bezeichnens hinein, die von unserem Alltagsverständnis des Wortes keineswegs gedeckt sind: auch Aufbewahrungsräume unterschiedlichster Art, zum Beispiel für Schätze<sup>10</sup>, Kleider<sup>11</sup>, Trinkgeschirr<sup>12</sup> oder Arzneimittel, oder der Bereich hinter einem Vorhang<sup>13</sup>, ein abgegrenzter Gartenteil<sup>14</sup>, die Praxis eines Arztes<sup>15</sup>, Personenwagen<sup>16</sup> und Kajüten<sup>17</sup> können ›Kemenate‹ heißen<sup>18</sup>.

Man hat es also mit einem recht schwach differenzierten semantischen Feld zu tun, und von daher wird übrigens verstehbar, daß später ein eigener und spezifisch akzentuierter Ausdruck sich herausbildet, wenn auf jene organisatorisch fester gefügten Formen weiblicher Hofhaltungen referiert werden soll, die im Reich seit etwa der Mitte des 14.

8 Vgl. den Kommentar zu »Eneit« v. 27.22, in: Heinrich von Veldeke, Eneasroman, hg. von Dieter KARTSCHOKE (nach dem Text von Ludwig ETTMÜLLER), Stuttgart 1997, S. 765; weiterhin Cord MECKSEPER, Architektur und Lebensformen. Burgen und Städte als Orte von Festlichkeit und literarischem Leben, in: Mittelalterliche Literatur im Lebenszusammenhang, hg. von Eckart Conrad LUTZ, Freiburg/Schweiz 1997 (Scrinium Friburgense, 8), S. 15–43, hier S. 21f.

9 Dies deckt sich übrigens mit dem archäologisch-baugeschichtlichen Befund, daß, mit Ausnahme der fortifikatorischen Bauteile, der funktionale Zusammenhang von Bauformen und Lebensformen auf Burgen des 12 und 13. Jahrhunderts außerordentlich schwer zu fassen, also offenbar lose ist. Vgl. hierzu beispielsweise Günther BINDING, Wohnbauten in staufischen Pfälzen und Burgen, in: Burg und Schloss als Lebensort in Mittelalter und Renaissance, hg. von Wilhelm G. BUSSE, Düsseldorf 1995 (Studia humaniora, 26), S. 83–107; Uwe ALBRECHT, Der Adelsitz im Mittelalter. Studien zum Verhältnis von Architektur und Lebensform in Nord- und Westeuropa, München, Berlin 1995.

10 Vgl. etwa »Salman und Morolf«, hg. von Alfred KARNEIN, Tübingen 1979 (Altdeutsche Textbibliothek, 85), Str. 376 f., 546–550.

11 Vgl. Hartmann von Aue, »Gregorius«, hg. von Hermann PAUL, [...] neu bearbeitet von Burghart WACHINGER, Tübingen <sup>14</sup>1992 (Altdeutsche Textbibliothek, 2), v. 1741.

12 Vgl. »Salman und Morolf« (wie Anm. 10) Str. 431.

13 Vgl. »Salman und Morolf« (wie Anm. 10) Str. 417.

14 Vgl. den sog. Brief des Priesterkönigs Johannes in der Übersetzung von Oswald dem Schreiber (v. 909ff.), in: Der Priester Johannes, hg. von Friedrich ZARNCKE, Leipzig 1876–1879 (Abhandlungen der phil.-hist. Classe der kgl. Sächsischen Akad. d. Wissenschaften, VII Nr. 8, VIII Nr. 1), S. 189–202.

15 Vgl. Hartmann von Aue, »Der arme Heinrich«, hg. von Hermann PAUL, [...] neubearbeitet von Kurt GÄRTNER, Tübingen <sup>15</sup>1996 (Altdeutsche Textbibliothek, 3), v. 1187.

16 Vgl. »Straßburger Alexander« v. 6101, in: Lamprechts Alexander nach den drei Texten mit dem Fragment des Alberic von Besançon und den lateinischen Quellen, hg. von Karl KINZEL, Halle a. S. 1884 (Germanistische Handbibliothek, 6).

17 Vgl. zum Beispiel Eilhart von Oberg, »Tristrant«. Edition diplomatique des manuscrits et traduction en français moderne avec introduction, notes et index, hg. von Danielle BUSCHINGER, Göttingen 1979 (Göttinger Arbeiten zur Germanistik, 202), v. 238c, 2313, 2630, 2681, 2710 der Hs. H.

18 Vgl. weiterhin Barbara HAUPT, Die Kemenate der hochmittelalterlichen Burg im Spiegel der zeitgenössischen (volkssprachigen) Literatur, in: Burg und Schloss (wie Anm. 9) S. 129–145.

Jahrhunderts zu beobachten sind<sup>19</sup>; eben der Ausdruck ›Frauenzimmer‹<sup>20</sup>, der bezeichnenderweise nicht zuerst in der fiktionalen Literatur, sondern in Verwaltungsquellen begegnet. Daß indes in den Jahrhunderten zuvor das Wort ›Kemenate‹ in einem noch sehr offenen semantischen Feld verwendet wird, das bedeutet nicht auch, die mit ihm bezeichneten sozialen Strukturen seien gleichermaßen diffus gewesen. Wohl aber gilt: Im Gebrauch von (für uns) sehr unterschiedlichen Ausdrücken für analoge Sachverhalte und umgekehrt in der Verwendung eines gemeinsamen Ausdrucks für (nach modernen Kriterien) sehr unterschiedliche Sachverhalte dokumentieren sich historisch fremde Ordnungen des Wissens – und diese freilich sind für gesättigte historische Analysen nicht weniger belangvoll als die, wie man sagt, Fakten, auf welche sie referieren.

Innerhalb dieser Wissensordnungen nun, so würde eine Sichtung einschlägiger Belege zeigen können, bündelt der Ausdruck ›Kemenate‹ vor allem anderen Räume und soziale Situationen, die – im weitesten Sinne – durch Geheimnisse definiert sind<sup>21</sup>: durch eine spezifische Kommunikationsgrenze, welche einen Innenraum des irgendwie Unzugänglichen, Unverfügbaren, Uneinschbaren, Entzogenen unterscheidet von Außenräumen der öffentlichen, repräsentativen Präsenz; welche die Schauplätze höfischer Konsoziation zäsuriert und solcherart einen Ort der Absenz konstituiert<sup>22</sup>. Dieses Sinnzentrum von ›Kemenate‹ hat sich in der Volkssprache im Laufe des 8.–12. Jahrhunderts erst schrittweise herauskristallisiert, doch ist es – jedenfalls im 12. und frühen 13. Jahrhundert – so bestimmend, daß wie selbstverständlich gerade dieses Wort sich einstellt, wenn von Geheimnissen und Verheimlichungen die Rede ist, ja, daß ›Kemenate‹ und der Ausdruck *heimlich*<sup>23</sup> geradezu synonym verwendet werden können: In der höfischen Literatur bezeichnet ›Kemenate‹ also vor allem anderen eine Grenze im Innern höfischer Kommunikation<sup>24</sup>, sei sie nun architektonisch hochgezogen oder durch Kommunikationsformen, Gebärden, Gesten und Requisiten etabliert. Wenn aber diese Grenze entlang der Unterscheidung der Geschlechterrollen von

19 Zur Übersicht Werner PARAVICINI, Die ritterlich-höfische Kultur des Mittelalters, München 1994 (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 32), hier S. 25.

20 Vgl. SEEBOLD (wie Anm. 2) S. 25.

21 Zum Geheimnis als einem »Prinzip des vorenthaltenen Wissens« (S. 8), welches soziale und Kommunikationsräume strukturiert, vgl. jetzt insbesondere die Beiträge in: Schleier und Schwelle. Archäologie der literarischen Kommunikation V, hg. von Aleida und Jan ASSMANN in Verbindung mit Alois HAHN und Hans-Jürgen LÜSEBRINK, 3 Bde., München 1997, hier im Überblick etwa Aleida und Jan ASSMANN, Das Geheimnis und die Archäologie der literarischen Kommunikation. Einführende Bemerkungen, S. 7–16.

22 Ein ungewöhnlich plastisches Beispiel für eine entsprechende Zuspitzung der Semantik von ›Kemenate‹ ist eine Stelle aus dem »Rolandslied« des Pfaffen Konrad, in welcher der Fürstenrat des Heidenkönigs Marsilie, allein durch die proxemische Ordnung der Körper im Raum von ›aller Welt‹ abgegrenzt und unter einer Pinie lokalisiert, eben darum *chemenate* heißt (v. 2195), weil es sich um die heimliche Verschwörung mit dem Verräter Genelun gegen Kaiser Karl und seinen ersten Paladin Roland handelt: Das Rolandslied des Pfaffen Konrad, hg. von Carl WESLE, neu besorgt von Peter WAPNEWSKI, Tübingen 1985 (Altdeutsche Textbibliothek, 69).

23 Vgl. zuletzt Hildegard Elisabeth KELLER, Heimlich in den Schoß gesprungen. Geheimnisse des Mittelalters, in: Neue Zürcher Zeitung Nr. 296 vom 20./21.12.1997, S. 54, sowie (mit weiterer Literatur) die Beiträge von Horst WENZEL, Jan-Dirk MÜLLER und Ludger LIEB/Peter STROHSCHNEIDER in: Das Öffentliche und Private in der Vormoderne, hg. von Gert MELVILLE, Peter von MOOS, Köln, Weimar, Wien 1998 (Norm und Struktur, 10).

24 Zur aktuellen Diskussion über öffentliche und heimliche Kommunikationsräume im Mittelalter jüngst: Das Öffentliche und Private (wie Anm. 23), hier insbesondere Peter von MOOS, Das Öffentliche und das Private im Mittelalter. Für einen kontrollierten Anachronismus, S. 3–83.

Männern und Frauen verläuft, dann entsteht so etwas wie ein Frauenraum, und zumal auf seine Grenzen der Kommunikation und der Kommunizierbarkeit verweist der Ausdruck ›Kemenate‹ gleichfalls. Keineswegs aber bedeutet er stets schon ein fest etabliertes Funktionssystem Frauenhof. Näher liegt vielmehr die Hypothese, der Frauenhof habe sich als solches Funktionssystem in jenem zunächst noch relativ diffusen Feld des Geheimnisses ausdifferenziert, für das der Ausdruck ›Kemenate‹ überhaupt stehen kann (und zwar so schrittweise, wie andere Institutionalisierungsformen des Geheimnisses auch, wie der Geheime Rat, die Kämmererei, die Ehe als Intimbeziehung, die Klinik etwa<sup>25</sup>).

›Kemenate‹ meint in der höfischen Literatur also einen Rückzugs-, Schutz-, Absenzraum sozusagen im Rücken der höfischen Repräsentation. Er allerdings ist eher noch schwerer einzusehen, als die Vorderbühne höfischen Darstellungs- und Herrschaftshandelns. Gilt schon für den mittelalterlichen Hof überhaupt, daß er »eine unfassbare Erscheinung« sei<sup>26</sup>, so gilt das erst recht für seine Rückseite, denn hier ist erschwerte Zugänglichkeit, mangelnde Einsehbarkeit geradezu das konstituierende Prinzip: ein Prinzip, auf das man auch dann stößt, wenn man etwa das Gedächtnis der epischen Texte der laikalen Adelskultur als Zugangsweg zu diesem Raum wählt.

Eben dies soll im folgenden anhand von zwei Textbeispielen versucht werden. Ich stelle also diesen einleitenden Beobachtungen zur historischen Wortsemantik mit den folgenden Überlegungen Exempel der epischen Imagination und Funktionalisierung von Frauenräumen zur Seite als eine zweite, komplexere Ebene, auf welcher man ebenfalls das Wissen der höfischen Kultur von sich selbst studieren kann. Zu diesem Zweck sollen neben den Kemenaten auch deren Grenzen zur Vorderbühne höfischer Repräsentation anvisiert werden, ihre Schwellen, ihre *entries* und *exits* – also: Grenzziehungen und Grenzüberschreitungen. Zwei Erzählungen vom Hineingehen und Herauskommen im Innern der Hofgesellschaft und über Grenzen entlang der Geschlechterdifferenz von Frau und Mann habe ich daher ausgewählt; zwei Geschichten übrigens, die für Wissen und kollektives Gedächtnis der laikalen Adelskultur im Hochmittelalter zentral sind: Geschichten aus dem trojanischen Krieg und zuvor aus dem Heidenkrieg gegen die Sarazenen.

### 3.

Der erste Text berichtet von dem Markgrafen Willehalm von Orange, der in der Generation nach Karl dem Großen die provençalische Mark für die Christen gegen die Heiden verteidigt. Wolfram von Eschenbach hatte davon im zweiten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts in seinem epochalen »Willehalm«-Epos erzählt, einem Text, der wie kein anderer seiner Zeit die Logik endloser Vergeltung und Wiedervergeltung problematisch werden ließ im tastenden, gleichwohl unerhörten Vorgriff auf eine Idee der – sehr verkürzt gesagt – Toleranz, auf ein Ethos der Anerkennung der Figur des Anderen, auch des Andersgläubigen, in seiner Andersheit. Dabei war es zumal die Ebene des Genealogischen, auf welcher der Erzähler Aporien der etablierten Kreuzzugsideologie so konfigurierte, daß dieser Vorschein einer Anerkennung des

25 Die Institutionalisierung von Geheimnissen diskutiert neuerlich Alois HAHN, *Soziologische Aspekte von Geheimnissen und ihren Äquivalenten*, in: *Schleier und Schwelle* (wie Anm. 20), Bd. 1, S. 23–39.

26 PARAVICINI (wie Anm. 19) S. 65.

›Rechtes des Anderen‹<sup>27</sup> sich abzeichnen konnte. In den Mittelpunkt seines Erzählens rückten daher neben dem Protagonisten Willehalm dessen Gattin Gyburc und deren eigene Sphäre. Gyburc ist die Tochter des heidnischen Großkönigs Terramer, sie war früher – unter dem Namen Arabel – mit dem Heidenkönig Tybalt verheiratet und sie stiftet ein Verwandtschaftssystem, das Christen und Heiden über den Agon des permanenten Krieges hinweg verbindet und an welchem sich dessen bis dato unbezweifelbare Legitimität zu brechen beginnt. Hiermit aber überdehnte der Text anscheinend die normativen Grenzen seiner Welt. Man kann das in rezeptionsgeschichtlicher Perspektive daran sehen, daß der »Willehalm« im 13. Jahrhundert von zwei Fortsetzungen gewissermaßen gerahmt worden ist, die ihn sowohl in seine Vor- wie in seine Nachgeschichte hinein verlängern und die beide gleichermaßen seine ethische Provokation in die kreuzzugsideologische Orthodoxie zurücknehmen.

Um die eine dieser Fortsetzungen geht es hier: Die »Arabel« Ulrichs von dem Türlin, in den 70er Jahren des 13. Jahrhunderts und wohl im Auftrag König Ottokars II. von Böhmen entstanden. Dieser Roman erzählt, wie Willehalm im Heidenkrieg gefangen genommen und in des Königs Tybalt orientalische Hauptstadt Todjerne verschleppt wird und wie nach jahrelanger Kerkerhaft eine Liebesbeziehung zu der Königin Arabel entsteht, die schließlich zur gemeinsamen Flucht Willehalms mit Arabel zurück ins Frankenreich führt, wo die Heidin getauft und dem Markgrafen angetraut wird. Mit dem beginnenden Rachezug der Heiden für diesen Brautraub unterbricht Ulrich dann den Handlungszusammenhang an jener Stelle, an welcher das epische Geschehen von Wolframs »Willehalm« einsetzt.

Man hat Ulrichs Text lange auf ein epigonales Interesse bloß an stofflicher Vollständigkeit zurückgeführt und dabei übersehen, daß er in den Konstellationen des »Willehalm« konkrete Probleme, Inkohärenzen und Widersprüche entdeckt, deren narrative Bewältigung Voraussetzung dafür ist, daß das, was Wolfram erzählt, im Rahmen der Gegebenheiten der Adelskultur des 13. Jahrhunderts überhaupt konsistent und erklärbar war. Und solche Probleme zeichnen sich bei der weiblichen Hauptfigur schon am Wechsel ihres Namens von »Arabel« zu »Gyburc« ab. Mit ihm ist zunächst der Übergang vom Heidentum ins Christentum, ist die Taufe markiert. Doch gehen damit auf zwei anderen Ebenen der Figurenidentität auch Veränderungen einher, die sehr viel prekärer sind. Die mächtige Königin Arabel wird nämlich zur Markgräfin Gyburg durchaus an der Peripherie des fränkischen Reiches, es muß also drastische Minderung des feudalen Status als Wertsteigerung erzählt werden, und die Geschichte muß aus einer verheiratet gewesenen Mutter eine Jungfrau machen, damit diese Willehalm als Gattin beigelegt werden kann. Unter anderem die Entdeckung dieser impliziten Widersprüche in Wolframs »Willehalm« und ihre narrative Plausibilisierung durch die Vorgeschichte stellen die entscheidende Leistung von Ulrichs von dem Türlin Erzählen dar<sup>28</sup>.

27 Vgl. Karl BERTAU, Das Recht des Andern. Über den Ursprung der Vorstellung von einer Schonung der Irrgläubigen bei Wolfram von Eschenbach, in: DERS., Wolfram von Eschenbach. Neun Versuche über Subjektivität und Ursprünglichkeit in der Geschichte, München 1983, S. 241–258; Peter STROHSCHNEIDER, Kreuzzugslegitimität – Schonungsgebot – Selbstreflexivität. Über die Begegnung mit den fremden Heiden im »Willehalm« Wolframs von Eschenbach, in: Die Begegnung mit dem islamischen Kulturraum in Geschichte und Gegenwart, hg. von Stefan KRIMM, Dieter ZERLIN München 1992, S. 23–42; Christoph KLEPPEL, *vremder bluomen underscheit*. Erzählen von Fremdem in Wolframs *Willehalm*, Frankfurt a. M. 1996 (Mikrokosmos, 45).

28 Vgl. Peter STROHSCHNEIDER, Alternatives Erzählen. Interpretationen zu »Tristan«- und »Willehalm«-Fortsetzungen als Untersuchungen zur Geschichte und Theorie des höfischen Romans, Habil. (masch.) München 1991, Kap. V.



Vor diesem hier in aller Kürze nur benannten Problemhintergrund aber können nun zwei sehr unterschiedliche Formen der Ausprägung spezifisch weiblicher Handlungsräume in Ulrichs Roman beobachtet werden. Die erste ist der Bereich der heidnischen Königin in der orientalischen Stadt Todjerne. Deutlich abgesetzt vom allgemeinen Hof des Königs Tybalt bewohnt Arabel hier mit eigenständiger Hofhaltung einen eigenen Palas. Die Rede ist von *Arabeln hof* (v. 95.28)<sup>29</sup>, und man verhält sich dort, *als noch klünges hof wol zimet* (v. 95.29), also nach den gleichen Standards, wie sie für einen allgemeinen Hof gelten. Und man ist dazu auch in der Lage. Der Frauenhof verfügt über eigene Ressourcen (eine eigene Kleider- und Schatzkammer: v. 125.14ff., vgl. v. 259.30ff.) und eine relativ komplexe Binnenstruktur: Sie zeigt sich räumlich in der Unterscheidung von Palas (v. 55.23 usw.) und Gärten (v. 65.5, 116.8), sie zeigt sich in der Sozialstruktur und in den Handlungsvollzügen. Die Königin hat als eigenes Gefolge eine große Schar von Hofdamen, in welcher einem kleinen Kreis vertrauter Ratgeberinnen (Emeralinnen: v. 56.18 usw.) besondere Bedeutung zukommt; sie hat eigene männliche Ratgeber (v. 89.26 u. ö.) und Dienstleute – von den Kämmerern (v. 125.25, 259.30ff. u. ö.) bis zu den Wächtern (v. 132.8) – und sie übt mit ihrer Hilfe königsgleiche Herrschaft aus. Dieser Hof macht auch eigene Reisen (v. 123.29, 124.26ff.), er entfaltet Zentralitätsfunktionen mit beinahe weltumspannender Anziehungskraft auf andere Frauenhöfe – man sieht es an Besuchen fremder Königinnen (v. 66.21ff.) – und die Begegnungen des Königs Tybalt mit seiner Gattin werden beinahe wie Staatsbesuche inszeniert (v. 81.2ff., 87.28ff.). Endlich kann in einem traditionell polytheistischen Konzept von Heidentum diese Eigengeltung des Frauenhofes auch in der Ausprägung einer besonderen Frömmigkeitskultur manifest werden, die gegenüber Tybalts männlichen Göttern die Göttin Venus ins Zentrum rückt (v. 238.6).

Arabel ist also Mittelpunktfigur eines ausgebildeten, auch organisatorisch-administrativ eigenständigen Hofes. In ihm gibt es demgemäß, wie sich näherhin zeigen ließe, auch interne Wissensgrenzen, die Bezirke des Geheimnisses oder der Intimität konstituieren, und zugleich kann hier Wissen zirkulieren, über welches man in Tybalts Umgebung nicht verfügt. Arabels Hofhaltung also ist als ein Raum der höfischen Repräsentation – von innen betrachtet – quasi öffentlich, weswegen in ihm wiederum Binnensphären sich ausbilden. Er ist zugleich aber – von außen, von Tybalts Königshof her gesehen – ein Raum des Geheimnisses. Und so kann es sein, weil Öffentlichkeit oder Heimlichkeit kein Kriterium der großen oder kleinen Zahl von Kommunikationsteilnehmern ist – nie können ja alle mit allen kommunizieren –, sondern gewissermaßen ein Kipp-Phänomen: eine Frage der Zugänglichkeit von Kommunikationsräumen und der Kommunizierbarkeit von Wissen, die sich aus interner und externer Perspektive je verschieden beantwortet.

29 Zitate und Versangaben folgen der sog. Vulgat-Fassung \*R von Ulrichs Text nach der synoptischen Neuausgabe von Werner SCHRÖDER, »Arabel-Studien. I: Prolegomena zu einer neuen Ausgabe Ulrichs von dem Türlin; II: Von der Ankunft Willehalm in Todjerne bis zu Tybalts Abschied von Arabel; III: Arabel und Willehalm auf west-östlichem Divan; IV: Vom Beginn der Erzählung bis zu Willehalm's Gefangennahme; V: Die Flucht; VI: Arabels Taufe und Hochzeit, Wiesbaden, Stuttgart 1982–1993 (Akad. d. Wissenschaften u. d. Literatur Mainz, geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse, 1982/6, 1983/4, 1984/9, 1988/6, 1988/7, 1993/4) [Korrekturnote: In übersichtlicherer Form liegt der Editionstext jetzt auch vor in Ulrich von dem Türlin, Arabel. Die ursprüngliche Fassung und ihre Bearbeitung, kritisch hg. von Werner SCHRÖDER, Stuttgart, Leipzig 1999].

Die Einblicke, die Ulrichs von dem Türlin Erzählen in die abgegrenzte Sphäre einer weiblichen Hofwelt und deren interne Strukturen gewährt, sind ungewöhnlich plastisch – ich wüßte aus der höfischen Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts schwerlich Vergleichbares zu nennen. Sie zeigen ein soziales Gefüge, das in sich bereits so komplex ist, daß man nicht nur von einer ›Kemenate‹ in dem oben skizzierten allgemeinen Sinn sprechen möchte, sondern genauer schon mit dem spezifisch spätmittelalterlichen Wortgebrauch von einem ›Frauenzimmer‹. Und bemerkenswert auch im Hinblick auf eine Geschichte weiblicher Hofhaltungen ist dies wohl nicht zuletzt deswegen, weil Ulrichs Darstellung aus dem dritten Drittel des 13. Jahrhunderts anscheinend dem vorausgeht, was als die gleichzeitige realhistorische Entwicklung zu rekonstruieren wäre: Die literarische Imagination verhält sich asynchron gegenüber den Strukturen zeitgenössischer Hofgesellschaften<sup>30</sup>. Es sieht so aus, als ob sie hier – im Modus der historischen Erinnerung an karolingzeitliche Vergangenheit – antizipiere, was im römischen Reich historisch frühestens ein dreiviertel Jahrhundert später deutlich faßbar wird.

## 4.

Freilich braucht der Erzähler für diese Antizipation besondere Spielräume, die ihm offenbar sein fiktionales Konzept eines exotischen Orients schafft. Das kann deutlich werden, wenn man nun auch jene höfischen Gesellschaften im christlichen Abendland vergleichend in den Blick rückt, die die ›Arabel‹ in ihrem zweiten Teil entwirft. Dort sind entsprechende Strukturen nicht einmal im Ansatz zu beobachten. Und dies kann zunächst schwerlich daran liegen, daß etwa Ulrich von dem Türlin hier nicht gleichermaßen ausführlich würde: Kaum weniger als die Hälfte des Romans erzählt in abundanter Breite und mit großer Aufmerksamkeit auf die Kommunikationsstile und Prunkrequisiten, die zeremoniellen Choreographien, die rituellen und kultischen Abläufe stets von höfischen Festen, in deren Verlauf der verlorene Held Willehalm in seine Herkunftswelt reintegriert und Arabel-Gyburc der Willehalm-Sippe, dem fränkischen Reich und der christlichen Kirche eingeordnet wird. Spuren einer eigenständigen weiblichen Hofhaltung aber fehlen hier völlig. Es gibt lediglich eine recht undifferenzierte, organisatorisch unselbständige und auch opake Binnensphäre weiblicher Kommunikation und spezifisch weiblichen Wissens. Verweise auf sie unterschneiden immer wieder die Inszenierung höfischer Repräsentationshandlungen, und es ist diese Sphäre, in welcher wichtige Etappen jener Neukonstitution der Arabel-Figur zur Figur der Gyburc geschehen, die Ulrichs Text, wie oben angedeutet, als Voraussetzung des konsistenten Funktionierens von Wolframs Epos entdeckt und narrativ leistet.

Diese Neukonstitution vollzieht sich auf drei Ebenen: auf der des Glaubens als *conversio* der Heidin, auf der des sozialen Status als Rangminderung der Königin zur Markgräfin und auf der Ebene der Geschlechtsidentität, auf welcher zunächst die Virginität der Königsgattin und Mutter restituiert werden muß, damit sie als Jungfrau sodann den heiligmäßigen Kriegerhelden Willehalm heiraten kann. Wie dies im einzelnen geschieht, ist

30 Vergleichbar liegen die Dinge bei den fingierten Berichten über die Residenz des Priesterkönigs Johannes (vgl. Anm. 14); dazu Gert MELVILLE, Herrschertum und Residenzen in Grenzräumen mittelalterlicher Wirklichkeit, in: Fürstliche Residenzen im spätmittelalterlichen Europa, hg. von Hans PATZE, Werner PARAVICINI, Sigmaringen 1991 (Vorträge und Forschungen, 36), S. 9–73.

hier nicht nachzuzeichnen, doch ist klar, daß Ulrichs erzählerische Aufgabe nicht ganz trivial ist: Während es nämlich für den religiösen Wandel mit der Taufe ein etabliertes Vollzugsmodell gibt, muß die Veränderung des sozialen Status – *dignitas non moritur* – ebenso wie eine Restitution von Arabel-Gyburc Jungfräulichkeit prinzipiell aporetisch bleiben; dies jedenfalls unter den normativen Rahmenbedingungen feudalhöfischen Erzählens. Der Text kann daher nicht umhin, derartige Widersprüche schrittweise zu invisibilisieren. Unter anderem deswegen vollziehen sich wichtige Etappen der Neukonstitution der Protagonistin in einem epischen Hintergrund, gewissermaßen auf der Rückseite höfischer Repräsentation in einer Reihe von Situationen, in welchen Arabel-Gyburc von einer Burggräfin unterrichtet und in ihrer neuen Identität zugerichtet wird. Es handelt sich dabei um einen Sozialisationsprozeß: Die Tochter und Ex-Gattin heidnischer Könige muß beim Übergang in den *mundus christianus* buchstäblich alles neu lernen, zumal Habitus, Bewegungen und Erscheinungsformen ihres Körpers. Es geht um die rechte Kunst adeligen Schreitens, um protokollgerechtes Grüßen, um Körpersprache und Rede (*gebærde* und *wort*), um allgemeine Verhaltensstandards und soziale Wahrnehmungsformen (*zuht* und *sin*), schließlich auch um die *artes amandi*<sup>31</sup>. Indes muß Arabel-Gyburc nicht nur solche Kompetenzen und Wissen erwerben, sie muß sie auch der gesamten Hofgesellschaft zeigen und sie tut es, indem sie auf den Schauplätzen höfischer Repräsentation in immer neuen Kleidern erscheint, welche das jeweils erreichte Integrationsniveau bedeuten. Das aber heißt: Was vor den Augen aller sichtbar ist, ist allein Status, nicht aber der transformatorische Prozeß, in welchem die Figur neu aufgebaut wird. Das Veränderungsgeschehen selbst nämlich, das als Folge von Belehrungsszenen wie als Wechsel der Kleider erzählt wird – der höfischen Prunkgewänder, der makellosen Albe des Täuflings, des jungfräulich weißen Brautkleides –, dieses Veränderungsgeschehen vollzieht sich stets in der Mitte der Frauengruppe, in einem Raum also, der nicht von allen, insbesondere nicht von den Männern eingesehen werden kann.

Was also von der Arabel-Gyburc-Figur erzählt wird und ja stets in deren Namenswechsel präsent ist, sind – in allen drei Dimensionen der Figur – weibliche *rites de passage*. Und wie es erzählt wird, das scheint mir darauf zu verweisen, daß die Bedingungen höfischer Repräsentation, jedenfalls die Bedingungen des höfischen Erzählens von idealer höfischer Repräsentation, die Abblendung solcher Übergänge erzwingen – zumindest in jenen Fällen, in denen die Gefahren der Grenzüberschreitung nicht so in einer rituellen Bewältigungsform institutionell eingedämmt sind, wie etwa bei Taufe und Schwerteile. Derartige Fälle liegen bei der Änderung von Arabels Sozialstatus und Geschlechtsidentität vor. Hier kommt es offenbar auf die Invisibilisierung des Wandels, die Abdrängung des Nicht-Dauerhaften in eine Sphäre des Geheimnisses an – wenn man will: auf seine Bannung. In der Sichtbarkeit interner Grenzüberschreitungen nämlich würde der Glanz

31 Die Textstellen werden im einzelnen diskutiert bei STROHSCHNEIDER (wie Anm. 28) S. 219ff. Wohl im Zusammenhang mit den *artes amandi* und der bevorstehenden Hochzeitsnacht gibt übrigens die Burggräfin auch Wissen an Gyburc weiter, das bislang keinem neuzeitlichen Leser verständlich werden konnte. Ich vermute, an dieser Stelle (v. 306.27ff.) werde weiblich arkanes Fortpflanzungs- oder Empfängnisverhütungswissen als Konstitutionselement eines Frauenbereichs prä-tendiert und darin schlage sich die epische Einsicht nieder, daß die Kemenate ein eigenes Gedächtnis hat – und wohl auch ihre eigene Sprache; vgl. zur Differenzierung von öffentlicher und Arkansprache HORST WENZEL, Das höfische Geheimnis: Herrschaft, Liebe, Texte, in: Schleier und Schwelle (wie Anm. 21) S. 53–69, bes. S. 57ff.

höfischer Repräsentation stumpf, würde sie ihrer eigenen Kontingenz und Riskiertheit inne, wären zugleich also die Alternativen sichtbar zu dem, was auf den Plätzen höfischer Selbstzurschaustellung präsent ist. In der Evidenz der Passage käme der idealen Hofgesellschaft ans Licht, daß sie keineswegs das Ganze ist, keineswegs jene ungeteilte Fülle aristokratischen Daseins, die sie zu sein beanspruchen muß; es würde klar, daß es nicht nur Abgrenzungen gegenüber einer nicht-höfischen Außenwelt gibt, sondern Furchen und Abgründe auch im Innern. In der Evidenz der Passagen kämen also die Gefährdungen ans Licht und das Wissen, das alles auch ganz anders sein könnte. Dies aber zerbräche das Prinzip höfischer Repräsentation, wie sie in epischen Welten als ideale konzipiert wird: Sie ist Glanz und Fülle und ungetrübte Freude in einem keineswegs metaphorischen Sinne, sie ist also beanspruchte Totalintegration, interne Entdifferenzierung. Sie hält keine Alternativen aus, sie verträgt nicht das Hereinbrechen des Anderen oder sein Aufbrechen im Innern, nicht einmal das Wissen von dessen Möglichkeit. In diesem Sinne kann man sagen, das dauerhafte Gelingen der Selbstzurschaustellung der höfischen Gesellschaft beruhe – freilich nur für diese selbst – auf einem Prinzip der Alternativlosigkeit. Eben deswegen muß der Wandel, muß die Grenzüberschreitung in einen Raum des Geheimnisses abgeblendet werden, und dies selbst hier, wo alle Festlichkeit in der Sanktionierung des Wandels, der Neukonstitution der Gyburc-Figur ihre zentrale Funktion hat: jedoch gerade nicht in der Sanktionierung des Wandels als eines sich vollziehenden, sondern als eines bereits vollzogenen. In jenem weiblichen Raum der Geheimnisse aber, der sich in Ulrichs Erzählung abzeichnet, finden sich die Grenzüberschreitungen der weiblichen Hauptfigur zusammen mit dem, was das Prinzip der Alternativlosigkeit idealer höfischer Konsoziation ebenfalls als das Andere ausgrenzen muß: das Gebären, die Krankheit, den Tod und die Magie etwa<sup>32</sup>.

Die Sphäre der weiblichen Geheimnisse im zweiten Teil von Ulrichs »Arabel«-Roman ist nicht räumlich-architektonisch oder zeremoniell fest institutionalisiert. Das heißt, sie gewinnt im Evidenzraum der höfischen Öffentlichkeit keine symbolische Präsenz. Sie ist allein von einer von außen, vom Schauplatz höfischer Repräsentation her ihrerseits unsichtbaren Grenze der Kommunikation und Kommunizierbarkeit eingehegt. Man könnte sagen: Die textinterne Männerwelt kennt nicht nur die Geheimnisse nicht, sie weiß gar nicht, daß es welche gibt. Das weibliche Wissen ist hier sozusagen doppelt geheim, und dieses Geheimnisvolle ist nicht einfachhin die Negation höfischer Öffentlichkeit, sondern die Kontingenzierung von Wissen nach Maßgabe differierender Kommunikationsbereiche und zugehöriger Rollenverteilungen.

An dieser Stelle lohnt nochmals ein Blick zurück auf Arabels Hofhaltung in Todjerne, weil diese nicht allein in ihrer gewissermaßen sozialhistorischen Signifikanz bemerkenswert ist – wovon die Rede war –, sondern auch in ihrer narrativen Funktionalität. Denn man hätte sich ja auch zu fragen: Warum situiert der Erzähler hier Arabel im Subsystem eines Hofgefüges, das sichtbar in einen Damen- und einen Königshof ausdifferenziert ist? Nun: Die Erzählung läßt darin zunächst offenbar werden, daß Arabel von Anfang an, auch schon als Heidin, als Königin, als Gattin und Mutter, einen anderen Raum besetzt als

32 Vgl. allgemeiner ASSMANN (wie Anm. 21) S. 15; für das mittelalterliche Frauengemach (wohl nicht ganz frei von Übergeneralisierungen): Geschichte des privaten Lebens (wie Anm. 4), bes. S. 86ff.

jener Heidenkönig Tybalt, dem sie hier noch fest zugeordnet scheint. Sie ist von vorneherein – und nicht nur in ihrer Geschlechtsidentität – das Andere zu Tybalt: Mittelpunkt einer Sphäre, die seiner Verfügung teilweise entzogen ist, Instanz von Geheimnissen auch<sup>33</sup>, deren Existenz zwar ihm in den symbolischen Vergegenwärtigungen des Frauenhofes stets als solche vor Augen steht, ohne daß er doch an ihnen auch partizipierte. Der Frauenhof also markiert auch ein Verfügungsdefizit des heidnischen Königs, einen Unterschied, an welchem die *Totalintegration seiner Hofhaltung* scheitert. Der Frauenhof mit seiner Herrscherin ist etwas partiell Desintegriertes, er ist eine institutionell stabilisierte Differenzierung dort, wo idealerweise Entdifferenzierung herrschen müßte. Eben deswegen aber, und das ist nun die erzähllogische Klammer, kann er völlig herausgelöst, zur Gänze desintegriert werden: kann nämlich Willehalm Arabel als seine Braut rauben und dabei auch deren Hofstaat, die Damen sowohl als die männlichen Amtsträger, über Meer mit sich führen.

Der epische Text, so denke ich, weiß in dieser den ›ausdifferenzierten Frauenhof‹ mit dem ›Brautraub‹ funktional verschränkenden Struktur, daß die Ausgliederung eines hof-internen Binnenbereichs – der Kemenate, des Frauengemachs, des Frauenhofes – aus dem Präsenzraum höfischer Gesellschaft mit Risiken verbunden ist. Das intern Abgeschlossene steht äußeren Zugriffen offen, die die Integrität des Hofes insgesamt zu zerstören drohen. Der von außerhalb des Hofes kommende fremde Andere, hier der Heidenkrieger Willehalm, er greift mit seinem Dominationsversuch an jenem anderen Anderen ein, das im Innersten der eigenen Welt sich eingenistet hat. In diesem Sinne ist der Frauenhof nicht zuletzt ein Ort der Gefährdung. Und die »Arabel« erzählt davon ebensowohl, wie sie in ihrem zweiten Teil sodann von der Unumgänglichkeit hofinterner Binnensphären erzählt. Das Wissen, daß die höfische Welt als eine Welt der Alternativlosigkeit einen solchen fremden Raum im Innern braucht zur Invisibilisierung ihrer eigenen Kontingenzen, mithin zur Selbststabilisierung: Dies war zu beobachten an den Ausprägungen einer opaken weiblichen Kommunikationssphäre im Zentrum exzeptioneller Repräsentationshandlungen bei der Eingliederung der heidnischen Königin in Sippe, Reich und Kirche. Darin aber, daß Willehalm zuvor den Todjerner Frauenhof übers Meer entführen kann, hält der Text zugleich bewußt, daß die Installierung dieses Raumes einen Verlust von Verfügungsmacht bedeutet und also gesteigerte Destabilisierungsgefahr. Insofern weist höfische Vergesellschaftung dieser epischen Konzeption zufolge eine unhintergehbare Aporie auf: institutionalisierte Gefahrenabwehr als Risikoproduktion. Und sie weiß von dieser Aporie in jenem wichtigen Medium ihrer Selbstreflexion, um welches es hier geht, in der höfischen Erzähldichtung.

## 5.

In einem der Grundtexte abendländischer Erzähltraditionen, in Ovids »Metamorphosen«, wird erzählt, wie Ajax und Ulixes nach dem Tode Achills um dessen Waffen streiten, wobei Ulixes seinen überlegenen Anspruch geltend macht, indem er seine eigenen Taten ihrem Rang nach aufzählt, darunter diese als erste: »Nereus' Tochter verkleidet[e], die

33 Erzählt wird das insbesondere als eine Minnebindung zwischen Arabel und Willehalm, die am Anfang noch so geheimnisvoll ist, daß nicht einmal die Liebenden von ihr wissen.

Mutter, den Sohn; denn ein frühes Ende – das war ihr bekannt – bedrohte ihr Kind, und des falschen Kleides Verstellung hat alle getäuscht, darunter auch Ajax! Ich bin's gewesen, der unter den Waren, die Weiber erfreuen, Waffen ihm mischte, den männlichen Mut zu erregen. Der Heros hielt schon Lanze und Schild – er stak noch in weiblichen Röcken – : ›Pergamon wartet, o Sohn der Göttin, daß du es zerstörest!‹ Sprach ich, ›was zauderst du noch, das gewaltige Troja zu stürzen?‹ Gleich als wär' ich sein Herr, entsandt' ich den Tapfern zu tapfern Taten: so hab' ich vollbracht, was jener geleistet [...]«<sup>34</sup>.

Diese kurze Passage gehört mit anderen Texten<sup>35</sup> in einen vielschichtigen Überlieferungsprozeß, der sie zu der Erzählung von Achill und Deidameia entfaltet. Im vorletzten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts hat sie in Konrads von Würzburg monumentalem »Trojanerkrieg«<sup>36</sup> die Ausmaße fast eines ganzen Romans angenommen, der sich an das antike Grundgerüst der Handlung zwar hält, jedoch von ihm her einen ganz eigenen Diskurs entwickelt: Man kann ihn nicht nur als kontrafaktisches Spiel mit Achills Heroenrolle lesen, man kann ihn auch daraufhin befragen, wie hier Frauenräume abgegrenzt werden und mit welchen, wiederum, Bedrohungen solche Abgrenzungen verbunden sind.

Die Erzählung beginnt mit der Sorge der Thetis, ihr Sohn Achilles werde im Kampf um Troja sein Leben verlieren, weswegen sie ihn seinem Erzieher Schyron entführt. Er, der Kentauer Cheiron, ist Instanz einer männlichen Welt des Krieges und der Jagd, und aus ihr wird Achilles von Thetis im Schlaf herausgelöst und über Meer geführt bis ans Gestade vor der Burg des Lycomedes, in dessen eine Tochter sich der Held sogleich verliebt. Thetis kleidet ihren Sohn als Mädchen ein (v. 14924ff.)<sup>37</sup>, flicht ihm die Haare zu Zöpfen (v. 14946ff.) und richtet vor allem seine Gebärden und Bewegungen, seine Blicke und seine Sprache nach *frouwen site* (v. 14983 u. ö.) so zu, daß er auffällig nur noch wird, weil er hiernach unter allen Mädchen das schönste ist. Dann gibt Thetis ihren Sohn unter dem neuen Namen Jocundille dem Lycomedes in Obhut, damit er, so spiegelt sie ihm vor, *fuogeleerne, diu juncfrouwen schöne stê* (v. 15184f.)<sup>38</sup>.

Diese Faconierung des Heldenkörpers ist der Abschluß eines Weges über Schwellen (Schlaf, Meer, Kleiderwechsel, Namenswechsel), der zur Integration Achills in die Welt

34 Publius Ovidius Naso, *Metamorphosen*, hg. und übers. von Hermann BREITENBACH, Zürich 1958 (Bibliothek der alten Welt, Römische Reihe), XIII.162ff.

35 Übersichten in: *Der kleine Pauly* 1 (1979) S. 47f.; Hans-Peter SCHÖNBECK, Achilleus, in: *Enzyklopädie des Märchens* 1 (1977) Sp. 61–65; Gerhard P. KNAPP, *Hector und Achill: Die Rezeption des Trojastoffes im deutschen Mittelalter. Personenbild und struktureller Wandel*, Bern, Frankfurt a. M. 1974 (*Utah Studies in Literature and Linguistics*, 1), S. 54ff.

36 Zur Orientierung vgl. Horst BRUNNER, Konrad von Würzburg, in: *Verfasserlexikon* 5 (1985) Sp. 272–304, hier Sp. 297ff.; Rüdiger BRANDT, Konrad von Würzburg, Darmstadt 1987 (*Erträge der Forschung*, 249), S. 173ff.; *Die deutsche Trojaliteratur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Materialien und Untersuchungen*, hg. von Horst BRUNNER, Wiesbaden 1990 (*Wissensliteratur im Mittelalter*, 3), bes. S. 15ff.; Elisabeth LIENERT, *Geschichte und Erzählen. Studien zu Konrads von Würzburg »Trojanerkrieg«*, Wiesbaden 1996 (*Wissensliteratur im Mittelalter*, 22).

37 Im folgenden zitiert nach Konrad von Würzburg, *Der Trojanische Krieg*, hg. von Adelbert KELLER, Stuttgart 1858 (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, 44).

38 Vgl. zu diesem Erzählzusammenhang auch Timothy R. JACKSON, *Außen und Innen bei Konrad von Würzburg. Die Achill-Deidamia-Episode im »Trojanischen Krieg«*, in: *Personenbeziehungen in der mittelalterlichen Literatur*, hg. von Helmut BRALL, Barbara HAUPT, Düsseldorf 1994 (*Studia humaniora*, 25), S. 219–251; sowie, mit besonderer Rücksicht auf die antiken Vergleichstexte, LIENERT (wie Anm. 36) S. 81ff., 134ff.

des Lycomedes führt, in jenes Versteck also, das Thetis ausgesucht hat, um ihren Sohn vor dem Tode auf dem trojanischen Schlachtfeld zu bewahren. Diese Welt kann ein Schutzraum sein, weil es sich um einen Frauenbezirk, um einen Frauenhof handelt, der den frauengestaltigen Achilles vor Zugriffen der Welt der Männer und des Krieges – vorerst – bewahrt: Eine Welt der Frauen, in der (wie bei Arabels Frauenhof) auch der Himmel weiblich dominiert wird, von der Göttin Pallas, und in welcher Männer keinen Platz haben – es sei denn, neben den Dienern, der König Lycomedes, der, reich an Töchtern, doch ohne Sohn<sup>39</sup>, längst viel zu alt und zu effeminiert ist, als daß er den Verpflichtungen einer Kriegerrolle noch Genüge leisten könnte oder auch nur sollte.

Der zweite Teil der Geschichte sodann erzählt, wie Achilles / Jocundille nach Jahren aus dieser Welt wieder herausgeholt und als der größte Heros der Griechen in den Krieg geführt wird; bei der ovidianischen Fassung dieser Geschehnisse hatte ich oben begonnen. Als Bote der Griechen kommt der listige Ulixes an den lycomedischen Frauenhof. Er breitet typisch weibliche Requisiten einerseits (Spindel, Rocken, Garn, Bänder und dergleichen), andererseits Rüstungsteile und Waffen vor den Mädchen aus, um an deren geschlechtsspezifischen Reaktionen soziale Rollen von ›natürlichen‹ Genera zu unterscheiden, und er kann dieserart Jocundille als Achilles identifizieren. Dessen heroische Identität bricht dabei vor den Augen aller die Verkleidung und Verstellung auf und drängt nach Troja.

Konrad hat das *mære* von Achilles und Deidamie (v. 17326) über Tausende von Versen hinweg genau gefügt. Die Eingliederung des Helden in das weibliche Sozium sowohl als seine Herauslösung finden zur gleichen Zeit statt, während des Pallas-Festes, und am nämlichen Ort, auf dem Wege zwischen Tempel und Gestade<sup>40</sup>: *mithin dort und dann, wo die Frauengruppe ihren Binnen- und Schutzraum verläßt, auf dem Übergangsfeld gewissermaßen zwischen der Kemenate, dem Bethaus und dem Meeresstrand als dem Ort der Kontaktaufnahme des Fremden. Was also erzählt wird, sind Grenzpassagen zwischen der kriegerischen Männerwelt und der abgeschirmten Sphäre der Frauen. Vor allem aber stiftet der Erzähler die Einheit des Episodischen auch über einen ungemein dichten Diskurs der Visibilität. Dieser ist motivisch von der Schlußwendung her entwickelt, also von der List des Ulixes, Achilles über seine Entscheidung zwischen Spinnrocken und Waffen zu identifizieren<sup>41</sup>. Der Einsatzpunkt dieses Diskurses der Sichtbarkeit und des Sehens aber ist am Anfang der Geschichte und er durchzieht sie ganz: Thetis entführt Achill von Schyron weg in einem durchsichtigen Sack; der Anblick Deidamies hält Achilles so gefangen, daß seine Mutter ihm die Frauenkleider anlegen kann; das gegenseitige Betrachten und das Tief-in-die-Augen-Sehen ist festes Element der Liebesbeziehung zwischen Achill*

39 Das heißt, die agnatische Reproduktion und damit die Konstitution einer regulären Sippe sind ausgeschlossen.

40 Vgl. etwa v. 14324, 14548, 14974, sowie v. 28056, 28265ff.

41 Anders als in anderen Versionen hat diese Wendung eine besondere Pointe in Konrads Text darin, daß noch vor der Fremdwahrnehmung durch Ulixes die Selbstwahrnehmung Achills steht, der im Spiegelbild auf dem glänzenden Brustharnisch seiner selbst als Heros ansichtig wird. Vgl. den sog. Götterweiger Trojanerkrieg, hg. von Alfred KOPITZ, Berlin 1926 (Deutsche Textes des Mittelalters, 29), v. 16387ff.; Ulrich FÜETTER, Der Trojanerkrieg. Aus dem ›Buch der Abenteuer‹, hg. von Edward G. FICHTNER, München 1968, Str. 277ff.

und Deidamie; der Wahrsager Calcas<sup>42</sup>, der den Griechen Achills Versteck verraten soll, verdreht die Augen (v. 27276f.), reißt sie weit auf (v. 27316f.), blinzelt (v. 27304) und tut so, *als er dâ sæbe Achillen mit den ougen* (v. 27406f.): an welchem Ort also der Held unsichtbar ist, das sieht allein der Seher Calcas; sodann wird Achilles seiner selbst inne im Angesicht seines Spiegelbildes auf dem Brustharnisch; und schließlich noch bei der Abfahrt des Helden nach Troja ist sein Blick vom Schiff zurück und Deidamies Blick von der Zinne ihm nach die letzte Verbindung zwischen beiden.

In diesem Diskurs der Visibilität steht insbesondere die Domestizierung des männlichen Blickes im Zentrum. Sie ist bei der Zurichtung Achills durch Thetis neben der Abdämpfung seiner heftigen Körpersprache und der Femininisierung seiner Rede das Wichtigste:

*dîn houbet züheteclichen trac!  
daz stêt wol reinen vrouwen.  
swâ dich die liute schouwen,  
dâ soltû gerne schicken,  
daz dû vor wilden blicken  
behüetest wol dîn ougen.  
sich vûr dich allez tougen  
und habe dîn houbet stille!*  
(v. 15006–15013)

Domestizierung also: Einhegung des männlichen Blicks, stete Begrenzung des Gesichtsfeldes. Der weibliche Blick schweift nicht, er ist strikt nur nach vorn gerichtet und auf den Boden gesenkt. Genau diese Reglementierung des Blicks ist es, die den Heroismus Achills in der Mädchenwelt wie vor den Griechen unsichtbar machen soll. Sie kann freilich nicht völlig gelingen: Während seines ganzen Aufenthaltes bei Lycomedes bleibt der Held unter dem Deckmantel der Jocundille-Rolle an seinen *wilden blicken* sichtbar und an ihnen wird er schließlich auch von Ulixes erkannt werden: Der Blick ist das Gnorisma des Heroischen und zugleich eine an Achilles so ›natürlich‹ gegebene wie habituell verfestigte Voraussetzung für kriegerischen Erfolg. Er ist insofern das Heroische selbst: nämlich das raumgreifende Ausschauhhalten, jene jederzeitige optische Kontrolle über den ganzen Ge-

42 Calcas kann die Opazität des Frauenhofes durch-schauen und Achilles dort aufspüren, weil er selbst ein Mann gewissermaßen in einer Frauenrolle ist:

*wir biten dich kein isen  
noch kein wâfen ueben.  
kein harnasch sol betrüeben  
noch beswæren dinen lip.  
bis âne kampfreht als ein wîp  
und ziere wol dîn houbet!  
geblüemet und geloubet  
sol iemer sîn dîn schapellin!  
lâz uns mit strîte unmüezic sîn  
und pflic dû dînes hâres!  
swie vil dû wizzest wâres,  
daz künde uns allen uf ein ort!*  
(v. 27192–27203)

Umgekehrt ist freilich auch zu beachten: Wahrsagerei und Magie sind als Formen arkanen Wissens hier wiederum stereotyp einer effeminierten Rolle zugeordnet.



sichtskreis, welche alle Gefährdung ausschließen will, bevor sie überhaupt entstehen kann. Achills *wildiu blicke* sollen die Welt um den Heros herum als ein Feld der totalen Visibilität und Transparenz konstituieren, sie sollen das Entstehen von Grenzen der Sichtbarkeit ausschließen, sie sollen die Aufteilung dieser Welt einerseits in Sphären der Präsenz und Visibilität vor solchen Grenzen sowie andererseits opaken, geheimnisvollen Gefahrenzonen in ihrem Rücken unterbinden. – Man bemerkt, wie präzise der Erzähler seine Achilles-Figur als Negation jener weiblichen Arkansphäre konzipiert, in welche sie von Thetis hinein- und aus welcher sie von Ulixes wieder herausgeholt wird. Zu sehen ist aber im Gegenlicht der scheiternden Begrenzung des heroischen Blickes auch, was den weiblichen Blick definiert: seine kulturell gesicherte Selbstbegrenzung.

Dies ist natürlich Neues. Der *kiusche*, der schamhafte Blick gehört ins Zentrum spezifisch weiblicher Tugenden in der höfischen Kultur (und weit darüber hinaus)<sup>43</sup>. Doch kann man sich an Konrads Erzählung deutlicher als andernorts sein soziales Funktionieren klarmachen – auch, weil der Blick des Textes auf die geschlechtsspezifischen Blickordnungen seiner epischen Welt selbstverständlich ein reflexionslos patriarchalischer ist. Die Welt der Töchter des Lycomedes ist nicht nur ein Schutzraum, der vor äußeren Zugriffen sichert, sondern zugleich, wie sich versteht, auch ein Gefängnis: ein Raum, der jeden der rigiden Zurichtung des Blickes (ebenso wie der Rede und der Körpersprache) unterwirft. Daran wird ein weiteres Prinzip des höfischen Frauenraums kenntlich. Die Kemenate ist nicht allein der Raum dessen, was allen äußeren Blicken entzogen bleiben muß. Sie ist aus der Innenperspektive zugleich eine massive – und von den Frauen selbst zu leistende – Begrenzung des Gesichtsfeldes. Und das heißt, die Grenze, die der Frauenraum gegenüber den Schauplätzen der höfischen Repräsentation wie der männlichen Selbstzurschaustellung in der Schlacht zieht, diese Grenze hat nicht nur eine Seite – die Unverfügbarkeit dessen, was dahinter liegt –, sondern eben auch eine Rückseite: Von dort her wird sie aufrechterhalten über Selbstbegrenzungen, die – zum Beispiel in Rollentwürfen – fest institutionalisiert sind. Die höfische Welt ist ein Interaktionsfeld stets reziproker Sichtbeziehungen, und deswegen bedarf die Unsichtbarmachung des weiblichen Raumes hier notwendig der Blickbegrenzung, der zivilisatorischen Zurichtung der Frauen selbst.

## 6.

Die Welt der Töchter des Lycomedes ist ein unzugänglicher, gewissermaßen unsichtbarer Ort der höfisch durchgearbeiteten und zugleich spezifisch weiblichen Ordnung; am Choreographisierungszwang für die Körperbewegungen, an den erforderten Stilisierungen der Rede wäre das nicht weniger plastisch darzulegen als an der Einhegung der Blicke. Dieser Raum liegt also hinter Grenzen und ist selbst rigide begrenzt. Nur deswegen kann er ein Versteck für Achilles und zugleich ein Ort weiblichen Geheimnisses sein. Achills Versteck ist das Geheimnis der Thetis, sie will ihren Sohn dort unsichtbar machen, sie muß daher seinen Blick zu begrenzen versuchen, und allein der von Konrad als gänzlich effeminierte Figur entworfene Seher Calcas kann schließlich die Opazität dieses Geheimnisses durchschauen. Der Heros Achilles aber bleibt die genaue Negation dieser weiblichen Ordnung; sein sprichwörtlicher *zorn* ist auch bei Konrad der entsprechende Leitbe-

43 Vgl. etwa WENZEL (wie Anm. 5) S. 138ff.

griff. Achilles muß daher in dieser Welt ein Fremd-Körper bleiben – auch wenn er es lange verheimlichen kann. Und umgekehrt muß dem Heros – und mit ihm der Welt der Männer und des Krieges, deren Instanz er ist – diese Welt der Frauen fremd bleiben. Darin hat sie ein starkes Moment der Bedrohlichkeit.

Auch dieses Moment ist in Konrads Erzählung, nicht anders als in der »Arabel«, gegenwärtig, und zwar in der Minnebeziehung von Achilles und Deidamie, die bei der Ankunft des Heros einsetzt und bis zum Hochzeitsfest nach der Wiederherstellung von Achills Heldenidentität führt. Im Zentrum dieser Geschichte steht der heimliche Liebesakt an einem *locus amoenus*, der während eines Bacchusfestes stattfindet. Dieses Fest nun hat textintern keine andere Funktion als die, den Raum der Intimität der Liebenden nach außen hin, gegenüber den Schauplätzen höfischer Repräsentation am seinerseits nach außen abgeschlossenen Hof des Lycomedes einzuhegen. In gewissermaßen konzentrischen Kreisen wird der Liebesort dieserart zur Innenwelt der Innenwelt, in welcher Achilles gegenüber Deidamie seine Frauenrolle verlassen kann. Über solche textinternen Funktionen hinaus tritt indes an Konrads Erzählung vom Fest noch etwas anderes zutage, das gerade in seiner narratologischen Dysfunktionalität Bedeutung gewinnen kann.

Jedes vierte Jahr (v. 16174ff.) werden zu Ehren des Gottes des *luoders unde wines* (v. 16403) Bacchanalien gefeiert. Sie finden auf einer Wiese statt, die von einem bis an die Wolken reichenden Wald abgeschirmt wird (v. 16230ff.): jenseits des Hofes also (v. 16204), im Zentrum der Wildnis. Diese gewissermaßen kulturtopologische Abgrenzung des Festortes wird zudem durch soziale Exklusivität verdoppelt: Das Gesetz des Gottes schließt ausnahmslos alle Männer von seinem Fest aus (v. 16272), und was in dessen Verlauf geschieht, ist nun auch derart, daß *kein lebender man genâhen den wiben dâ getorste* (v. 16242f.)<sup>44</sup>. Die Semantik des Götternamens Bacchus nämlich wird hier vollständig ausgespielt. Die Frauen, als sie unter sich sind, trinken und essen nicht nur im Übermaß, sie spielen mit Waffen (v. 16346ff.), sie zerreißen sich die Kleider und verrücken Schapel und Gebende (v. 16412ff., 16466ff.), sie schimpfen und spotten (v. 16420ff.), ringen und toben (v. 16408ff. usw.) bis zur Erschöpfung (v. 16476ff.). Gebrochen werden hier also genau jene Regeln des Requisitegebrauchs, der Kleidung, der Rede und der körperlichen *performance*, die für die Welt der Töchter des Lycomedes konstitutiv sind, die sie nach außen abgrenzen und denen gemäß Achilles bei seinem Eintritt in diese Welt zugerichtet wurde. Mit einem Wort: Kultische Zeremonialität schlägt hier alsbald in orgiastische Exzesse um, in die Negation alles Kultivierten, Zivilisierten und Geordneten, *nibt anders* treiben die Frauen, *wan toben unde wüeten* (v. 16524f.). So strikt der Raum des Bacchus-Festes als ein exklusiv weiblicher nach außen hin abgegrenzt ist, so drastisch werden in seinem Innern im bacchantischen Rausch der Frauen alle Grenzen differenzierter Zivilisiertheit durchbrochen, löst sich der Unterschied zwischen dem, sozusagen, Rohen und Gekochten auf, fällt Kultur in Natur zurück.

Es besitzt die Erzählung darin durchaus die Dimensionen einer (männlichen) Angstphantasie, und auch diese wohl gehört zu jenen Bildern abgegrenzter Frauenräume, wie sie in der epischen Dichtung des späteren 13. Jahrhunderts imaginiert werden: Sie sind voller Geheimnisse und weitgehend unzugänglich und sie scheinen Orte hochgetriebener Geordnetheit und höfischer Kultivierung zu sein. Man braucht diese Orte auch und man

44 Füetrer (wie Anm. 41) Str. 165ff., erzählt ebenfalls vom Bacchus-Fest, aber nicht als von einem exklusiv weiblichen Raum.

benutzt sie – in der »Arabel« wie im »Trojanerkrieg« – zur Invisibilisierung von Alternativen und Widersprüchen. Doch möglicherweise lauert in ihrem Innersten der bacchantische Exzess, kulturlose, nicht zu bändigende Wildheit, kurz: das radikal Andere zur – männlichen – Welt der höfischen Repräsentation. Jedenfalls kann man wohl nie ganz sicher sein. Und auch darum wäre die Abgrenzung und Einhegung solcher Räume unumgänglich.

## 7.

Ein Nachsatz noch darf den voranstehenden Beobachtungen hinzugefügt werden. Sie nahmen sich die Lizenz, auf entschiedene Resultate und generelle Resümees zu verzichten. Sie waren weder am historischen Überblick noch am systematischen Entwurf interessiert, sondern an exemplarbezogenen Problembeschreibungen und Textbeobachtungen hier und da. Hinsichtlich des Skopus der in diesem Band dokumentierten Tagung wurde zu diesem Zweck ein Blick gewissermaßen von außen versucht, von den Spuren poetischer Imagination her, die zudem teilweise den entsprechenden realhistorischen Entwicklungen zeitlich vielleicht vorauslaufen. Die Semantiken der Poesie und die Strukturen der Gesellschaft scheinen jedenfalls hinsichtlich des »Frauzimmers« nicht stets synchron zu sein. Auch deswegen blieben allgemeiner gültige Antworten hier vermieden, und um so mehr wäre zu fragen: zu fragen etwa, wie man die Relationen sozialer und baulicher Kategorien (Frauen – Zimmer) für die Bedingungen einer Kultur rekonstruieren müßte, welche Kommunikation wesentlich als Interaktion prozessiert; zu fragen auch, wie sich im Detail die Semantik der epischen Texte zu den sozialen Strukturen von Frauenräumen und Frauenhöfen verhält; wie Präsenz und Visibilität in der höfischen Kultur zusammenhängen. Und selbstredend müßte vor allem auch weiter gefragt werden, wie die unterschiedlichsten Modi kultureller Strukturierung bei der Abgrenzung und Herausbildung von Frauenräumen und Frauenzimmern zusammenwirken: politische und rechtliche, architektonische und semantische, Ordnungen des Alltags und Façonierungen des Körpers, Stilisierungen der Rede und Tradierungsformen des Wissens und manches mehr. Vor alledem würde ich indes gerne illustriert haben, daß hierbei auch das Fragen nach jenem einschlägigen Wissen nicht ohne Ertrag bleiben mag, welches die volkssprachige laikale Epik in der höfischen Kultur als Medium ihrer Selbstbeobachtung und als eine Institution ihres Gedächtnisses einmal gegenwärtig hielt. Nähme man allerdings auch nur die genannten Fragen zusammen, dann wäre freilich wohl offenkundig, wie wenig an den Rändern der ab- und ausgegrenzte Bereich der Kemenate und später des Frauzimmers situiert ist, wie er vielmehr im Zentrum liegt der sich verschränkenden Problemfelder der aktuellen Hofforschung einer interdisziplinär gesprächsfähigen Mediävistik und Frühneuzeitforschung.