

Hierarchie und Liebe:
***zuht*-Rituale in der mittelhochdeutschen**
Heldenepik, im höfischen Roman und in der
Maerendichtung

von
Michael Neecke

Inhaltsverzeichnis

1. Erzählen von der Liebe im Mittelalter	5
1. 1 Die Liebe und die Fiktionalität	5
1. 2 Hierarchie und Liebe	8
1. 3 Liebesfeindliche Diskurse und höfische Dichtung	10
2. Höfische <i>zuht</i> und patriarchalische Hierarchie	12
2. 1 Das Konzept der <i>zuht</i> und die Geschlechterhierarchie	14
2. 2 Höfische <i>zuht</i> als Kolonialisierung der <i>wilde</i>	17
2. 3 Höfische <i>zuht</i> als Distanzierung von der <i>wilde</i>	19
3. ‚Wilde‘ Orte jenseits der <i>zuht</i>	21
3. 1 Die Liebe im Garten als falsche Ordnung	21
3. 2 Die Liebe jenseits der <i>zuht</i> als wunderbare Ordnung des Richtigen	24
3. 3 Die Grenzen der Tristanliebe	28
3. 4 Misogynie Muster – nochmals: die Liebe und die Fiktionalität	33
4. Der Ritter Erec und seine gefährliche Frau	34
4. 1 Die Rekonstruktion der <i>zuht</i>	36
4. 2 Der Unterschied von ritterlicher <i>zuht</i> und monastischer Disziplin	39
4. 3 Geschlechterhierarchie als Basis der Rekonstruktion	41
5. der <i>vrouwen zuht</i> – die Maerendichtung	43
5. 1 Erniedrigung – Unterwerfung – Vergewaltigung	45
5. 2 Die sexuelle Logik der Verstümmelung	50
6. Die Unterwerfung der Frauen im <i>Nibelungenlied</i>	54
6. 1 Verweigerung und andere ordnungswidrige Aktivitäten	56
6. 2 Die <i>minneclîche</i> Behandlung der Frauen	60
6. 3 Das Maere im Epos – Vom enthüllenden Verbergen der Vergewaltigung	61
6. 4 Körper – Kontrolle – Verlust	64
7. Amazonenmythen – nochmals: <i>zuht</i> und <i>wilde</i>	65
7. 1 Draußen und Drinnen – Männergesellschaften und die Frauen	67
7. 2 Eheherrschaft und Kolonialisierung des weiblichen Körpers	70
8. Literarische Spiele mit Hierarchie und Liebe	72
8. 1 Amouröse ‚Frauenzucht‘ – Tristan als Erzieher	73
8. 2 Hierarchie <i>und</i> Liebe im Maere	76
9. Resümee	79
Verwendete Abkürzungen	81
Literaturverzeichnis	81

TOP VALUE: I like to be dominated I guess

TOTO: nonsense don't use that word it's wrong you just mean you want to trust someone enough and trust their desire for you sexually that you can relax yourself in their company in bed trust your body to them that's all nothing to do with domination

(Mary Fallon)

1. Erzählen von der Liebe im Mittelalter

1.1 Die Liebe und die Fiktionalität

„Die Idee der Liebe zwischen Mann und Frau als eine Sinnlichkeit und Geist gleichermaßen umfassende personale Beziehung, die keine Schranken kennt, ja sich absolut setzt und sich dabei als die Erfüllung des menschlichen Lebens versteht, ist eine Erfindung des 12. Jahrhunderts.“¹ – So meint jedenfalls Walter Haug in einer jüngst erschienen Untersuchung über *Das Experiment mit der personalen Liebe im 12./13. Jahrhundert*.

Eine solche „Erfindung der Liebe“ glaubt Haug durch die gleichzeitig stattfindende „Entdeckung der Fiktionalität“ begründet.² In der Sphäre reiner Fiktionalität vollziehe sich, unberührt von sozialen Verhältnissen und allgemeinen Mentalitäten, die Geburt der Liebe: „Denn freie Fiktionalität schließt in sich, daß man sich von allen Sinnvorgaben löst [...]“.³ Nur jenseits der lieblosen Sinnangebote der Tradition konnte sich gemäß dieser Theorie die Liebe entwickeln, gewissermaßen als freischwebender Grund ihrer selbst. Die Liebe gilt als das Ergebnis eines literarischen Experiments.

Ist es aber tatsächlich denkbar, dass die Liebe zunächst in den Büchern und erst später dann außerhalb dieser anzutreffen war? Können Bücher von einem Ding berichten, das gänzlich unbekannt ist?

Solche Fragen bleiben innerhalb von Haugs Aufsatz unbeantwortet, so radikal will Haug seine Theorie von der Erfindung der Liebe offenbar gar nicht verstanden wissen, schränkt er doch im Folgenden den Geltungsbereich seiner Theorie beträchtlich ein: Im Bereich des „Faktisch-Biographischen“ könne durchaus schon vor dem 12. Jahrhundert mit der Existenz von Liebe gerechnet werden, doch sei das nicht Liebe „im Sinne einer Idee, die Geschichte macht“, gewesen.⁴

Erst das Auftreten dieser idealen bzw. ideologischen Form von Liebe (also der Liebe in den Büchern) gilt ihm als die *eigentliche* Erfindung der Liebe. Die Existenz der Liebe im Bereich des Faktisch-Biographischen (also

1 Haug, 2001, 197. Die These von einer ‚Entdeckung der Liebe im Mittelalter‘ ist keineswegs neu, vgl. Eggers, 1978. Dinzelbacher, 1981. Neu ist Haugs Deutung dieser ‚Entdeckung‘ als einer ‚Erfindung‘. Die Begriffe ‚entdecken‘ und ‚erfinden‘ verweisen ja keineswegs auf denselben Bedeutungsgehalt. Während Amerika durchaus schon vor seiner Entdeckung durch Kolumbus existierte, gab es vor der Erfindung der Braunschen Röhre überhaupt keine Möglichkeit fernzusehen.

2 Haug, 2001, 200. Die Annahme einer „Entdeckung der Fiktionalität“ in der Zeit um 1200 ist freilich eine Hypothese.

3 Haug, 2001, 201.

4 Haug, 2001, 199.

der Liebe in der eigenen Erfahrung) wird zwar nicht verschwiegen, doch eine weitergehende Bedeutung, vor allem eine Bedeutung für die literarische Konstruktion der Idee ‚Liebe‘ wird ihr abgesprochen: Die wahre Liebe verdanke ihre Existenz ausschließlich der Entdeckung der freien Fiktionalität und der mit dieser Entdeckung verbundenen Loslösung aus der vorgefundenen Welt.

Dass aber die Idee der Liebe sehr wohl im Bereich der eigenen Erfahrung des In-der-Welt-Seins der Liebe wurzelt (also im Bereich des Faktisch-Biographischen), ist nun keineswegs eine absurde oder widersprüchliche Annahme. Ich halte diese Annahme sogar für die notwendige Voraussetzung einer plausiblen Theorie der literarischen Konstruktion von Liebe. Was literarische Fiktion auch immer ‚erfinden‘ mag, so erfindet sie dies doch niemals in Gänze neu. Haugs Begriff von „freier Fiktionalität“ erscheint mir als ein Unding. Ein stimmiger Begriff von literarischer Fiktionalität kann nicht bedeuten, sich völlig von vorgefundenen Sinnzusammenhängen loszulösen. Die Möglichkeit, sich im Rahmen der Fiktionalität von bestimmten Zusammenhängen durch bestimmte Verfahren (kritische Reflexion, distanzierende Parodie o.ä.) zu entfernen, ist gewiss gegeben. Eine völlige Befreiung von den Sinnangeboten der Tradition wäre aber auch ein Verzicht auf allen Sinn. Da literarische Texte sinnvoll von Liebe sprechen können, kann ‚Liebe‘ zum Zeitpunkt ihrer Produktion kein gänzlich unbekanntes Ding gewesen sein.

Wie sollte man sich auch eine Erfindung der Liebe in der Literatur vorstellen? Dem Zivilisationstheoretiker Norbert Elias zufolge ist das literarische Sprechen von Liebe auf die vorangehende Existenz der Liebe angewiesen (als notwendige Antezedensbedingung): „Man kann solche Töne nicht einfach ersinnen oder erfinden.“⁵ Die Rede von Liebe ist nicht möglich ohne vorausgehendes In-der-Welt-Sein der Liebe. Wenn die Liebe im Bereich des Faktisch-Biographischen existiert hat, so ist sie bereits dort zur Sprache gekommen; das Erzählen von Liebe beginnt nicht mit der Literatur um 1200.

Freilich wäre es ebenso falsch, in der literarischen Imagination von ‚Liebe‘ eine bloße Wiedergabe von wirklichen Liebeserlebnissen der speziellen Textproduzenten zu erblicken. Literarische Texte sind keineswegs simple Wiedergaben biographischer Erlebnisse. Ebensowenig sind literarische Texte objektive Abbildungen 1:1 von ebenso objektiver Wirklichkeit. Das Verhältnis literarischer Texte zur außerliterarischen Wirklichkeit ist weitaus komplexer. Ohnehin, was heißt schon ‚objektive‘ Wirklichkeit? Aktuelle Auffassungen von Wirklichkeit sind stets von

5 Elias, 1969, 2, 112.

Traditionen der Wirklichkeitsdeutung geprägt. ‚Objektivität‘ scheint *eine* solche Tradition zu sein.⁶ Naive Widerspiegelungsmodelle des literarischen Textes greifen deshalb zu kurz. Doch die Ablehnung der naiven Widerspiegelungstheorie verpflichtet nicht dazu, der Theorie Haugs zuzustimmen.

Ethnologische Studien legen ohnehin nahe, die Vorstellung von Liebe als einer genuin westlichen Konzeption aufzugeben.⁷ Eine Vielzahl neuerer Untersuchungen verweist darauf, „daß die romantische Leidenschaft auch Angehörigen nichtwestlicher Kulturen keineswegs fremd ist.“⁸ Günter Dux etwa kommt bei einem Versuch der Synopse von ethnologischer Forschung zu dem Schluss, dass es die Liebe zu allen Zeiten gegeben hat, und vermutet, dass die Existenz der Liebe als *conditio sine qua non* mit der Existenz der Menschheit überhaupt zusammenfalle.⁹

In vielen Gesellschaften lässt sich ein freizügiger Verkehr der Geschlechter vor der Heirat nachweisen, und auch wo die Partnerwahl in strenger Weise reguliert wird, stellt sich bisweilen das ein, was in Europa ‚romantische Liebe‘ heißt. Karl-Heinz Kohl vermutet, dass nicht den ‚primitiven‘ Gesellschaften die Vorstellung von exklusiver Liebe fehlt, sondern den westlichen Gesellschaften die Einsicht in die eigenen Determinanten der Partnerwahl:

Auch unsere Gefühle und Neigungen unterliegen bestimmten Konditionierungen; auch wir folgen bei der Wahl unserer Partner mehr oder weniger festen Regeln. Gegenüber den Bewohnern von Belogili haben wir aber den Nachteil, daß wir nicht genau angeben können, wie sie beschaffen sind, und ihnen deshalb, möglicherweise, um so willensloser gehorchen.¹⁰

Auch die angeblich rein europäische Erfindung einer Verbindung von Liebe und Ehe ist jenseits des Okzidents nicht unbekannt: „Ehen ohne Liebe, sagen die *BaMbuti*, sind leer.“¹¹ Die Theorie, dass die Entdeckung der Liebe und die Verbindung von Liebe und Ehe als Leistungen des europäischen Zivilisationsprozesses zu begreifen sind, gehört eher in den Bereich der

6 Zur Wirkungsmacht von Traditionen vgl. Feyerabend, 1979, 118ff. MacIntyre, 1988, 349ff. Zum spezifisch neuzeitlichen Charakter der „Objektivierung der Phänomene durch ein Subjekt“ vgl. Krüger, 1973, 19ff. Horkheimer/Adorno, 1969, 15.

7 Zu den Theorien, die sich die Liebe als ein Kind des Abendlandes vorstellen, vgl. Kohl, 2001, 113f. So meinte etwa die Psychoanalyse, einen Zusammenhang zwischen dem Phänomen der romantischen Liebe und der für die europäischen Kulturen kennzeichnenden sexuellen Repression entdecken zu können.

8 Kohl, 2001, 115.

9 Vgl. Dux, 1992, 224.

10 Kohl, 2001, 137.

11 Dux, 1992, 225.

Mythologie als zu den unumstößlichen Erkenntnissen der Wissenschaft. Die Dichotomie, die den Globus in eine zivilisierte Welt der Liebe und eine barbarische Welt roher Sexualität aufteilt, dient eher dem kolonialistischen Hochmut des Westens als einer Erkenntnis der Kulturen.

Was die Erfindung gelingender Lebensformen betrifft, ist das Abendland weit weniger erfinderisch, als es selbst annimmt. Die europäische Geschichte der Ehe etwa ist „weithin eine Leidensgeschichte.“¹²

1.2 Hierarchie und Liebe

Wenngleich die Liebe universal ist, so sind die sozialen Rahmenbedingungen variabel, unter welchen sich die Liebe als anthropologische Konstante realisiert: Das soziale Setting der Liebe kann sehr unterschiedlich ausfallen. In mittelalterlichen Gesellschaften trifft die Liebe auf historisch individuelle Umstände, unterscheiden sich doch mittelalterliche Gesellschaftsformen strukturell ebenso von modernen westlichen Gesellschaften wie von gegenwärtigen nicht-westlichen Gesellschaften. Die jeweilige Konstellation von Möglichkeiten und Problemen der Liebe kann in den verschiedenen Sozialstrukturen ebenso unterschiedliche Gestalt gewinnen wie das jeweilige Erscheinungsbild der Liebe selbst. Trotzdem lassen sich allgemeine Strukturen der Liebe und allgemeine Muster ihrer Chancen und Hindernisse ausmachen.

Ein solches universales Hindernis der Liebe ist die Verzerrung des Liebesverhältnisses durch die asymmetrische Verteilung von Macht innerhalb der gemeinsamen Lebensform der Liebenden. Ein gewisses Maß an Gleichheit zwischen den Liebenden scheint die Voraussetzung erfüllter Liebe zu sein. Die Liebe als ein reziprokes Verhältnis erfordert eine gewisse Gleichheit der Liebenden, etwa eine Gleichheit des gegenseitigen Interesses, der gegenseitigen Wertschätzung etc. Wo solche Gleichheit nicht gegeben ist, ist die Liebe zumindest gefährdet. Sicherlich kann die Liebe als anthropologische Konstante ein großes Maß an Asymmetrie zwischen den Liebenden überstehen. Aber: „Unverwüstlich ist sie nicht.“¹³

Gewiss ist die Ähnlichkeit dieses hier verwendeten Konzepts von Liebe mit „den Leitvorstellungen einer auf den Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit beruhenden, demokratischen Gesellschaftsordnung“ nicht zu übersehen.¹⁴ Der Verdacht liegt nahe, dass hier ein ganz bestimmter

12 Oepke, 1959, RAC 4, 664.

13 Dux, 1996, 226.

14 Kohl, 2001, 117.

Begriff von Liebe zum Begriff von Liebe schlechthin erklärt wird. Ist aber Liebe in ihrer Grundstruktur tatsächlich eine anthropologische Konstante, so kann der westliche (sicher nicht universale) Begriff von Liebe sein Ziel jedenfalls nicht *gänzlich* verfehlen.

Im Folgenden versuche ich zu zeigen, dass dieser Begriff von Liebe sich durchaus innerhalb der mittelalterlichen Texte auffinden lässt und *nicht* als ein fremdes Konzept an sie herangetragen wird. Die höfischen Dichtungen kennen die Liebe als Gleichheit sehr wohl, nur bewerten sie diese unbeschnittene Form der Liebe nicht positiv.

Alteuropäische Gesellschaften bewerten die Liebe im Allgemeinen sehr viel weniger positiv als moderne westliche Gesellschaften:

Man fürchtete offensichtlich das gehörige Maß an Sprengkraft, das der romantischen Passion für die Stabilität sozialer Beziehungen innewohnt. Tatsächlich können in stark stratifizierten und hierarchisch strukturierten Gesellschaften die Leidenschaften der Liebe durchaus als Störfaktor wirken.¹⁵

Eine solche Geringschätzung der Liebe ist im Rahmen einer politischen ‚Verantwortungsethik‘ keineswegs unbegründet:

Viele Bewohner der westlichen Welt glauben, Liebe sei ein Zustand der Freude. Aber die Liebe ist eine mächtige, komplexe Kraft, die zutiefst verstörende, ja gefährliche Resultate zeitigen kann. In mindestens 25% der Morde in den USA sind Ehegatten, Sexualpartner oder sexuelle Rivalen verwickelt. Jedes Jahr werden etwa 1 Million amerikanischer Frauen von zurückgewiesenen Liebhabern „gestalkt“ (d.h. verfolgt und belästigt); ungefähr 370 000 Männer werden von früheren Partnerinnen gestalkt, und annähernd 1,8 Millionen Ehefrauen werden in den USA von ihren Männern geschlagen.¹⁶

Die Integration der hierarchisch strukturierten Gesellschaften des Mittelalters wird durch die Liebe in weitaus größerem Maß gefährdet als die Integration der modernen, funktional differenzierten Gesellschaften. Moderne Herrschaft beruht weniger auf personalen Beziehungen als auf abstraktem Systemzwang, ist daher weniger anfällig für den Störfaktor ‚Liebe‘.

Das kriegerisch-patriarchalische Selbstbewusstsein des Rittertums steht der hierarchiefeindlichen Liebe prinzipiell feindlich gegenüber:¹⁷ „Von

15 Kohl, 2001, 117.

16 Fisher, 2001, 81.

17 Duerr, 2000, 188f. sieht umgekehrt einen Zusammenhang zwischen modernem Feminismus und kapitalistischer Wirtschaftsstruktur: „Der Feminismus zum Beispiel stößt deshalb allenthalben auf so viel Zustimmung, weil der Markt die unabhängige, selbständige Konsumentin braucht und eben nicht die sich aufopfernde Frau als Geliebte und Mutter.“

„Liebe“ ist in dieser Kriegergesellschaft wenig die Rede. Und man hat den Eindruck, daß der Verliebte unter diesen Kriegern lächerlich erscheinen müßte.“¹⁸ Wenn dann aber doch von Liebe gesprochen bzw. geschrieben wird, und das geschieht im Hochmittelalter *durchaus* in großem Maße, so gilt es darauf zu achten, in welcher Weise gesprochen und geschrieben wird.

Höfische Dichtungen bemühen sich offensichtlich um die Liebe, doch das Konzept der Liebe als Gleichheit kann nur schwerlich in das hierarchische System des Hofes eingebunden werden. Aus dem Antagonismus von Hierarchie und Liebe ergeben sich Leitfragen für die Analyse mittelhochdeutscher Dichtung: In welcher Weise versucht die Dichtung die antagonistischen Kräfte von Liebe und Hierarchie miteinander kompatibel zu machen? Versucht sie das überhaupt? In welcher Weise müssen die Begriffe von Hierarchie und Liebe modifiziert werden, um Kompatibilität zu erreichen?

1.3 Liebesfeindliche Diskurse und höfische Dichtung

Das allgemeine Misstrauen gegenüber der Liebe zeigt sich auch in den unterschiedlichen Erörterungen, die sich im Mittelalter dem Thema „Liebe“ widmen. Walter Haug unterscheidet sieben solcher „erotischer Diskurse“: (1) den kirchlich-kanonistischen Diskurs, (2) den medizinischen, (3) den feudalen, (4) den philosophisch-theologischen, (5) den höfisch-literarischen, (6) den burlesken literarischen Diskurs und (7) den theoretisch-didaktischen Diskurs.¹⁹ Da die Liebe in der Mehrzahl dieser Diskurse im Dienst theologischer, politischer etc. Ziele besprochen und dabei zumeist abgewertet wird, könnte man mit einigem Recht auch von „anti-erotischen“ Diskursen sprechen.

Dem höfisch-literarischen Diskurs wird von Haug eine Sonderstellung eingeräumt: Der höfischen Literaturproduktion gelinge es, die Liebe aus den vielfältigen, materiellen und ideellen Bindungen zu befreien und „gegen die faktische Wirklichkeit ganz bewußt neue Möglichkeiten der Geschlechterbeziehung als Gedankenexperimente“ durchzuspielen und die Liebe somit aufzuwerten.²⁰ Eine solche Befreiung von den Vorgaben der Tradition und der anderen Diskurse steht nun tatsächlich im Möglichkeitsrahmen des fiktionalen Erzählens: Vorgaben können zurückgewiesen, umgedeutet und in ihr Gegenteil verkehrt werden.

¹⁸ Elias, 1969, 2, 110.

¹⁹ Vgl. Haug, 2000, 13.

²⁰ Haug, 2000, 23.

Wenngleich man mit diesem Vorgehen niemals ein bislang nicht existentes Ding namens Liebe ‚erfinden‘ kann, so können damit doch unterschiedliche Geschichten von Liebe erzählt werden.

Diese Verfahren der Distanzierung, Umdeutung, Verkehrung etc. erfordern jedoch eine gewisse diskursive Tradition. Welche Diskursbausteine zurückgewiesen, überarbeitet oder in anderer Weise ‚verfälscht‘ werden, hängt nicht unwesentlich davon ab, welche Bausteine man aus der Tradition übernimmt. Wenn der höfisch-literarische Diskurs beginnt, eine neue fiktionale Wirklichkeit zu arrangieren, kann er sich nicht außerhalb jener Wirklichkeit befinden, welche die Bausteine für das neue Gebäude liefert.

Die fiktionalen Welten der höfischen Dichtungen sind weitaus enger an die außerliterarische Wirklichkeit und die Vorgaben der ‚anti-erotischen‘ Diskurse gebunden, als Haug annimmt. Eine dichotomische Trennung der liebesfeindlichen non-fiction in den konventionellen Diskursen auf der einen Seite und der liebesfreundlichen Fiktionalität in der höfischen Dichtung auf der anderen erkennt den Einfluss der ‚anti-erotischen‘ Diskursmuster *innerhalb* der Sphäre der Fiktionalität.

Eine ähnliche ‚Befreiung‘ der fiktiven Welt der Dichtung von ihren nicht-fiktiven Bindungen, wie sie Haug formuliert, erstrebt auch Joachim Bumke, wenn er zwischen der fiktiven Welt der edlen Ritter und schönen Damen und der historischen Wirklichkeit des Mittelalters eine unüberwindliche Grenze zieht:

In einer Gesellschaft, in der die Beziehungen zwischen Männern und Frauen einerseits durch politisch-dynastische Erwägungen und andererseits durch die gewaltsamen Formen männlicher Lustbefriedigung bestimmt wurden, war kein Platz für Liebe. Liebe gab es nur als Literatur und als höfisches Gesellschaftsspiel. [...] Alles, was die Wirklichkeit der feudalen Liebes- und Ehepraxis ihnen vorenthielt, war hier zu finden: zwischengeschlechtliche Beziehungen, die nicht durch die physische Überlegenheit des Mannes oder durch seine rechtliche Position als Ehemann bestimmt wurden, sondern durch die Qualität der höfisch-ritterlichen Gesinnung; statt Gewalt und Hemmungslosigkeit eine höfische Etikette, die es vorschrieb, den Frauen mit besonderer Höflichkeit zu begegnen; statt der üblichen Benachteiligung und Ausnutzung der Frau ein Rollenspiel, das der Dame den Part der Herrin und Richter in Liebesfragen zuwies; statt einer Sexualität, die nur auf körperliche Befriedigung aus war, eine erotische Gesellschaftskultur, die auch ein persönliches Liebesverhältnis nicht ausschloß.²¹

Bei Haug wird der höfisch-literarische Diskurs durch die Erfindung der Fiktionalität von allen anderen Diskursbausteinen unterschieden, um eine ‚Erfindung der Liebe‘ zu ermöglichen. Bumke trennt die Welt der fiktionalen

21 Bumke, 1983, 39f.

Literatur gleich gänzlich von der Sozialwelt, eine Welt der Liebe wird von einer Welt der Lieblosigkeit geschieden. Doch diese Grenzziehungen konstruieren *klare* Grenzen, wo es keine klaren Grenzen gibt.

Die von Bumke beschriebenen liebesfeindlichen Strukturen der sozialen Wirklichkeit enden keineswegs an der Grenze des literarischen Textes, sondern werden vom Text in veränderter Form als ideologische Argumentationsmuster fortgesetzt. Die „höfisch-ritterliche Gesinnung“ etwa, die Bumke als positives Gegenbild zu den traurigen Strukturen der sozialen Wirklichkeit anführt, ist allenfalls ein scheinbares Gegenbild der herrschenden Strukturen. In Wahrheit wird durch dieses ideologische Konstrukt, wie zu zeigen sein wird, eben jene Unterdrückung der Frau legitimiert, welche Bumke mit Blick auf die soziale Wirklichkeit konstatiert:

[T]here are elements of the *overt* misogynistic tradition present in the romance, all the obfuscating talk of chivalry, idealization and women on pedestals notwithstanding; and, secondly, [...] the „courtly code“ of love and most especially the idealization of women in the romance are in many respects a *covert* form of misogyny; chivalry is but one more method by which what has been called the ‚great patriarchal conspiracy‘ is perpetrated and perpetuated in our culture.²²

Das Misstrauen gegenüber der Liebe findet sich ebenso *innerhalb* des höfisch-literarischen Diskurses wie das Misstrauen gegenüber den Frauen. Aus der androzentrischen Perspektive der höfischen Dichtung scheinen beide – Liebe und Frauen –, das maskuline Selbstkonzept des Rittertums zu bedrohen. Der dezidiert anti-erotische Charakter der höfischen Dichtungen ist allerdings ebenso wie die misogyne Ausrichtung der Texte hinter einer demonstrativen Haltung der Frauenverehrung und einem paradoxen Kult der ‚höfischen Liebe‘ verborgen. Hinter der Camouflage dieser Oberfläche lassen sich mächtige Konzepte der Hierarchie entdecken, die der ‚wilden‘, tendenziell egalitären Liebe eine klar vertikale Ordnung der Geschlechter entgegenhalten.

2. Höfische *zuht* und patriarchalische Hierarchie

Als Zentrum der Hierarchiekonzepte der höfischen Literatur möchte ich im Folgenden das ideologische Programm der höfischen *zuht* vorstellen. Anhand der Sangspruchdichtung Walthers von der Vogelweide werde ich einen Begriff der *zuht* bestimmen, der seine Kontur in Abgrenzung und Überwindung eines Begriffs der ‚Nicht-Zivilisation‘ (*wilde*) gewinnt.

22 Kahn Blumstein, 1977, 2, vgl. dazu Frakes, 1994, 153f.

Im Anschluss daran soll die gewonnene Differenz von *zuht* und *wilde* auf bestimmte Episoden der höfischen Romane und des Heldenepos angewendet werden. Auch die epischen Großformen unterscheiden nämlich zwischen Hof und Nicht-Hof, in Walthers Terminologie: zwischen *zuht* und *wilde*. Das Verhältnis von Hof und Nicht-Hof wird dabei entweder (1) als Abgrenzung und Distanzierung bestimmt oder (2) als ‚Kolonialisierung‘ und Herrschaft. Diese Formen des *zuht-wilde*-Verhältnisses sollen später in Bezug zu Formen des Mann-Frau-Verhältnisses gesetzt werden.

Den Begriff der *zuht* werde ich im Folgenden in zwei Bedeutungen gebrauchen: (1) als Zustand des rechten Lebens, (2) als die Maßnahmen, die notwendig sind, um diesen Zustand zu erreichen. Diese beiden Bedeutungen verhalten sich zueinander wie die neuhochdeutschen Termini ‚Disziplin‘ und ‚Disziplinierung‘, ‚Zivilisation‘ und ‚Zivilisierung‘. Die Rede von *zuht* kann auf einen Weg (2) oder ein Ziel (1) verweisen bzw. auf einen Ist-Zustand (1) oder ein bestimmtes Werden (2). Die beiden Bedeutungen gehören jedoch zusammen: so wie es keine ‚Disziplin‘ gibt ohne vorangehende ‚Disziplinierung‘ und keine ‚Zivilisation‘ ohne zugehörige ‚Zivilisierung‘, gibt es auch den Zustand höfischer *zuht* nur in Verbindung mit der *zuht* als Methode.

Um den Sinn der höfischen *zuht*-Rituale (2) zu verstehen, muss das von diesen Methoden angestrebte Ziel der *zuht* (1) verstanden werden. Der höfische Wert der *zuht* (1) kann allerdings nur im Rahmen seiner Verwirklichung (2) erklärt werden, der Weg (*zuht* 2) ist hier bereits ein Teil des Ziels (*zuht* 1).

Noch eine Vorbemerkung: Wenn ich in dieser Arbeit die *zuht* als Zustand (1) immer wieder als das Ideal einer ‚kriegerischen Männergesellschaft‘ bezeichnen werde und die dazugehörige Einübung (2) als ‚militärische Praxis‘, so möchte ich damit in keiner Weise nahe legen, die mittelalterlichen Gesellschaften wären aggressiver oder brutaler gewesen als moderne ‚zivilisierte‘ Gesellschaften. Zwar geht die von Norbert Elias formulierte Zivilisationstheorie von einer fortschreitenden Pazifizierung der zivilisierten Kulturen aus, doch ist davon bislang leider wenig zu bemerken.²³

23 So meinte Elias in einem Interview aus dem Jahr 1988: „Erstaunlich ist die Geduld, mit der man diese Spannungen [des Ost-West-Konflikts] austrägt. In Europa droht niemand mehr mit Krieg. Das sollten wir als einen Vorteil ansehen. Wir haben unsere Lektion gelernt.“ Elias, 1988, 188. Jedenfalls *diese* Äußerung Elias’ darf als widerlegt gelten. In den 1990er Jahren hat man in Europa nicht nur mit Krieg gedroht, sondern auch wirklich Kriege geführt, zur Erinnerung: der Balkan ist ein Teil Europas, vgl. Duerr, 1999, 18.

2.1 Das Konzept der *zuht* und die Geschlechterhierarchie

Obwohl Elias' Zivilisationstheorie, wenn man sie als eindimensionale Evolutionstheorie der Selbstdisziplin liest, auf weniger entwickelten Stufen der Vergesellschaftung eine größere Ungebundenheit der Triebe nahe legt, sind vormoderne Kriegergesellschaften keineswegs stets Gesellschaften ohne Selbstkontrolle. Mitunter kennen solche Gesellschaften sogar ganz extreme Formen der Selbstdisziplinierung.²⁴ Im Rahmen kriegerischer Gesellschaften gilt die demonstrative Einschränkung von Potentialen des eigenen Selbst als ausgezeichnete Signatur kriegerischer Stärke. Indem der Krieger sich selbst zu beherrschen lernt, demonstriert er die Befähigung, auch andere beherrschen zu können.

Eine solche kriegerische Logik formuliert Walther von der Vogelweide in seinem so genannten *Bognerton*:

*Wer sleht den lewen? wer sleht den risen?
wer überwindet jenen und disen?
daz tuot jener, der sich selber twinget
und alle sîne lit in huote bringet
ûz der wilde in stæter zûhte habe.*
(L 81,7-11)

Walthers Sangspruchstrophe entfaltet die kriegerische Logik auf der Folie einer geistlichen Tradition, die der physischen Gewaltanwendung der *militia saecularis* ablehnend gegenübersteht: *melior est patiens viro forte et qui dominatur animo suo expugnatore urbium* (Prv 16,32).²⁵ Im Kontext von Walthers Spruchdichtung wird die spirituale Bedeutung der Selbstdisziplin jedoch in den politischen Kontext verschoben.²⁶ In dem Bewusstsein, den

24 Die Existenz von solchen extremen Formen der Selbstkontrolle in wenig ‚zivilisierten‘ Gesellschaften wird auch von Norbert Elias nicht bestritten, vgl. Elias, 1988, 183: „Denken Sie an die Mönchsaskese des Mittelalters oder an den Indianerjungen, der am Marterpfahl keinen Laut von sich geben darf. Beides sind Formen sehr extremer Selbstkontrolle.“ Freilich sieht Elias solche Fälle als große Ausnahmen an. Zur Theorie der größeren Ungebundenheit von Trieben und Affekten in der Kriegergesellschaft vgl. Elias, 1969, 1, 263ff.

25 „Ein enhaltsamer Mann ist dem wagemutigen Kämpfer überlegen und wer sich selbst beherrscht, ist mächtiger als der Eroberer von Städten.“

26 Auch die höfische Form von „politischer Anatomie“ erstrebt nicht das Ziel, ein Vakuum an Herrschaftsgewalt zu erzeugen: das Unternehmen, den Naturkörper zu fragmentieren und neu zu figurieren, ist selbst Teil einer affirmativen „Mechanik der Macht“, vgl. Foucault, 1989, 176. Das Konzept der *zuht* formuliert einen Versuch, die „natürlich volle Herrschaft unverzüglich explodierender Körper vermittelnd zu brechen“. Czerwinski, 1986, 253. Doch geschieht dies nicht im Dienst eines umfassenden Programmes der Körperbefriedung, weiß doch das Disziplinierungsprogramm der *zuht* gerade die genuin kriegerische Macht des

vorgefundenen Körper in einen neuen Zustand erhoben zu haben, entwerfen kriegerische Gesellschaften das Bild eines betont ‚männlichen‘ Adels, der die Niedrigkeit der ‚Natur‘ überwunden hat. Die Ideologie der kriegerischen Selbstbeherrschung bildet die Basis der patriarchalischen Geschlechterhierarchie:

Der Krieger setzt, um das Ansehen der Horde, des Clans, dem er angehört, zu vergrößern, sein Leben aufs Spiel und beweist damit unübersehbar, daß für den Mann nicht das Leben der höchste Wert ist, sondern daß es wichtigeren Zielen dienen muß. [...] Nicht indem er Leben schenkt, sondern indem er es einsetzt, erhebt sich der Mensch über das Tier. Deshalb wird innerhalb der Menschheit der höchste Rang nicht dem Geschlecht zuerkannt, das gebiert, sondern dem, das tötet.²⁷

Es ist der *über*-natürliche, d.h. kulturelle Status des Krieger-Seins, der den Mann vor der Frau auszeichnet: „it is not the killing that is the relevant and valued aspect of hunting and warfare; rather, it is the transcendental (social, cultural) nature of these activities, as opposed to the naturalness of the process of birth [...]“.“²⁸ Der kriegerische Mann, der seine eigene Natur zu bezwingen weiß, gilt als Repräsentant der Zivilisation. In der hierarchischen Ordnung der alteuropäischen Welt steht der asketische Krieger höher als die ‚wilde‘ Frau: *Dicendum, quod pro certo simpliciter loquendo vir dignior est muliere*.²⁹ Während die Frau an die Sinnenwelt gebunden bleibt, erhebt sich der Mann (jedenfalls gemäß der herrschenden Ideologie) zu geistiger Transzendenz.

Im Anschluss an die feministischen Theorien Simone de Beauvoirs haben verschiedene kulturwissenschaftliche Ansätze die Rolle von solchen Mann/Frau-Kultur/Natur-Differenzierungen untersucht.³⁰ Die begriffliche Vergesellschaftung von Mann und ‚Kultur‘ bzw. Frau und ‚Natur‘ bildet ein historisch und räumlich weit verbreitetes Interpretationsschema, das, wenngleich selbst nicht ‚natürlich‘, trotzdem auf ‚natürliche‘ Strukturen Bezug nimmt: „Woman is not ‚in reality‘ any closer to (or further from)

gewalttätigen Körpers zu vervollkommen. Zu Walthers *zuht*-Konzept vgl. Liebertz-Grün, 1994, 319. Nolte, 1997, 40f.

27 de Beauvoir, 1992, 89f.

28 Ortner, 1996, 29.

29 „Ganz gewiss kommt dem Mann eine größere Würde zu als der Frau.“ Albertus Magnus: *Summa Theologiae*. Ps. 2, tract. 13, quaest. 82, memb. 2, (solutio). Borgnet, 1895, 32, 125.

30 Eine zusammenfassende Übersicht dieser kulturwissenschaftlichen Fortschreibungen de Beauvoirs bietet Sydnie, 1987, 138ff.

nature than man – both have consciousness, both are mortal. But there are certainly reasons why she appears that way [...].“³¹

Als ein solcher Grund (reason), der die Assoziation von ‚Frau‘ und ‚Natur‘ befördert, wird von de Beauvoir die körperliche Verfasstheit der Frauen ausgemacht. Durch die Tatsache der Mutterschaft ist die Frau viel enger an die Natur (die Reproduktion der Gattung) gebunden als der Mann, der sich wegen dieser Freiheit als ein kulturschaffendes Wesen (*homo faber*) begreifen kann:

Der weibliche Mensch ist unmittelbarer der Art ausgeliefert als der männliche. [...] Durch die Erfindung des Werkzeugs ist der Lebensunterhalt für den Mann Tätigkeit und Entwurf geworden, während die Frau durch die Mutterschaft an ihren Körper gefesselt blieb wie das Tier.³²

Konkrete Formulierungen von solchen Kultur/Natur-Mann/Frau-Differenzierungen können in unterschiedlichen Kulturräumen durchaus divergieren, die angenommene Suprematie des Mannes bleibt dabei jedoch konstant: „[E]ven if women are not equated with nature, they are nonetheless seen as representing a lower order of being, as being less transcendent of nature than men are.“³³

Auch das mittelalterliche Konzept der *zuht* lässt sich als ein solches wertbesetztes Kulturkonzept begreifen: Als eine Beschreibung dessen, was überwindet und bezwingt, formuliert die höfische *zuht* ein betont ‚männliches‘ Vollkommenheitsideal. Das Konzept der *wilde* dagegen verweist auf eine ‚weibliche‘ Sphäre. Die Unterscheidung von Mann und Frau orientiert sich am Kriterium der Macht. Die Tugenden (*vir-tutes*) des männlichen ‚Adels‘ beschreiben seine kriegerische Aktivität: Tapferkeit, Stärke und Weisheit suggerieren Überlegenheit gegenüber der *wilde* und legitimieren die Herrschaft über die ‚wilden‘ Frauen. Die ‚weiblichen‘ Tugenden: Schweigsamkeit, Gehorsam und Mäßigung, weisen den Frauen einen dienenden Status zu, durch die ‚männliche‘ *zuht* wird die ‚weibliche‘ *wilde* gezähmt.

31 Ortner, 1996, 41.

32 de Beauvoir, 1992, 91.

33 Ortner, 1996, 27.

2.2 Höfische *zuht* als Kolonialisierung der *wilde*

Das Programm einer aggressiven Unterwerfung der *wilde* formuliert das *Nibelungenlied*, wenn es Siegfried an einem zeitlich unbestimmten Punkt der Erzählung, irgendwann zwischen Siegfrieds höfischen Kindertagen in Xanten und seiner doppelt, kriegerisch *und* amourös motivierten Ankunft in Worms, eine Expedition in die *wilde* unternehmen lässt.³⁴ Bei dieser Expedition unterwirft sich der höfische Held große Teile der dort vorgefundenen Welt.³⁵

Die Ereignisse dieser kriegerischen Kolonialisierung der *wilde* schildert der Bericht, den Hagen bei Siegfrieds Ankunft in Worms den burgundischen Königen vorträgt: Zwei erschlagene Könige (Nl 96,1), zwölf erschlagene Riesen (Nl 94,1-3), siebenhundert erschlagene Männer (Nl 94,4) und schließlich noch ein getöteter Drache (Nl 100,2) künden von einem mörderischen Kolonialismus *avant la lettre*.³⁶ Der beträchtlichen Spur der Verwüstung, welche der höfische Held hinterlässt, entspricht ein ansehnlicher ökonomisch-politischer Gewinn: ein immenser Goldschatz bescheinigt die erfolgreiche Extraktion von Ressourcen, die erworbene Tarnkappe verspricht, die eigene kriegerische Handlungsfähigkeit erfolgreich erweitern zu können, und die Nibelungen, die sich zukünftig als nützliche Hilfstruppen für besondere Einsätze verwenden lassen, bezeugen den neu gewonnenen politischen Einfluss. Hagens Rat an die Wormser Könige: *Wir suln den herren enpfāhen deste baz, / daz wir iht verdienen des jungen recken haz* (Nl

34 Obwohl in Xanten von Brautwerbung gesprochen wurde, steht bei Siegfrieds Ankunft in Worms allein sein politisches Eroberungsinteresse zur Debatte, die Liebe ist gänzlich aus dem Fokus des Erzählens herausgetreten. Wenn am Ende der *Aventiure* Siegfrieds Fernliebe zu Kriemhild in die Erzählung zurückkehrt, ist das ebenso erstaunlich wie zuvor ihr Verschwinden.

35 Innerhalb des Hagenberichts wird das Ziel von Siegfrieds Expedition nicht explizit als *wilde* bezeichnet, trotzdem scheint dieser Terminus als Bezeichnung der „nibelungischen Gegenwelt“ (Müller, 1998, 448) passend. In Gottfrieds *Tristan* dagegen dient der Begriff der *wilde* explizit als Bestimmung der Orte, wo man gegen Riesen und Drachen kämpft, vgl. Tr 8936, 9065, 15965. Wie Siegfried eignet auch Tristan ein besonderer Zugang zu den Kräften der *wilde*: „Like the archetypal hero Siegfried, who derives his power from the dark underworld of the Nibelungen, Tristan has a close affinity with the wilder, untamed side of nature.“ Snow, 1968, 368.

36 Curtin, 1974, 23 bestimmt „colonialism“ als „domination by people of another culture“. Dieses Kriterium der ‚kulturellen Fremdheit‘ wird von Siegfrieds Herrschaft über das Nibelungenland durchaus erfüllt. Insofern ist die Beschreibung von Siegfrieds Aktivitäten als ‚Kolonialismus‘ also berechtigt. Freilich ist Siegfried ein heroisches Individuum und kein Volk oder sonstiges Kollektiv („people“). Wenn in späteren Kapiteln Siegfrieds Kolonialisierung nicht-existenter Welten in Parallele gesetzt wird zu einer ‚Kolonialisierung des weiblichen Körpers‘, wird sich die Verwendung des Wortes ‚Kolonialismus‘ noch weiter von dem Ort seiner ursprünglichen Verwendung entfernen.

101,1f.), spiegelt den immensen Erfolg von Siegfrieds Kolonialexpedition wieder.

Siegfrieds kriegerische Kolonialisierung macht die Kräfte der *wilde* nutzbar und eröffnet so den Zugriff auf ein immenses Machtpotential.³⁷ Die Nutzbarmachung dieses Potentials geht im *Nibelungenlied* jedoch mit einer partiellen ‚Verwilderung‘ des höfischen Helden einher; ein Bad im Blut des getöteten Drachen macht Siegfried fast gänzlich unverwundbar: *sîn hût wart hurnîn*. (Nl 100,3) „The blood of the slain dragon protects the dragonslayer who thus, so to speak, acquires the dragon’s thick hide and to that extent becomes a dragon himself.“³⁸ Die Expedition in die *wilde* verwandelt den Helden in seinem Wesen; der höfisch behütete Siegfried wird ein anderer. Indem er die *wilde* seiner eigenen Tier-Natur kennen lernt, wird Siegfried in seinem Wesen selbst wild.³⁹ Diese Verwandlung ist keine Erkenntnis des Fremden als Fremden, keine unschuldige Begegnung mit dem Anderen, sondern ein aggressiver Versuch, dieses Andere für die eigene Welt nutzbar zu machen. Das „Tier-Werden“⁴⁰ des Helden ist eine partielle Mimesis der *wilde* zum Zwecke ihrer Ausbeutung, das Ziel der Expedition ist die Nutzbarmachung des Draußens. Das *Nibelungenlied* verwehrt solchen kolonialistischen Ausbeutungsversuchen jedoch letztlich den Erfolg. Statt von der Nähe zur *wilde* wirklich profitieren zu können, bringt diese Nähe dem Helden schließlich den Tod:⁴¹ „The slaughter of the dragon in the *Nibelungenlied* does not stand for the beginning of a new age. Instead, it

37 Vgl. Classen, 1993, 96: „Since Siegfried’s encounter with ‚the Otherworld‘, he has not only defeated it, but he also assumed its power and strength, its wealth and super-human force [...]“. Ein solches Machtpotential der *wilde* ist auch dem Artusroman bekannt. In Hartmanns *Iwein* etwa begegnet dem Ritter Kalogrenant ein wilder Mann, der außerhalb der Zivilisation im Wald lebt und ebenfalls über ungeheure Macht verfügt. Die wilden Tiere des Waldes sind ihm sämtlich untertan: *ichn wânde niht daz âne got / der gewalt iemen töhte / der sî betwingen möhte / âne sloz und âne bant*. (I 502-5)

38 Lederer, 1964, 35.

39 Solche Bekanntschaft mit der eigenen Tier-Natur macht auch Hartmanns *Iwein*, wenn er nackt in die Wildnis läuft, um sich dort vom rohen Fleisch der Tiere zu ernähren: *er brâch sîne site und sîne zuht / und zarte abe sîn gewant / daz er wart blôz sam ein hant. / sus lief er über gevilde / naked nâch der wilde*. (I 3234-8) Vgl. Duerr, 1985, 108f.

40 Von einem „Tier-Werden“ des Kriegers sprechen Deleuze/Guattari, 1992, 331: „Der Krieger hat ein ganz eigenes Werden, das Mannigfaltigkeit, Schnelligkeit, Allgegenwärtigkeit, Metamorphose und Verrat, die Kraft des Affektes beinhaltet. Wolfsmänner, Bärenmänner, wilde Männer, Tier-Männer überhaupt, und Geheimbünde beleben die Schlachtfelder.“

41 Mehr als Siegfried selbst profitieren die burgundischen Könige von Siegfrieds Nähe zur *wilde*, die Männer des Hofes machen von seiner kriegerischen Stärke Gebrauch (Sachsenkrieg, Werbung um Brünhild). Dem Helden wird letztlich seine Affinität zum wilden Tierreich zum Verhängnis. Siegfried, der alle Tiere an Schnelligkeit und Stärke übertrifft, wird auf einer Jagd selbst zum Opfer der Jäger, vgl. Müller, 1998, 448f.

signals the coming of Siegfried's doom. [...] Siegfried has to be overcome because of his 'otherness'".⁴²

2.3 Höfische *zuht* als Distanzierung von der *wilde*

Im Artusroman erscheint das Verhältnis des Helden zur *wilde* weniger als expropriierender Kolonialismus denn als der Versuch, das Draußen der *wilde* vom Drinnen des Hofes zu scheiden. Diese Begrenzung des höfischen Weltinnenraumes gegenüber der *wilde* ist die Aufgabe der Artusritter. Als etwa der höfische Ritter Erec in Hartmanns von Aue gleichnamigem Roman auf zwei außerhöfische Riesen trifft, so bewahrt er die höfische Welt auf zweierlei Weise. Zum einen dadurch, dass er den beiden Riesen, die gerade den Ritter Cadoc brutal foltern, allen Regeln und Gepflogenheiten der höfischen Etikette gemäß entgegentritt,⁴³ zum anderen indem er, nachdem die höfliche Nachfrage nur den Spott der Riesen hervorgerufen hat, zum Kampf gegen die beiden Schurken antritt.

Diese zweifache Abwehr des Draußens bestimmt die Grenzen der höfischen Welt, der höfische Weltinnenraum bestätigt sich selbst auf diese Weise als Negation der *wilde*. „Offenkundig affirmiert die Konstruktion einer antihöfischen Gegenwelt die ritterlich-höfische Ordnung.“⁴⁴

Für die Erfindung von Riesen, Zwergen und anderen Kreaturen der Gegenwelt sollte der Artusritter dem Dichter danken: wenn es keine *wilde* gäbe, könnte sich die arturische Welt gar nicht selbst bestimmen. Die Negation des Groben und Rohen formuliert ein Konzept von Zivilisation und Kultur.⁴⁵ Die höfische Welt „kann nur bestehen, wenn sie unaufhörlich ihr Dasein gegen alles, was ihr widerstrebt oder sonst entgegensteht, erkämpft und bewahrt.“⁴⁶

42 Classen, 1993, 93f. Zum Siegfriedbild des göttlichen oder zumindest heiligen Ordnungsstifters („the beginning of a new age“) vgl. Schröder, 1965, 304. Höfler, 1961, 92.

43 Das ausgesprochen zivilisierte Verhalten des Ritters gerät in Anbetracht der lustvoll und fröhlich folternden Riesen beinahe zu satirischer Parodie: *ir herren beide, / ich envrâge iu niht ze leide: / durch got muget irz mich wizen lân, / waz hât iu der man getân / den ir dâ habet gevangen? / saget, waz hât er begangen?* (E 5436-41)

44 Giloy-Hirtz, 1991, 177.

45 Umgekehrt erscheint das ‚wilde‘ Verhalten der Riesen als Karikatur höfischer Disziplinierungsmaßnahmen: *si brâchen vaste ritters reht / und handelten den guoten kneht, / und wære er begangen, / an diebes stat gevangen, / solher zuht wære ze vil.* (E 5412-6)

46 Welz, 1971, 34.

Der von christlichem Sinn aufgeladene Artusroman besitzt jedoch auch ein Wissen von der Labilität der höfischen Welt.⁴⁷ Die für die Stabilisierung des Hofes notwendige Distanzierung von der *wilde* gelingt den arturischen Rittern allenfalls partiell, zuweilen erweisen sich alle Distanzierungsversuche als vergeblich.⁴⁸ Das Draußen spottet dann der höfischen *zuht* und der Teufel hält Einzug in die Welt des höfischen Gottes. So ist Hartmanns höfischer Held Erec auf die medizinische Hilfe der außerhöfischen Famurgan angewiesen.⁴⁹ Zwar wird diese ‚wilde‘ Frau vom Roman in die weiteste Ferne verdrängt – zum Zeitpunkt der Erzählung ist sie bereits tot –, aber mittels ihrer Heilkünste ist Famurgan immer noch in der höfischen Welt präsent.⁵⁰ Die heilende Wirkung der Famurgan unterläuft das Prinzip höfischer Selbstbestimmung mittels Abgrenzung und Negation und erweist so die Labilität der höfischen Ordnung:

-
- 47 Die Erzählung vom Sieg des Königssohnes Erec über die wilden Riesen lässt sich auch in geistlicher Manier als Allegorese der *militia spiritualis* lesen: *induite vos arma Dei, ut possitis stare adversus insidias diaboli* (Eph 6,11). Der Sieg über die wilden Riesen bedeutet in dieser Lesart keinen Akt physischer Gewalt, sondern muss als spirituale Selbstüberwindung gelesen werden. Wie die Kämpfe der *Psychomachia* des Clemens Prudentius lässt sich auch Erecs Auseinandersetzung mit den Riesen als Allegorie eines Kampfes um die Seele, in der Seele und für die Seele lesen: „the battle *in* the heart of man, *of* the soul’s forces against the powers that control the body, *for* the salvation of the soul in a purified body – that is, *for* the total person.“ Westra, 1983, 6. Auch der Triumph des Königssohnes Erec kann als Sieg der Seele über die eigene *wilde*, als Sieg der Seele über die wilden Mächte des Körpers und als Sieg der Seele über den *vâlant* (E 5556) gedeutet werden, vgl. den christlichen Gedanken der Gotteskindschaft („Königssohn“) und die typologische Anspielung des Romans auf Davids Kampf gegen Goliath (E 5558-69).
- 48 Nur die *wilde*, die sich aus der Artusgesellschaft nach Draußen verbannen lässt, ist für die Selbstdefinition der Gesellschaft nützlich, die im Drinnen der Artusgesellschaft verbleibende *wilde* dagegen gefährdet die Gesellschaft.
- 49 Von Famurgan berichtet der Roman außerordentliche Dinge: Sie konnte in Sekundenschnelle die ganze Welt umrunden, „long before the world is officially round“, Meister, 1990, 35f. Sie konnte in der Luft schweben, in Wasser und Feuer leben, verfügte über die Macht, Menschen in Tiere zu verwandeln, konnte Tote wieder lebendig machen etc. – Freilich entspricht dieser Lebensstil nicht gerade der göttlichen Ordnung: *sie lebete vaste wider gote* (E 5190), was auch ihr ungewöhnlicher Freundeskreis zeigt: *der tiuvel was ir geselle* (E 5205). Obwohl Famurgan im Bunde mit dem Teufel steht, nimmt die höfische Welt, und das heißt wohl auch: der *hövesche got* (E 5517), ihre Heilkunst dankbar in Anspruch.
- 50 Auch Wate in der *Kudrun* hat seine Heilkünste *von einem wilden wîbe* erlernt (K 529,3). So wie Siegfrieds Expedition das Draußen des Nibelungenlandes für den Hof nutzbar macht, wird durch Wates Aneignung der medizinischen Kenntnisse ein Vermögen des ‚weiblichen‘ Draußens unter männliche Kontrolle gebracht. Hartmanns Famurgan ist allerdings nicht vollkommen enteignet und von gelehrigen Männern ‚kolonialisiert‘, die Heilkunst wird im *Erec* immer noch allein von den Frauen ausgeübt: von der Artusgemahlin Ginover (E 5100-246) und den Schwestern des Guivreiz (E 7225-8). Die männlichen Helden können nicht nach Belieben über die ‚weiblichen‘ Heilkräfte verfügen: Zwar kann sich Erec das wundersame Pflaster der Famurgan aneignen, doch der Zauber wird auf diese Weise nicht wirksam: nach der übereilten Abreise brechen Erecs Wunden wieder auf.

Die Welt des Artusromans geht nicht auf in dem Dualismus von Hof und Wald, Ordnung und Chaos. Vielfach stellt sich die Hofosphäre selbst als komplex und widersprüchlich dar, und die undomestizierte Wildnis ist Teil höfischen Lebens. Die arthurische Welt ist differenzierter und erschöpft sich nicht in einer Welt des schönen Scheins. Sie erweist sich nicht nur als gefährdet, sondern von der Gegenwelt partiell überlagert.⁵¹

3. ‚Wilde‘ Orte jenseits der *zuht*

Im Folgenden werde ich versuchen, die Differenz von *zuht* und *wilde* in ein Verhältnis zu der Differenz von Hierarchie und Liebe zu setzen.

Anhand der Brandigan-Episode aus Hartmanns von Aue *Erec* und der Minnegrottenszene aus dem *Tristanroman* Gottfrieds von Straßburg möchte ich zeigen, dass beide Autoren die jeweils entworfenen Welten jenseits der *zuht* als Orte der Liebe darstellen: In der Sphäre der *wilde* erlauben die Texte das, was die westliche Moderne als ‚romantische Liebe‘ bezeichnet. Die nicht-höfischen Lebensformen entsprechen weitgehend dem Begriff der Liebe als Gleichheit, wie ich ihn zu Beginn vorgestellt habe.

Beide Autoren konfrontieren die ‚egalitären‘ Lebens/Liebesformen mit der höfischen Forderung nach Geschlechterhierarchie. Die Analyse, wie dieser Antagonismus von Hierarchie und Liebe jeweils gelöst wird, soll dabei helfen, den erotischen bzw. anti-erotischen Charakter der höfischen Romane besser bestimmen zu können.

3.1 Die Liebe im Garten als falsche Ordnung

In Hartmanns *Erec* trifft der Held gegen Ende des Romans auf einen solchen ‚wilden‘ Ort, der sich außerhalb der höfischen *zuht* befindet. Der Zaubergarten nahe der Burg Brandigan lockt mit ungeheurer Schönheit und magischer Wirkung:

*swer mit herzeleide
wære bevangen,
kæme er dar in gegangen,
er müeste ir dâ vergezzē.
(E 8735-8)*

51 Giloy-Hirtz, 1991, 178.

Die duftenden Blumen, die prächtigen Früchte an den Bäumen, *der vogeles widerstrît* (E 8732) verschleiern den, vom Standpunkt des Patriarchats aus betrachtet, schrecklichen Charakter des Ortes. Für den Ritter Mabonagrîn nämlich ist dieser scheinbare *locus amoenus* ein Gefängnis. Seitdem er sich in die Herrin des Gartens verliebt hat, ist er ihrem Willen untertan und hat den zauberhaften Garten nicht mehr verlassen. Die kriegerische Männergesellschaft von Brandigan trauert deswegen, mehr um sich selbst als um Mabonagrîn: alle höfische Freude (*Joie de la curt*) ist ihr geraubt. Dem Ritter selbst erscheint sein liebevolles Gefängnis als das größte Glück.⁵²

Um die Ordnungswidrigkeit dieser Liebe zu demonstrieren, gibt der Roman der Gartenliebe eine todbringende Wendung: Der Zauber, der Mabonagrîn an die Herrin des Gartens bindet, zwingt ihn immer wieder dazu, höfische Ritter im Zweikampf zu töten. Erst als Erec ihn in einem solchen Kampf besiegt, endet für Mabonagrîn die Zeit im Garten. Vom Zauber der Frau befreit, weicht die liebevolle Vernebelung seiner Sinne der rechten patriarchalischen Nüchternheit.⁵³ Rückblickend erkennt er, dass seine Zeit im Zaubergarten eine Gefangenschaft war, und er dankt Erec: *von disem bande / hât erlæset* [mich] *iuwer hant* (E 9585f.). Mabonagrîn preist seine neue

52 Ein ähnliches Bild der Liebe als eines Kerkers, in dem der Mann gefangen ist, entwirft die Erzählung von der Liebe des Zauberers Merlin zu seiner Schülerin Viviane in *Le stoire de Merlin; sans tour & sans mur & sans fer par enchantement* bindet Viviane den früher frei umherschweifenden Zauberer in einer Weißdornhecke. Sommer, 1969, 451. Vergleichbare Entwürfe eines in seiner Sinnlichkeit verlockenden, dabei aber vollkommen gesellschaftsfeindlichen ‚Paradieses‘ liefern die Erzählung vom Tannhäuser und der Frau Venus (erst nach 1400 nachweisbar), vgl. Moser, 1977, 115, und die verschiedenen Fassungen des *Lancelot*-Stoffes: Dort lockt die bereits bekannte, teuflische Famurgan die tugendhaften Ritter in das *dal one Wiedderkere* (Lc 1,136), wo sie als ‚Morgan le faye‘ oder ‚Morgan la fée‘ über eine ‚verkehrte Welt‘ herrscht, „in der die Männer in ihrer Bewegungsfreiheit eingeschränkt sind und die Frauen entgegen der zeitgenössischen Sozialordnung frei“. Kasper, 1995, 215. Die Herrschaft des höfischen Gottes endet am Eingang zu Famurgans verzaubertem Tal. Zwar lässt Famurgan (‚Morgen‘) im deutschen *Prosa-Lancelot* für die von ihr gefangenen Ritter *kirch* errichten, *da sie all tag meÿse mochten horn* (Lc 1,569), aber nicht christliche Keuschheit, sondern die „Herrschaft des Weiblich-Sinnlichen“ prägt das verzauberte Tal. Kasper, 1995, 215 in Bezug auf den altfranzösischen *Prosa-Lancelot*.

53 Wie schon beim Kampf gegen die Riesen ist Erecs Handeln auch an dieser Stelle ‚christlich‘ umrahmt: Vor dem Kampf hört er zusammen mit Enite eine Heiliggeist-Messe, sie beten gemeinsam und Erec nimmt das Abendmahl. Der Ritter lässt seine weinende Frau zurück, wie es ein guter Ritter anscheinend tun muss, und reitet seinen höheren Aufgaben entgegen. Erecs Gegner Mabonagrîn wird als teuflisch beschrieben, er ist *der rôte man* (E 9068) bzw. *der vil michel vâlant* (E 9197). Wenn Erec dann das im Baumgarten bereitliegende *horn* (E 9612) bläst, um der höfischen Welt seinen Sieg zu melden, erinnert dies an den siebten Engel der Apokalypse, der durch den Schall seiner *tuba* (Apc 11,15) den endgültigen Sieg Gottes über das Böse verkündet. Der Sieg im Baumgarten macht Erec „zum Erlöser einer der Trauer anheimgefallenen Welt“. Tobler, 1986, 427. Der Hof von Brandigan preist den Helden Erec: *got hât dich uns ze tröste gegeben* (E 9671), und auch Mabonagrîn nennt ihn seinen Erlöser.

Freiheit als Emanzipation:⁵⁴ *nû var ich ûz und swar ich wil* (E 9589). Die Herrschaft der Frau liegt nun hinter ihm, der Baumgarten gilt als matriarchalische Vergangenheit.

Die von Hartmanns Roman entworfene Theorie des ‚Matriarchats‘ ähnelt durchaus der historischen Rekonstruktion der ‚Gynaikokratie‘, die Johann Jakob Bachofen unternommen hat: „Weit entfernt, die kriegerische Tapferkeit auszuschließen, ist die Gynaikokratie im Gegenteil ein mächtiger Hebel derselben. Zu allen Zeiten geht ritterliche Gesinnung mit dem Frauenkulte Hand in Hand.“⁵⁵ Allerdings gehört Bachofens Theorie wohl ebenso in das Reich der Mythologie wie Hartmanns Erzählung von der todbringenden Gartenliebe. In Abkehr von solchen ‚realistischen‘ Positionen hat Joan Bamberger eine Neuorientierung der Matriarchatsforschung als Mythentheorie betrieben:

Whether or not women actually behaved in the manner of the charges recorded in myth is not an issue in understanding the insistent message of the myth. What is at issue is the ideological thrust of the argument made in the myth of the Rule of Women, and the justification it offers for male dominance through the evocation of a vision of a catastrophic alternative – a society dominated by women.⁵⁶

Auch im *Erec* ist das Wichtigste am Matriarchat im Baumgarten, dass es von Erec überwunden wird.

Erec tritt dabei nicht auf, um eine bloß partielle Verfehlung des Richtigen zu korrigieren,⁵⁷ sondern er erscheint als Erlöser, der das gänzlich Falsche beseitigt und durch die umfassende Ordnung des Richtigen ersetzt. Erecs Parole des *bî den liuten ist sô guot* (E 9438) setzt der Liebe eine klare Grenze: „the ideal of active knighthood (*l'ideal chevalresque*) is stronger

54 Ähnliche Konzepte einer ‚Emanzipation des Mannes‘ als Befreiung aus der Herrschaft der Frau lassen sich übrigens auch in der Welt des späten 20. Jahrhunderts entdecken: „Ich sehe den Augenblick kommen“, schreibt Isa Vermehren rscj über das gegenwärtige große Interesse an Frauenforschung, „in dem wir unsere bisherige Kulturgeschichte als mühsamen Befreiungskampf des Mannes aus dem Beherrscht- und Gegängeltwerden durch die Frau sehen lernen [...]“. Vermehren, 1990, 44. Aber nicht nur gläubige Damen, auch pseudo-progressive ‚neue Männer‘ folgen diesem Denkmuster, so etwa Adalbert Schmidt in einem bizarren Sammelband über den/das *Männertraum(a)*: „Und so bringe ich nickend jener These Sympathie entgegen, die besagt, daß es in Wirklichkeit kein Patriarchat gibt, sondern historisch gesehen nur den verzweiferten Versuch (sprich: Kampf) des Mannes, sich gegen die Dominanz der Frau zu wehren.“ Schmidt, 1984, 104.

55 Bachofen, 1948, 1, 135.

56 Bamberger, 1974, 279. Vgl. Rowbotham, 1989, 286: „Even the myths of tribes and races of strong women, the golden age of matriarchy, are the creations of male culture. The only means we have of even fantasizing free women is through the projection of male fears. Such women reach our consciousness masculinized by male imagination.“

57 Vgl. Quast, 1993, 174.

than love.“⁵⁸ Die reziproke Liebe wird durch Erecs Erlösungswerk fragmentiert, die Liebe endet nun an der Wertehierarchie der Kriegergesellschaft; die Leistungsethik des Rittertums diffamiert die Liebe zur Dame als gefährlichen Hedonismus und unterbindet eine umfassende Reziprozität der Beziehung.

Die große *Joie de la curt* tröstet über die Schmerzen dieser Fragmentierung hinweg; wie der Zaubergarten alles *herzeleide* vergessen lässt, so tilgt die Hofesfreude die ‚egoistische‘ Liebe. Mabonagrins löst sich von der wechselseitigen Gartenliebe, ohne dass er dies selbst bemerken würde. Die Vergegenwärtigung der Liebe als Gleichheit: *swaz si wil daz wil ouch ich, / und swaz ich wil des wert si mich* (E 9508f.), wird vom Sog der höfischen Freude verschluckt. Allein seine namenlose Geliebte nimmt die Zerstörung der gegenseitigen Liebe als Verlust wahr und weint. Aber auch sie wird am Ende des Abenteuers lachen, zwar ohne rechten Grund,⁵⁹ doch erfordern die Spielregeln des Romanerzählens ein freudiges Happy End. Die Frauen *müssen* am Ende lachen, weil es so einfach besser ‚passt‘: *daz in baz gezam* (E 9731). Poetologisch wie soziologisch bildet das abschließende Lachen der Frauen „ein kunstvolles strukturelles Arrangement“.⁶⁰

3.2 Die Liebe jenseits der *zuht* als wunderbare Ordnung des Richtigen

Die Minnegrotte, die Gottfried von Strassburg in seinem *Tristanroman* beschreibt, lässt sich durchaus mit dem Zaubergarten von Brandigan vergleichen. Auch die Grotte liegt außerhalb der höfischen Sphäre: Von Markes Hof in Tintajol verstoßen, ziehen die Liebenden, Tristan und Isolde, in die *wilde* (Tr 16680), an den Ort, der *la fossiure a la gent amant, / daz kiut: der minnenden hol* (Tr 16700f.) genannt wird.⁶¹

58 Bruce, 1958, 1, 112 in Bezug auf Chrétien de Troyes *Erec et Enide*.

59 Warum sich das Weinen von Mabonagrins Geliebter in Lachen verkehrt, als sie von Erecs Ehefrau Enite getröstet wird, bleibt unklar. Der Text behauptet, die Frauen würden lachen, weil sie herausgefunden haben, dass sie miteinander verwandt sind: *ze künde rechenen si sâ / daz si genifteln waren nâ*. (E 9716f.) Insofern ‚Verwandtschaft‘ bedeutet, das gleiche Los zu teilen, wäre das eher ein Grund zum Weinen. Wenn die beiden Frauen nämlich tatsächlich bemerken, dass sie das gleiche Los teilen, so erkennen sie ihr gemeinsames Unterliegen in der patriarchalischen Hierarchie. Freilich möchte der Roman nicht so gelesen werden, für das Happy End des Textes ist allein von Interesse, dass Mabonagrins Geliebte erkennt, dass sie als ‚ordentliche‘ Ehefrau am Ruhm der ‚Siegerin‘ Enite partizipieren kann. Für ‚ordentliche‘ Ehefrauen – so die Botschaft des Textes – gibt es im Patriarchat jede Menge Grund zur Freude.

60 Haug, 1971, 675.

61 Die Verbindung von Minnegrotte und *wilde* ist eindeutig. Das Adjektiv ‚wilde‘ wird in Zusammenhang mit der Minnegrotte fünfmal verwendet (Tr 16684, 16693, 16806, 17359,

Diese Höhle der Liebe, so berichtet der Erzähler des Romans, wurde vor Urzeiten von Riesen in die Erde gegraben: *dar inne haeten s'ir geberc, / so s'ir heinliche wolten hân / und mit minnen umbe gân.* (Tr 16694-6) Anders als die Riesen in Hartmanns *Erec* werden diese außerhöfischen Bewohner der *wilde* nicht als brutale Aggressoren gezeichnet, sondern als liebesbedürftige, schutzsuchende Lebewesen. Das Draußen der *wilde* ist in Gottfrieds Roman keine durch und durch böse und teuflische Gegenwelt. Die Riesen zeigen wohlbekannte Züge, den unauffälligen Charakter ganz alltäglicher Vertrautheit und besitzen sogar ausgesprochen ‚heimelige‘ Bedürfnisse.⁶²

Wie der Zaubergarten Hartmanns stellt die Minnegrotte Gottfrieds die Wertehierarchie der Artuswelt auf den Kopf: Tristan und Isolde leben eine exklusive Liebe jenseits der Gesellschaft. Mussten die Liebenden in den Tristandichtungen Bérouls und Eilharts von Oberge „die äußersten Fährnisse eines Waldgängerschicksals“ erdulden,⁶³ so bietet die *wilde* von Gottfrieds Roman den Liebenden paradiesische Zustände. Bei Béroul bedeutete der rastlose Aufenthalt in den Wäldern von Morrois für Tristan und Yseut eine Zeit großer Entbehrungen: *Il n'avoient ne lait ne sel / A cele foiz a lor ostel.*⁶⁴ (Be 1297f.) In Gottfrieds *fossiure* brauchen sich die Liebenden keine großen Sorgen um ihre Ernährung zu machen: *si enâzen niht dar inne / wan muot unde minne.* (Tr 16819f.) Hinsichtlich des Komforts übertrifft ihr Leben in der *wilde* selbst den höchsten Standard der höfischen Zivilisation: Kein arturisches Fest könnte die Liebenden mehr beglücken als das gemeinsame Leben in der *fossiure*:

*ir zweier geselleschaft
diu was in zwein sô herehaft,
daz der saelige Artûs
nie in dekeinem sînem hûs*

17451), das Substantiv ‚*wilde*‘ zwölfmal: Tr 16680, 16764, 17073, 17078, 17092, 17098, 17101, 17141, 17247, 17466, 17467, 17486. Vgl. Snow, 1968, 371: „The love of Tristan and Isolde is of the nature of the *wilde* [...]“

62 Eine ähnliche Verschiebung der *wilde* hin zu lebenswerter Alltäglichkeit findet sich in Ulrichs von Zazikhofen Dekonstruktion des Artusromans, *Lanzelet*, wenn dort ein Drache lange Zeit einen Ritter sucht, der ihn auf den Mund küssen will, was jedoch kein tapferer Krieger zu tun wagt: *swenn er der ritter wart gewa bat er daz sin kusten. / die helde sich dan rusten / mê ze flühte danne zim.* (UvZ 7858-61) Von Lanzelet geküsst, verwandelt sich der grässlich anzusehende Drache in die schöne Elidia: *er wart daz schæneſte wîp, / die ieman ie dâ vor gesach.* (UvZ 7938f.)

63 Kolb, 1973, 305.

64 „Sie hatten diesmal weder Milch noch Honig in ihrer Hütte.“ Vgl. Cole, 1995, 2: „Béroul mentions these absent items to distinguish survival in the wilderness from life at court: one can find certain basic foodstuffs everywhere, but others – those requiring a process of production or refinement – are unavailable beyond the perimeter of civilization.“

*sô grôze hôhgezît gewan,
dâ mêre ir lîbe lustes van
und wunne waere enstanden.
(Tr 16859-65)*

Die Erfahrung der gesellschaftsfernen Liebe in der *wilde* lässt Tristan und Isolde die patriarchalische Wertehierarchie vergessen. Die exklusive Liebe wird von beiden als eine Vollkommenheit erfahren, die über die Vortrefflichkeit des höfischen Lebens hinausgeht. Tristan und Isolde halten Hof jenseits des Hofes: *si haeten hof, si haeten rât, / dar an diu vröude elliū stât* (Tr 16879f.), statt Menschen dienen ihnen Pflanzen und Tiere als Gefolge. Wenn sie zu zweit auf die Jagd gehen, parodiert ihre Jagd den höfischen Brauch: Tristan und Isolde jagen allein *durch ir banekîe* (Tr 17269), nicht weil sie Nahrung benötigten. Die Imitation perfektioniert ihr Urbild.

Die oft bemerkten sakralen Züge der Grottenliebe tragen ebenfalls parodistische Züge: Wenn die Höhle der Liebenden als *clûse* (Tr 16806) in einer *wüeste* (Tr 16812) bezeichnet wird, so rückt der Roman das Leben der Liebenden in die Nähe des Einsiedlerdaseins. Die *fossiure* aber ist kein Ort der kontemplativen Einsamkeit, sondern ein Ort von körperlicher Sinnlichkeit, ein Ort der sexuellen Zweisamkeit fern von eremitischer Askese. Der von den beiden Liebenden gefeierte Kult der *gotinne Minne* (Tr 16723) ist das Gegenteil leibfeindlicher Praktiken, das Leben in der Grotte eine Feier der Sinnlichkeit.⁶⁵ Der *hövesche got*, der in Hartmanns *Erec* die ritterliche Gesellschaft schützt, ist aus der Höhle ausgeschlossen. Die ‚Religion‘ der Grottenliebe ist kein Sozialkitt für kriegerische Gesellschaften.⁶⁶ Die Liebe von Tristan und Isolde verneint die

65 Werner Betz liest die Minnegrottenzene als „Allegorie des Liebesaktes“. In dieser Interpretation erlangt auch die Schilderung des Eingangs zur Minnegrotte einen körperlich-erotischen Sinn: „*valle* und *heftelin* bedeuten zwar auch ‚Klinkenfalle‘ und ‚Türöffner‘, aber sie bedeuten auch und hier in erster Linie ‚Vagina‘ und *membrum virile*.“ Betz, 1973, 522. Eine analoge Interpretation der *fossiure* „as a womb-symbol“ formulieren C. Kooznetzoff/D. Gillam, 1974, 99, vgl. V. Vrablik, 1989, 189.

66 Seit Friedrich Rankes Deutung aus dem Jahr 1925 hat man wiederholt auf die religiöse Überhöhung des Lebens in der *fossiure* hingewiesen: „Die allegorische Ausdeutung des Wunderbaues der Minnegrotte ist von dem theologisch durchgebildeten Dichter nach dem Typus und Schema der tropologisch-mystischen Ausdeutung des Kirchengebäudes unternommen worden und mußte auch jeden einigermaßen gebildeten Leser oder Hörer notwendig und sofort an dies ihm wohlbekannte Vorbild erinnern.“ Ranke, 1973, 15. Gottfried Weber verkehrt Rankes Deutung gewissermaßen in ihr Gegenteil, ohne dabei den Bezug auf christliche Deutungstraditionen aufzugeben, wenn er die Minnegrotte als „ein der Kirche analogieantithetisch nachgebildetes ‚Heiligtum‘ der *gotinne Minne*“ (Weber, 1953, 2, 37) deutet und das Geschehen in ihr „als Pervertierung christlich-gotischer Zentralinhalte“ (Weber, 1953, 1, 183) begreift. Webers Deutung der Tristanliebe als einer umfassend anti-

patriarchalische Disziplinargesellschaft ebenso wie die geistliche Askese und steht damit jenseits der herrschenden Ordnung – sie ist außerordentlich.

Trotz dieses umfassenden Ordnungsverstoßes preist der Roman die Vollkommenheit der Grottenliebe. Die exklusive Zweierbeziehung von Tristan und Isolde wird von ihm nicht der höfischen Freude geopfert, sie ist keine defizitäre *corruptio* der höfischen Ordnung, die für das Wahre beseitigt werden müsste, sondern sie übertrifft den Hof an Vollkommenheit. „Hartmann erkennt die Minne in der Gesellschaft an, dagegen schätzt Gottfried ein isoliertes Leben der Liebenden im *wunneclîchen tal*.“⁶⁷ Diese Differenz scheint fundamental: Der *Erec* stellt die Gesellschaft über die Liebe, der *Tristanroman* kehrt diese Ordnung um.⁶⁸ Im Rahmen des *Erec* gilt die Liebesbeziehung, die sich in die hierarchische Geschlechterordnung einfügt und ihre Gleichheit und Wechselseitigkeit unter patriarchalischen Vorbehalt stellt, als vollkommene Liebe. Im *Tristanroman* ist es die nicht-eingeordnete, die außerordentliche Liebe, die als Ideal der Vollkommenheit gilt. Wahre Liebe gibt es im Rahmen des *Tristanromans* nur jenseits der Gesellschaft, in der Isolation der *wilde*.⁶⁹

Diese Theorie einer strikten Gottfried-Hartmann-Opposition kann sich auf eine auffällige Differenz der Erzählhaltungen in den beiden Romanen stützen. Die Erzählerinstanzen des *Tristan* und des *Erec* positionieren sich in je unterschiedlicher Weise zu den fiktionalen Welten der Minnegrotte bzw. des Zaubergartens. Während Hartmanns Erzähler der Frage, wie denn das Kleid der Gartendame nun eigentlich genau ausgesehen hat, ausweicht,

christlichen Dämonie verkennt aber den heiter spielerischen Charakter des Lebens in der Minnegrotte. Die Abgrenzung von orthodoxer Askese und ideologischer Gemeinschaftsstiftung bestimmt lediglich die Lebensform der *fossiure*: Die Liebe, so wie sie der Roman versteht, ist eine sinnliche Beziehung von zwei Personen und nicht die Askese von Kollektiven. Die Fiktion der *fossiure* / *wertlîcher âventiure* (Tr 17069f.) ist weniger als häretischer Beitrag zur Theologie denn als Bestimmung einer weltimmanenten Lebensform reziproker Liebe zu begreifen. Zur Dämonie der wechselseitigen Liebe und der Orthodoxie des *Tristanromans* vgl. im Folgenden unter 3. 3.

67 Okamoto, 1985, 114. „Hartmann-Forscher haben immer wieder Gottfrieds Dichterkatalog in ihren Abhandlungen zitiert und behauptet, daß Gottfried Hartmann aufrichtig geschätzt habe. Aber wenn man ‚Tristan‘, und zwar vor allem die Minnegrotteszene genau beobachtet, kann man erkennen, daß Gottfried die Vorstellungswelt Hartmanns ganz und gar verneint.“ Ebd.

68 Dies gilt für die Texte Hartmanns und Gottfrieds. Für Chrétiens *Erec et Enide* und die französischen Wurzeln des Tristanstoffes ist freilich ein anderes Verhältnis anzunehmen, dort ist es Chrétiens Roman, der die Innovation bringt, wenn er dem Drogenrausch der Tristanliebe eine utopische Synthese von sinnlicher Liebe und gesellschaftlicher Ehre entgegenhält.

69 Tr 16852-8 zeigt in spielerisch-metaphysischer Form, dass nur die exklusive Zweierbeziehung vollkommen sein kann. Die *gerade schar* (Tr 16852) der Liebenden würde durch jede hinzukommende Größe in ihrer Vollkommenheit geschmälert werden: *haeten s’ieman zuo z’in zwein / an die geraden schar gelesen, / sô waere ir ungerade gewesen / und waeren mit dem ungeraden / sêre überlestet und überladen*. (Tr 16854-8)

indem er die eigene Unkenntnis des Gartens betont: *welh ir roc wære? / des vrâget ir kamerære: / ich gesach weizgot nie, / wan ich niht dicke vür si engie* (E 8946-9), bekennt Gottfrieds Erzähler ganz offen, dass er den Ort der Liebenden schon seit seiner Jugend kennt: *ich hân die fossiure erkant / sît mînen eilifjâren ie / und enkam ze Curnewâle nie.* (Tr 17136-8)

Während der Erzähler des *Erec* demonstrative Distanz zur gefährlichen Gegenwelt des Zaubergartens wahrt, bekennt sich der Erzähler des *Tristan* offen zur Welt der *wilde*. Diesem Bekenntnis kommt Autorität zu. Als jemand, der die Höhle der Liebenden oftmals betreten, trotzdem aber niemals auf dem kristallinen Bett der Grotte geschlafen hat (Tr 17116), verfügt der Erzähler über große Kenntnis der außerhöfischen Gegenwelt, ohne aber dieser Gegenwelt selbst anzugehören. Der Erzähler steht gewissermaßen mit einem Fuß in der Welt der *wilde*, mit dem anderen im höfischen Leben, ist selbst Initiierter des Höhlenlebens, jedoch kein aktuell Partizipierender dieses Kultes. Diese Grenzstellung macht seine positive Bewertung der Höhle glaubhaft: „The poet remains the priest, the seer, the interpreter, not the participator – or the martyr.“⁷⁰

3.3 Die Grenzen der Tristanliebe

Eine Lektüre, die den *Tristanroman* ausschließlich als ein Loblied auf die ‚wilde‘ Liebe verstünde, könnte sich auf eine Vielzahl von Textstellen berufen, nicht zuletzt die Selbstpositionierung des Erzählers. Doch müsste eine solche Lektüre andere Textstellen unterschlagen, welche die Wertschätzung der Liebe Tristan und Isoldes relativieren oder sogar eine umfassende Abwertung nahe legen, so etwa die räumlichen und zeitlichen Grenzen der Grottenliebe und die Isolde-Eva-Analogie.

Diese Grenzen des ‚wildes‘ Höhlenlebens zeigen sich früh: Der gesellschaftliche Schein der *êre* ist auch im innersten Bereich der gesellschaftsfernen Grotte anwesend (Tr 17068). Gesellschaft und Anti-Gesellschaft durchdringen sich gegenseitig, eine klare Bestimmung der Welten ist nicht möglich. Das Licht der Gesellschaft leuchtet durch drei Fenster in den Innenraum der Grotte hinein: *güete* (Tr 17063), *diemüete* (Tr 17064) und *zuht* (Tr 17065) repräsentieren die Gesellschaft in ihrem Außenverhältnis. Dieses ‚Aufscheinen‘ der Gesellschaft jenseits der Gesellschaft demonstriert die allgemeine Abhängigkeit und Instabilität des Grottenlebens, der ‚Einfall‘ des gesellschaftlichen Lichts antizipiert zudem in

70 Jackson, 1971, 127.

symbolischer Weise bereits die zukünftige Störung der gesellschaftsfernen Liebe.

Die folgende Zerstörung des gesellschaftsfernen *locus amoenus* durch die aggressive höfische Gesellschaft inszeniert Gottfrieds Roman in der Grundstruktur analog dem Invasionsszenario des *Erec*. Die Schilderung der fröhlichen Rückkehr der Liebenden in die Hofgesellschaft folgt den basalen Spielregeln von *Joie de la curt*, doch zelebriert Gottfried die Zerstörung der Grotte nicht wie Hartmann als erlösenden Gottesdienst:

*daz dûhte die gelieben guot
und wurden in ir herzen vrô.
die vröude haeten s'aber dô
vil harter unde mêre
durch got und durch ir êre
dan durch iht anders, daz ie wart.
si kêrten wider ûf ir vart
an ir hêrschaft als ê.*

(Tr 17694-771)

Dass Tristan und Isolde *durch got und durch ir êre* in die höfische Welt zurückkehren, bleibt im Rahmen des *Tristanromans* ähnlich paradox wie die plötzliche Freude der Frauen in Hartmanns allgemeinem Beglückungsszenario: Wie sollte denn die ehebrecherische Liebe Isolde und Tristans zu gesellschaftlicher Ehre kommen?⁷¹ Fast scheint es, als zitiere der *Tristanroman* das Szenario von *Joie de la curt* nur, um den aggressiven Konstruktcharakter und die propagandistische Leere von Hartmanns Konzept zu enthüllen, erweist doch das paradoxe Zitat den gesellschaftlichen Glanz von *Joie de la curt* als faulen Zauber. Jedenfalls bleibt die Freude, welche die Liebenden bei ihrer Rückkehr an den Hof empfinden, im *Tristanroman* ohne Folgen für den Fortgang der Erzählung. Der anschließende Text besitzt keinerlei Kenntnis von einer ‚freudigen‘ Integration der Liebenden in die

71 Freilich postuliert der im Prolog des Romans entfaltete Minnebegriff die Kompatibilität von Liebe und Gesellschaft: *liep unde leit diu wâren ie / an minnen ungescheiden. / man muoz mit disen beiden / êre unde lop erwerben / oder âne sî verderben.* (Tr 206-10) Wie sich aber diese Theorie einer möglichen Verbindung von *êre* und *minne* in einen nicht-kontradiktorischen Zusammenhang mit der im Folgenden erzählten Geschichte von Isolde und Tristan rücken lässt, ist nicht ersichtlich. Gewiss können die Liebenden darauf hoffen, dass die Schar der *edelen herzen* (Tr 47) die Geschichte ihrer exklusiven Liebe zu schätzen weiß, sucht doch der Roman diese fiktive Rezipientengruppe von den Allzuvielen der höfischen Gesellschaft (Tr 50) in ähnlicher Weise als esoterisch-elitäre Subkultur abzugrenzen, wie er die Liebe Tristan und Isoldes vom gesellschaftlichen Mainstream absondert (vgl. Welz, 1971, 33). Dies darf aber nicht mit einer umfassenden Anerkennung der Tristanliebe durch die Gesellschaft gleichgesetzt werden: die *edelen herzen* sind nicht die Gesellschaft. De Boor, 1973, 32 übersieht die besondere Positionierung dieser ästhetischen Randgruppe.

höfischen Strukturen, sondern weiß vielmehr vom Schmerz zu berichten, der den Liebenden durch die disziplinierende *huote* der Gesellschaft zugefügt wird (Tr 18118). Ex post scheint der Roman also eher die Vortrefflichkeit des Grottenlebens zu bestätigen als die *vröude* der Gesellschaft:

*sine wurden aber niemer mê
in allen ir jâren
sô heinlîch, sô s'ê wâren,
nochn gewonnen nie z'ir vröuden sît
sô guote state sô vor der zît.*

(Tr 17702-6)

Auch verschwindet die außerordentliche Liebe gar nicht, sondern lebt unter den widrigen Bedingungen des Hofes fort. Das Paradies der uneingeschränkten, gegenseitigen Liebe wird nicht vergessen, sondern auf pragmatische Weise vergegenwärtigt und materiell rekonstruiert.⁷² Ein *boumgarte* bietet den Liebenden die Möglichkeit, die sexuelle Kontrolle der *huote* zu transzendieren: *si [Isolde] begunde in ir boumgarten / ir gelegenheite warten.* (Tr 18139f.) Über das patriarchalische Happy End des soziozentrischen Szenarios hinaus erzählend, verkehrt der Roman das aufgegriffene Modell in sein Gegenteil. Statt die *wilde* zu domestizieren, generiert die Ordnungspolitik der *huote* neue anomische *wilde*. Der Weg aus der *fossiure* führt nicht zu umfassender *Joie de la curt*, sondern in den *boumgarten* als einen neuen Ort der außerordentlichen Liebe (vgl. E 8468).

Die Rekonstruktion der Grottenliebe im Baumgarten macht wiederum die Grenzen der Tristanliebe sichtbar. Wenn Isolde ihren Geliebten in den neu arrangierten Lustort einlädt und Tristan dieser Aufforderung sogleich Folge leistet, so importiert der Text die große Erzählung vom Verlust des

72 Wenngleich sich die Entwürfe Gottfrieds und Hartmanns im Hinblick auf das Vergessen bzw. Bewahren der Liebe in der Gesellschaft unterscheiden, so ähneln sie sich im Hinblick auf das Vergessen der Gesellschaft in der *wilde*. Wie Mabonagrîn vergessen auch Isolde und Tristan in der *wilde* die Gesellschaft. Allerdings steht dieses Vergessen im *Tristanroman* in enger Verbindung mit der Erinnerung an die Gesellschaft: Wenn sich die Liebenden nämlich Geschichten von unglücklichen Lieben erzählen, so nehmen sie erinnernd Bezug auf die Gesellschaft, scheitern die imaginierten Liebesbeziehungen doch allesamt an deren Zwängen: „Phyllis liebt einen Mann, der sie verläßt, und sie verübt Selbstmord. Canace liebt ihren Bruder, und sie muß sich den Tod geben. Byblis will ihren Bruder lieben, und sie löst sich in Tränen auf. Dido liebt einen Mann, der sie verläßt, und sie verübt Selbstmord.“ Okken, 1996, 1, 616. Es ist diese Stelle, an der die Erzählung bezeugt, dass die Liebenden *der maere denne / vergezzen wolten* (Tr 17200f.). Ihr Vergessen ist also kein von unwiderstehlichem Zauber aufgezwungener Erinnerungsverlust, sondern ein aktives, sich seiner selbst bewusstes Vergessenwollen der Gesellschaft: „The lovers are deliberately dissociating themselves from these conflicts of lovers with society and withdrawing into a shrine where no hint of such conflicts penetrates.“ Jackson, 1971, 128.

Paradieses, wie sie in der alttestamentarischen *Genesis* und ihren christlichen Fortschreibungen tradiert ist:⁷³ *nu tete er [Tristan] rehte als Âdam tete. / daz obez, daz ime sîn Êve bôt, / daz nam er und az mit ir den tô. (Tr 18162-4)*

Die Sündhaftigkeit der Frau, von der diese große Erzählung berichtet, macht die Gleichheit der Grottenliebe verdächtig. Der Ort reziproker, sinnlicher Liebe kann im Licht dieser Tradition kaum als Ort des Richtigen gelten, sondern wird vielmehr als Ort des Falschen anrühlich. Sind es doch solche Orte ‚verkehrter Welt‘, welche die patriarchalische Hierarchie der Geschlechter legitimieren. In Abwehr der sinnlichen Verführungskraft Evas und aller *Êven kint*, / *die nâch der Êven g'êvet sint* (Tr 17961f.) gewinnt die ‚rationale‘ Vorherrschaft des Mannes ihre Gestalt: das Patriarchat bestimmt sich als Mittel und Zweck der *ordinatio*. Der Import dieser ideologischen Implikationen der Sündenfall-Erzählung droht die Utopie der Tristanliebe zur negativen Utopie zu ‚entstellen‘, kann doch die ‚egalitäre‘ Liebe auf der Folie dieser Tradition nur als Quell der Sünde verstanden werden.

Zwar lassen sich in der mittelalterlichen Theologie unterschiedliche Ansichten darüber finden, ob das Verhältnis der Geschlechter bereits im Garten Eden hierarchisch geordnet war oder ob die Subordination der Frau erst nach dem Sündenfall entstand, doch herrscht Konsens darüber, dass diese Subordination in der Zeit nach dem Sündenfall, also der je aktuellen Gegenwart, eine moralische Notwendigkeit darstellt. Mangelnde Hierarchie der Geschlechter, Gleichheit gar, impliziert Sünde.⁷⁴

Der Import der Genesiserzählung lässt alle positiven Wertungen der Tristanliebe rückwirkend zweifelhaft erscheinen. Was zuvor offensichtlich schien, gibt sich im Licht der Theologie als sündiger Zauber zu erkennen. Erweist sich nicht auch das metaphysische Argument, das in Tr 16852-8 die Vollkommenheit der exklusiven Zweierbeziehung auf spielerische Weise zu unterstreichen schien, durch den Rekurs auf die orthodoxe Tradition ex post als ‚falsches Spiel‘ und ‚trügerischer Irrtum‘? Dass nämlich der Roman ausgerechnet die *gerade schar* (Tr 16852) als Beweisgrund für die Vollkommenheit der Liebe verwendet, widerspricht den zahlentheoretischen Annahmen der platonisch-pythagoreischen Tradition diametral.

Diese Tradition, die die gesamte orthodoxe Metaphysik des Mittelalters durchdringt, kann angesichts der von ihr postulierten Vollkommenheit der ‚Eins‘, des Einen und der Selbstidentität des Subjekts (*principium ejusdem*) keine rechte Sympathie für die im Wesen der ‚Zwei‘ begründete Selbstentfremdung (*principium alterius*) aufbringen:

73 ‚Groß‘ ist die Erzählung in Bezug auf ihre historische Wirkungsmacht. Mit ‚Fortschreibungen‘ meine ich die christlichen Interpretationen und Kommentare des Buches.

74 Vgl. Schreiner, 1992, 42ff. Goetz, 1995, 97.

The oneness that Adam once enjoyed, the uniqueness of singularity, is indistinguishable from the oneness that is the founding principle and guarantor of grammar, geometry, philosophy, and implicitly of theology, since God is defined as the nature of one, that which is universal and eternal.⁷⁵

Schon das Erscheinen Evas markiert eine Art zahlentheoretischen Sündenfall, die vollkommene Einheit des Menschen wird durch das Auftreten der ‚Zwei‘ gefährdet. Die funktionale Eingliederung der Töchter Evas als ‚Gehilfinnen‘ des einen Subjekts scheint ein Versuch zu sein, die Unvollkommenheit der ‚Zwei‘ zu bewältigen und so die Vollkommenheit des einen Subjekts zu rekonstruieren.

Wie um sich gegen diese ‚Entstellung‘ der Grottenutopie zu wehren, interpretiert der Roman die Erzählung vom Sündenfall auf heterodoxe Weise. Diese partielle Distanzierung von orthodoxer Theologie hebt jedoch die ‚Entstellung‘ der Grottenutopie nicht auf, sondern affirmiert vielmehr das Fundament der geistlichen ‚Entstellung‘. Die heterodoxe Position negiert nämlich lediglich die Annahme einer individuellen Schuld Evas, ohne die Sündhaftigkeit des ganzen Vorgangs zu bezweifeln. Zwar scheint es zunächst, als wolle der Roman die Schuld am menschlichen Fehltritt dem göttlichen Verbot selbst anlasten: *Êve enhaete ez nie getân / und enwaere ez ir verboten nie* (Tr 17948f.), doch stellt sich bald heraus, dass der Roman im Einklang mit der geistlichen Orthodoxie das göttliche Gebot lediglich als notwendige Voraussetzung des Sündenfalls interpretiert (jede Gesetzesübertretung erfordert ein Gesetz), aber nicht als dessen Ursache. Die wirkliche Ursache der Gesetzesübertretung entdeckt der Roman in der weiblichen Neigung zum Gesetzesbruch:

Die *art* der Frau, ihre *wipheit*, besteht [...] ganz allgemein darin, Verbotenes gerade zu tun, d.h. für den Zusammenhang von *huote* und *minne*, nach fremder Liebe zu verlangen; das meint aber nichts anderes, als dem bindingslos sinnlichen Trieb, den Gottfried später als die *bæse getelæse* Form der Minne schildert (18040), mutwillig nachzugeben.⁷⁶

Diese Neuinterpretation des Sündenfalles weicht lediglich minimal von der orthodoxen Standarddeutung ab: Die Schuld trägt nun zwar nicht mehr Eva als ‚Eva‘, sondern Eva als ‚die Frau‘, aber insofern ‚Eva‘ im allgemeinen Sprachgebrauch (vgl. Tr 17961f.) ohnehin ‚die Frau‘ bezeichnet, ist dieser Unterschied zwischen der alten und der neuen Deutung kaum wahrnehmbar.

⁷⁵ Bloch, 1991, 26.

⁷⁶ Hahn, 1963, 187.

Durch die Integration der Genesis Erzählung wird eine radikal eindimensionale Lesart des Romans ermöglicht, die alle Schuld an den Übeln und dem Leid der erzählten Welt des *Tristanromans* den Frauen anlastet. Diese weibliche Gefahr trägt zumeist den Namen *Isolde*: Es ist die irische Königin *Isolde*, die das Schwert vergiftet, mit dem Tristan verwundet wird, es ist ihre Tochter, die schöne *Isolde*, die zusammen mit *Isolde* Weißhand Tristan letztlich den Tod bringt. Auf der Folie der Genesis Erzählung gelesen, verweisen alle drei Frauen auf ein einziges Wesen, nämlich ‚die Frau‘ = *Isolde* = Eva:

Isolde is a serpent who (in Gottfried) tries repeatedly to poison the hero and who (in the fuller version of the legend) is successful in the attempt. The apparent extremism of this formulation is actually the logical conclusion of the familiar depiction of woman as Eve.⁷⁷

3.4 Misogyne Muster – nochmals: die Liebe und die Fiktionalität

So wie die utopische Welt der Minnegrotte ihr Sein aus der Verneinung der Gesellschaft schöpft, selbst aber von der Gesellschaft durchdrungen ist, gewinnt das Konzept der Tristanliebe seine Kontur durch die Distanzierung einer großen Erzählung der Theologie, deren Weltdeutung die Sinnkonstruktion des Roman trotzdem in vielerlei Hinsicht bestimmt. Die Tristanliebe erhält ihren Sinn nicht durch die absolute Loslösung „von allen Sinnvorgaben“, nicht durch die Abwesenheit von „welt- und heilsgeschichtlichen Zusammenhängen“ oder die Aufkündigung der „Einbindung in Wertsysteme“, ⁷⁸ vielmehr ist es die Bindung an diese Sinntraditionen, welche die Konzeptualisierung der Tristanliebe erlaubt. Das Erzählen des *Tristanromans* bewegt sich keineswegs in einer Sphäre ‚freier Fiktionalität‘, der Anschluss an die Tradition des Tristanstoffes, die Sinnkonstruktionen der Artusromane und die große Erzählung der Heiligen Schrift binden Gottfrieds Erzählen. Die misogyne Tradition des geistlich-klerikalen Diskurses, welche die Frau als *mali causa*, *peccati auctor*, *via mortis*, *sepulcri titulus*, *inferni janua*, *lamenti necessitas tota* bestimmt, ⁷⁹ schreibt sich auch in und durch Gottfrieds *Tristan* fort.

⁷⁷ Meister, 1990, 123.

⁷⁸ Haug, 2001, 201.

⁷⁹ „Ursache des Übels, Urheberin der Sünde, Weg zum Tod, Inschrift des Grabmals, Tor zur Hölle, ganzer Grund zur Trauer.“ Petrus Chrysologus, Sermones, PL 52, 423.

4. Der Ritter Erec und seine gefährliche Frau

Eines der Verderben bringenden *Êven kint*, vor denen der geistliche Diskurs warnt, ist Erecs treue Ehefrau Enite. Zurückhaltend und scheu, wie diese sich beim ersten Zusammentreffen mit Erec verhält, scheint es absurd, einen Zusammenhang zwischen Enite, dem „Muster weiblicher Fügsamkeit“, und Eva, dem „Prototyp der gefährlichen, sinnlichen Verführerin“, herstellen zu wollen.⁸⁰ Doch schon das erste Treffen im Haus ihrer Eltern, der *edeln armen* (E 432), offenbart die Verführungskraft der zarten Enite. Der Roman zeigt sie dort in schmutziger, zerrissener und vor allem sehr spärlicher Bekleidung. Mehr enthüllend als verhüllend, geben die wenigen Kleiderfetzen, die Enite am Leib trägt, den Blick frei auf ihren nackten Körper; *wîz alsam ein swan* (E 330) leuchtet ihr schöner Leib durch den porösen Stoff hindurch: *ir lîp schein durch ir salwe wât / alsam diu lilje, dâ si stât / under swarzen dornen wîz*. (E 336-8) Die „gleichsam objektive Schilderung“ der wohlarrangierten Schönheit von Enites Körper vermag durchaus „erotische Assoziationen“ zu befördern:⁸¹ *man saget daz nie kint gewan / einen lîp sô gar dem wunsche gelîch*. (E 331f.)

In Hartmanns Vorlage, Chrétien de Troyes *Erec et Enide*, ist das Kleid des Mädchens nur am Ellenbogen ein wenig durchlöchert (EuE 407f.), dafür vergleicht der französische Text explizit die scheue Enide mit der weniger tugendsamen Isolde: *Por voir vos di qu’Isolz la blonde / n’ot les crins tant sors ne luisanz / que a cesti ne fust neanz* (EuE 424-6).⁸² Schon in der eher dezenten Präsentation Chrétien lässt sich jedoch eine erotische Wirkungsabsicht entdecken:

This description of Enide in torn undergarments provokes, at an intellectual level, a moral reflection on the status of the feudal system in the twelfth century and the fate of impoverished petty vassals. It also affords the audience a chance to examine Enide’s beautiful body through the peepholes of her torn undershirt.⁸³

Hartmann steigert diese Wirkung und zeigt das, was bei Chrétien lediglich zu erahnen ist, (fast) unverhüllt.

Es ist diese erotische Schönheit, die Enite zur gefährlichen Verführerin macht. Das Mädchen Enite verführt ohne Absicht, allein durch ihre

80 Aker, 1985, 96. 93.

81 Schulze, 1983, 18.

82 „Wahrhaftig, ich sage Euch, wie leuchtend und goldfarben die Haare der blonden Isolde auch gewesen sein mögen, im Vergleich zu diesen waren sie ein Nichts.“ Übers. Kasten, 1979, 35.

83 Gravdal, 1992, 572.

Schönheit.⁸⁴ Hartmanns Roman formuliert ein naturalistisches Reiz-Reaktionsmodell des Begehrens: „sexy‘ women trigger men’s biological ,needs‘.“⁸⁵ In latenter Potentialität ist Enites Körper stets eine Quelle der Sünde.⁸⁶ Überall, wo Enite auftritt, liegt der Hauch von Verführung in der Luft, ihre Schönheit evoziert stets sexuelles Verlangen. So etwa am Artushof: *von ir [Enites] schæne erschrâken die / zer tavelrunde sâzen / sô daz si ir selber vergâzen / und kapheten die maget an.* (E 1737-40)

Freilich wissen die vortrefflichen Ritter der Tafelrunde ihr sexuelles Begehren zu zügeln, ist doch demonstrative Triebkontrolle Teil des höfischen Konzeptes der *zuht*. Allein dem König, der auf einer Jagd den wunderbaren ,weißen Hirsch‘ gefangen hat, ist es gestattet, die schöne Frau zur Belohnung auf den Mund zu küssen: *sîn reht nam er sâ / von sînes neven vriundîn.* (E 1793f.) Wer die sublimierten Genüsse der Artuswelt erlangen will, muss Leistung und Erfolg vorweisen können. In den dunklen Regionen jenseits des Artushofes ist das Niveau der Triebkontrolle geringer, die begehrte Körperaneignung dafür umso umfassender. Einer der außerhöfischen *roubære* (E 3116) hat es, als diese das durch den Wald reitende Paar überfallen wollen, ganz besonders auf Enites schönen Körper abgesehen: *ist daz ich im [Erec] benim den lîp, / sô wil ich niuwan daz wîp: / sîner habe enger ich niht mêre.* (E 3212-4)

Die enorme Wirkung von Enites ,sexy body‘ lässt die Grenzen von höfischer *zuht* und außerhöfischer Schurkerei verschwimmen.⁸⁷ So verstoßen die beiden höfischen Grafen Galoein (der Name nur bei Chrétien) und Oringles in ihrem unhöfisch wilden Verlangen, sich Enites Körper anzueignen, offensichtlich gegen die rechte *zuht*. Das Verhalten der beiden Männer wird vom Roman zwar gerügt,⁸⁸ doch nicht als schuldhaftes Handeln bewertet, weiß doch der Text die Ursache für das falsche Verhalten anderswo: „Die Schönheit, die Enite ausstrahlt, verführt [...], sie tendiert in

84 Ganz analog diesem physiologischen Konzept des *Erec* urteilt Isa Vermehren rscj über die Verstrickung des weiblichen Körpers in die Sphäre des Bösen: „In dieses Spiel von Schein und Verführung ist offenbar die Frau aktiv und passiv tiefer hineinverstrickt als der Mann. Das wird schon durch die Tatsache belegt, daß die schöne Frau ohne Schuld allein durch ihre Schönheit verführt [...]“. Vermehren, 1990, 41.

85 Gravdal, 1992, 571.

86 Die mittelalterliche Moralthologie warnt vor dem visuell stimulierten Begehren, die Augen gelten als Einfallstor der Sünde, vgl. Schnell, 1985, 245: „Schon den Sündenfall Evas sieht Hrabanus Maurus durch die Begierde der Augen (*concupiscentia oculorum*) veranlaßt.“

87 Zur sozialen Konstruktion von ,sexy bodies‘ vgl. in jeweils sehr unterschiedlicher Weise: Villa, 2000. Grosz/Probyn, 1995. Duerr, 1999.

88 *daz was doch wider dem rehte / daz er dem guoten knehte / sîn wîp wolde hân genomen* (E 3678-80).

den Bereich des Bösen, nicht des Göttlichen.“⁸⁹ Die höfischen Männer, vor dem Anblick Enites noch *biderbe unde guot* (E 3688), sind lediglich Opfer des physiologischen Mechanismus von weiblicher Schönheit und männlichem Begehren. *vil manegen man diu werlt hât / der nimmer in dehein missetât / sînen vuoꝛ verstieze / ob ins diu minne erlieze* (E 3698-701).⁹⁰ Enites schöner Körper ist kausal für die Verwilderung der edlen Männer verantwortlich.

Diesen in seiner Wirkungsmacht nicht ganz ungefährlichen Körper der schönen Enite weiß der Ritter Erec zunächst durchaus auf rechte Weise zu verwenden. Enites wilde Schönheit wird von ihm als Ressource der höfischen Gesellschaft behandelt, ihre körperliche Anwesenheit hilft ihm bei seinen kriegerischen Taten. So zunächst beim Kampf gegen Iders: *als er dar zuo ane sach / die schænen vrouwen Ênîten, / daz half im vaste strîten* (E 935-7). Dann wieder beim Kampf gegen Mabonagrîn: *ze swelhen zîten / er gedâhte an vrouwen Ênîten, / sô starcten im ir minne / sîn herze und ouch die sinne* (E 9182-5).⁹¹ In der Zeit zwischen diesen beiden Kämpfen jedoch entschlüpft Enites Schönheit vorübergehend der Nutzung für Zwecke des Rittertums, ihr erotischer Körper gewinnt Macht über den Ritter und entfernt ihn aus dem Wirkungsbereich der höfischen *zuht*. Sie ist dann nicht mehr *des Wunsches kint* (E 8935), „made to order for men“⁹², sondern muss als eine ernsthafte Bedrohung der patriarchalischen Gesellschaft angesehen werden. Die Mitglieder des Hofes von Karnant erkennen diese Bedrohung ganz klar: *wê der stunt / daz uns mîn vrouwe ie wart kunt! / des verdirbet unser herre.* (E 2996-8)

4.1 Die Rekonstruktion der *zuht*

Die umfassende Verkehrung der kriegerischen Wertehierarchie, wie sie durch das *verligen* in Karnant realisiert wird, deutet der Roman bereits an, wenn er Erec mit Salomon, Absalom, Samson und Alexander vergleicht (E 2811-21). Als bekannte ‚Frauen-‘ bzw. ‚Minnesklaven‘ erinnern diese Exempelfiguren an die in den Augen der Gesellschaft katastrophalen Folgen

89 Ehrismann, 1979, 328.

90 ‚Minne‘ verstehe ich hier als Bezeichnung des kausalen Nexus von Schönheit und Begehren, also als rein physiologischen Begriff.

91 ‚Minne‘ wiederum als physiologischer Begriff.

92 Kahn Blumstein, 1977, 120.

eines Verstoßes gegen die Ordnung der *zuht*.⁹³ „Als Sklave seiner eigenen Gelüste verliert der Mann [...] seine Entscheidungsfreiheit und ordnet sich der gebietenden Frau unter.“⁹⁴

Deutlicher als der Garten von Brandigan oder die Minnegrotte ist das Leben in Karnant als falsche Ordnung kenntlich gemacht. Beide Liebenden – zunächst Enite, dann aber auch Erec – spüren, dass ihr Leben falsch ist.⁹⁵ Anders als in Brandigan und der *fossiure* braucht es deshalb in Karnant keine Invasion der höfischen Gesellschaft, um das Paradies der außerordentlichen Liebe zu zerstören und der gesellschaftlichen Moral zum Sieg zu verhelfen. Die Moral der höfischen Gesellschaft ist im Denken der beiden Liebenden dermaßen stark präsent, dass sich die ‚wilde‘ Liebe von innen heraus selbst zerstört. Da keine Zerstörung der Gesellschaftsferne von Außen stattfindet, keine Invasion des Hofes in die *wilde*, steht dem falschen Leben auch keine bereits existierende ‚rechte‘ Ordnung gegenüber. Die Herstellung der *zuht* muss vielmehr ebenfalls von innen heraus erfolgen.

Als Subjekt der Disziplinierung versucht sich zunächst Erec selbst. Sein Entschluß, zusammen mit Enite den Hof zu verlassen und auf eine Reise zu gehen, ist sicherlich keine wohlüberlegte Entscheidung, doch folgt sein Versuch, die rechte Ordnung herzustellen, trotzdem einer stringenten Logik. Um aus dem falschen Leben von Karnant die rechte Ordnung zu gewinnen, versucht Erec sich möglichst vollständig von der falschen Lebensform von Karnant zu distanzieren.⁹⁶ Erecs Plan, alle Sinnlichkeit aus Karnant zu entfernen, trägt Züge monastischer Lebensweise, seine *zuht* ist die geistliche Askese.

Der Held setzt dem bisherigen Wohlleben ein Ende.⁹⁷ Von nun an will er den lustvollen Körper seiner Frau nicht mehr berühren, sondern nur noch zu Schild und Speer greifen.⁹⁸ Analog dem in der *Psychomachia* des Prudentius etablierten Muster geistlicher Kriegsführung soll in Erecs *zuht*-Szenario die Tugend der Nüchternheit (*fortissima uirtus* / *Sobrietas*) über alle sündigen Sinnenfreuden (*Luxuria*) triumphieren.⁹⁹ Erec hält sich den sinnlichen Körper

93 Vgl. Reinitzer, 1976, 604. Zum Topos der ‚Minnesklaven‘ vgl. Maurer, 1953, 182ff. Zur Differenz von ‚Frauen-‘ und ‚Minnesklaven‘ vgl. Schnell, 1985, 475ff. Die Wirkungsweise der Minne als einer „weiblichen Großmacht“ untersucht Keller, 1998, 17ff.

94 Herrmann, 1991, 40, vgl. das populäre Maere von *Aristoteles und Phyllis*.

95 Vgl. Welz, 1983, 13. 19.

96 Die Rekonstruktion des Richtigen ist zunächst rein negativ als Distanzierung vom Falschen bestimmt: „Hartmanns Erec weiß vorerst allenfalls, was er *nicht* will: nämlich das, wofür man ihn kritisiert hat.“ Feistner, 1999, 246.

97 *der ist genuoc getân* (E 3052).

98 *abe einer wende nam er / beide schilt unde sper / und begunde kroiiieren, / als er wolde bûhurdieren.* (E 3080-3)

99 Prudentius, *Psychomachia*, 344f. 311.

Enites vom Leib, jeder verführende Einfluss soll vermieden werden. Enite darf nicht mehr mit Erec sprechen,¹⁰⁰ nicht neben ihm reiten. Nachts schlafen die beiden in getrennten Betten: *er enwolde si bî im ligen lân* (E 3952).¹⁰¹

Erecs *zuht* erstrebt eine möglichst umfassende Negation der Sinnlichkeit, durchaus gemäß theologisch-philosophischen Szenarien: Damit die Welt wieder ‚in Ordnung‘ kommt, muss sich der tugendsame Mann von der sexuellen Maßlosigkeit und allgemeinen Tugendschwäche der Frauen abwenden: *Libidinosiores enim viris feminae sunt, tam in mulieribus quam in animalibus*.¹⁰² Die ‚naturwissenschaftliche‘ Theorie des spezifisch weiblichen Interesses an der Sexualität, auf die sich Erecs Disziplinierungstechnik stützt, wird später von Erecs Ehefrau Enite verifiziert werden, wenn sie ihrem Mann gesteht, dass sie an der sexuellen Zurückweisung beinahe gestorben wäre:¹⁰³ *solde ich daz langer liden, / dar umbe müeste ich doch mîn leben / alsô schiere hân gegeben*. (E 6811-13)

Obwohl Erecs *zuht*-Konzeption sich auf orthodox-theologische Muster berufen kann und den aktuellen Stand ‚naturwissenschaftlicher‘ Erkenntnis berücksichtigt, stößt sein Versuch der Disziplinierung im weiteren Verlauf der Reise immer wieder an eine Grenze. Die rechte Ordnung lässt sich offenbar auf diese Weise nicht herstellen. An die Stelle Erecs als erfolglosen Subjekts der Disziplinierung tritt die Erzählung selbst als neues Subjekt der *zuht*. Der Weg, den der Roman dem Ehepaar als Reiseroute vorgibt, etabliert eine Ordnung, die von Erecs Plan durchaus abweicht. Wenn Erec dann aber

100 Augustinus vermutet, Eva habe den Mann *cum verbo suasorio* zum Verstoß gegen das göttliche Gesetz verführt, vgl. Grimm, 1972, 13.

101 Das Separieren der Schlafstätten ist eine geläufige monastische Praxis der Triebkontrolle. So gebietet etwa die Benediktinerregel, dass die Mönche in getrennten Betten schlafen: *Singuli per singula lecta dormiant*. Benedicti regula, 22, 1. „Damit die jüngeren Mönche nun nicht zueinander ins Bett hüpfen konnten, wurde zwischen sie jeweils ein Mitbruder in einem weniger leicht entzündbaren Alter gelegt.“ Duerr, 1994, 191. *Adulescentiores fratres iuxta se non habeant lectos, sed permixti cum senioribus*. Benedicti regula, 22, 7.

102 „Die Frauen sind nämlich begieriger und lustsüchtiger als die Männer, das gilt für die Menschen ebenso wie für die Tiere.“ Isidor von Sevilla, *Etymologiarum* lib. 11, 2, 24. PL 82, 417. „Der Gemeinplatz einer heute weitverbreiteten Psychologie – daß Männer Sex wollen, Frauen aber Beziehungen – ist die exakte Umkehrung der voraufklärerischen Vorstellungen, die, bis in die Antike zurückreichend, Freundschaft mit Männern gleichsetzen und Sinnlichkeit mit den Frauen.“ Laqueur, 1992, 16.

103 Vgl. Liebertz-Grün, 1994, 315. Das scheue und schüchterne Verhalten Enites veranlasst den Roman zu der Randbemerkung, es sei für Frauen typisch, am Anfang *schamic* und *blûc sam diu kint* (E 1324f.) zu sein. Später würden sie dann durchaus ihre Freude finden an dem, *daz si nû dunket swære* (E 1329). So gilt es dem Roman als eine typisch ‚weibliche‘ Verhaltensdisposition, *daz si [die Frauen] næmen, / swâ si sîn reht bekæmen, / einen süezen kus vür einen slac / und guote naht vür übeln tac*. (E 1330-33) Das große Interesse der Frauen an einer ‚guten Nacht‘ fügt sich in das vom Roman gezeichnete Bild der Frau als eines sinnlich wirksamen, gleichsam ‚nymphomanen‘ Körpers, vgl. Kahn Blumstein, 1977, 128.

diese Ordnung nach seinem Erwachen in Limors als Ordnung seiner Ehe annimmt und diese Ordnung sich auch noch in Brandigan als erfolgreich bewährt, ist klar, dass die Rekonstruktion der rechten Ordnung gelungen ist.

4.2 Der Unterschied von ritterlicher *zuht* und monastischer Disziplin

Die Welt, aus welcher der höfische Roman entsteht und zu der er spricht, ist eine adelige Welt. Das Leben eines adeligen Ritters, also eines Kriegers, erfordert andere Regeln als das Leben eines Mönches. Die Ehe eines Edelmannes und seiner Dame ist etwas anderes als das Leben in einem Kloster. Freilich benötigt auch ein Krieger Disziplin und die christliche Ehe dient ohnehin der Temperierung von erotischen Leidenschaften,¹⁰⁴ aber diese Formen kriegerischer und sexueller Disziplinierung sind von der Disziplin eines Klosters strukturell unterschieden.

Auf der Reise mit Enite wandelt der Roman die radikale Negation der Sinnlichkeit, die Erec im Sinn hat, zu einer geordneten Integration der Sinne in die kriegerische Lebensweise. Der Roman unterscheidet auf diese Weise eine kriegerische Form der *zuht* von der monastischen *regulae disciplina*: ein wohlerzogener adeliger Gentleman muss kein weltabgewandter Asket sein.¹⁰⁵ Die Ordnung, die das Dasein des adeligen Kriegers strukturiert, gestattet keine umfassende Distanzierung der Sinne. Innerhalb der Lebensform des Kriegers kommt der Sinnlichkeit durchaus ein bestimmter Wert zu, ein größerer Wert als Erecs entsinnlichte *zuht* zulassen will.

Der Erzähler des Romans äußert sein Erstaunen, wenn er Erec getrennt von Enite liegen sieht, kann er doch nur *deheinen zorn* seitens des Mannes als Ursache dafür postulieren, dass der Ritter *ein sô schæne wîp meit* (E 3956-8). Die einem schönen Frauenkörper angemessene Reaktion eines guten

104 Die christliche Ehelehre, die der Apostel Paulus in seinem ersten Brief an die Korinther entwirft, gewinnt ihre Kontur durch die Ablehnung von zwei in der Gemeinde von Korinth offenbar weit verbreiteten ‚gnostischen‘ Irrlehren, vgl. Conzelmann, 1998, 257ff. Schmithals, 1965, 217ff. Zum einen warnt der Apostel vor der sexuellen Libertinage: *Pheugete tēn porneian – fugite fornicationem* (1 Cor 6,18), zum anderen lehnt er die Forderung ab, die gesamte Gemeinde müsse zölibatär leben. Da Paulus dabei die Ehe als zweitbeste Lebensform bezeichnet (1 Cor 7,38), lag es nahe, die Ehe als asketische Institution ‚zweiter Klasse‘ aufzufassen. „Eine Argumentation gegen das Aufgeben des Geschlechtsverkehrs in der Ehe und zugunsten der Erlaubnis für die jüngere Generation, Kinder zu haben, glitt unmerklich in eine Einstellung ab, die die Ehe selbst lediglich als Schutz gegen Begierde sah.“ Brown, 1991, 70.

105 Zur fundamentalen Differenz adeliger und geistlicher Ideale vgl. Löwith, 1948/49, 63, zur monastischen *zuht* der *regulae disciplina* vgl. Mauch, 1941, 111ff.

Ritters scheint eine andere zu sein als die von Erec geübte Zurückweisung.¹⁰⁶ Erecs Versuch, die geistliche Praxis der Enthaltensamkeit auf das Leben eines Ritters anzuwenden, stößt auf die Kritik des Romans, die ‚weibliche‘ Sinnlichkeit gilt dem Roman durchaus als wertvoll. Die sinnliche Enite kann besser sehen und hören als Erec und nützt auf diese Weise dem Ritter. Die Frau vermag, sich nähernde Reiter, zumeist Feinde des Helden, viel schneller wahrzunehmen als ihr Mann, dessen Sinnlichkeit durch den Panzer der Askese beschnitten ist.¹⁰⁷ Sie kann deshalb vor drohenden Gefahren warnen:

*diu vrouwe reit gewæfens bar:
dâ was er gewâfent gar,
als ein guot ritter sol.
des gehôrte er noch gesach sô wol
ûz der îsenwæte
als er blôzer tæte.*

(E 4154-9)

Ein bestimmtes Maß an Sinnlichkeit ist für das Leben eines Ritters unerlässlich, die sinnliche Ressource ‚Frau‘ vermag dem Ritter durchaus zu nützen. Die rechte *zuht* erfordert nicht, die Sinnlichkeit in umfassender Weise zu negieren, sondern lediglich der Sinnlichkeit den ihr angemessenen Ort im ritterlichen Leben zuzuweisen. Hat der Mann diesen rechten Ort gefunden, dann leisten ihm die Sinne durchaus gute Dienste. Der schöne weibliche Körper kann, aus der Sicht des Romans, durchaus die militärischen Unternehmungen des Ritters hilfreich unterstützen. Eine solche Dienstleistung war bereits Enites Anwesenheit bei Erecs Kampf gegen Iders. Beim abschließenden Kampf gegen Mabonagrín knüpft Erec an diese

106 Man muss ja nicht so weit gehen wie Jos van Ussel, 1970, 69, um die asketische Reaktion des Ritters erstaunlich zu finden: „Ein mittelalterlicher Ritter hätte sich lächerlich gemacht, wenn er ein Mädchen, das ihm gefiel und dem er irgendwo allein begegnete, nicht vergewaltigt hätte.“ Die zuvor vom Roman entfaltete Physiologie der Liebe reicht aus, um textimmanent zu zeigen, dass Erec dem ‚natürlichen‘ Reiz-Reaktionsmodell der Sexualität zu entkommen sucht.

107 Bei Tertullian wird beschrieben, wie die Jungfräulichkeit (*vera et tota et pura virginitas*) zum Schleier als einer ihr angemessenen Rüstung greift: *Confugit ad velamen capitis quasi ad galeam, quasi ad clipeum, qui bonum suum protegat adversus ictus temptationum* [...]. „Sie nimmt ihre Zuflucht zum Schleier als zu ihrem Helm, als zu ihrem Schild, der ihren Schatz decken soll gegen die Pfeile der Versuchung.“ *De virginibus velandis*, 15, 1. Übers. Kellner, 1882, 373. Zu der geistlichen Praxis, den sinnlichen Körper mit einem asketischen Panzer zu umgeben, zählt auch der Brauch, dass Nonnen ihre Ohren bedeckt tragen müssen, um ihre Keuschheit gegen alle Anfechtungen zu schützen, vgl. Jones, 1970, 116.

Tradition an, wiederum fungiert Enite als engagiertes ‚Cheerleader-Girl‘ mit höfischem Benehmen.¹⁰⁸

4.3 Geschlechterhierarchie als Basis der Rekonstruktion

Die Wiederherstellung der im *verligen* aufgelösten Geschlechterhierarchie ist bereits Teil von Erecs Versuch, die rechte *zuht* zu rekonstruieren. In der dann schließlich vom Roman eingesetzten Ordnung der Verhältnisse bleibt diese Hierarchie in leicht veränderter Form erhalten. Erecs eigener *zuht*-Versuch weist Enite eine Position der Unterwerfung zu, der ehemalige ‚Minnesklave‘ Erec degradiert seine Frau zur Dienerin: *ich enwil iuwer ze knehte / ze dirre reise niht entwesen.* (E 3275f.) Das ist mehr als eine ‚spiegelnde Strafe‘: durch diese Herabsetzung weist er seiner Frau die ihr nach dem kanonischen Recht des *Decretum Gratiani* zukommende inferiore Position zu (*conditio servitutis*).¹⁰⁹

Als Erec beim Erwachen in Limors zum klaren Bewusstsein der rechten Ordnung gelangt, hebt er seine Frau zu sich auf das Pferd. Die lange verdrängte Sinnlichkeit wird nun zugelassen und Erec gewährt dem sensiblen Körper seiner Frau einen Platz ganz nah bei sich selbst: *vür sich sazte er die künegîn* (E 6732). Die strukturelle Vormachtstellung des Mannes verändert das aber in keiner Weise. Zuvor hatte Erec von seiner Frau den absoluten Gehorsam einer Dienerin verlangt, ihre ‚sinnlichen Dienstleistungen‘ jedoch auf Grund seiner klösterlichen Auffassung von *zuht* abgelehnt. Nun akzeptiert er diese Dienstleistungen, die inferiore Position der Frau als Dienerin wird dadurch nicht verändert.¹¹⁰ Das neue Leben nach dem symbolischen Tod und der Auferstehung in Limors – ist das alte.¹¹¹

108 Wenn Enite die Welt besser wahrnehmen kann, so verweist dies zwar darauf, dass die Frau „der Ehepartnerschaft als Auge und Ohr dienen“ soll (Smits, 1981, 24), doch sollte man die Betonung dabei auf ‚dienen‘ legen, von einer umfassenden Aufwertung Enites weiß der Text nämlich nichts: Bald nach dem Erwachen in Limors wird Enite erneut auf die Funktion des hilfreich schönen Objekts reduziert, welche sie bereits beim Kampf gegen Iders ausüben durfte.

109 Decretum Gratiani, p. 2, caus. 33, quest. 5, dict. post c. 11.

110 Enites unbedingter Gehorsam darf ohnehin als experimentell gesichert gelten: *ez was durch versuochen getân* (E 6781).

111 Vgl. anders Haas, 1989, 220. Nun möchte ich gar nicht bestreiten, dass Erecs Erwachen aus dem Scheintod als eine Form von Erkenntnis anzusehen ist. Doch bestreite ich, dass die Stellung, die Enite nach Erecs Erwachen einnimmt, sich von der Stellung unterscheidet, die sie vor der Krise von Karnant eingenommen hat. Die ‚Revolution‘ von Limors ist eine Rückwendung und keine Entwicklung. Die Erkenntnis Erecs besteht im Wesentlichen darin, zu begreifen, wie der ursprüngliche Zustand seiner Ehe perpetuiert werden kann.

Schon um die Ursünde des falschen Lebens von Karnant nicht zu wiederholen, muss die patriarchalische Geschlechterhierarchie auch in Zukunft gewahrt bleiben. Wenn die Sinnlichkeit nach der Ordnungserkenntnis von Limors in das Gesamtkonzept der ritterlichen Existenz integriert wird, so wird darauf geachtet, dass die weiblichen Sinne der ritterlichen Vernunft dienen und nicht umgekehrt der Ritter der Sinnlichkeit.¹¹² Ein gewisser patriarchalischer Vorbehalt muss in einer wohlgeordneten Ehe stets erhalten bleiben, als Repräsentant der Vernunft darf Erec keinesfalls jeden der sinnlichen Wünsche seiner Gattin erfüllen.¹¹³ Trotz aller Inklusion von Sinnlichkeit und Leidenschaft versteht sich die patriarchalische Ehe doch primär als ein Herrschaftsinstrument, das sich durch die weibliche Maßlosigkeit rechtfertigt.¹¹⁴

Das Herrschaftsinstrument der Ehe findet eine zusätzliche Rechtfertigung, wenn der Roman Enites *subiectio servilis* in heilsgeschichtliche Bezüge setzt. So wie sich die Jungfrau Maria dem Willen Gottes gefügt hat, auf die Güte und Weisheit des Herrn vertrauend: *ecce ancilla Domini fiat mihi secundum verbum tuum* (Lc 1,38), so unterwirft sich Enite dem Willen ihres Mannes, ihm als Pferdeknecht zu dienen: ‚herre mîn, daz sol wesen‘ (E 3277). Im Vertrauen auf die umfassende Güte ihres Mannes erträgt sie selbst die größten Demütigungen: *swaz ouch mir mîn geselle tuot, / daz dulde ich mit rehte. / ze wîbe und ze knehte / und ze swiu er mich wil hân, / des bin ich im alles undertân.* (E 3811-15) Wenn der Dienst, der Enite zu Recht zukommt, nicht im Beaufsichtigen der Pferde besteht, sondern in irgendwelchen ‚sinnlichen‘ Dienstleistungen, so ist es nahe liegend, auch den ‚sexy body‘ Enites zum sakralen Körper zu erhöhen: *sicut lilium inter spinas*

112 Diese Forderung nach einer hierarchischen Ordnung der Seelenvermögen stammt aus der theologisch-philosophischen Tradition. Nur wenn der männlich kodierte Seelenteil, *superior portio rationis*, der offen ist für die göttliche Transzendenz, über den weiblich kodierten Seelenteil, *inferior portio*, herrscht, der sich den Sinneseindrücken und der Körperwelt zuwendet, bleibt die Funktionstüchtigkeit der Seele gewahrt, vgl. Hieatt, 1980, 221. Als nützliches Residuum von Erecs geistlicher Strategie, dem Sündenfall von Karnant zu begegnen, bleibt dieses geistlich-philosophische Hierarchiekonzept in der vom Roman etablierten Welt des Rittertums präsent.

113 *der küene selbe huoter / ir willen swâ er mohte, / und doch als im tohte, / niht sam er ê phlac, / dô er sich durch si verlac* (E 10119-24).

114 Vgl. Flandrin, 1984, 152f.: „Da man das eheliche Geschäft im Unterschied zum leidenschaftlichen Treiben der Verliebten als vernünftiges und geregeltes Verhalten definierte, war es nur zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten erlaubt.“ Darüber, was, wann, wie und wo an Sinnlichkeit stattfindet oder nicht stattfindet, entscheidet in der wohlgeordneten Ehe, wie sie der Roman rekonstruiert, allein der Mann. Nachdem dem Ritter kurzzeitig die Kontrolle entglitten war, ist seine Verfügungsgewalt über den schönen Körper Enites nun wiederhergestellt. „Macht und Sexualität sind deckungsgleich. *Hêrschaft* im Bett ist gleichbedeutend mit *hêrschaft* im Haus und in der Gesellschaft.“ Brinker-von der Heyde, 1999, 61.

(Ct 2,2), *alsam diu lilje, dâ si stât / under swarzen dornen wîz* (E 337f.), leuchtet der schöne Körper Enites ihrem Bräutigam entgegen.¹¹⁵

In die hierarchische Ordnung der Ehe eingefügt und dem männlichen Subjekt als Repräsentanten von göttlicher Macht und Gnade unterworfen, stellt der erotische Körper keine Bedrohung mehr dar. Die einst gefährliche Macht des *Êven kint* wird in Form der kontrollierten Ehe nutzbar gemacht und stabilisiert so das patriarchalische System.¹¹⁶

5. *der vrouwen zuht* – die Maerendichtung

Die Maerendichtung verleiht der Struktur patriarchalischer Herrschaft eine deutlich anders konturierte Gestalt als der höfische Roman. Die *Frauenzucht* des Sibote etwa, ein in der Mitte des 13. Jahrhunderts entstandenes Maere, weicht in ihrem dezidierten ‚Anti-Idealismus‘ deutlich ab von den Erzählformen des höfischen Romans, etwa von Hartmanns *Erec*. Die Darstellung des Romans verschleierte die hinter der höfischen Ehe von Enite und Erec stehende patriarchalische Gewalt, das Maere verzichtet auf den Einsatz von verhüllendem Weichzeichner.¹¹⁷ Statt einer idealisierten Artuswelt entwirft der Text eine betont in Bodennähe angesiedelte Welt, die von Prügelein und äußerst gemeinen Listen bestimmt ist.

115 Vgl. Tobler, 1986, 435.

116 Während der Roman die Sinnlichkeit Enites in die patriarchalische Ordnung einbindet, spricht die christliche Ideologie Maria alle gefährliche Sinnlichkeit der *Êven kint* ab. Die umfassende ‚Jungferung‘ hat der Gottesmutter auch alle subversive Verführungskraft geraubt. Die zölibatären Freunde der himmlischen Hierarchie können sie deswegen gefahrlos als „eine von uns“ in Anspruch nehmen, vgl. Spindelböck, Gedanken bei einer Marienandacht, web-page 1997. Auf mittelalterliche Darstellungen der Gottesmutter, die Maria nicht in leibferner, himmlischer Verklärung zeigen, sondern auf durchaus irdische und sinnliche Weise, hat Dorothee Sölle, 1977, 11f. hingewiesen. Sölle glaubt in dieser sinnlichen Darstellungsweise ein emanzipatorisches Potential entdecken zu können. Nun lässt sich auch Hartmanns Enite in gewisser Weise als eine solche versinnlichte Madonna deuten, doch ist Enites Sinnlichkeit weniger emanzipatorisch als vielmehr affirmativ. Hartmanns Präsentation von Enites sinnlichem Körper enthält ungefähr genauso viel emanzipatorisches Potential wie ein durchschnittliches Pin-up-Poster. Dass auch die im Spätmittelalter sehr beliebten Darstellungen der *Madonna lactans* nicht nur religiösen Zwecken gedient haben, zeigt Duerr, 1999, 131ff.

117 Dass die Erzählung von der *Zeltenden Frau* „eine widerwärtige Mißhandlung des Weibes“ darstellt, weiß bereits Brietzmann, 1912, 173, Hartmanns Erec dagegen, der seiner Frau Enite androht, ihr das Leben zu nehmen, wird gewöhnlich als idealer Ritter in weißer Rüstung imaginiert.

Hinter den offensichtlichen Differenzen von Roman und Maere lassen sich jedoch auch gewisse strukturelle Analogien entdecken, ja bisweilen ergänzen sich die unterschiedlichen Gattungen ganz vortrefflich. Die Maerendichtung wird zwar oftmals als eine spezifisch stadtbürgerliche Gattung beschrieben, doch greift eine solche evolutionäre Perspektive, die bürgerlichen ‚Realismus‘ auf adelige ‚Idealwelten‘ folgen lässt, wohl zu kurz.¹¹⁸ Das Maere ist weniger als bürgerlich-städtische Überwindung einer adelig-phantastischen Romanliteratur anzusehen denn als das komplementäre Gegenstück des höfischen Romans: Die Maerendichtung ist eine Art hässliche Schwester des schönen Romans, deren ‚Seele‘ jedoch derjenigen ihres feineren Bruders gar nicht so unähnlich ist.¹¹⁹

Unter den Widersprüchen an der Oberfläche der Texte zeigen sich weiträumige Übereinstimmungen in ihrer Tiefenstruktur. So etwa scheint die Maerendichtung kein Konzept der *wilde* zu kennen, vergleichbar dem, das der höfische Roman gestaltet. In der plakativ bodenständigen Welt der *Frauenzucht* gibt es keine Riesen, Drachen, böse Räuber oder sonstige ‚wilde‘ Gestalten. Trotzdem aber formuliert das Maere explizit ein *zuht*-Szenario, was ohne irgendein Prinzip der *wilde* oder ein dementsprechendes Analogon nicht möglich scheint, gewinnt doch die *zuht* ihre Kontur erst durch die Negation der *wilde* (so jedenfalls im höfischen Roman). Dieses notwendige definitorische Kriterium der *zuht* wird in Sibotes Maere allein durch die Macht der Frauen gebildet, die von den Männern überwunden werden muss. Die Sphäre der Weiblichkeit ist die einzige Form von *wilde*, die das Maere kennt. Die vielfältigen Formen der außerhöfischen *wilde*, die sich im höfischen Roman finden lassen, werden in der Maerendichtung durch den Typus des *übel wîp* substituiert.¹²⁰ So wie die Artusritter immer wieder gegen die feindliche Gegenwelt der *wilde* ankämpfen müssen, sind die Männer der Maerendichtung in einen fortwährenden Kampf mit ihren Ehefrauen verwickelt.

Dieser umfassende Kampf der Geschlechter macht auch vor der Erzählerinstanz der *Frauenzucht* keinen Halt. Niemals, so lässt der Erzähler seine Leser wissen, gehorche sein eigenes *übel wîp* irgendwelchen

118 Vgl. Cramer, 2000, 280ff.

119 Vgl. Fischer, 1983, 129.

120 Wie die verführerischen Evagestalten des höfischen Romans fußt auch der Typus des *übel wîp* auf der Misogynie des klerikalen Denkens: „Nicht allein extreme Sinnlichkeit werfen ja asketische Antifeministen dem weiblichen Geschlecht vor, sondern auch alle anderen denkbaren Laster: maßlose Eitelkeit, Bosheit, Faulheit und Aufsässigkeit, die einem als williges Werkzeug des Teufels betrachteten Wesen gut zu Gesicht stehen.“ Londner, 1973, 324. Ähnliche misogynie Verteufelungen der Frau finden sich allerdings schon in der nicht-christlichen Antike, vgl. Wulff, 1914, 1ff.

Weisungen und stets widerspreche sie ihm: *Spriche ich ‚swarz‘, sî sprichet ‚wîz‘* (Sib 13).¹²¹

5.1 Erniedrigung – Unterwerfung – Vergewaltigung

Die auf diese fingierte Selbstbeschreibung folgende Erzählung berichtet von einem Mann, der ebenfalls unter der Herrschaft seiner Frau zu leiden hat. Hatte dieser arme Mann am Beginn der Ehe noch versucht, die Bösartigkeit seiner Frau durch kräftige Prügel zu vertreiben, so hat er nun schon seit langem resigniert:

*Swie vil heselîner gerten
ir rücke zeberten,
buochen unde eichen,
enkundens niht erweichen,
daz sî guot wolde sîn.*
(Sib 59-63)

In dem Haus dieses armen Menschen steht seitdem die rechte Hierarchie der Geschlechter auf dem Kopf: die Frau befiehlt, der Mann gehorcht. Anders als der im Garten der falschen Ordnung gefangene Mabonagrin, weiß dieser Mann sehr wohl, dass es die falsche Ordnung ist, in der er lebt, doch sieht er keinen Ausweg aus dem Falschen.

Ähnlich dem Erzählmuster des höfischen Romans hat die Herrschaft des Falschen in Sibotes *Frauenzucht* nicht bis zum Textende hin Bestand: auf den Zustand der Unordnung folgt die Rekonstruktion der richtigen Ordnung.

121 Eine ausführlichere Beschreibung des Typus der ständig widersprechenden Gattin liefert das anonyme *buoch von dem übeln wîbe*: *und spriche ich ‚swarz‘, sî sprichet ‚wîz‘, / spriche ich ‚wîz‘, sî sprichet ‚swarz‘. / [...] / spriche ich ‚guot‘, sî sprichet ‚sûr‘, / spriche ich ‚sûr‘, sî sprichet ‚guot‘: / wir haben ungelîchen muot. / seht ob daz sî ein rehtiu ê: / swaz mir tuot wol daz tuot ir wê. / swaz ir tuot wê daz tuot mir wol. / wan ich bî ir wonen sol / sô tæte sanfter mir der tût. / spriche ich ‚gel‘, sî sprichet ‚rôt‘, / spriche ich ‚rôt‘, sî sprichet ‚gel‘; / spriche ich ‚laz‘, sî sprichet ‚snel‘, / spriche ich ‚snel‘, sî sprichet ‚laz‘ / [...].* (Üw 50-69) Diese dauernde Widerrede der Frau verstößt in eklatantem Ausmaß gegen die guten Sitten der Tradition. Schon Aristoteles betrachtet es als eine althergebrachte ethische Norm, dass es für die Frau schicklicher sei zu schweigen. Der Philosoph affirmiert dieses Erbe anscheinend aus vollem Herzen: *dio dei, hôsper ho poiêtês eirêke peri gunaikos, outô nomizein echein peri pantôn: ‚gunaiki kosmon hê sigê pherei‘, all’ andri ouketi touto.* „Es gilt also überall, was der Dichter vom Weibe sagt: ‚Dem Weibe bringt das Schweigen Zier‘, aber für den Mann trifft dies nicht mehr zu.“ Aristoteles, *Politica*, 1260a 28ff. Übers. Gigon, 1998, 67. In Sibotes Erzählung wird die wiederholte Widerrede der Frau und ihr mangelnder Gehorsam gegenüber dem Gatten ausdrücklich als Verstoß gegen die göttliche Ordnung betrachtet: in ihrer Widerspenstigkeit handele die böse Gattin *sêre wider gote*. (Sib 15)

Die Rettung des unterdrückten Ehemanns naht in Gestalt seines Schwiegersohns, der sich als ein wahrer Virtuose der ‚Frauenzucht‘ erweist. Diesem Ritter gelingt das scheinbar Unmögliche, er bezwingt die Frau des unterdrückten Mannes, nachdem er zuvor seine eigene, ebenso widerspenstige Braut – die Tochter des unterdrückten Mannes – gezähmt hat.

Ebenso wie ihre dominante Mutter ist auch die Tochter des unterdrückten Mannes ein *übel wîp*. Ihr Unwille, sich der Herrschaft eines Mannes zu beugen, hat bislang alle heiratsfähigen Männer davon abgehalten, um sie zu werben, bis dann schließlich der Ritter erscheint, der es wagt, die widerspenstige Tochter zu heiraten. Für den mutigen, aber armen Ritter ist dies durchaus ein ökonomisch zweckmäßiges Unternehmen, ist das widerspenstige Mädchen doch nicht nur sehr schön, sondern auch noch ziemlich reich.¹²²

Die widerspenstige Tochter – seine Braut – diszipliniert er nun auf gleichermaßen brutale wie phantasievolle Art und Weise: Auf der ‚Hochzeitsreise‘ von der Wohnstätte seines Schwiegervaters zur eigenen Burg exekutiert er nacheinander drei Tiere – darunter auch sein Reitpferd –, weil die Tiere gegen seine Befehle verstoßen haben. Diese Befehle hatte der Ritter bewusst so gewählt, dass die Tiere sie auf gar keinen Fall ordnungsgemäß hätten ausführen können. Da der Ritter nach dieser Demonstration seiner grimmigen Gewaltbereitschaft nun über kein Pferd mehr verfügt, das er reiten könnte, zwingt er seine Braut, sich als Reittier zur Verfügung zu stellen. Durch die demonstrierte Aggressivität eingeschüchtert,

122 Dem *Procedere* von Hartmanns *Erec* (E 476-620) folgend, wird die Ehe hier nicht durch Konsens der zukünftigen Ehepartner begründet, sondern durch die Einigung zwischen Brautvater und Bräutigam; die Braut ist daran überhaupt nicht beteiligt. Die beiden Männer schließen einen Vertrag zu beiderseitigem Vorteil. Der Makel der Armut des Bräutigams (er hat mehr *muot* als *guot*, vgl. dazu Sib 213-216) wird durch den Makel der Widerspenstigkeit der Braut geheilt. Bevor der Vertrag unter Dach und Fach ist, macht der Brautvater den zukünftigen Schwiegersohn sogar explizit auf die charakterlichen Mängel seiner Tochter aufmerksam (vgl. Sib 230ff.); anscheinend fühlt er sich rechtlich dazu verpflichtet, die Mängel seines ‚Produkts‘ aufzudecken, damit ein rechtsgültiger Vertrag zu Stande kommen kann. Vgl. dazu Schröter, 1985, 20f.: „Eine Eheschließung ist nicht ein Vorgang zwischen zwei Menschen, sondern ein Vorgang zwischen zwei Familiengruppen, als deren Exponenten Brautvater und Bräutigam hervortreten. Sie haben vor allem zu klären, ob das, was beide Seiten an Prestige, Besitz und anderen Vorteilen in die Waagschale zu werfen haben, ungefähr gleiches Gewicht hat (im vorliegenden Fall wird etwa die Armut des Bewerbers durch den Makel der Unbotmäßigkeit der Tochter aufgewogen). Sind beide Seiten mit dem Gebotenen zufrieden, kommt die Ehe, als ein Vertrag zwischen Männern, zustande.“ Dieses patriarchalische Muster der Eheschließung behält das Maere bei, obwohl es den Haushalt des Brautvaters als falsche Ordnung der ‚Weiberherrschaft‘ beschreibt. Die Mutter der Braut, die ihrem Gatten keine gute Stunde gönnt, akzeptiert die Verheiratung ihrer Tochter ohne den geringsten Widerstand, vgl. Londner, 1973, 322.

lässt sich die zuvor widerspenstige Jungfrau widerstandslos Sattel und Zaum auflegen:

*Dô satelte er sie an der stunt
und leite irn zoum in den munt
und hiez sie diu gegenleder
ze beiden sîten ietweder
vaste haben in der hant.
Ûf saz der wîgant
und reit sie eine wîle,
minner dan eine mîle.
Ich sage iu die wârheit,
wie verre er die maget reit:
sî was ze langer reise kranc,
er reit sie drîer spere lanc.
(Sib 433-44)*

Auf diese Weise verwandelt der Ritter seine Braut in ein Tier, das er durch seine Reitkunst ‚kultiviert‘ und in ein Haustier verwandelt. Der ungehorsamen Tochter geschieht, was ihr der Vater einstmals von ihrem ‚Zukünftigen‘ prophezeit hatte: *er wirfet dich under sich dar nider / und rîtet dich mit den sporn.* (Sib 192f.)¹²³

Die Reminiszenz an die Zähmung wilder Pferde erweist den Ritter als einen exemplarischen Vertreter männlicher *zuht*, der die natürliche *wilde* einer Frau ebenso zu bändigen weiß wie ein geschickter Reiter ein wildes Pferd. Wenn der Erzähler bei der Schilderung dieser Zähmung nicht vergisst, die genaue Länge der Entfernung anzugeben, über welche der Ritter seine Frau ‚geritten‘ hat (*drîer spere lanc*), dann ist das wohl weniger als eine Beschwichtigung der zeitgenössischen Rezipienten zu verstehen, denen es zu grausam erschienen wäre, wenn der Ritter seine Braut eine längere Wegstrecke ‚geritten‘ hätte.¹²⁴ Viel eher handelt es sich dabei um eine „deftig obszöne Umschreibung eines dreimaligen Geschlechtsakts.“¹²⁵ Hinter der poetischen Reiter-Pferd-Metaphorik der ‚Frauenerziehung‘ steht die Wirklichkeit einer ganz unpoetischen Vergewaltigung: „Wenn ein Mädchen oder eine Frau sich [...] gegen einen Mann auflehnte oder ihn beleidigte, züchtigte dieser das freche Weib am liebsten mit der Rute, die ihm die Natur

123 Der Einsatz der Sporen beim ‚Erziehen‘ der eigenen Frau wird näher beschrieben in der anonymen Erzählung von der *Zeltenden Frau*: *er nam zwene spitze sporn / an sine snelle vüeze. / hei wie gar unsüeze / er uf daz übel wip spranc! / ir was diu kurzwile lanc. / er begund die sporen rüeren / und mit dem zoum si vüeren / war sin herze gerte.* (DzF 156-163)

124 Vgl. Sonntag (= Sib), 1969, 260.

125 Brinker-von der Heyde, 1999, 60.

gegeben hatte.“¹²⁶ Sibotes Maere folgt damit Spielregeln, die in vormodernen Gesellschaften durchaus verbreitet sind, die sexuelle Vergewaltigung wird als Instrument verwendet, um Frauen für sozial abweichendes Verhalten zu bestrafen.¹²⁷

Wenn der Ritter, nachdem er sein eheliches *debitum* auf diese erniedrigende Weise *drîer spere lanc* erzwungen hat, seine gerittene Braut auch noch dazu auffordert, wie ein Pferd im Passgang zu gehen, verlangt er von ihr etwas, was keine Ehefrau der patriarchalischen Welt ihrem Ehemann schuldig ist: Die *subiectio servilis* fordert zwar eine umfassende Unterwerfung der Frau, verlangt aber nicht, dass sich die Frau auf eine Stufe mit dem Tier stellen lassen müsse.¹²⁸ Als ihm seine Braut auch noch bei diesem Befehl gehorsam folgen will und bereit ist, diese über den Bereich des Menschlichen hinausgehende Erniedrigung zu ertragen, kann der Ritter sicher sein, dass seine Braut zu jeder für Menschen überhaupt nur möglichen Unterwerfung bereit ist und ihm als Ehefrau treue Dienste leisten wird:

126 Duerr, 1995, 452.

127 Vgl. Duerr, 1995, 452: „Für die Männer in ‚traditionellen‘ Gesellschaften ist es typisch, daß sie die Vergewaltigung, und zwar meist die als besonders entehrend empfundene Bandenvergewaltigung, als *das* Mittel verwendeten, um Frauen, die auf irgendeine, vor allem aber auf sexuelle Weise aus der Reihe tanzen, zu züchtigen.“ Auch die Dramaturgie von Vergewaltigungen in modernen, westlichen Industriegesellschaften folgt mitunter den Spielregeln der alten Gesellschaften, wenngleich sich die Motivationslage durch die Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse auf eher ‚hedonistische‘ Intentionen verschoben hat: Amerikanische Täter etwa bekunden, dass sie es bei der Tat darauf abgesehen hatten, „to put women in their place“, Scully/Marolla, 1984/85, 256. Ein 38-jähriger Schweizer meint zu seiner Tat: „Frauen werden erst nach einer Vergewaltigung zurückhaltender.“ Godenzi, 1989, 167, vgl. auch die Äußerung eines 42-jährigen Mannes: „Ich bin nicht stolz, fühle mich aber auch nicht schuldig an den ehelichen Vergewaltigungen. Ich hatte immer das Gefühl, der habe ich es wieder einmal gezeigt. Gesamthaft fühlte ich mich positiv, da ich meinen Mann gestellt habe. Meine Ehefrau machte mich lächerlich. Später habe ich mich gerächt, indem ich sie vergewaltigte.“ Godenzi, 1989, 59. Die imaginierte Schreckensherrschaft der Frau, von der sich dieser Ehemann lächerlich gemacht fühlte, ähnelt auffällig der Imagination des *übel wîp* und ihrer Herrschaft über den armen Ehemann, die sich im Rahmen der Maerendichtung finden lässt. Am deutlichsten zeigt sich der Bestrafungscharakter von sexuellen Vergewaltigungen jedoch in ‚männerbänderischen‘ Gesellschaften: „Die amerikanischen [Hells-]Angels benutzen sexuelle Gewalt als bewußtes Disziplinierungs-Ritual der ‚Bräute‘, die einen Rocker verpfeifen oder verlassen: Die Frau wird an einen unzugänglichen Ort gebracht und von allen ranghöheren Rockern der Gruppe vergewaltigt. Frauen und Freundinnen sind als Zuschauerinnen bei der Strafaktion eingeladen.“ Tügel/Heilemann, 1987, 41.

128 Vgl. Müller, 2000, 475: „Die ungehorsame Frau muß ‚zugeritten‘ werden. Scheint das Aufzäumen zum Zelter die *natura* der Frau zu vergewaltigen, indem sie sie einer wesensfremden *nutritura*, der Domptur des Paßgangs, unterzieht, so entspricht ‚reiten‘ dem, was man als *natura* eben dieser Frau immer schon kennt.“

*Ich wil iu sagen daz vür wâr:
solden wir leben tûsent jâr,
ich tuo swaz iu lieb is.
Des sît sicher und gewis.
(Sib 463-6)*

An diesem Punkt der *Frauenzucht* beendet der Ritter die Erniedrigung seiner Braut; die zuvor in absteigender Richtung vollzogene Transgression der *differentia specifica* wird aufgehoben, die Braut braucht nicht mehr Tier zu sein, sie wird als gute Gattin rehumanisiert; von nun an steht sie unter dem Schutz des patriarchalischen Ehemanns: *Dôerbeizete er zehant / und nam sie under sîn gewant*. (Sib 467f.) Wenn die Grundstruktur der Eheherrschaft erst einmal etabliert ist, fällt es dem dominierenden Mann freilich leicht, sich als Beschützer und Gönner zu gebärden.¹²⁹ So hat ja auch Hartmanns Erec kein Problem damit, seine Ehefrau mit zu sich auf das Pferd zu setzen, als deren Unterwürfigkeit ‚experimentell‘ erprobt ist. Ähnlich wie bei Hartmann wird auch in Sibotes Text die Grundstruktur der Ehe durch diese schützende Gebärde in keiner Weise verändert. Wenngleich das Maere im Folgenden davon berichtet, dass die gezähmte Frau nun, da sie am rechten Ort innerhalb der Seinsordnung steht, als *daz aller beste wîp* (Sib 477) glücklich und zufrieden ist, so wird man als heutiger Leser den Eindruck nicht los, dass sich die Lebensform dieser Frau nicht wesentlich von der Lebensform eines glücklichen Haustieres unterscheiden kann.¹³⁰ Das Maere freilich möchte auf andere Weise gelesen werden: ebenso wie die gewaltsame Rückwendung zur rechten Ordnung im *Erec* als *Joie de la curt* gefeiert wird, gilt es die Einordnung der Frau auf der Textebene des Maeres als lobenswerten Sieg der Gesellschaft zu verstehen. Die zuvor bestehende Diskrepanz zwischen dem schönen Aussehen der Frau und ihrem unschönen Verhalten ist nun beseitigt,

129 Die schützende Gebärde des Ritter kommt ohnehin reichlich spät. Es ja nicht so, dass der Ritter seine Misshandlung „beim ersten Anzeichen weiblichen Nachgebens augenblicklich“ beendet, wie Monika Londner, 1973, 330 annimmt: der Ritter wartet durchaus ab, bis seine Braut die äußerste Stufe der Erniedrigung erreicht hat, um erst dann die Tortur zu beenden; Reiten allein reicht ihm nicht, es muss schon Passgang sein.

130 Wenn das Maere die ‚Zähmung‘ der Ehefrau mit der Bändigung von wilden Tieren vergesellschaftet, ergeben sich weitläufige Assoziationen. So vermutet etwa John Keegan, dass in der fernen Vergangenheit des Neolithikums ein Zusammenhang zwischen der Domestikation von Tieren und der Erfindung der Sklaverei bestanden habe: „Niemand kennt die Ursprünge des Sklavenhandels. Er dürfte sich für Hirtenvölker, die es gewohnt waren, Tiere zu hüten, ganz natürlich ergeben haben, vor allem, wenn Händler aus der Fremde die Orte aufsuchten, an denen sich die Hirten zu ihren jahreszeitlichen Festen versammelten.“ Keegan, 1995, 251.

eine umfassende Harmonie ist hergestellt, die sich dann auch im individuellen Glück widerspiegelt.¹³¹

5.2 Die sexuelle Logik der Verstümmelung

Sibotes Maere präsentiert noch eine weitere – nicht weniger schmerzhaft – Variante der erfolgreichen Disziplinierung der Frau, denn der Ritter, der eben seine eigene Braut erfolgreich gezähmt hat, wird sogleich von dem freudig überraschten Schwiegervater dafür angeheuert, dessen üble und in dreißig Ehejahren unbezwungene Ehefrau – also die Schwiegermutter des Ritters – zu bändigen. Der Ritter erweist sich bei dieser Aufgabe wiederum als ein phantasievoller und brutaler ‚Frauenerzieher‘: In einer Art medizinischen Operation sollen dem *bösen wîbe* diesmal zwei *zornbrâten* entfernt werden, die verantwortlich sind für ihre widerspenstige Bosheit (Sib 668).

Um diesen chirurgischen Eingriff der *zornbrâten*-Entfernung durchführen zu können, muss die böse Schwiegermutter erst einmal überwältigt werden:

*Dô griffen sî die vrouwen ane
unde wurfen sie dar nider.
An sîn mezzet greif er sider,
daz het einen scharpfen ort,
dâ mite sneit er ir dort
durch daz niderhemede
– lachen wart ir vremede –
ein wunden vingers tief und lanc.*
(Sib 694-701)

Die Operation selbst ist freilich ein Trick des ritterlichen Chirurgen: anstatt einen ‚echten‘ *zornbrâten* zu explantieren, verwendet er die Niere eines Schafes als Attrappe und ‚entfernt‘ diese tierische Niere aus dem Körper der Frau.

*Den einen nieren nam er dô,
den het er in sîner huote,
und welkete in in dem bluote
und warf in vür sie in ein vaz.*

131 Vgl. Müller, 2000, 471. Der brutale Vergewaltiger gilt nun als vortrefflicher Ehemann: *Ich hân den aller besten man / den kein vrouwe ie gewan. / Er ist biderbe unde guot.* (Sib 517-9) Die Ehefrau des Ritters interpretiert das Verhalten ihres Mannes also als eine gerechtfertigte Handlung.

„Hie von sît ir guotes laz
 gewesen alsô manec jâr.
 Daz ich iu sage daz ist wâr.“
 Sî lac under im und kar:
 „Jâ, hêrre, daz ist daz mir war.
 Des enweste ich an mir selber niet,
 welh tiuvel mich des beriet.“
 (Sib 704-14)

Wie durch einen Exorzismus werden der Frau mit dieser Operation die bösen Geister ausgetrieben, die sie zu einem *übel wîp* gemacht haben.¹³² Und tatsächlich unterwirft sich die böse Schwiegermutter nun der von Gott befohlenen Herrschaft des Mannes; ihr Gatte braucht in Zukunft nur noch den Namen des Schwiegersohnes zu erwähnen und seine einst so widerspenstige Frau wird sanft wie ein Lamm. Eine erneute *zornbrâten*-Explantation erscheint ihr wenig wünschenswert.

Claudia Brinker-von der Heyde hat darauf hingewiesen, dass die als *zornbrâten*-Attrappen verwendeten Schafsnieren den chirurgischen Eingriff „als rituelle Kastration“ erweisen: „Nieren sind die Organe, in denen mittelalterliche Mediziner den Sitz männlicher Potenz vermuteten, weil in ihnen die Geschlechtslust entstehe.“¹³³ Durch die Explantation der *zornbrâten* wird zugleich die normwidrige Männlichkeit der Frau entfernt. Die Rekonstruktion einer ordnungsgemäßen Weiblichkeit realisiert sich als Verstümmelung. Dass die Frau als solche nichts anderes als ein

132 Dass es tatsächlich der Teufel höchstpersönlich ist, der widerspenstige Frauen zum Ungehorsam verleitet, weiß Brietzmann, 1912, 122: „Wir werden fragen: wie kommt dieser Widerspruch zwischen Gottgebot und Weibesnatur zustande? Die einstimmige Antwort der *übel-wîp*-Dichter lautet: es ist das Werk des Teufels, der wie überall so auch hier dem göttlichen Willen entgegenarbeitet.“ Im *Nibelungenlied* wird Brünhild, die sich ebenfalls als *übel wîp* den Wünschen ihres Ehemannes verwehrt, von den Männern explizit als *des übeln tiuvels brât* (Nl 450,4) bezeichnet. Die Assoziation von ‚Frau‘ und ‚Teufel‘ ist Bestandteil von orthodoxen Traditionen der Genesisdeutung: „As Eve was the serpent’s dupe, so the witch, the shrew, and the Teutonic Amazon [Brünhild], it is implied, are merely the devil’s brides.“ Frakes, 1994, 161. Die Erzählungen von der gezähmten Widerspenstigen orientieren sich an einem theologischen Raster: „Nicht Mann und Weib sind die eigentlichen Hauptfiguren der Eehändel, sondern Gott und Teufel, nicht Mannesherrschaft oder Frauenregiment sind die Endstadien des Hauskampfes, sondern Himmel und Hölle, ewige Seligkeit oder Verdammnis (sic!).“ Brietzmann, 1912, 124. Dass auch ruhig und demütig auftretende Frauen in Wirklichkeit stets vom Teufel gelenkte Monster sind, weiß Berthold von Regensburg, 1862, 1, 325: *Nû sint die frouwen als küene für die man worden, sam sie mit dem tiuvel beheftet sîn, und strîtent, als in der tiuvel daz swert gesegnet habe, sô sie an der heimliche sint, unde sitzent danne dâ vor mir, als sie niht ein wazzer können betrüeben.*

133 Brinker-von der Heyde, 1999, 57. Noch deutlicher ist der Zusammenhang der *zornbrâten* mit der männlichen Potenz in einer französischen Version der Erzählung (*Fabliaux*); dort verwendet der Ritter Stierhoden als *zornbrâten*-Attrappen, vgl. Sonntag (= Sib), 1969, 278.

verstümmelter Mann ist, liegt in der Tradition der aristotelisch-thomistischen Deutung der Frau als *mas occasionatus*.¹³⁴ Frauen, die *daz lenger mezzet tragen* (Sib 140) wollen, werden durch genitale Verstümmelung ihrer ‚Männlichkeit‘ und damit ihrer Macht beraubt.

Obwohl in Sibotes *Frauenzucht* der Sitz der *zornbrâten* nicht im Genitalbereich angesiedelt wird, sondern *ûzen an iuwerm die* (Sib 669), also *oben dem knie oben* (Sib Handschrift K 735), lässt sich die Erzählung in die – weniger literarische als vielmehr reale – Tradition der genitalen Verstümmelung von Frauen einreihen: „In einer spanischen *cantiga* aus dem 13. Jahrhundert mit dem Titel ‚Lobgesang der hl. Jungfrau‘ verweigert ein sittsames Edelfräulein (‚menina‘), die gezwungenermaßen einen reichen Mann heiratete, den sie nicht liebte, diesem den Beischlaf. Zur Strafe läßt ihr Gemahl sie von vier Frauen ergreifen und ihr ‚en tal lugar que vergüenza me da nombrarlo‘ eine Wunde beibringen, wie es dezent heißt, d.h. wohl, es werden ihr die Schamlippen und die Klitoris abgeschnitten.“¹³⁵ Die in der franz. *Fabliaux*-Version als *zornbrâten*-Attrappen verwendeten Stierhoden sprechen ohnehin für einen Eingriff im Genitalbereich.

Im ethnologischen Kulturvergleich lassen sich weitere vergleichbare Vorgänge auffinden.¹³⁶ So zielen etwa die traditionellen Beschneidungsrituale in ‚primitiven‘ Gesellschaften, jedenfalls ihrem Selbstverständnis gemäß, ebenfalls auf die Etablierung von ordnungsgemäßer Geschlechtsidentität, sind also, in der Terminologie des Maeres, durchaus als Maßnahmen der ‚Frauenzucht‘ bzw. ‚Männerzucht‘ zu begreifen:

Da die Klitoris in vielen Gesellschaften als eine Art Penis betrachtet wird, sie also ein männliches Element darstellt, wird sie oft dem Mädchen, das zur Voll-Frau wird, abgeschnitten. Analog wird bisweilen die Entfernung der Vorhaut damit begründet, daß sie eine Art Schamlippe sei.¹³⁷

134 Die andronormative Ausrichtung der aristotelisch-thomistischen Tradition beurteilt die weibliche Anatomie als defizitär, vgl. Aristoteles: *De animalium generatione* 737a 27f.: *To gar thêlu hôsper arren esti pepêrômenon* [...]. Vgl. Thomas von Aquin: *Summa Theologica*, 1, quaest. 99 art. 2: *Ad primum ergo dicendum, quod femina dicitur mas occasionatus, quia est praeter intentionem naturae particularis; non autem praeter intentionem naturae universalis* [...]. Petrus de Bergamo, 1852, 1, 389. In ähnlicher Weise geht Sigmund Freud davon aus, dass sich die Frau als verstümmelter Mann empfinde: „Im Alter von etwa fünf Jahren entdeckt das Mädchen [...] den anatomischen Unterschied zwischen den Geschlechtern und reagiert auf das Fehlen des Penis mit einem Kastrationskomplex: es bildet sich ein, es sei verstümmelt und leidet darunter.“ De Beauvoir, 1992, 65f.

135 Duerr, 1995, 285, vgl. dazu auch Rodriguez, 1984, 42.

136 Die Ähnlichkeit von mittelalterlichen Lebensformen „mit primitiven Ordnungen“ betont A. Borst, 1987, 25. Eine ethnologische Orientierung der Mediävistik empfiehlt B. Krause, 1985, 75, vgl. auch Müller, 1998, 39-45.

137 Duerr, 1985, 343.

Um eine ordnungsgemäße Entwicklung zu gewährleisten, müssen störende Körperteile entfernt werden.¹³⁸ ‚Männliche‘ Körperteile stehen in Verbindung mit ‚männlichen‘ Verhaltensdispositionen und würden einer Frau nur Schaden bringen: Eine nicht beschnittene Frau, so sagen die Dogon im nordwestlichen Afrika, sei nicht in Lage, sich mit einem Mann zu vereinigen, denn dieser würde von ihrer Klitoris „gestochen“ werden: „Das Organ, das sich für seinesgleichen hält, würde ihm die Beiwohnung streitig machen.“¹³⁹

Offenbar ist ein Zurechtschneiden der Körper erforderlich, um Kompatibilität zu erreichen. Als kompatibel gelten aber oft nur vertikale Verhältnisse der Über- und Unterordnung, eine hierarchisch strukturierte Lebensform der Geschlechter erfordert ‚stille‘ Frauen und keine ‚wilden‘ Mädchen:

In einer betont ‚maskulinen‘ Gesellschaft wie jener der Aranda, in welcher das reifende Mädchen von den Männern vergewaltigt wird, nachdem man ihr in einer *atnaaraltakama* genannten Zeremonie mit einem Steinmesser die Vagina vergrößert hat, unterscheidet man zwei Arten von Frauen: *nguanga*, ‚stille‘, also Frauen, die sich umstandslos den Wünschen und Begierden der Männer fügen, und *alknarintja*, ‚wilde‘, also Frauen, die das nicht tun. In gewissem Sinne ist vor der Heirat jede Frau ‚wild‘, d.h. noch nicht ‚still gemacht‘.¹⁴⁰

Das mittelalterliche Maere des Sibote rückt solche Initiationsrituale in strukturelle Analogie zu den Ordnungsszenarien des höfischen Romans. Ebenso wie die Texte Hartmanns und Gottfrieds berichtet die *Frauenzucht* davon, wie ein ordnungsferner Zustand ‚verkehrter Welt‘ überwunden wird. Bei Hartmann und Gottfried sind es die Lebensformen im Garten und in der *fossiure*, welche die *corruptio* repräsentieren, bei Sibote ist es der durch das *übel wîp* verursachte *strît* (Sib 79), der die Ordnung verkehrt. Sowohl die Gefängnisse der Liebe als auch der *strît* gefährden die maskuline Suprematie, die schließlich durch eine von außen kommende Disziplinarmacht restituiert wird. Aber ähnlich der Dekonstruktion der *Joie de la curt* im *Tristanroman*

138 Vgl. Herrmann, 1961, 251: „Bei manchen Gesellschaften erscheinen nun als besonders verhängnisvoll und gefährlich jeweils die Eigenschaften des anderen Geschlechts, die weiblichen beim Manne, die männlichen bei der Frau. Je nach den Vorstellungen der betreffenden Gesellschaften über die Lokalisierung dieser Eigenschaften gestalten sich die rituellen Austreibe-Maßnahmen. Daß bei diesen für das Geschlecht als spezifisch angesehenen Eigenschaften der Blick sich auf die Geschlechtsorgane richtet, ist naheliegend. Das Beschneiden zielt demgemäß auf alle jene Eigenschaften, die man ‚beschneiden‘ oder ‚wegschneiden‘ möchte, womit man immer auch den Initianten stärkt und kräftigt, da damit wegfällt, was zur Entwicklung und vollen Entfaltung seiner Eigengeschlechtlichkeit hinderlich ist.“

139 Griaule, 1970, 149.

140 Duerr, 1985, 371.

zeigt auch das Maere die Gewalttätigkeit der zivilisierenden Moral, ist es doch allein der wiederholte Hinweis auf die Möglichkeit einer erneuten *zornbrâten*-Operation, der das *übel wîp* letztlich unter Kontrolle halten kann. Durch brutale Gewalt lassen sich nur scheinbare ‚Bekehrungen‘ bewirken: *Ich hân mich des bekêret / daz ich wil gerne wesen guot / und loben swaz ir alle tuot.* (Sib 738-40)

6. Die Unterwerfung der Frauen im *Nibelungenlied*

Obwohl das *Nibelungenlied* von einer beträchtlichen Anzahl seiner neuzeitlichen Verehrer als heroisches Männerepos ‚überlesen‘ wurde, ist die androphile Lektüre des mittelalterlichen Textes keineswegs verpflichtend. Da der Text in der Nibelungenhandschrift D mit: *Daz ist daz buch Chreimhilden*, überschrieben wird und im Ambraser Heldenbuch mit: *Ditz puoch heysset Crimhilt*,¹⁴¹ bietet es sich an, den Text nicht als *Heldenepos*, sondern als *Frauenepos* zu lesen. Zwar werden die großen Frauen in diesem Text von den kriegerischen Helden, die sie vom ersten Platz des *Heldenepos* verdrängt haben, an entscheidenden Stellen als *übel wîp* diffamiert: Kriemhild als *vâlandinne* (Nl 1748,4), Brünhild als *des übeln tiuvels brût* (Nl 450,4) bzw. als *ein vreislichez wîp* (Nl 655,4), doch verweist die nachträgliche Betitelung des Epos in den Handschriften auf eine im Vergleich mit dem höfischen Roman größere Bedeutung der Frauenfiguren.

Die höfischen Romane handeln von Erec, Tristan, Iwein etc. und nicht von Enite, Isolde, Laudine etc. – die Frauen werden nur als hübsche, mehr oder minder dienstbereite „Weggefährtinnen“ geduldet.¹⁴² Das Epos dagegen handelt von Kriemhild (und Brünhild), nicht von Gunther, Siegfried, Etzel, etc. – ein Gegen-den-Strich-Lesen des *Nibelungenliedes* (Misreading/Rereading) als „a well-disguised feminist manifesto“ tut dem Text erheblich weniger Gewalt an als die heroische Lesart, die den tragischen Untergang einer archaisch-germanischen Schicksalsgemeinschaft bestaunt.¹⁴³

141 Vgl. Schweikle, 1981, 60.

142 Schweikle, 1981, 69.

143 Lösel-Wieland-Engelmann, 1980a, 90. Die Interpretation von Berta Lösel-Wieland-Engelmann bemüht sich, den Text des *Nibelungenliedes* von den verdeckenden ‚Überschreibungen‘ der männlichen Interpreten zu befreien. Die germanistische Interpretation habe stets die männlichen Akteure glorifiziert, ohne zu bemerken, dass diese ‚Helden‘ vom Epos selbst als brutale Unterdrücker der Frauen gezeichnet werden: „As a rule, those incidents are either treated as minor matters or even as comic interludes. The women’s hatred and desire to strike back get treated as abnormal and as some strange and freakish aberrations. As the commentators see it, revenge is a ‚man’s business‘, and women should suffer in silence whatever is being done to them. This type of thinking leads the critics to condemnations of

Ich werde das Epos im Folgenden zwar *nicht* als ‚feministisches Manifest‘ lesen, doch lässt sich nicht leugnen, dass sich das Epos in großem Ausmaß für Gender-Relationen interessiert. Anders als der höfische Roman verdeckt das Epos die patriarchalischen Machtstrukturen nicht, sondern macht sie sichtbar.

So etwa, wenn die Helden Gunther und Siegfried zu einer Reise nach Island aufbrechen, um für Gunther die dort herrschende Königin Brünhild als Braut zu gewinnen. Die ‚Brautwerbung‘ ist Teil eines umfassenden *raptus* (rape);¹⁴⁴ von Anfang an gleicht die Werbung der Unterwerfung eines Feindes: „Die Werbung um Brunhild war tatsächlich – fast – ein Krieg.“¹⁴⁵ Wohl nicht erst als die Burgunder damit beginnen, den Besitz der früheren *regens regina* zu verschenken, beschleicht auch Brünhild ein übler Verdacht: *jâ wænet des der degen, / ich habe gesant nâch tôde: ich wils noch lenger pflegen.* (NI 518,1f.) Die Ehe mit Gunther erscheint ihr als eine Form des Todes. Auf der Fahrt nach Worms verweigert sie sich daraufhin ihrem Bräutigam/Entführer: *Done wolde si den herren niht minnen ûf der vart.* (NI 528,1)

Bernd Thum hat als ein Charakteristikum der Zeit um 1200 eine umfassende Verweigerungshaltung der Frauen hervorgehoben. Vor allem im Umkreis der religiösen Frauenbewegung falle die Verweigerung der Werte und Güter des *saeculum* mit einer Verweigerung gegenüber dem anderen Geschlecht zusammen:

Man hat nun freilich den Eindruck, als sei dieser Wille der Frauen, sich den Männern zu verweigern, gar nicht so sehr auf die *sexuelle* Vereinigung bezogen gewesen. Wenn man mittelalterliche Gewährsmänner hört, galt der Abscheu vor allem der *institutionellen* Vereinigung, nämlich der Ehe.¹⁴⁶

Im *Nibelungenlied* wehrt sich nicht nur Brünhild gegen die Ehe mit Gunther, auch Gunthers Schwester Kriemhild stellt sich quer: *âne recken minne sô wil ich immer sîn.* (NI 15,2) Der Bruder hat seine Schwester jedoch bereits seinem Dauergast Siegfried versprochen, da ihm dieser bei der

Kriemhild and Brunhild as being ‚inhuman‘ monsters.“ Lösel-Wieland-Engelmann, 1980a, 85f. Die Behauptung, das *Nibelungenlied* sei als ein feministisches Manifest zu lesen, wird von Lösel-Wieland-Engelmann zusätzlich dadurch fundiert, dass sie eine Nonne des Klosters Niedernburg in Passau als Autorin des Werks identifiziert, vgl. Lösel-Wieland-Engelmann, 1980b, 5ff.

144 Vgl. Frakes, 1994, 66: „For Brünhild’s marriage differs in no significant respect from forced marriage: she goes to Worms as Gunther’s bride only after decisive defeat in single combat, where she is sexually assaulted by Siegfried and Gunther.“

145 Seitter, 1987, 34.

146 Thum, 1980, 354.

Entführung Brünhilds behilflich war. Die rechtliche Vormundschaft nimmt Kriemhild die Möglichkeit, über ihren Körper frei zu entscheiden:¹⁴⁷ *ich wil in loben gerne, den ir mir, herre, gebet ze man.* (Nl 613,4)

Es ist wohl diese beiden Frauen gemeinsame Verweigerungshaltung, die Sibotes Maere im Sinn hat, wenn es den Vater seine Tochter als *übeliu Kriemhilt* (Sib 163) bezeichnen lässt. Walter Falk hat auf Grundlage dieser Ähnlichkeit die Hypothese einer Wesensverwandtschaft von Kriemhild und Brünhild aufgestellt: „Denn Brünhild galt dem Dichter ja auch als Bild dessen, was Kriemhild in ihrem Inneren war.“¹⁴⁸ So gleicht die Erzählung des Maeres, die von der Unterwerfung der widerspenstigen Tochter berichtet, dann auch der Unterwerfung Brünhilds im *Nibelungenlied*.

6.1 Verweigerung und andere ordnungswidrige Aktivitäten

Das Erscheinen Brünhilds, *gewâfent* [...], / *sam ob si solde strîten umb elliu küniges lant* (Nl 434,1f.), ließe sich durchaus als eine theologische Metapher deuten. Zwar assoziieren die kriegerischen Burgunden diese ‚maskuline‘ Frau mit dem Teufel: *diu ist des tiuvels wîp* (Nl 438,4), doch brauchen solche kriegerischen Jungfrauen nicht notwendigerweise Bräute des Teufels zu sein, im Gegenteil: „the Christian virgin-warrior woman“ ist Bestandteil der orthodoxen Tradition.¹⁴⁹ In der Rüstung der Jungfräulichkeit treten die Nachfolgerinnen Christi dem Bösen in der Welt entgegen, bereit, für ihren Glauben zu sterben, doch nicht bereit, ihre Jungfräulichkeit aufzugeben. Charles G. Nelson vergleicht die Verweigerung Brünhilds mit „the very popular virgin-martyr episodes in which the virgins are sainted in horrible death rather than surrender to rapacious assault.“¹⁵⁰ erinnert nicht schon der erste Vers des *Nibelungenliedes* an alte Erzählungen von Wundern? – *Uns ist in alten mæren wonders vil geseit* (Nl 1,1).¹⁵¹

Doch orientiert sich die Verweigerung der Frauen wohl weniger an dem geistlichen Ideal der Jungfräulichkeit, als dass sie ein allgemeines Streben nach Selbstständigkeit ausdrückt. Die Willenserklärungen Brünhilds sind präzise und unmissverständlich: Solange man(n) ihr nicht sagt, was sich hinter den auffälligen Unstimmigkeiten am Hof zu Worms verbirgt, kommen

147 Vgl. Schweikle, 1981, 71: „[D]aß sie die ihr von den Brüdern zugedachte Rolle als ‚Lohnobjekt‘ für Siegfrieds Hilfe aus eigener Neigung bejaht, ändert an ihrer rechtlichen Unfreiheit nichts.“

148 Falk, 1974, 170.

149 Nelson, 1992, 122 in Bezug auf die Patristik.

150 Nelson, 1992, 124.

151 Vgl. Nelson, 1992, 115.

sexuelle Handlungen für sie nicht in Frage. Es geht ihr nicht um umfassende, asketische ‚Vergeistlichung‘ (oder den Erhalt einer mythischen ‚Walkürennatur‘¹⁵²), Brünhild weist lediglich den aggressiven Mann Gunther unter den gegebenen, individuellen Umständen zurück.

Schon vor den Ereignissen der Hochzeitsnacht äußert Brünhild ihren Willen klar und deutlich: *wess' ich, war ich möhte, ich hete gerne fluht, / daz ich iu nimmer wolde geligen nâhen bî, / ir'n saget mir, wâ von Kriemhilt diu wine Sîfrides sî.* (Nl 622,2-4) In gleicher Weise äußert sich Brünhild nochmals in der Hochzeitsnacht: *ich wil noch magt belîben, (ir sult wol merken daz) / unz ich diu mæ'r ervinde.* (Nl 635,3f.) „Brünhild states clearly and unequivocally her desire to remain a virgin, her reason for that desire, and the condition necessary for her voluntary modification of that resolve.“¹⁵³ Eine Flucht in klösterliche Weltferne wird von ihr nicht erwogen.

Gunther jedoch will sich den Körper seiner Braut auch ohne deren Zustimmung erobern: „Ähnlich wie König Marke in Gottfrieds von Straßburg *Tristan* wird Gunther überaus deutlich allein von Libido bestimmt und kann es kaum abwarten, bis die Hochzeitsnacht eintritt.“¹⁵⁴ Auf der Folie der im höfischen Roman entfaltenen naturalistischen Physiologie lässt sich Gunthers Verhalten sinnhaft rekonstruieren: der *minneclîch[e] lîp* Brünhildes (Nl 631,3) weckt den Wunsch des Mannes, sich diesen Körper sexuell anzueignen: *si muos' im durch ir schœne von grôzen schulden wol behagen.* (Nl 632,4) Dass dieser schöne Körper einen eigenen Willen haben könnte und eigene Wünsche, kommt dem Bräutigam dabei gar nicht in den Sinn. Überhaupt erscheint ihm seine Braut mehr als ein wertvolles Objekt denn als eigenständige Person: *nu hân ichz allez hie, / des ich ie dâ gerte in allen mînen tagen.* (Nl 632,2f.)

Doch der weibliche ‚Gebrauchsgegenstand‘ entzieht sich. Brünhild lässt sich nicht ‚nehmen‘ wie ein Objekt. Als Gunther sie bedrängt, ringt sie ihn nieder, bindet ihn mit ihrem Gürtel an Armen und Beinen, und hängt ihn – nun seinerseits zum Gegenstand gemacht – *an die want* (Nl 637,2) *z'einem nagele* (Nl 649,4). Das Epos beschreibt dies als Verkehrung der legitimen Hierarchie: indem Brünhild die ‚männliche‘ Subjektposition einnimmt, wird Gunther zum Objekt, zu einer verfügbaren (Quasi-)Frau. Die Ordnung der männlichen Krieger steht auf dem Kopf, die aktive Brünhild ‚nimmt‘ Gunther, sie vergewaltigt ihn: „the vocabulary of rape seems only appropriate for Brünhild's forceful refusal of sex.“¹⁵⁵

152 Vogt/Koch, 1934, 155.

153 Frakes, 1994, 113.

154 Classen, 1991, 12.

155 Frakes, 1994, 123. „Gunther has in some very real sense become bound to Brünhild, sexually and otherwise; he is in thrall to the physical and potential sexual prowess of this

Die sexuelle Matrix der Geschlechterhierarchie, so wie sie diese Stelle des Textes – der Imagination Gunthers folgend – expliziert, kennt als einzigen Modus der Beziehung die Vergewaltigung, variabel ist dabei lediglich die Anwendung dieser Matrix auf die beiden Geschlechter: Wer vergewaltigt wen? Auch wenn in der folgenden Nacht der Held Siegfried dem effeminierten Gunther bei der Vergewaltigung assistiert bzw. diesen substituiert,¹⁵⁶ erzählt das Epos so, als würde Siegfried von der ‚maskulinen‘ Brünhild sexuell bedroht und angegriffen:

Brünhild's vigorous activity with her current bed-partner (Siegfried) includes first tossing him from her bed to a bench and then banging his head on her *schamel* „footstool“ or perhaps *scham-el* „dear little crotch“ (668,3-4); she claims that she will „get it into him“ (670,4 *innen bringen*, usually „make aware of“) not to rip her clothes; she squeezes him in her embrace (671,1); she wishes to tie him up (or down), so that she may have some peace / a piece in bed (671,2-3 *gemach* „peace“ ~ *gemacht* „testicles / genitals“); she overcomes him physically (672,2); she *druht* 'in ungefuoge zwischen die want und ein schrîn' (672,4) „pushes him improperly between the wall and a trunk“ / „rams him obscenely between her gown and her box“ (672,3-4); she bears down on him until the blood spurts (675,2-3); she takes off her girdle, intending to tie him down.¹⁵⁷

Es ist diese Fiktion einer sexuellen Bedrohung, die Gunther als *den übeln tiuvel* benennt. Eine Frau, die sich nicht ‚nehmen‘ lässt, sondern selber den Mann ‚nimmt‘ und ihn an einen Nagel hängt, ist eine Gefahr – nicht nur für Gunther (Siegfried), sondern für die patriarchalische *zuht* insgesamt.

Albrecht Classen hat diese Kämpfe als Spur einer tiefsitzenden historischen Erinnerung an die Auseinandersetzung „zwischen einer männlichen und einer weiblichen Kulturform, zwischen Matriarchat und Patriarchat“ interpretiert.¹⁵⁸ Tatsächlich stellt sich Siegfried während des Kampfes vor, dass eine Niederlage gegen Brünhild einen Aufstand von

quintessentially clitoral female. What better metaphor than the girdle, both as belt and as conventional symbol of the vagina, with which to bind the weak and treacherous would-be husband?“ Ebd. 124.

156 Dass Siegfried dem Vergewaltiger Gunther als Helfer assistiert, der die physisch überlegene Brünhild niederringt, weiß auch Siebert, 1988, 102: „Was Siegfried in der Hochzeitsnacht leistet, ist nicht mehr und nicht weniger als Beihilfe zur Vergewaltigung.“ Doch übersieht Siebert die aktiv-sexuelle Ausrichtung von Siegfrieds Leistung: das Engagement des Helden liest sich nicht nur als Beihilfe, sondern ist selbst Vergewaltigung.

157 Frakes, 1994, 121f. Diese sexuelle Lesart der Szene ist zwar wenig orthodox, beschreibt aber doch ein mögliches Textverständnis. Die Differenz von *gemach* und *gemacht* etwa ist in dem speziellen Kontext der Szene phonetisch ununterscheidbar: ... *gemach*, *daz* ... [*gemaχ*, *das* / *gemaχtas*]. Zur Unsicherheit dieser Lesart vgl. im Folgenden unter 6. 3.

158 Classen, 1991, 7.

Frauen provozieren könnte, die bislang gehorsam waren, dann aber womöglich *gelpfen muot / gegen ir manne* [tragen]. (Nl 673,3f.)

In dieser Überlegung Siegfrieds findet nun gewiss eine Imagination des Matriarchats statt, doch kann dies wohl kaum als authentische Erinnerung an eine ‚historische‘ Vergangenheit gelten. Siegfried stellt sich unter der Herrschaft der Frauen nämlich genau das vor, was Classen unter dem Begriff ‚Matriarchat‘ *nicht* verstanden wissen will: „Unter dem Begriff ‚Matriarchat‘ ist hier allerdings nicht eine Form von amazonenhafter Diktatur zu verstehen, bei der die männliche Welt in quasi sklavenhafter Position gehalten wurde [...].“¹⁵⁹ Es ist genau dieses Bild einer bedrohlichen Frau, welches Gunther und Siegfried in den zwei Nächten der Vergewaltigung vor Augen haben.

Neuzeitliche Interpreten des Epos hatten kein Problem damit, die eingeschränkte Wahrnehmung, welche die Helden an dieser Stelle des Epos beherrscht, für ein vollständiges Bild von Brünhilds ‚Charakter‘ zu halten: „Of crude and heartless disposition, she is presented as a creature of monstrous strength and freakish, masculine behavior.“¹⁶⁰ „Ihre Triebe sind ungebändigt, [...] ihr Leben ist unheroisch, unritterlich, unköniglich.“¹⁶¹ Doch gibt dieses Zerrbild nur die eine Seite der Brünhild-Projektion wieder, welche die Helden im *Nibelungenlied* betreiben. Lediglich die sich verweigernde Brünhild gilt als *vreislich*, die Brünhild, die man(n) für die Produktion von Ehre und Nachwuchs verwenden kann, gilt als *daz minneclîche wîp* (Nl 332,3).¹⁶² Wenn *die wîsen* (Nl 593,3) in Worms die Meinung vertreten, dass

159 Classen, 1991, 3.

160 Mueller, 1962, 4. Gunther hingegen wird von Mueller bedauert, hat es doch das Ungeheuer Brünhild allein darauf abgesehen, den armen, liebevollen Mann zu erniedrigen: „Haughty and domineering as she is and sensing the weakness of her spouse, she responds to his loving approaches during their wedding night with unrestrained aggressiveness; tying his hands and feet, she hangs him on a peg where he must spend the night foiled and humiliated.“ Ebd.

161 Schneider, 1947, 50. Schneider spricht an dieser Stelle auch davon, dass Brünhilds Handeln „einen materialistischen Anstrich“ besitze, – anscheinend ist für deutsche Frauen ‚Idealismus‘ verpflichtend.

162 Vgl. Frakes, 1994, 162: „It is only when Brünhild is conceived of as amenable to the male plans for her use that she is designated by positive terms.“ Die hochgradige Verwendbarkeit der Ressource ‚Brünhild‘ zeigt sich an einer durchaus respektablen Liste von Epitheta, die ihre Schönheit anzeigen, und die den wenigen Epitheta gegenüberstehen, welche auf ihre ‚hässlich‘ machende Verweigerung verweisen: „In *aventiure* seven: *diu wolgetâne* (2x), *diu schæne/scæne* (5x), *daz schæne magedîn* (2x), *daz vil schæne magedîn*, *schæne meit*, *diu maget schæne unde guot*, *guot*, *schæn’ unde hêr*, *diu maget* (2x), *diu maget edele* (3x), *diu vil hêrlîche meit*, *diu hêrlîche meit*, *diu edel maget guot*, *diu maget wol getân*, *diu maget lobelîch*, *diu vil wætlichen wîp*, *gezïeret was ir lîp*, *schæner lîp*, *minneclîch*, *diu vil minneclîche meit*, *daz minneclîche wîp*, *diu künegîn/küneginne* (8x), *küneginne rîch*, *küneginne hêr*, *diu vrouwe* (2x), *diu starke vrouwe*, *diu Prünhild sterke*, *krefteclîche* (2x), *mit ir kreften* (2x), *Prünhilde nît*, *in zorn zornec*, *des tiuveles wîp*; in *aventiure* six, while the men are deciding whether to make a wooing expedition, the following terms are used of her: *küneginne* (2x),

Kriemhild ‚schöner‘ sei als Brünhild, dann heißt das wohl lediglich, dass Kriemhild sich williger bzw. willenloser den Wünschen der Helden fügt.

6.2 Die *minneclîche* Behandlung der Frauen

Die Hochzeitsnächte von Brünhild und Kriemhild folgen, was sich leicht übersehen lässt, dem gleichen Muster: Start- und Zielpunkt der Ereignisse sind jeweils identisch. Das Geschehen startet synchron und in beiden Fällen unter kriegerischem Vorzeichen: *do gedâht' ir ietslîcher mit minnen an gesigen / den minneclîchen vrouwen* (NI 628,2f.). Zwar gelangt Siegfried sehr viel schneller zum Sieg: *unt er sô minneclîche der juncvrouwen pflac* (NI 629,2), doch am Ende kann Gunther das gleiche Ergebnis vorweisen: *Er pflac ir minneclîchen, als im daz gezam* (NI 681,1). Ob brutale Gewalt angewendet wird oder nicht, hat auf das Ergebnis der Nächte überhaupt keinen Einfluss. Das Attribut *minneclîche[n]* wird auf beide Fälle angewendet und löst sich als Bezeichnung von Liebe und Gewalt nahezu vollständig in Bedeutungslosigkeit auf. Von Bedeutung scheint vielmehr die im Verbum *pflagen* (Frakes übersetzt: „treatment“¹⁶³) enthaltene grammatische Struktur zu sein, nämlich: *er* ‚behandelt‘ *sie*. Diese Struktur entspricht der ordnungsgemäßen Verteilung von ‚Aktivität‘ (Subjektsein) und ‚Passivität‘ (Objektsein) auf die Geschlechter.

Die ‚Minne-Ehe‘ von Siegfried und Kriemhild ähnelt dem paradoxen Synthesekonzept des höfischen Romans, wie es etwa Hartmanns *Erec* ausformuliert. Reziproke Liebe und *ordo*-gemäße Hierarchie der Geschlechter stehen – scheinbar – in einem harmonischen Verhältnis. Stets

unmâzen scæn, vil michel was ir kraft, frouwe wol geborn, juncfrouwe, daz scæne wîp, vreislîch (2x), daz minneclîche wîp, daz vil hêrlîche wîp, ir übermuot, diu hêrlîche meit, minneclîch, scæn; minne is associated with her four times in the first stanzas that concern this venture.“ Frakes, 1994, 157.

163 Vgl. Frakes, 1994, 106: „He took care of her / used her lovingly / sexually“ (NI 681,1) bzw. „As lord Siegfried lay with Kriemhild and so lovingly / sexually took care of / used / treated her with his noble love / intercourse“ (NI 629,1f.). Lexer, 1992, 159 bietet für mhd. *phlegen* u.a. folgende Übersetzungsmöglichkeiten an: „verantwortung übernehmen; wofür sorgen, sich mit freundlicher sorge annehmen, pflegen, umgehn od. leben mit (mit gen., mit acc. u. gen.); bes. als geschäft, als pflicht besorgen, aufsicht haben, behüten, beschützen (mit gen., mit inf. ohne od. mit *ze*); umgehn mit, betreiben, üben, tun mit gen. (oft bloss umschreibend) [...]“. Die mechanisch-kühle Konnotation von Frakes Lesart lässt sich auch bei einigen der von Lexer gewählten Transkriptionen ausfindig machen (die freilich nicht alle für die Übersetzung der NI-Stelle verwendbar sind): ‚etwas [jemandem] besorgen‘, ‚etwas betreiben‘ oder ‚tun‘, sind zumindest neutrale Termini, die nicht notwendigerweise auf eine liebevolle Form der ‚Pflege‘ verweisen (etwa das Pflegen von Freundschaften, Pflegekinder o.ä.). Frakes Lesart scheint also durchaus *möglich*, wenngleich nicht verpflichtend.

wird die Wechselseitigkeit der Liebe Kriemhild und Siegfrieds betont: *mit lieben ougen blicken ein ander sâhen an / der herre und ouch diu frouwe*. (Nl 293,3f.)

Aber ebenso wie im höfischen Roman kommt hier im Ernstfall der Hierarchie ein höherer Wert zu als der Liebe. Wenn es gilt, den Vorrang der Bindung an die Kriegergesellschaft zu demonstrieren und die Frau zum Schweigen zu bringen, hat der ‚liebевolle‘ Siegfried kein Problem damit, seine Frau zu schlagen (vgl. Nl 862,1f. 894,1-4). Auch hier: *er* – ‚behandelt‘ – *sie*.

6.3 Das Maere im Epos – Vom enthüllenden Verbergen der Vergewaltigung

Von der ‚Behandlung‘ Brünhilds erzählt das *Nibelungenlied* in dem gleichen obszön-komischen Ton wie Sibotes Maere. Wenn etwa Gunther den Helden Siegfried beauftragt, die widerspenstige Brünhild zu zähmen, so benutzt das Epos ähnliche Figurentypen wie das Maere: Gunther ist der unterdrückte Ehemann, Brünhild das *übel wîp* und Siegfried der schlaue junge Held, dem die Zähmung der Widerspenstigen gelingt. Der Kampf der Männer mit Brünhild aktualisiert eine Art Maere im Epos, eine burleske Inszenierung von „bedroom comedy“. ¹⁶⁴

Diese Übereinstimmung von Epos und Maere im Hinblick auf den burlesken Humor übersieht etwa Michael Schröter, wenn er behauptet, das ältere Epos zeige die brutalen Ereignisse der Hochzeitsnacht „in direkter Schilderung“, während das jüngere Maere „den Umweg über einen grausamen Bildwitz [die Reiter-Pferd-Metaphorik] einschlägt.“ ¹⁶⁵ Schröter deutet diese Wandlung der Erzählhaltung im Rahmen von Norbert Elias’ Zivilisationstheorie als Beleg für einen zivilisationsbedingten Anstieg von psychischer Selbstkontrolle im 13. Jahrhundert:

164 Wailes, 1971, 365. Wailes verweist auf bestimmte narrative Muster, welche das komische Erzählen im *Nibelungenlied* gleichermaßen mit den burlesken Maeren des Strickers wie mit den theologischen Konzepten Bertholds von Regensburg verbinden: „I think we should recognize the bedroom scenes in the *Nibelungenlied* as part of this tradition.“ Ebd. 374. Die Anmerkung de Boors zu Strophe 637: „Dies grobe Motiv muß sehr beliebt gewesen sein, da es der Dichter nicht gewagt hat, es auszuschalten oder abzdämpfen“, hält Wailes für „not logical“. Ebd. 375. Der grobe Humor gilt ihm nicht als archaisches Residuum vorhöfischen Erzählens, sondern als integraler Bestandteil einer genuin höfischen Epik.

165 Schröter, 1985, 136.

Den Menschen, die über die Geschichte von ‚Der Widerspenstigen Zähmung‘ lachten, wäre demnach der Gedanke der krassen sexuellen Überwältigung einer Frau nicht mehr restlos geheuer gewesen.¹⁶⁶

Die ‚direkte Schilderung‘ einer ‚krassen sexuellen Überwältigung‘, von der Schröter spricht, lässt sich jedoch im *Nibelungenlied* ebenso wenig finden wie in der *Frauenzucht*. Beide Texte unterscheiden strikt zwischen zwei separaten Ereignissen, welche lediglich durch das Verhältnis temporaler Sukzession miteinander verbunden sind. Beide Texte führen letztlich jedoch, strukturell wiederum unisono, diese strikte Distinktion gleichsam ad absurdum.

Das *Nibelungenlied* erzählt zunächst von einer physischen Unterwerfung der Frau (durch Siegfried) und im Anschluß daran vom sexuellen Vollzug der Ehe (durch Gunther). Analog zu diesem Schema verwandelt der Bräutigam in der *Frauenzucht* zunächst seine Braut in ein Reittier, was eine ähnlich gewalttätige Aktion darstellt wie Siegfrieds Ringkampf, und anschließend wird dann Hochzeit gefeiert, – was eine sexuelle Vereinigung impliziert, welche jedoch nicht eigens erzählt wird.

Das Maere *darf* die Hochzeitsnacht nicht so explizit schildern wie das Epos, würde doch die versteckte, obszöne Pointe des Textes – dass nämlich der sexuelle Zugriff des Ehemannes bereits im ‚Reiten‘ der Braut steckt – durch eine ausführliche Darstellung der ehelichen Sexualität entweder aufgedeckt (‚Es war also gar nicht das erste Mal!‘) oder negiert werden (‚Das erste Mal findet erst hier statt!‘). Das *Nibelungenlied* dagegen *muss* den sexuellen Vollzug der Ehe explizit schildern, – was allerdings nichts mit niedrigeren Zivilisationsstandards zu tun hat, sondern mit der intrinsischen Logik der Erzählung. Um die burleske Erzählung von der misslungenen Hochzeitsnacht sinnvoll abzuschließen – eine *solche* Erzählung kennt das Maere des Sibote schlichtweg nicht –, muss auch der glückende zweite Versuch Erwähnung finden.

Vor allem aber würde durch ein allzu ‚schamvolles‘ Verschweigen die eigentliche Pointe der Erzählung überdeckt werden, – dass nämlich Brünhild *gleich zweimal* ihre Jungfräulichkeit verliert.

166 Schröter, 1985, 136. Dass nicht alle Leser die Erzählung des *Nibelungenliedes* als so ‚direkt‘ und ‚krass‘ empfinden, wie Schröter dies offenbar tut, lässt sich an der Einschätzung von Wailes, 1971, 375 erkennen: „we may congratulate him [dem Nibelungendichter] for making something enjoyable out of the taming of the amazon [...]“. Wenn man der Annahme Schröters Glauben schenken will, dass die ‚krasse‘ Darstellungsweise des *Nibelungenliedes* bereits in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts als zu extrem und peinlich betrachtet wurde, so scheint der Zivilisationsprozess jedenfalls an Stephen Wailes spurlos vorübergegangen zu sein.

So teilt das Epos seinen Lesern/Hörern mit, was weder Siegfried noch Gunther wissen: Brünhilds große Kräfte schwinden, wenn sie nicht mehr Jungfrau ist. Ein solcher Kraftverlust ereignet sich dann aber tatsächlich zweimal in der Erzählung. Einmal, als Gunther seine Frau der *minneclîchen* Behandlung unterzieht: *hey waz ir von der minne ir grôzen krefte entweich!* (Nl 681,4) Und zuvor, wenn Siegfried die Frau im Kampf überwältigt.

Gewiss hatten die Männer vereinbart, dass Siegfried Gunthers Braut sexuell nicht berühren werde: „*Âne daz du iht triutest [...] / die mîne lieben vrouwen*“ (Nl 655,1f.), und das Epos berichtet auch davon, dass Gunther vor der verschlossenen Tür des Schlafzimmers steht und hören kann, wie Siegfried sich an diese Vereinbarung hält: *Gunther wol hôte, (swie er sîn niht ensach), / daz heimlicher dinge von in dâ niht geschach* (Nl 667,2f.) Doch das Epos berichtet ebenfalls, dass Gunther dies nicht sehen kann.

Tatsächlich lässt sich die Schilderung des Kampfes von Siegfried und Brünhild auch als obszöne Beschreibung einer sexuellen Vergewaltigung lesen:

Siegfried embraces Brünhild (668,2); he wishes to force her (*er sie wolde twingen* 669,3); he rips off her gown (670,2 & 671,4); he wants to make an example of her to „uppity“ women (673); he tries it out on her (674,4); he will force her (675,1); he forces her to renounce her improper / obscene will (675,4-676,1); he presses her onto the bed (673,3); he cracks her *lît* „member / joint“ (with the common elision of initial prefix *ge-*, the word *gelit*) or „bed“ (a loan word from Old French) and her whole body (677,3). It is at the moment that her member is cracked that the struggle ceases, the narrator informs the reader, and Brünhild simultaneously becomes Gunther's wife. *Gunther's wife?* How so? He does not enter the bed until later.¹⁶⁷

Ein solcher Rekurs auf heutzutage gebräuchliche sexuelle Wortspiele setzt sich freilich dem hermeneutischen Verdacht aus, die historisch bestimmte Alterität des mittelalterlichen Text einem genuin modernen (Miss-)Verständnis zu unterwerfen: „In the end, we might agree that some or all of these alleged puns are figments of a runaway twentieth-century imagination.“¹⁶⁸

Gänzlich aus der Luft gegriffen ist eine solche ‚erotische‘ Lesart des Textes allerdings nicht: Die in der Mitte des 13. Jahrhunderts entstandene *Þiðrekssaga* scheint die ‚bedroom comedy‘ des *Nibelungenliedes* auf ganz ähnliche Weise gelesen zu haben, reformuliert doch dieser nordische Text das Geschehen des mittelhochdeutschen Epos auf *explizit* erotische Weise.¹⁶⁹

167 Frakes, 1994, 122.

168 Frakes, 1994, 122.

169 Zur Rolle des *Nibelungenliedes* als Quelle der *Þiðrekssaga* vgl. Paul, 1901, 323-328.

Nach der dort ähnlich misslungenen Hochzeitsnacht klärt der Siegfried der Saga (Sigurd) seinen Freund, König Gunther (Gunnar), darüber auf, dass Brünhilds (Brynilds) Kräfte auf ihrer spezifischen *natura/natturu* beruhen:¹⁷⁰

„Sie hat diese Natur: Solange sie Jungfrau ist, ist sie stärker als jeder Mann. Hättet ihr erst ihr Magdtum, so wäre sie nicht stärker als andere Frauen.“ Der König antwortete: „Ich traue keinem Mann besser als dir. Ich weiß auch, daß du so stark bist, daß du ihr Magdtum bekommst, wenn irgendein Mann das bekommt. Vor allem traue ich dir, daß du darüber schweigst gegen jedermann.“¹⁷¹

Wenn daraufhin Siegfried (Sigurd) die Braut im Schlafzimmer seines Freundes ‚zähmt‘, ist für Gunther (Gunnar) und den Leser klar, was der starke Held dort mit Brünhild (Brynild) treibt. „Kein Zweifel, die Saga ist aus anderem Holz geschnitzt als das Epos, sie erzählt einem weniger sensiblen Publikum [...].“¹⁷²

Die gleichermaßen verbergende wie enthüllende Metaphorik des mittelhochdeutschen Epos dagegen wendet sich an sensiblere Adressaten: Obwohl die sexuellen Ereignisse im *Nibelungenlied* nicht explizit ausgesprochen/ausgeschrieben werden, kann der Hörer/Leser des Epos doch besser hinhören/lesen als Gunther.

6.4 Körper – Kontrolle – Verlust

Wie um seine sexuelle Tat symbolisch zu dokumentieren, streift Siegfried der überwältigten Brünhild schließlich noch unbemerkt einen goldenen Ring vom Finger und nimmt ihren Gürtel mit sich. Beide geraubten Gegenstände übergibt der Held anschließend seiner eigenen Frau Kriemhild: *er gab iz sînem wîbe* (Nl 680,3). Es sind diese Gegenstände, welche Kriemhild später dazu veranlassen werden, Gunthers Frau als *kebse* (Nl 839,4) zu bezeichnen: *jane was ez niht mîn bruoder, der dir den magetuom an gewan*. (Nl 840,4) Keine hysterische Reaktion steht also am Beginn des Streits der Königinnen, sondern ein logischer Schluss: „Kriemhild kann als Mensch der höfischen Ebene, die in Symbolen lebt und denkt, die Wegnahme des Gürtels gar nicht anders deuten, als sie sie deutet.“¹⁷³

Der symbolische Verlust repräsentiert einen realen Verlust, einen körperhaften Verlust: *dô muoste si verkiesen ir zorn unt ouch ir scham*. (Nl

170 Sagan om Didrik af Bern, 1850-54, 16, vgl. Þiðriks Saga af Bern, 1905-11, 2, 41.

171 Übers. Ritter-Schaumburg, 1990, 42.

172 Ehrismann, 1987, 53.

173 Naumann, 1933, 47

681,2) Dass Brünhild ihren *zorn* verliert, ähnelt der *zornbrâten*-Explantation im Maere:¹⁷⁴ das nicht regelkonforme Verhalten Brünhilds wird als physisch reifiziert (maskuliner *zorn*) und quasi-körperlich beseitigt. Die Preisgabe ihrer *scham* markiert eine umfassende Entäußerung des weiblichen Körpers, Brünhilds Genitalien (*scham*) stehen fortan ihrem Ehemann zur Verfügung.¹⁷⁵ Die Frau verliert die Verfügungsmacht über sich selbst, der Körper der Königin unterliegt dem patriarchalischen System.

7. Amazonenmythen – nochmals: *zuht* und *wilde*

Eine weitgehende strukturelle Analogie verbindet die nibelungischen Erzählungen von Brünhild und Kriemhild mit den antiken Mythen vom Kampf der Griechen gegen die Amazonen. Hier wie dort werden Frauen von den herrschenden Männern auf gewalttätige Weise zurechtgewiesen, weil sie gegen die Spielregeln des Patriarchats verstoßen. Der Mythos von Herakles und Hippolyte etwa, wie er sich in der Mythenkompilation *hê bibliothêkê* (*Die Bibliothek*) des Pseudo-Apollodor findet, ähnelt in seiner Symbolik durchaus dem sexuell aufgeladenen Kampf von Brünhild und Siegfried im *Nibelungenlied*. Auch der Amazonenkönigin Hippolyte wird von dem Helden ihr Gürtel entwendet:

Hippolyte trug als Zeichen ihres Ranges als Führerin den Gürtel des Ares. Um diesen Gürtel wurde Herakles ausgesandt, da Eurystheus' Tochter Admete ihn zu besitzen wünschte. [...] Herakles nahm jetzt die Fahrt nach dem Hafen von Themiskyra, wo sich auch Hippolyte einfand und ihm, als sie den Zweck seines Kommens erfuhr, ihren Gürtel versprach, aber Hera, in der Gestalt einer der Amazonen, verbreitete im Volk, die angekommenen Fremden wollten die Königin rauben. Da stürmten sie zu Pferd, mit ihren Waffen, zu dem Schiff. Als Herakles sie bewaffnet sah, dachte er an eine verabredete List, weshalb er Hippolyte erschlug, und ihr den Gürtel wegnahm.¹⁷⁶

Wenngleich Apollodor von Hippolytes Bereitschaft berichtet, ihren Gürtel freiwillig an den griechischen Mann zu übergeben, lässt sich auch dieser Gürtelraub als symbolische Vergewaltigung der Amazone lesen. Das

174 Ich konstatiere eine strukturelle Ähnlichkeit dieser beiden Szenen, betreibe aber keine Quellengeschichte.

175 Wie nhd. ‚Scham‘ kann mhd. *scham* die männlichen und weiblichen Geschlechtsteile bezeichnen. Diese sprachliche Verortung des Schamgefühls im Genitalbereich findet sich auch im Lateinischen (*pudenda*) und Griechischen (*aidôia*), vgl. Frakes, 1994, 107.

176 Apollodorus, *Bibliotheca*, 2, 5, 9. Übers. Mader, 1963, 58f.

Lösen des Gürtels einer Frau (*zônê*) galt bei den Griechen traditionell als Auftakt und Metapher für den Geschlechtsverkehr.¹⁷⁷

Dass der Gürtel der Amazonenkönigin bei Apollodor als *zôstêr* bezeichnet wird – der *zôstêr* ist der zur Rüstung der Männer gehörende Gürtel¹⁷⁸ – und nicht als *zône*, wie es das sexuelle Wortspiel eigentlich erfordern würde, verweist auf den subversiven Charakter der Weigerung, den Gürtel abzulegen. Wie die Brünhild des *Nibelungenliedes* werden auch die Amazonen des Mythos als quasi-männliche Monster wahrgenommen. Die Differenz von *zône* und *zôster* (1) ist bei Apollodor Teil eines metaphorischen Spiels mit den Differenzen von Frau und Amazone (2) und von ‚Gürtel‘ als materiellem Gegenstand und als sexuellem Symbol (3). Durch den Verlust des Gürtels (*zônê/zôster*) wird die Amazone zu einer Frau wie alle anderen. Ohne ihren Gürtel hört die *ama-zôna* („die mit dem Gürtel“) auf, eine Amazone zu sein.¹⁷⁹

Deutlicher als bei Apollodor tritt der sexuelle Charakter des Gürtelraubes in der Fassung des Dion Chrysostomos hervor, der den Mythos in seiner Rede *Über die Tugend* („*peri aretês*“) aufgreift. Diese Konkretisierung des Mythos nennt auch, den Regeln des sexuellen Sprachspiels gemäß, den Frauengürtel (*zônê*) als dasjenige Kleidungsstück, welches der Held der Amazone entwendet (*tês Amazonos eluse tên zônên*):¹⁸⁰

Er löste den Gürtel der Amazone, die sich vor ihm zierte und geglaubt hatte, ihn mit ihrer Schönheit kleinzukriegen; er schlief bei ihr und gab ihr zu verstehen, daß er ihrer Schönheit nie erliegen werde und um eines Weibes willen niemals seinem Besitztum fernbleiben wolle.¹⁸¹

Gemeinsam ist den Fassungen Apollodors und Dions, dass die Gewalt des Helden als defensives Reagieren auf eine aggressive weibliche Bedrohung erscheint, – bei Dion als Abwehr der schönen Hippolyte, bei Apollodor als Verteidigung gegen einen Hinterhalt der anderen Amazonen. Hinsichtlich der auffälligen Opfer-Täter-Verschiebung gleichen beide Fassungen des Mythos der nibelungischen Vergewaltigungsszene.

Wenn die kriegerischen Amazonenfrauen genau jene Stellung einnehmen, die den realen Frauen in der griechischen *polis* verwehrt bleibt, so imaginiert

177 Vgl. Tyrrell, 1984, 91. duBois, 1982, 40.

178 Klüggmann, 1875, 14 verneint deshalb die Möglichkeit einer solchen Lektüre.

179 Dies ist freilich nur *eine* Deutung des Wortes ‚Amazone‘. Zur Vielfalt der möglichen Auslegungen vgl. etwa Guyon, 1763, 1-4.

180 Schauenburg, 1960, 11 nimmt dagegen an, dass die deutlich sexuelle Gürtelszene bei Dion Chrysostomos als nachträgliche Ausgestaltung eines Motivs zu lesen sei, das in den „verlorenen ältesten Quellen“ noch nicht sexuell konnotiert war.

181 Dion Chrysostomos, 8, 32. Übers. Elliger, 1967, 155.

der griechische Amazonasmythos wiederum ein Modell verkehrter Welt. Die politische Theorie der Griechen schließt die Frauen von der Gleichheit der Bürger (*isonomia*) aus, – die Amazonenfrauen des Mythos jedoch leben autonom, führen Kriege und haben sämtliche Männer aus ihrer Gemeinschaft entfernt.¹⁸² Der zornige Kampf der griechischen Helden gilt dieser Verkehrung, die Männer des Mythos kämpfen gegen die Amazonen als Repräsentantinnen der falschen Ordnung. Die Umwendung des Falschen konturiert wiederum das Richtige, die ehemals freien Frauen werden dabei entweder getötet, versklavt oder in die Ehe gezwungen. Das kriegerische Unterliegen der Amazonen kann als eine Art empirischer Beweis für die Überlegenheit der patriarchalischen Ordnung gelten: Die Logik der männlichen Krieger – gleichzeitig auch die Logik des Aristoteles – bestimmt das Stärkere und Herrschende als das Bessere und legitimiert so die patriarchalische Hierarchie der Geschlechter als die von Natur aus (*physei*) rechte Ordnung.¹⁸³

7.1 Draußen und Drinnen – Männergesellschaften und die Frauen

Als paradigmatische Gestalt einer keinem Mann unterworfenen Frau ist die Figur der Amazone dem Mittelalter durchaus nicht unbekannt. So berichtet etwa Adam von Bremen in seiner *Hamburgischen Kirchengeschichte* aus dem 11. Jahrhundert von Amazonen, die an den Küsten des baltischen Meeres leben und dort herumreisende Kaufleute einfangen, um sie als Samenspender für ihren weiblichen Nachwuchs zu missbrauchen.¹⁸⁴

182 Zur politischen Theorie der *isonomia* vgl. Vlastos, 1953, 337ff. Frei, 1981, 205ff.

183 Vgl. Aristoteles, *Politica*, 1254b 13f. „Vollends seit den frühen Hochkulturen weisen die kleinen und großen Kosmologien die Männer als das stärkere Geschlecht aus, als das stärkere auch als das herrschende, als das herrschende schließlich auch als das bessere. Denn, so könnte man ganz aristotelisch formulieren, was das Herrschende ist, ist auch das Bessere, denn eben deshalb ist es zum Herrschen bestimmt.“ Dux, 1992, 432. Freilich wurde und wird die aristotelische Ethik nicht durchgängig als machtzentrierte, patriarchalische Konzeption gelesen. Zur Spannbreite der Aristoteles-Interpretationen, die den Philosophen abwechselnd als „humane family man“, als „ideologue of sexism“ oder als „female sympathizer and crypto-feminist“ bestimmen, vgl. Mulgan, 1994, 179ff. Um allerdings aus den doch recht kräftigen Texten des Aristoteles irgendwelche feministischen Botschaften herauslesen zu können, muss man sich schon gehörig anstrengen; im Vergleich dazu gestaltet sich die feministische Lektüre des *Nibelungenliedes* als ein Kinderspiel.

184 Adam hält diese Theorie der Fortpflanzung allerdings nicht für vollkommen gesichert; möglicherweise, so Adam, werden die nordischen Amazonen auch durch das Trinken von Wasser schwanger oder durch den Verkehr mit irgendwelchen Monstern: *Eas aquae gustu dicunt aliqui concipere. Sunt etiam qui referant, eas fieri praegnantes ab hiis qui praetereunt*

Diese nordischen Amazonen und andere amazonenhafte Frauengestalten in den Texten des Mittelalters belegen allerdings weniger, dass die mittelalterlichen Textproduzenten die antiken Quellen gekannt haben,¹⁸⁵ als dass sie das Ausmaß aufzeigen, in welchem die antike Konstruktion der ‚Amazonen‘ als Paradigma einer freien, außerhalb der patriarchalischen Ordnung stehenden Frau auch in den Zeiten des christlichen Mittelalters ideologische Wirksamkeit entfalten konnte. Als ‚Postfigurationen‘ ihrer griechischen Schwestern, der *Amazones*, explizieren Brünhild und Kriemhild die besondere Moral einer Matriarchatskonstruktion, welche mit und in dem Zerrbild einer ‚verkehrten Welt‘ die bestehende Ordnung affirmiert.

Die zeitlich weit voneinander getrennten Erzählungen des mittelalterlichen Epos und der antiken Mythen werden durch ähnliche soziale und diskursive Rahmenbedingungen miteinander verbunden. Hof und *polis* bilden gleichermaßen androzentrische Gemeinschaften. Ebenso wie die mittelalterlichen Krieger *ze hove* gewinnen die antiken *isonomoi* ihre Identität durch Abgrenzung: „The human Greek male, the subject of history and of the culture of the *polis*, is defined in relation to a series of creatures defined as different. He is at first simply not-animal, not-barbarian, not-female.“¹⁸⁶

Ähnlich wie im höfischen Roman lässt sich in der griechischen Mythologie eine besondere Affinität des Weiblichen zum Bereich des Nicht-Menschlichen (mhd. *wilde*) konstatieren. So rekonstruiert William B. Tyrrell am Beispiel des Athener Kekropsmythos eine sexuell kodierte Dichotomie von Mensch und Tier:

<i>Human</i>	<i>Beast</i>
men	women
marriage	promiscuity
fatherhood	motherhood
identity of the son known	identity of the son unknown
tameness	savagery
civilisation	bestiality ¹⁸⁷

negociatoribus, vel ab hiis quos inter se habent captivos, sive ab aliis monstris, quae ibi non rara habentur. „Man erzählt, sie sollen durch einen Schluck Wasser Kinder empfangen. Andere berichten, sie würden von vorbeifahrenden Händlern schwanger, von Gefangenen, die sie bei sich haben oder von anderen, seltsamen Wesen, die dortzulande häufig sind.“ Adamus Bremensis, 4, 19. Lappenberg, 1876, 167. Übers. Trillmich/Buchner, 1978, 457-9.

185 Frakes, 1994, 138 hält das philologische Unternehmen, eine kontinuierliche Überlieferungsgeschichte des Amazonenstoffes von der Antike bis zum Mittelalter (*Nibelungenlied*) rekonstruieren zu wollen, für ziemlich aussichtslos.

186 duBois, 1982, 4.

187 Tyrrell, 1984, 31.

Die Opposition von *zuht* und *wilde*, wie sie sich in den höfischen Texten des Mittelalters findet, teilt die Welt in ebensolcher Manier in eine ‚weiblich‘ kodierte und eine ‚männliche‘ Sphäre auf. Die höfische Welt des Rittertums muss sich gegenüber der ‚weiblichen‘ Gegenwelt bestätigen, die Abgrenzung von der *wilde* definiert die eigene *zuht*: Der höfische Ritter ist nicht-*wilde* und nicht-weiblich.

In mittelalterlichen Texten zeigt sich die Grenze von Hof und Nicht-Hof oftmals als unbestimmbar. Die Anwesenheit der ‚wilden‘ Famurgan am Artushof etwa unterläuft jenes Prinzip, das die Identität des Hofes durch die Negation der *wilde* bestimmt. Gleichzeitig drinnen *und* draußen, rettet Famurgan das Leben des christlichen Ritters Erec und steht doch mit dem Teufel im Bunde. Ähnlich aporetisch gestaltet sich das Verhältnis von Trennung und Verbundenheit der Männer und Frauen im antiken *polis*-Denken. Die Frauen sind auch dort nicht einfach Teil des Draußens, sondern befinden sich gleichzeitig innerhalb *und* außerhalb der Stadt. Als Nicht-Männer sind sie aus dem Kreis der Bürger ausgeschlossen, als Reproduktionskörper sind sie ein notwendiger Bestandteil der Stadt: „They were excluded from the city yet necessary for its reproduction.“¹⁸⁸

Wenn durch diese ambivalente Stellung der Frauen die für die *isonomoi* notwendige Grenze von Drinnen und Draußen verwischt wird, so macht das die Repräsentantinnen des Draußens innerhalb des Drinnens aus der Perspektive der *isonomoi* zu einer gefährlichen Macht: „They [die Frauen] came to represent a potentially dangerous, even poisonous force which was both within the city and outside it.“¹⁸⁹ – Zeigt nicht das Unvermögen der Männer, die weiblichen Körper aus der Sphäre der *isonomoi* zu entfernen, eine offensichtliche Mangelhaftigkeit der Männergemeinschaft, die sich selbst als frei und unabhängig beschreibt?

Auch betont männliche Gesellschaften können die Frauen nicht gänzlich ausschließen, wenn sie weiter existieren wollen. Das gilt für die antiken *poleis* ebenso wie für mittelalterliche Kriegergesellschaften.¹⁹⁰ Auch die

188 duBois, 1982, 5.

189 duBois, 1982, 5.

190 Aus dem Bewusstsein dieser Bedürftigkeit entspringt die bekannte Wertschätzung (?) „der Gebärfunktion als wichtigster und zugleich vornehmster Aufgabe der Frau (sic!)“, Goetz, 1995, 102. Für die mittelalterliche Geistlichkeit stellt die Fortpflanzung ohnehin das einzige Geschäft dar, bei dem das männliche Subjekt *wirklich* auf die Unterstützung der Frau angewiesen ist. Alle anderen Aufgaben könnten die Männer ja ohnehin – jedenfalls in der Theorie – ohne die Frauen ebenso gut erfüllen oder sogar noch besser: *Item, [...] patet quod Heva Adae facta est in adiutorium: constat autem, quod non in adiutorium vitae, aut operationum: quia non habuit indigentiam tunc homo, praecipue cum vir viro magis cooperaretur ad vitam et operationes, quam mulier viro: ergo relinquitur, quod facta fuerit in adiutorium generationis.* „Ebenso [...] ist es offenbar, dass Eva dem Adam zur Unterstützung

Frauenfiguren der höfischen Dichtung des Mittelalters bewegen sich *zwischen* Inklusion und Exklusion. Hartmanns Erec etwa lernt, dass eine umfassende Distanzierung von der Frau nicht die einem adligen Krieger gemäße Form der *zuht* sein kann, er erkennt den Unterschied von ritterlicher *zuht* und monastischer Disziplin. Die Lebensform des Ritters darf die Ressource ‚Frau‘ nicht umfassend negieren, ist doch der Ritter aus Gründen der Reproduktion auf die Frau angewiesen.

Was dem asketischen Mönch vergönnt ist, bleibt dem adeligen Krieger verwehrt. Nachdem ihm der Roman in vielfältiger Weise demonstriert hat, dass der sinnliche Frauenkörper eine durchaus nützliche Ressource für das männliche Projekt des Rittertums darstellt, hebt der Ritter Erec den Körper seiner Frau zu sich auf das Pferd. Gleich darauf in Brandigan allerdings wird er die große Nähe schon wieder beenden und die Dame allein zurücklassen, um sich im Kampf gegen Mabonagrín als Ritter zu beweisen. Den sinnlichen Frauenkörper als nützliche Ressource zu akzeptieren, bedeutet eben nicht, diesen Körper als Person anzuerkennen. Zuviel Gleichheit in der Beziehung zur Dame würde dem Konzept des Rittertums ebenso schaden, wie eine Beteiligung der Frauen an der *isonomia* das Selbstkonzept des griechischen Kriegers (‚not-animal, not-barbarian, not-female‘) gefährdet.¹⁹¹

7.2 Eheherrschaft und Kolonialisierung des weiblichen Körpers

Die Lebensform, die ein kontrolliertes Einbeziehen des weiblichen Draußens in das Drinnen der mittelalterlichen Kriegergesellschaft erlaubt, ist die Ehe. In ihr wird das Weiblich-Fremde verfügbar gemacht für das Männlich-Eigene. Das Draußen wird in den Dienst des Drinnens genommen. Die Hierarchie der rechten Eheherrschaft soll die kontrollierte Nutzung des weiblich-fremden Körpers gewährleisten. Offensichtlich demonstriert die Unterwerfung der Frau die Höherwertigkeit des Männlich-Eigenen gegenüber dem Weiblich-Fremden.

Die Institution der Ehe wird im *Nibelungenlied* als Herrschaft über einen *fremden* Körper verstanden, als Nutzung einer Macht, die dem Rittertum nicht eigen ist. Die Frau als Repräsentantin des Draußens im Drinnen wird im

geschaffen wurde. Es steht aber fest, dass sie nicht zur Unterstützung des Lebens oder der Tätigkeiten geschaffen wurde, weil der Mann nicht das Bedürfnis danach gehabt hat, da doch der Mann mit dem Manne besser zusammenarbeiten würde für das Leben und die Tätigkeiten als die Frau mit dem Manne. Also bleibt übrig, dass sie geschaffen wurde zur Unterstützung der Fortpflanzung.“ Albertus Magnus, *Commentari in librum IV sententiarum*, dist. 26, B, art. 6 - contra 2. Borgnet, 1894, 30, 105.

191 Zur *isonomia* zwischen Mann und Frau vgl. Platon, *Politeia*, 8, 563b.

Drinne des Hofes für den Erhalt eben dieses Drinnens verwendet, sie ist aber nicht Teil des Drinnens. Auch in der höfischen Ehe ist die Frau qua Frau noch immer Teil des außerhöfischen Draußens. Das Draußen wird verwendet, nicht integriert. Die Nutzung des fremden (da weiblichen) Körpers im Dienste des männlichen Rittertums stellt einen ähnlich kolonialistischen Schachzug dar wie Siegfrieds Expedition zu den Nibelungen, wird doch in beiden Fällen die Sphäre des Draußens ausgebeutet im Dienste des Drinnens. Die symbolische Unterwerfung fiktiver Welten zu Beginn des Epos findet in der folgenden Unterwerfung der Frauen ein körperhaftes Korrelat.¹⁹²

Die Etablierung der kolonialen Herrschaft über den weiblichen Körper wird im *Nibelungenlied* in den zwei Varianten ‚Kriemhild‘ und ‚Brünhild‘ durchgespielt. Obwohl beide Frauen, wie das Epos zu berichten weiß, einer Eheschließung gleichermaßen ablehnend gegenüberstehen, reagieren sie in denkbar unterschiedlicher Weise auf den patriarchalischen Ehezwang. Die schöne Kriemhild fügt sich ziemlich rasch den Wünschen der Männer. Wie die demütige Enite wählt sie den marianischen Weg der Subordination und unterwirft sich widerstandslos der patriarchalischen Eheherrschaft: *ecce ancilla Domini* (Lc 1,38). Brünhild dagegen wehrt sich gegen die Unterwerfung mit aller Kraft. Wie die mythischen *Amazones* will sie eine unverheiratete Frau bleiben, *parthenos*, „an untamed creature, associated with wild nature“¹⁹³, eine freie Frau, keinem Mann untertan, – doch scheitert ihr Widerstand ebenso wie jener der antiken Frauen.

Zunächst scheinen sich beide Zähmungsstrategien als erfolgreich zu erweisen, die marianische ebenso wie die amazonische: Brünhild unterliegt ihrem Mann genauso *minneclîch[e]* wie Kriemhild dem ihren. Doch gönnt das *Nibelungenlied* dieser patriarchalischen Körperpolitik letztlich keinen Erfolg. Das Happy End einer umfassenden *Joie de la curt*, wie es Hartmann seinen Männern schließlich erlaubt, bleibt den Helden des *Nibelungenliedes* verwehrt. Am Ende sind all jene Männer tot, die in Worms die Kolonialisierung des weiblichen Körpers betrieben haben. Dass das ~~Helden~~epos auf diese Weise alle seine Helden verliert, eröffnet die Option einer feministischen Textdeutung:

192 Diese Logik der kolonialistischen Körperaneignung verbindet das *Nibelungenlied* mit radikal feministischen Positionen, Andrea Dworkin etwa formuliert kategorisch: „Fucking is the means by which the male colonizes the female. [...] Fucking [...] in or out of marriage [...] is [...] an act of possession. The possessor is the one with a phallus.“ Dworkin, zit. nach Seidman, 1991, 139. Diese Übereinstimmung macht das *Nibelungenlied* aber noch nicht zu einem ‚feministischen Manifest‘, auch unverschämte Machos könnten der Aussage Dworkins zustimmen.

193 Blok, 1995, 402.

Das Nibelungenlied aber ist noch ein reines Frauenepos, in dem eine für die andere Rache nimmt für Vernachlässigung oder Nichtachtung durch die Männer, denen die Ehre dazwischengekommen ist.¹⁹⁴

Aber auch wenn man diese Option nicht nutzen will, lässt sich im epischen Verlauf eine fortschreitende „Brunhildisierung Kriemhilds“ konstatieren.¹⁹⁵ Die marianische Demut Kriemhilds, ihre ‚Schönheit‘, schwindet zusehends, ihre teuflische *wilde* dagegen wächst. Schließlich wird Kriemhild zur *vâlandinne* (NI 1748,4) und als solche im symbolischen Kosmos des Patriarchats symbiotisch verbunden mit Brünhild, *des übeln tiuvels brût* (NI 450,4). Indem Kriemhild die Konventionen des höfischen Verhaltens überschreitet und am Ende selbst zum Schwert greift, wird aus der mariengleichen Frau eine kriegerische Amazone.

Aus der Perspektive eines feministischen Gegen-den-Strich-Lesens ließe sich gerade diese ‚Amazonisierung‘ Kriemhilds als Teil ihrer (nun heterodox zu deutenden) Mariengleichheit lesen, ist doch die christliche Maria ebenso *parthenos* wie die griechischen Amazonen: *kai to onoma tês parthenou Mariam – et nomen virginis Maria* (Lc 1,27).¹⁹⁶ Ganz wie Brünhild verlieren die antiken Kriegerinnen ihr *parthenos*-Sein durch sexuelle Vergewaltigung und patriarchalische Eheherrschaft, Maria dagegen darf es dank göttlicher Gnade behalten (sie bleibt ‚Jungfrau‘), Kriemhild verliert es als *diu schœne* und gewinnt es als *vâlandinne* wieder.

8. Literarische Spiele mit Hierarchie und Liebe

Abschließend möchte ich noch zwei Grenzfälle von Hierarchie und Liebe beleuchten, zum einen die seltsame Kombination von Liebe und ‚Gleichheit‘ in Herrands von Wildonie Maere *Die getreue Gattin* (‚*Diu getriu kone*‘) und zum anderen die liebevolle musikalische ‚Frauenzucht‘ in Gottfrieds

194 Toman, 1979, 31. Auch Walter Seitter erblickt in der gemeinsamen Eigensinnigkeit von Kriemhild und Brünhild eine geheime „Solidarität der Frauen“ im *Nibelungenlied*. Seitter, 1987, 181. Spiewok, 1994, 204 weist darauf hin, dass sich Kriemhilds Handeln im Hunnenland als Rache für die vergewaltigte Brünhild lesen lässt. Nach dem Recht des *Sachsenspiegels* etwa sollte das Haus zerstört werden, in dem eine Vergewaltigung stattgefunden hat, und alle bei der Tat anwesenden Lebewesen sollten getötet werden: *Vmme kein vngerichte en sal man vf houwen dorfgebuowe, iz en si, daz da mait ad wip genotczoget inne werde ad genotiget ingeuort si [...]. Alle lebende dink, daz in d notnimfte was, daz sal mâ enthoubeten*. Eike von Repgau, *Sachsenspiegel*, 3, 1, 1. Dieser Satzung gemäß wird Gunther, der Initiator der Vergewaltigung, im Hunnenland enthauptet und auch alle Männer seines Hofes verlieren dort ihr Leben.

195 Seitter, 1987, 176.

196 Zum Bedeutungswandel von *almah* – *parthenos* – *virgo* vgl. Buonaiuti, 1939, 338.

Tristanroman. Beide Erzählungen spielen mit den beschriebenen Mustern der hierarchischen Ordnung und ihrer Opposition zur Liebe als Gleichheit. Der identitätsstiftende Gegensatz von *zuht* und *wilde* wird dabei auf je unterschiedliche Weise ‚überschrieben‘.

8.1 Amouröse ‚Frauenzucht‘ – Tristan als Erzieher

Gottfrieds Roman berichtet davon, wie der Held Tristan vom irischen Hof als Erzieher der schönen Isolde engagiert wird. Erziehung markiert eigentlich eine hierarchische Beziehungsform, die asymmetrische Verteilung von Wissen und Können schafft eine vertikale Differenz von Lehrendem und Lernendem. Das pädagogische Verhältnis von Isolde und Tristan allerdings gestaltet sich als eine Beziehung von Gleichen. Die schöne Isolde darf selbst bestimmen, was sie von Tristan lernen will:

*daz beste daz er kunde,
sô schuollist, sô hantspil,
daz ich niht sunder zalen wil,
daz leite er ir besunder vür,
daz sî nâch ir selber kür
ze lêre dar ûz naeme,
swes sô sî gezaeme.*

(Tr 7966-72)

Schon vor Unterrichtsbeginn verfügt Tristans Schülerin über respektable Kenntnisse. Sie „versteht sich auf die spezifisch höfischen Künste, nämlich die Fertigkeiten der Hände und des Mundes: Saitenspiel, Gesang, Sprachen.“¹⁹⁷ – *si kunde ê schoene vuoge / und höfscheit genuoge / mit handen und mit munde* (Tr 7981-3). Isolde spricht *franzois und latîn* (Tr 7986) und ist eine geübte Musikantin: *sie steigete unde valte / die noten behendeclîche* (Tr 7994f.).

Tristans Erziehung der schönen Isolde ist kein hierarchisches Lehrer-Schülerin-Verhältnis, schon gar keine brutale ‚Frauenzucht‘ à la Sibote, sondern ein harmonisches Miteinander. Für Kurt Ruh ist dies eine Anspielung auf die Geschichte von Abaelard und Héloïse: Aus dem Lehrer

197 Ruh, 1980, 227.

wird „ein Liebhaber, aus der Schülerin eine Geliebte, aus dem Lernprozeß eine Passion.“¹⁹⁸

Tristan, der sich am irischen Hof als *spilman* (Tr 8000) ausgibt, unterrichtet die schöne Isolde vor allem in der Musik. Der Musikunterricht soll die *morâliteit* (Tr 8004) der schönen Isolde fördern, sie soll lernen, *got unde der werlde* (Tr 8013) zu gefallen.

Schon die antike Philosophie weiß von der ethisch-erzieherischen Wirkung der Musik. Allerdings spricht sie nur der richtigen Musik die Fähigkeit zu, das moralische Handeln zu fördern, die falsche Musik dagegen korrumpiere das ethische Vermögen.¹⁹⁹ Der spätantike Philosoph Boethius etwa, für die Musiktheorie des Mittelalters von großer Bedeutung, bestimmt diese richtige Art von Musik als *modesta ac simplex et mascula nec effeminata nec fera nec varia*.²⁰⁰ Ob freilich die Musik, die Tristan und Isolde pflegen, „a French style, which in Cornwall and Ireland was considered ‚foreign‘ but excellent“,²⁰¹ diesen Ansprüchen der Tradition genügt, ist mehr als zweifelhaft,²⁰² verfehlt doch der musikalische Ethikunterricht das Ziel, *got unde der werlde* zu gefallen, auf deutlichste Weise. Zwar werden Isolde und Tristan später in der Minnegrotte auf kunstvolle Weise zu musizieren verstehen, doch eben nicht gemäß der höfischen *morâliteit*:

198 Ruh, 1980, 227. „Die erste Beziehung der Liebenden erfolgt auf der Ebene der Bildung, im Verhältnis Lehrer-Schülerin. Gottfried hat diese Konstellation gegenüber Thomas neu eingeführt – und damit das bedeutende Motiv der Heilung durch die (zukünftige) Geliebte geopfert.“ Ebd.

199 Zur Rolle der Musik bei der Etablierung bzw. Korruption der rechten Ordnung in Seele und Gemeinwesen vgl. Platon, *Politeia*, 397bff. 400aff. 410b. 424f. 546d und Aristoteles, *Politica*, 8.1137a33-1342b34.

200 „Maßvoll, einfach und männlich, nicht weibisch, wild oder kunterbunt.“ Boethius, *De institutione musica*, 1, 1. Friedlein, 1966, 181. „Die Musik, die als wichtiges Fach des Quadriviums gelehrt wird, gilt im Mittelalter mit Boethius als Wissenschaft des Nomos, des Weltgesetzes (*musica mundana*). Die *musica humana* ist als Spiegelung dieser Weltharmonie ein auf Zahlenverhältnissen beruhendes System von Mass und Ordnung.“ Wehrli, 1946, 101. Die Rolle der pythagoreischen Zahlenspekulation in Gottfrieds Roman wurde schon hervorgehoben.

201 McMahon, 1982, 13. „Isolde was remarkable for knowing many of these *vremdiu notelin* ‚foreign songs‘ (8058-63). The kind of songs she sang were those of the troubadours and trouveres. The lyrical songs mentioned are the *chanson*, the *pastourelle*, and the *refloit*.“ McMahon, 1982, 13; vgl. Tr 8072-5: *si sang ir pasturêle, / ir rotruwange und ir rundate, / schanzûne, refloit und folate / wol unde wol und alze wol*.

202 Vgl. Blodgett, 1994, 11. Aristoteles etwa legt großen Wert darauf, dass die musikalische Erziehung nicht als ein Vergnügen anzusehen ist: beim Lernen spielt man nicht, das Lernen tut weh, vgl. Aristoteles, *Politica*, 1339a. Die rechte musikalische Erziehung sollte sich deshalb an klaren Strukturen, an Maß, Zahl und Ordnung orientieren. Das gemeinsame Musizieren von Isolde und Tristan lässt all dies vermissen, es ist ein Spiel, losgelöst von der Hierarchie der Gesellschaft – so wie später das Liebesspiel in der Grotte.

*si wehselten unmuoze
mit handen und mit zungen.
si harpheten, si sungen
leiche unde noten der minne.*
(Tr 17208-11)

Während in Sibotes *Frauenzucht* aus der unterworfenen Frau eine gute Gattin wird, wird die schöne Isolde durch Tristans ‚Laisser-faire-Unterricht‘ zur Ehebrecherin, das Musizieren ist hier Anleitung zur Unmoral. Bereits zum Abschluss des Musikunterrichts bedenkt der Roman die Künstlerin Isolde mit einem doppeldeutigen Lob:

*Wem mag ich sî gelîchen
die schoenen, saelderîchen
wan den Syrênen eine,
die mit dem agesteine
die kiele ziehent ze sich?*
(Tr 8085-9)

Dieser Sirenen-Vergleich ähnelt dem späteren Verweis auf die Verführerin Eva. Wie *daz obez, daz [...] Êve bôt* (Tr 18163), lockt der Gesang der Sirene die Männer mit seiner ungeheuren Schönheit und bringt ihnen den Tod. Was sich bis dahin als Bildungsgeschichte einer selbstbewussten Frau lesen lässt, droht nun zum warnenden Exempel ‚entstellt‘ zu werden, geht doch Tristan an dem Zauber von 3x Isolde = Eva = Sirene schließlich zu Grunde. Gegen eine solche, eindeutig negative Auslegung des Sirenenvergleichs sperrt sich freilich der Text. In einem der poetologischen Exkurse des Romans spricht der Erzähler von *der ôren niun Sirênen* (Tr 4872) und meint die Musen des Apoll,²⁰³ die neun Musen vergesellschaftet

203 Wehrli, 1946, 101 attestiert der Tristanmusik „dionysische Züge“: „Der Geist der Musik, der in Gottfrieds Roman spürbar ist, bedeutet nicht nur Entmaterialisierung zur absoluten Form, sondern auch eine Auflösung, ja eine Verwirrung der Welt in der Empfindsamkeit des einsamen Individuums.“ Wenn aber der Roman die Sirene Isolde mit den Musen des Gottes *Apolle* (Tr 4871) identifiziert, könnte man auch von einem ‚apollinischen‘ Charakter der Tristanmusik sprechen.

der Text mit der *gotinne Minne* (Tr 4809)²⁰⁴ und schließlich den neun *himmelkoeren* (Tr 4906).²⁰⁵ Durch diese Verknüpfung der Sirene Isolde mit der eigenen Kunst, der *musikê technê* der Dichtung, gelingt es dem Roman, den Sirenenvergleich zu Isoldes Gunsten auszulegen. Bei dem späteren Vergleich mit der Sünderin Eva, die den Tod in die Welt gebracht hat, ist das viel schwieriger.²⁰⁶

8.2 Hierarchie und Liebe im Maere

Im Gegensatz zu Gottfrieds Roman formuliert Herrands Maere *Die getreue Gattin* keinen unlösbaren Konflikt von gesellschaftlicher Hierarchie und ‚wilder‘ Liebe, sondern situiert, ähnlich wie Hartmanns *Erec*, die Liebe innerhalb der gesellschaftlichen Institution der Ehe.

Der Text entwirft eine von Anfang bis Ende liebevolle Beziehung der Eheleute, stets handeln sie aus gegenseitigem Wohlwollen und Sympathie. Es besteht für den Ehemann überhaupt kein Grund, seine Frau zu ‚erziehen‘, denn sie ist eine wirklich vortreffliche Ehefrau: *sî was an zûhten sô volkomen, / daz nie niht wart von ir vernomen, / daz man für unzuht möhte hân* (HvW 35-7).

204 Gottfried spricht von dem Berg *Zythêrône*, / *dâ diu gotinne Minne / gebiutet ûf und inne!* (Tr 4808f.) „Während frühere Forschung bei der Deutung des mythologischen Bildes von *Zythêrône* dem deutschen Dichter eine ‚Verwechslung‘ des Musenberges Cithaeron mit der Venusinsel Cythera unterstellte, scheint Gottfried im Gegenteil auch hier eine eigentümliche Motivverschmelzung beabsichtigt zu haben.“ Mergell, 1949, 167f. In die gleiche Richtung weist auch Gottfrieds Benennung der Musen als *die Camênen* (Tr 4871). „Indem Gotfrid die Musen *die Camenen* nennt (V.4871), erinnert er nämlich an ihr ehemaliges Wesen als Quellgöttinnen und hebt so an ihnen das hervor, was sie mit den verlockend singenden Sirenen, die in den Fluten, denen Venus entstieg, hausen, verbindet.“ Gnaedinger, 1967, 16.

205 Vgl. Gnaedinger, 1967, 17. Die Gliederung des Himmelreiches in neun Engelschöre ist übrigens für das Wort ‚Hierarchie‘ verantwortlich. Der Neuplatoniker Pseudo-Dionysius Areopagita beschreibt in seiner Schrift *De caelesti hierarchia* (PG 3, 118-340) die Organisation der körperlosen Geistwesen als eine Anordnung von 3 x 3 Engelschören: Seraphim, Cheroubim, Thronoi, Kyriotêtes, Dynameis, Exousiai, Archai, Archangeloi, Angeloi. In Annäherung an die göttliche Spitze dieser Ordnung nimmt die Gottähnlichkeit und Vollkommenheit der Wesen zu. Vgl. Flasch, 2000, 90-92. Als Abbild dieser Hierarchie des Himmlischen ist auch die kirchliche Ordnung hierarchisch gegliedert. In *De ecclesiastica hierarchia* (PG 3, 369-570) gliedert sie Pseudo-Dionysius in eine Triade weihependender Ämter und eine Triade weiheempfangender Ämter.

206 Haug, 1989, 605 meint, dass sich der Eva-Vergleich im Rahmen der christlichen Typologie positiv deuten lasse: „Isold ist Eva und Maria.“ Eva steht dabei für die Schuld und den Tod, die aus der Sinnlichkeit entspringen, und Maria für „die Erlösung, die im Sinnlichsten aufscheint“. Nun ist allerdings die christliche *parthenos* Maria eine wenig sinnliche Gestalt und auch die Typologie macht Eva und Maria nicht zu ein und demselben Wesen.

Das Maere erzählt dann aber doch von einer Art *zuht*-Ritual. Zwar würde der Ehemann seiner Frau niemals so schreckliche Dinge antun wollen, wie sie das Maere des Sibote berichtet, aber die gute Gattin unterwirft sich freiwillig einer grausamen Selbst-*zuht*. Sie tut das, wenn man dem Maere glauben darf, nicht wegen den Forderungen der patriarchalischen Gesellschaft, sondern – aus Liebe: In Herrands kunstvollem Arrangement ist es die Liebe, die eine Verstümmelung der Frau verlangt, es ist die Gleichheit der Liebenden, die eine Erniedrigung der Geliebten fordert.

Die Handlung des Maeres ist recht einfach: Ein tapferer Ritter hat eine gute und schöne Frau. Er selbst ist zwar mutig, aber ziemlich hässlich: *er was gerumphen unde klein* (HvW 45), was seine Frau aber nicht stört. Sie liebt ihn von ganzem Herzen. Als dem tapferen Mann im Verlauf einer Fehde (*urlouge grôz* HvW 69) ein Auge ausgestoßen wird, will er nie wieder nach Hause zurückkehren. Er möchte seiner schönen Frau den grausigen Anblick ersparen, ist er doch jetzt noch viel hässlicher als zuvor. Ein Bote berichtet der Frau von diesem Entschluss.

Die gute Frau kann gar nicht verstehen, wieso ihr Mann so handelt, wie er handelt. Auch wenn er jetzt nur noch ein Auge hat, will sie ihn lieben wie zuvor. Der Bote betont, wie ernst es dem Mann mit seinem Entschluss ist. Daraufhin läuft die schöne Frau in ihre Kemenate, greift zu einer Schere und sticht sich selbst ein Auge aus. Den Boten schickt sie zu ihrem Mann zurück, er brauche nun keine Angst mehr vor der Rückkehr zu haben, sie seien ja jetzt gleich. Als ihm der Bote Bericht erstattet, bedauert der Gatte zutiefst, was sich ereignet hat, er kehrt nach Hause zurück und beide Eheleute leben wieder glücklich zusammen.

Klaus Grubmüller liest das Maere als „Fundierung einer Liebesethik, die sich nicht schon mit Konvention und höfischem Schein zufrieden gibt, sondern die ganze Person fordert“,²⁰⁷ doch verdeckt eine solche Lektüre das Ausmaß, in welchem Herrands Erzählung mit den misogynen Szenarien der *Frauenzucht* übereinstimmt. Weit davon entfernt, eine Liebesethik für ganze Personen zu konzipieren, gilt das vorrangige Interesse des Maeres einer Fragmentierung des weiblichen Körpers: Nicht die ganze Frau findet das Lob der Erzählung, sondern jene, die sich beschneiden und verstümmeln lässt.

Die treue Gattin setzt das Beschneidungsritual der *Frauenzucht* mit anderen Mitteln fort. Die Disziplinierung verändert bei Herrand zwar formal ihren Charakter – die Unterwerfung der Frau ist nicht länger männlicher Gewaltakt, sondern wird jetzt als autonome Handlung der Frau deklariert –, doch bleibt die Essenz des Rituals davon unberührt. Auch unter dem

207 Grubmüller, 1996, 1067.

Vorzeichen der Liebe verlässt das Ritual den disziplinierenden Rahmen von *Selbst*Verstümmelung, *Selbst*Erniedrigung und *Selbst*Demütigung nicht.²⁰⁸

Der Schritt von der Lebensform wechselseitiger Liebe zur patriarchalischen Überwachung ist in Herrands Maere nicht sehr groß. Die Selbstverstümmelung der Frau wird als Tugendbeweis und Zeichen der ehelichen Treue verstanden (HvW 228-36), in französischen Fassungen des gleichen Stoffs wird sogar gezielt eine Prüfung der Frau angestrebt.²⁰⁹

Wo ein tadelloses Betragen der Ehefrau jede Anwendung von eheherrlicher Prügelpädagogik verwehrt, kommt der Ehemann als mögliches Subjekt der Disziplinierung nicht in Frage, doch reicht die zu Beginn der Narration fixierte Vortrefflichkeit der Ehefrau als solche vollkommen aus, um ein neues Subjekt der Disziplinierung zu generieren: Vollkommen internalisierte *zuht* geht bei Herrand der sozialen Anerkennung der Frau als treuer Gefährtin voraus.

Das Ausstechen des eigenen Auges ist der mittelalterlichen Exempelliteratur als Zeichen von Weltabgewandtheit und Keuschheit bekannt: „Eine Nonne sticht ihre klaren, lichten Augen aus, derentwegen sie begehrenswert erscheint, um ihre Keuschheit zu bewahren.“²¹⁰ Beim Transfer in den weltlichen Kontext verändert das Motiv seinen Charakter jedoch radikal. Nicht mehr von einem christlich-paradoxen Versuch, das eigene *parthenos*-Sein zu bewahren, wird nun erzählt: indem sich die Frau in

208 Im Vergleich zu der *zornbrâten*-Explantation in Sibotes *Frauenzucht* ist die Selbstverstümmelung von Herrands guter Gattin freilich harmlos. Wenn man Devereux, 1982, 95 Glauben schenkt, lässt sich das Auge als ein ausgesprochen männlich kodierte Körperteil betrachten. Die Selbstverstümmelung der *Treuen Gattin* wäre damit als Analogon zu Sibotes *zornbrâten*-Explantation zu deuten: ‚männliche‘ Körperteile müssen aus dem Frauenkörper entfernt werden. Devereux’ Assoziation von ‚Auge‘ und ‚Phallus‘ ist freilich hochgradig spekulativ. Eine ähnliche Assoziation hat vielleicht auch Andreas Capellanus im Sinn, wenn er in seiner berühmt-berüchtigten Abhandlung ‚De Amore‘ Gedanken darüber anstellt, wie eine Frau ihrem Liebhaber zu begegnen habe, der im männlichen Kampf *oculum vel alium sui corporis [...] ornantum* verloren hat. Zit. nach Curschmann, 1966, 71.

209 Vgl. Curschmann, 1966, 74. Wiederum liegt der Vergleich mit Hartmanns *Erec* nahe: auch Enite zeigt ihre Treue durch die Bereitschaft, sich selbst zu verletzen. Als sie neben ihrem scheinbaren Mann zum Bewusstsein ihrer Subjektivität gelangt, weist sie diese Fähigkeit zum selbstbestimmten Agieren sogleich weit von sich: zu sich selbst gekommen, möchte sich Enite das Leben nehmen (E 6084-114). Gleich Herrand gestattet Hartmann weibliches Handeln nur in Form der Selbstverstümmelung bzw. -vernichtung und/oder in Stellvertretung des männlichen Willens. Zur Theorie der Konstitution des Subjekts in der Sprache vgl. Wittig, 1986, 66: „It is when starting to speak that one becomes ‚I‘.“ Enites kommunikative Handlungskompetenz gilt dem Roman aber als abgeleitete Größe: Enite ist ein relatives Subjekt von Erecs Gnaden, – ein relatives Subjekt jedoch ist gar kein Subjekt: „[N]o woman can say ‚I‘ without being for herself a total subject – that is, ungendered, universal, whole.“ Ebd.

210 Schleusener-Eichholz, 1985, 1, 361.

Herrands Maere ein Auge aussticht, zeigt sie, dass sie eine gute Ehefrau ist. Das Ideal der guten Gattin aber bestimmt sich als Negation des *übel wîp*-Typus: die gute Gattin ist eine verstümmelte Frau.

9. Resümee

Ich fasse zusammen. Als Zentrum der Hierarchiekonzepte der höfischen Dichtung lässt sich das ideologische Programm der *zuht* identifizieren. Der literarische Begriff der *zuht* gewinnt seine Kontur in Abgrenzung und Überwindung eines Begriffs der ‚Nicht-Zivilisation‘ (*wilde*). Während der Begriff der *zuht* auf psychische und soziale Ordnungen des Richtigen verweist, erscheint der Begriff der *wilde* als Signatur des Falschen, als Zeichen der Auflösung von legitimer Ordnung. Der Antagonismus von *zuht* und *wilde* liegt als narrative Basisstruktur den Erzählungen der höfischen Dichtung zu Grunde: die *zuht* wird im höfischen Roman als Abgrenzung von der *wilde* und Distanzierung dargestellt, im Heldenepos und in der Maerendichtung als ‚Kolonialisierung‘ und Unterwerfung.

Die höfische *zuht* formuliert ein betont ‚männliches‘ Vollkommenheitsideal, das Konzept der *wilde* dagegen verweist im Rahmen eines geschlechtersymbolisch besetzten Kultur-Natur-Paradigmas auf eine ‚weibliche‘ Sphäre. Als ideologisches Programm der wesentlich männlichen ‚Zivilisation‘ legitimiert das Konzept der höfischen *zuht* die patriarchalische Geschlechterhierarchie. Der höfische Roman arrangiert diese narrative Ordnung der Geschlechter als Distanzierung von der Frau, das Heldenepos und die Maerendichtung als Unterwerfung und ‚Kolonialisierung‘ des weiblichen Körpers.

Als eine hierarchiefeindliche, tendenziell ‚egalitäre‘ Macht steht die Liebe der vertikalen Ordnung der *zuht* feindlich gegenüber. Die höfische Dichtung vergesellschaftet die Liebe mit den Begriffen des ‚Weiblichen‘ und der *wilde*. Die Liebe erscheint den Texten als eine Bedrohung für das männliche Projekt des Rittertums, als positives Ziel wird eine klar vertikale Ordnung der Geschlechter erstrebt. Die der patriarchalischen Hierarchie zuwiderlaufende Liebe wird von den Erzählungen als falsche, erlösungsbedürftige Ordnung ‚entstellt‘ und im narrativen Verlauf der legitimen Destruktion überantwortet: so die Gartenliebe von Brandigan und die Liebe in der *fossiure*. In der Sphäre der *wilde* erlauben die Texte das, was die westliche Moderne als ‚romantische Liebe‘ bezeichnet, doch geschieht dies nur, damit die unbedingte Liebe als Zustand ‚verkehrter Welt‘ überwunden werden kann.

Dass mangelnde Hierarchie der Geschlechter gleich Sünde ist (Ordnung = Erlösung), wird von der höfischen Dichtung aus dem theologischen Diskurs übernommen. Gottfrieds *Tristan* schließt an den geistlichen Sinn dieser Tradition an: die schöne Isolde gestaltet der Roman nach dem Vorbild der Verderben bringenden Sünderin Eva. Der Anschluss an die Sündenfall-Erzählung relativiert nicht nur die Wertschätzung der Liebe Tristan und Isoldes, sondern legt sogar eine umfassende Abwertung nahe. Die Konsequenzen dieser quasi-geistlichen Abwertung bleiben unausgesprochen.

Hartmanns *Erec* versucht einen spezifisch ritterlichen Begriff der *zuht* zu bestimmen. Da die monastische Askese nicht als Grundlage einer kriegerischen Lebensform in Frage kommt – der Krieger benötigt die Frau über die Funktion als Reproduktionskörper hinaus noch als sinnliche Ressource –, propagiert Hartmanns Text die wohlgeordnete Ehe als diejenige Lebensform, welche es dem Ritter erlaubt, den gefährlichen Körper der Frau unter Kontrolle zu halten. Wenngleich die ‚weibliche‘ Sinnlichkeit in das Gesamtkonzept der ritterlichen Existenz zu integrieren ist, muss in einer wohlgeordneten Ehe stets ein gewisser patriarchalischer Vorbehalt erhalten bleiben. Die ordentliche Ehe setzt die Disziplinierung der Frau voraus.

Während die höfischen Romane die Gewalttätigkeit der Disziplinierungsszenarien größtenteils verbergen, enthüllen die Maerendichtung und das Heldenepos die der ‚Frauenerziehung‘ innewohnende Gewalttätigkeit, ohne sie damit freilich der Kritik preisgeben zu wollen.

Die im *Nibelungenlied* und der *Frauenzucht* explizierten Erzählungen von der Unterwerfung der bösen Ehefrau verweisen in ihrer Struktur auf antike Amazonenmythen und Beschneidungsrituale in ‚primitiven‘ Gesellschaften. Auch die *zuht*-Szenarien der mittelhochdeutschen Texte lassen sich als Rituale der gerechtfertigten Verstümmelung begreifen. Die sozialen Praktiken der Vergewaltigung und Beschneidung begründen die ordnungsgemäße Verteilung von ‚Aktivität‘ (Subjektsein) und ‚Passivität‘ (Objektsein) auf die Geschlechter. Die Frauen verlieren die Verfügungsmacht über ihren Körper und werden der Herrschaft ihrer Ehemänner unterworfen.

Selbst wenn die Texte die Aporien der patriarchalischen Körperpolitik aufzeigen, indem sie die Grenzen des Hofes bestimmen, oder die grundlegende Differenz von *zuht* und *wilde* im literarischen Spiel verwischen, das heißt: die Grenze von Hof und Nicht-Hof ‚überschreiben‘, bleibt davon die anti-erotische und misogyne Ausrichtung der Texte unberührt: die höfische Dichtung propagiert Hierarchie – nicht Liebe.

Verwendete Abkürzungen

Be	Bérout: Le roman de Tristan
DzF	Die zeltende Frau
E	Hartmann von Aue: Erec
EuE	Chrétien de Troyes: Erec et Enide
HvW	Herrand von Wildonie: Die treue Gattin. Diu getriu kone
I	Hartmann von Aue: Iwein
K	Kudrun
L	Die Gedichte Walthers von der Vogelweide (Lachmann)
Lc	Prosa-Lancelot
Nl	Nibelungenlied
Tr	Gottfried von Straßburg: Tristan
PG	Patrologiae cursus completus, Series graeca
PL	Patrologiae cursus completus, Series latina
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
Sib	Sibote: Frauenzucht
UvZ	Ulrich von Zatzikhofen: Lanzelet
Üw	Daz buoch von dem übeln wîbe

Die Bücher der Bibel werden zitiert nach den Siglen der Ausgabe: Biblia sacra iuxta vulgatam versionem, hrsg. v. Robert Weber u. Roger Gryson, ⁴Stuttgart 1994.

Literaturverzeichnis

A) Quellen

- Adamus Bremensis: Adami Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum, hrsg. v. Johann M. Lappenberg (Monumenta Germaniae historica 1/7-2), Hannover 1876. – Übers. v. Werner Trillmich u. Rudolf Buchner: Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 11), Darmstadt 1978, 135-499.
- Albertus Magnus: Commentari in librum IV sententiarum, in: Opera omnia, hrsg. v. Auguste Borgnet, Bd. 29-30, Paris 1894.
- Albertus Magnus: Summa Theologiae, in: Opera omnia, hrsg. v. Auguste Borgnet, Bd. 31-33, Paris 1895.

- Apollodorus Atheniensis: Bibliothecae libri tres et fragmenta, hrsg. v. Christian Gottlob Heyne, Göttingen 1803 (ND Hildesheim/New York 1972). – Übers. v. Ludwig Mader: Griechische Sagen (Bibliothek der Alten Welt), Zürich/Stuttgart 1963, 1-123.
- Aristoteles: [De animalium generatione] De la génération des animaux, hrsg. v. Pierre Louis (Collection des universités de France), Paris 1961.
- Aristoteles: Politica, hrsg. v. William David Ross (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Oxford 1957. – Übers. v. Olof Gigon: Politik, ⁸München 1998.
- Aristoteles und Phyllis (Straßburger Fassung), in: Gesamtabenteuer. Hundert altdeutsche Erzählungen, hrsg. v. Friedrich Heinrich von der Hagen, Bd. 1. Stuttgart/Tübingen 1850 (ND Darmstadt 1961), 17-35.
- Aurelius Augustinus: De civitate Dei. Sancti Aurelii Augustini episcopi opera 5,1-2, hrsg. v. Emanuel Hoffmann (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 40), Prag/Wien/Leipzig 1899, 1900 (ND New York/London 1962).
- Benedicti Regula, hrsg. v. Rudolph Hanslik (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 75), Wien 1960.
- Bérout: Le roman de Tristan, hrsg. v. Ernest Muret (Société des Anciens Textes Français 75), Paris 1903 (ND New York 1965).
- Berthold von Regensburg: Von der ê, in: Vollständige Ausgabe seiner Predigten, hrsg. v. Franz Pfeiffer, Bd. 1, Wien 1862 (ND Texte des Mittelalters, Berlin 1965), 309-338.
- Biblia sacra iuxta vulgatam versionem, hrsg. v. Robert Weber u. Roger Gryson, ⁴Stuttgart 1994.
- [Boethius, Anicius] Anicii Manlii Torquati Severini Boetii de institutione arithmetica libri duo. De institutione musica libri quinque, hrsg. v. Gottfried Friedlein, Leipzig 1867 (ND Frankfurt 1966).
- Daz buoch von dem übeln wîbe, hrsg. von Ernst A. Ebbinghaus (Altdeutsche Textbibliothek 46), ²Tübingen 1968.
- [Chrétien de Troyes] Erec et Enide. Les romans de Chrétien de Troyes, Bd. 1, hrsg. v. Mario Roques (Classiques Français du Moyen Age), Paris 1966. – Übers. v. Ingrid Kasten: Chrétien de Troyes – Erec und Enide (Klassische Texte des romanischen Mittelalters 17), München 1979.
- Dion Chrysostomos: Discourses, hrsg. v. James Wilfred Cohoon, 5 Bde. Cambridge, Massachusetts/London 1932-51 (ND 1961-64). – Übers. v. Winfried Elliger: Sämtliche Reden, hrsg. v. Walter Rüegg, Stuttgart 1967.
- (Pseudo-)Dionysius Areopagita: De caelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia, in: Patrologiae cursus completus. Series graeca, hrsg. v. J.-P. Migne, Paris 1889, Bd. 3, 118-340 u. 369-570.

- [Eike von Repgau] Der Sachsenspiegel. Die Heidelberger Bilderhandschrift Cod. Pal. Germ. 164, hrsg. v. Walter Koschorreck u. Wilfried Werner, Frankfurt am Main 1989.
- Eilhart von Oberge: [Tristrant], hrsg. v. Franz Lichtenstein (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker 19), Straßburg 1877.
- Gottfried von Straßburg: Tristan. Nach dem Text v. Friedrich Ranke, hrsg. v. Rüdiger Krohn, 3 Bd. ⁶Stuttgart 1993.
- [Gratianus de Clusio] Decretum Magistri Gratiani. Corpus iuris canonici, pars prior, hrsg. v. Emil Friedberg, Leipzig 1879 (ND Graz 1959).
- Hartmann von Aue: Erec, hrsg. v. Thomas Cramer, Frankfurt am Main 1972.
- Hartmann von Aue: Erec, hrsg. v. Albert Leitzmann, Christoph Cormeau u. Kurt Gärtner (Altdeutsche Textbibliothek 39), ⁶Tübingen 1985.
- Hartmann von Aue: Iwein. Text der siebenten Ausgabe v. G. F. Benecke, K. Lachmann u. L. Wolff, hrsg. v. Thomas Cramer, ³Berlin/New York 1981.
- Herrand von Wildonie: Die treue Gattin. Diu getriu kone, in: Vier Erzählungen, hrsg. v. Hanns Fischer u. Paul Sappeler, ²Tübingen 1969, 1-9.
- [Hildegard von Bingen] Sanctae Hildegardis Scivias sive visionum ac revelationum libri tres, in: Patrologiae cursus completus. Series latina 197, hrsg. v. J.-P. Migne, Paris 1882, 383-738.
- [Isidor von Sevilla] Sancti Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum libri XX, in: Patrologiae cursus completus. Series latina 82, hrsg. v. J.-P. Migne, Paris 1850, 73-728.
- Kudrun. Nach der Ausgabe v. Karl Bartsch, hrsg. v. Karl Stackmann (Altdeutsche Textbibliothek 115), Tübingen 2000.
- Lancelot. Nach der Heidelberger Pergamenthandschrift Pal. Germ. 147, hrsg. v. Reinhold Kluge (Deutsche Texte des Mittelalters 42, 47, 63), 3 Bde. Berlin 1948, 1963, 1974.
- Das Nibelungenlied. Nach der Ausgabe v. Karl Bartsch, hrsg. v. Helmut de Boor (Deutsche Klassiker des Mittelalters), ²²Wiesbaden 1996.
- Novum Testamentum. Graece et Latine, hrsg. v. Eberhard Nestle, Erwin Nestle u. Kurt Aland, ²²Stuttgart 1963.
- [Petrus Chrysiologus] Sancti Petri Chrysologi Ravennatis Archiepiscopi Sermones, in: Patrologiae cursus completus. Series latina 52, hrsg. v. J.-P. Migne, Paris 1894, 183-630.
- Platon: Politeia, in: Platonis opera, hrsg. v. John Burnet (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Bd. 4, Oxford 1902 (ND 1972).
- Prudentius, Aurelius Clemens: [Psychomachia] Die Psychomachie des Prudentius, hrsg. v. Ursmar Engelmann OSB, Basel/Freiburg/Wien 1959.

- Sagan om Didrik af Bern, hrsg. v. Gunnar Olof Hyllén-Cavallius (Svenska Fornskriftsällskapet: Samlingar 10-5), Stockholm 1850-1854.
- [Sibote] Sibotes „Frauenzucht“. Kritischer Text und Untersuchungen, hrsg. v. Cornelia Sonntag, Hamburg 1969.
- Le stoire de Merlin. The Vulgate Version of the Arthurian Romances, Bd. 2, hrsg. v. Heinrich Oskar Sommer, Washington D.C. 1908 (ND New York 1969).
- Tertullianus, Quintus Septimus Florens: De virginibus velandis, in: Opera, hrsg. v. Vinzenz Bulhart (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 76), Bd. 4, Wien 1957, 79-103. – Übers. v. Karl A. Heinrich Kellner: Tertullians sämtliche Schriften, Köln 1882, 354-376.
- Piðriks saga af Bern, hrsg. von Henrik Bertelsen (Samfund til Udgivelse af gammel nordisk Litteratur 34), 2 Bde. Kopenhagen 1905-1911.
- Thomas von Aquin: Summa Theologica, in: Opera omnia, hrsg. v. Petrus de Bergamo, Bd. 1-4, Parma 1852-4.
- Ulrich von Zatzikhofen: Lanzelet. Eine Erzählung, hrsg. v. K. A. Hahn, Frankfurt am Main 1845 (ND Texte des Mittelalters, Berlin 1965).
- [Walther von der Vogelweide] Die Gedichte Walthers von der Vogelweide, hrsg. v. Karl Lachmann, Berlin 1872.
- Walther von der Vogelweide: Werke, Bd. 1: Spruchlyrik, hrsg. v. Günther Schweikle, Stuttgart 1994.
- Die zeltende Frau, in: Neues Gesamtabenteuer. Das ist Fr. H. von der Hagens Gesamtabenteuer in neuer Auswahl, hrsg. v. Heinrich Niewöhner, Bd. 1, Berlin 1937 (ND Dublin/Zürich 1967), 12-14.

B) Forschung und moderne Texte

- Aker, Gudrun: Götting, „Frouwe“, „Übel Wîp“. Zur Konstituierung des neuzeitlichen Frauenbildes im sozialen und literarischen Konflikt, in: Gegenwart als kulturelles Erbe. Ein Beitrag der Germanistik zur Kulturwissenschaft deutschsprachiger Länder, hrsg. v. Bernd Thum (Publikationen der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik 2), München 1985, 85-122.
- Bachofen, Johann Jakob: Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur, hrsg. v. Karl Meuli, 2 Bde. ³Basel 1948.
- Bamberger, Joan: The Myth of Matriarchy. Why Men Rule in Primitive Society, in: Woman, Culture and Society, hrsg. v. Michelle Zimbalist Rosaldo u. Louise Lamphere, Stanford 1974, 263-280.

- de Beauvoir, Simone: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Reinbek bei Hamburg 1992.
- Betz, Werner: Gottfried von Straßburg als Kritiker höfischer Kultur und Advokat religiöser erotischer Emanzipation, in: Gottfried von Straßburg, hrsg. v. Alois Wolf (Wege der Forschung 320), Darmstadt 1973, 518-525.
- Bloch, R. Howard: Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love, Chicago/London 1991.
- Blodgett, E. D.: Music and Subjectivity in Gottfried's *Tristan*, in: Analogon Rationis. Festschrift für Gerwin Marahrens zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Marianne Henn u. Christoph Lorey, Edmonton, Alberta 1994, 1-18.
- Blok, Josine H.: The Early Amazons. Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth (Religions in the Graeco-Roman World 120), Leiden/New York/Köln 1995.
- duBois, Page: Centaurs and Amazons. Women and the Pre-History of the Great Chain of Being, Ann Arbor 1982.
- de Boor, Helmut: Die Grundauffassung von Gottfrieds Tristan, in: Gottfried von Straßburg, hrsg. v. Alois Wolf (Wege der Forschung 320), Darmstadt 1973, 25-73.
- Borst, Arno: Lebensformen im Mittelalter, ⁴Frankfurt am Main/Berlin 1987.
- Brietzmann, Franz: Die böse Frau in der deutschen Litteratur des Mittelalters (Palaestra 42), Berlin 1912 (ND New York 1967).
- Brinker-von der Heyde, Claudia: Weiber-Herrschaft oder: Wer reitet wen? Zur Konstruktion und Symbolik des Geschlechterbeziehung, in: Manlîchiu wîp, wîplîch man, hrsg. v. Ingrid Bennewitz u. Helmut Tervooren (Beihefte zur Zeitschrift für deutsche Philologie 9), Berlin 1999, 47-66.
- Brown, Peter: Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München/Wien 1991.
- Bruce, James Douglas: The Evolution of Arthurian Romance. From the Beginnings Down to the Year 1300, ²Gloucester, Mass. 1958.
- Bumke, Joachim: Liebe und Ehebruch in der höfischen Gesellschaft, in: Liebe als Literatur. Aufsätze zur erotischen Dichtung in Deutschland, hrsg. v. Rüdiger Krohn, München 1983, 25-45.
- Buonaiuti, Ernesto: Maria und die jungfräuliche Geburt Jesu, in: Vorträge über Gestalt und Kult der „Großen Mutter“. Eranos-Jahrbuch 6 (1939), 325-402.
- Classen, Albrecht: Matriarchalische Strukturen und Strukturen des Matriarchats im *Nibelungenlied*, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 16 (1991), 1-31.
- Classen, Albrecht: Monsters, Devils, Giants, and other Creatures. 'The Other' in Medieval Narratives and Epics, with Special Emphasis on Middle High

- German Literature, in: Canon and Canon Transgression in Medieval German Literature, hrsg. v. Albrecht Classen (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 573), Göppingen 1993.
- Cole, William D.: Purgatory vs. Eden. Béroul's Forest and Gottfried's Cave, in: The Germanic Review 70 (1995), 2-8.
- Conzelmann, Hans: Arbeitsbuch zum Neuen Testament, ¹²Tübingen 1998.
- Cramer, Thomas: Geschichte der deutschen Literatur im späten Mittelalter, ³München 2000.
- Curschmann, Michael: Zur literarhistorischen Stellung Herrands von Wildonie, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 40 (1966), 56-79.
- Curtin, Philip D.: The Black Experience of Colonialism and Imperialism, in: Slavery, Colonialism, and Racism, hrsg. v. Sidney W. Mintz, New York 1974, 17-29.
- Czerwinski, Peter: Heroen haben kein Unbewußtes. Kleine Psycho-Topologie des Mittelalters, in: Die Geschichtlichkeit des Seelischen. Der historische Zugang zum Gegenstand der Psychologie, hrsg. v. Gerd Jüttemann, Weinheim 1986, 239-272.
- Deleuze, Gilles/Félix Guattari: Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie, Berlin 1992.
- Devereux, Georges: Träume in der griechischen Tragödie. Eine ethnopsychoanalytische Untersuchung, Frankfurt am Main 1982.
- Dinzelbacher, Peter: Über die Entdeckung der Liebe im Hochmittelalter, in: Saeculum 32 (1981), 185-208.
- Duerr, Hans Peter: Traumzeit. Über die Grenze von Wildnis und Zivilisation, Frankfurt am Main 1985.
- Duerr, Hans Peter: Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß, Bd. 1, Frankfurt am Main 1994.
- Duerr, Hans Peter: Obszönität und Gewalt. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß, Bd. 3, Frankfurt am Main 1995.
- Duerr, Hans Peter: Der erotische Leib. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß, Bd. 4, Frankfurt am Main 1999.
- Duerr, Hans Peter: „Der Genußmensch ohne Herz“ (Interview), in: Der Spiegel 54,49 (2000), 188-196.
- Dux, Günter: Die Spur der Macht im Verhältnis der Geschlechter. Über den Ursprung der Ungleichheit zwischen Frau und Mann, Frankfurt am Main 1992.
- Eggers, Hans: Die Entdeckung der Liebe im Spiegel der deutschen Dichtung der Stauferzeit, in: Geist und Frömmigkeit der Stauferzeit, hrsg. v. Wolfgang Böhme, Frankfurt am Main 1978, 10-25.

- Ehrismann, Otfried: Enite. Handlungsbegründung in Hartmanns von Aue ‚Erec‘, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 98 (1979), 321-344.
- Ehrismann, Otfried: Nibelungenlied. Epoche – Werk – Wirkung, München 1987.
- Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. 1: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, Bd. 2: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, ²Bern 1969.
- Elias, Norbert: „Wir sind die späten Barbaren“ (Interview), in: Der Spiegel 42,21 (1988), 183-190.
- Falk, Walter: Das Nibelungenlied in seiner Epoche. Revision eines romantischen Mythos, Heidelberg 1974.
- Feistner, Edith: Bewußtlosigkeit und Bewußtsein. Zur Identitätskonstitution bei Chrétien und Hartmann, in: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 236 (1999), 241-264.
- Feyerabend, Paul K.: Erkenntnis für freie Menschen, Frankfurt am Main 1979.
- Fischer, Hanns: Studien zur Märendichtung, hrsg. v. Johannes Janota, ²Tübingen 1983.
- Fisher, Helen: Lust, Anziehung und Verbundenheit. Biologie und Evolution der menschlichen Liebe, in: Über die Liebe. Ein Symposium, hrsg. v. Heinrich Meier u. Gerhard Neumann (Veröffentlichungen der Carl Friedrich von Siemens Stiftung 8), München/Zürich 2001, 81-112.
- Flandrin, Jean-Louis: Das Geschlechtsleben der Eheleute in der alten Gesellschaft. Von der kirchlichen Lehre zum realen Verhalten, in: Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland, hrsg. v. Phillippe Ariès u. André Béjin, Frankfurt am Main 1984, 146-164.
- Flasch, Kurt: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin bis Macchiavelli, ²Stuttgart 2000.
- Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt am Main 1989.
- Frakes, Jerold C.: Brides and Doom. Gender, Property, and Power in Medieval German Women's Epic, Philadelphia 1994.
- Frei, Peter: Isonomia. Politik im Spiegel griechischer Wortbildungslehre, in: Museum Helveticum 38 (1981), 205-219.
- Giloy-Hirtz, Petra: Begegnungen mit dem Ungeheuer, in: An den Grenzen höfischer Kultur. Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung des hohen Mittelalters, hrsg. v. Gert Kaiser (Forschungen

- zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 12), München 1991, 167-209.
- Gnaedinger, Louise: Musik und Minne im „Tristan“ Gotfrids von Strassburg (Beihefte zur Zeitschrift „Wirkendes Wort“ 19), Düsseldorf 1967.
- Godenzi, Alberto: Bieder, brutal. Frauen und Männer sprechen über sexuelle Gewalt, Zürich 1989.
- Goetz, Hans-Werner: Frauen im frühen Mittelalter. Frauenbild und Frauenleben im Frankenreich, Weimar/Köln/Wien 1995.
- Gravdal, Kathryn: Chrétien de Troyes, Gratian, and the Medieval Romance of Sexual Violence, in: *Signs* 17 (1992), 558-585.
- Griaule, Marcel: Schwarze Genesis. Ein afrikanischer Schöpfungsbericht, Freiburg/Basel/Wien 1970.
- Grimm, Reinhold R.: Die Paradiesehe. Eine erotische Utopie des Mittelalters, in: ‚Getempert und gemischt‘ für Wolfgang Mohr zum 65. Geburtstag von seinen Tübinger Schülern, hrsg. v. Franz Hundsnerscher u. Ulrich Müller (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 65), Göppingen 1972, 1-25.
- Grosz, Elisabeth/Elspeth Probyn (Hrsg.): *Sexy bodies. The strange carnalities of feminism*, London/New York 1995.
- Grubmüller, Klaus (Hrsg.): *Novellistik des Mittelalters. Märendichtung* (Bibliothek des Mittelalters 23), Frankfurt am Main 1996.
- Guyon, Claude M.: *Geschichte derer Amazonen*, übers. v. Johann Georg Krünitz, Berlin/Stettin/Leipzig 1763 (ND Holzminden 1999).
- Haas, Alois M.: *Todesbilder im Mittelalter. Fakten und Hinweise in der deutschen Literatur*, Darmstadt 1989.
- Hahn, Ingrid: *Daz lebende paradys* (Tristan 17858-18114), in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 92 (1963), 184-195.
- Haug, Walter: Die Symbolstruktur des höfischen Epos und ihre Auflösung bei Wolfram von Eschenbach, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 45 (1971), 668-705.
- Haug, Walter: Gottfrieds von Straßburg ‚Tristan‘. Sexueller Sündenfall oder erotische Utopie?, in: *Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters*, Tübingen 1989, 600-611.
- Haug, Walter: *Der Tristanroman im Horizont der erotischen Diskurse des Mittelalters und der frühen Neuzeit* (Wolfgang Stammerl Gastprofessur 10), Freiburg, Schweiz 2000.
- Haug, Walter: Tristan und Lancelot. Das Experiment mit der personalen Liebe im 12./13. Jahrhundert, in: *Über die Liebe. Ein Symposium*, hrsg. v. Heinrich Meier u. Gerhard Neumann (Veröffentlichungen der Carl Friedrich von Siemens Stiftung 8), München/Zürich 2001, 197-233.

- Herrmann, Cornelia: Der „Gerittene Aristoteles“. Das Bildmotiv des „Gerittenen Aristoteles“ und seine Bedeutung für die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung vom Beginn des 13. Jhs. bis um 1500. Pfaffenweiler 1991.
- Herrmann, Ferdinand: Die Beschneidung. Zur Frage ihrer Deutung, in: Beiträge zur Völkerforschung. Hans Damm zum 65. Geburtstag (Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig 11), Berlin 1961, 243-253.
- Hieatt, A. Kent: Eve as Reason in a tradition of allegorical interpretations of the Fall, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 43 (1980), 221-226.
- Höfler, Otto: Siegfried, Arminius und die Symbolik. Mit einem historischen Anhang über die Varusschlacht, Heidelberg 1961.
- Holzheimer, Gerd: Mythos wilde Frau. Von Helena über Kriemhild zur Seeräuber-Jenny. Eine Topographie des Schrecklichen, in: Literatur in Bayern 44 (1996), 10-19.
- Horkheimer, Max/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main 1969.
- Huber, Christoph: Gottfried von Straßburg. Tristan (Klassiker-Lektüren 3), Berlin 2000.
- Jackson, William T. Henry: Tristan the Artist in Gottfried's Poem, in: Publications of the Modern Language Association of America 77 (1962), 364-372.
- Jackson, William T. Henry: The Anatomy of Love. The *Tristan* of Gottfried von Strassburg, New York/London 1971.
- Jones, Ernest: Die Empfängnis der Jungfrau Maria durch das Ohr, in: Zur Psychoanalyse der christlichen Religion, Frankfurt am Main 1970, 37-128
- Kahn Blumstein, Andrée: Misogyny and Idealization in the Courtly Romance (Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparistik 41), Bonn 1977.
- Kasper, Christine: Von miesen Rittern und sündhaften Frauen und solchen, die besser waren. Tugend- und Keuschheitsproben in der mittelalterlichen Literatur vornehmlich des deutschen Sprachraums (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 547), Göppingen 1995.
- Keegan, John: Die Kultur des Krieges, Berlin 1995.
- Keller, Hildegard Elisabeth: *Diu gewaltaerinne minne*. Von einer weiblichen Großmacht und der Semantik von Gewalt, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 117 (1998), 17-37.
- Klügmann, Adolf: Die Amazonen in der attischen Literatur und Kunst. Eine archäologische Abhandlung, Stuttgart 1875.

- Kohl, Karl-Heinz: Gelenkte Gefühle. Vorschriftsheirat, romantische Liebe und Determinanten der Partnerwahl, in: Über die Liebe. Ein Symposium, hrsg. v. Heinrich Meier u. Gerhard Neumann (Veröffentlichungen der Carl Friedrich von Siemens Stiftung 8), München/Zürich 2001, 113-137.
- Kolb, Herbert: *Der Minnen hus*. Zur Allegorie der Minnegrotte in Gottfrieds Tristan, in: Gottfried von Straßburg, hrsg. v. Alois Wolf (Wege der Forschung 320), Darmstadt 1973, 305-333.
- Kooznetzoff, Constantine/Doreen Gillam: The Cave Revisited. Some New Light on the *Minnegrotte* in Gottfried's *Tristan*, in: Iceland and the Mediaeval World. Studies in Honour of Ian Maxwell, hrsg. v. Gabriel Turville-Petre u. John Stanley Martin, Victoria, Australia 1974, 90-100.
- Krause, Burkhardt: Interkulturelles Erbe. Europäisches Mittelalter und Ethnologie, in: Gegenwart als kulturelles Erbe. Ein Beitrag der Germanistik zur Kulturwissenschaft deutschsprachiger Länder, hrsg. v. Bernd Thum (Publikationen der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik 2), München 1985, 55-83.
- Krings, Hermann: Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee (Philosophie und Geisteswissenschaften 9), Halle an der Saale 1941.
- Krüger, Gerhard: Religiöse und profane Welterfahrung (Wissenschaft und Gegenwart 53/54), Frankfurt am Main 1973.
- Kuhn, Hugo: Erec, in: Hartmann von Aue, hrsg. v. Hugo Kuhn u. Christoph Cormeau (Wege der Forschung 359), Darmstadt 1973, 17-48.
- Laqueur, Thomas: Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, Frankfurt am Main/New York 1992.
- Lederer, Wolfgang: Dragons, Delinquents and Destiny. An Essay on Positive Superego Functions (Psychological Issues 4,3 – Monograph 15), New York 1964.
- Lexer, Matthias: Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch, mit den Nachträgen von Ulrich Pretzel,³⁸ Stuttgart 1992.
- Liebertz-Grün, Ursula: Kampf, Herrschaft, Liebe. Chrétiens und Hartmanns Erec- und Iweinromane als Modelle gelungener Sozialisation im 12. Jahrhundert, in: The Graph of Sex and the German Text. Gendered Culture in Early Modern Germany 1500-1700, hrsg. v. Lynne Tatlock (Chloe. Beihefte zum Daphnis 19), Amsterdam/Atlanta 1994, 297-328.
- Londner, Monika: Eheauffassung und Darstellung der Frau in der spätmittelalterlichen Märendichtung. Eine Untersuchung auf der Grundlage rechtlich-sozialer und theologischer Voraussetzungen, Berlin 1973.

- Lösel-Wieland-Engelmann, Berta: Feminist Repercussions of a Literary Research Project, in: *Atlantis. A Women's Studies Journal* 6 (1980a), 84-90.
- Lösel-Wieland-Engelmann, Berta: Verdanken wir das *Nibelungenlied* einer Niedernburger Nonne?, in: *Monatshefte* 72 (1980b), 5-25.
- Löwith, Karl: Can There Be a Christian Gentleman?, in: *Theology Today* 5 (1948/49), 58-67
- Lundt, Bea: Geschlechterrollen im imaginierten Raum. Entwurf einer Liebesbeziehung des weisen Mannes mit der gelehrigen Schülerin, in: *Eros – Macht – Askese. Geschlechterspannungen als Dialogstruktur in Kunst und Literatur*, hrsg. v. Helga Scirie u. Hans-Jürgen Bachorski (*Literatur, Imagination, Realität* 14), Trier 1996, 247-277.
- MacIntyre, Alasdair: *Whose Justice? Which Rationality?* London 1988.
- Mauch, Otto: *Der lateinische Begriff Disciplina. Eine Wortuntersuchung*, Freiburg in der Schweiz 1941.
- Maurer, Friedrich: Der Topos von den „Minnesklaven“. Zur Geschichte einer thematischen Gemeinschaft zwischen bildender Kunst und Dichtung im Mittelalter, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 27 (1953), 182-206.
- McConeghy, Patrick: Women's Speech and Silence in Hartmann von Aue's *Erec*, in: *Publications of the Modern Language Association of America* 102 (1987), 772-783.
- McMahon, James V.: Music in Gottfried's *Tristan*, in: *Tristania* 8 (1982), 9-17.
- Meister, Peter: *The Healing Female in the German Courtly Romance* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 523), Göppingen 1990.
- Mergell, Bodo: *Tristan und Isolde. Ursprung und Entwicklung der Tristansage des Mittelalters*, Mainz 1949.
- Moser, Dietz-Rüdiger: *Die Tannhäuser-Legende. Eine Studie über Intentionalität und Rezeption katechetischer Volkserzählungen zum Buß-Sakrament* (Fabula 4), Berlin/New York 1977.
- Mueller, Werner A.: *The Nibelungenlied Today. Its Substance, Essence, and Significance* (*Studies in the Germanic Languages and Literatures* 34), Chapel Hill 1962.
- Mulgan, Richard: Aristotle and the Political Role of Women, in: *History of Political Thought* 15 (1994), 179-202.
- Müller, Jan-Dirk: *Spielregeln für den Untergang. Die Welt des Nibelungenliedes*, Tübingen 1998.
- Müller, Jan-Dirk: Der Widerspenstigen Zähmung. Anmerkungen zu einer mediävistischen Kulturwissenschaft, in: *Nach der Sozialgeschichte*.

- Konzepte für eine Literaturwissenschaft zwischen Historischer Anthropologie, Kulturgeschichte und Medientheorie, hrsg. v. Martin Huber u. Gerhard Lauer, Tübingen 2000, 460-481.
- Naumann, Hans: Brünhilds Gürtel, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 70 (1933), 46-48.
- Nelson, Charles G.: Virginité (De)Valued. Kriemhild, Brünhild, and All That, in: „Waz sider da geschach“. American-German Studies on the Nibelungenlied, hrsg. v. Werner Wunderlich u. Ulrich Müller, Göttingen 1992, 111-130.
- Nolte, Theodor: ‚*Wilde und zäm*‘. Wildnis und Wildheit in der deutschen Literatur des Hochmittelalters, in: Methodisch reflektiertes Interpretieren. Festschrift für Hartmut Laufhütte zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Hans-Peter Ecker, Passau 1997, 39-60.
- Oepke, A.: ‚Ehe I (Institution)‘, in: Reallexikon für Antike und Christentum 4 (1959), 650-666.
- Okamoto, Mamiko: ‚Minnegrotte‘ und ‚Joie de la curt‘. Gottfried vs. Hartmann, in: Doitsu-bungaku 83 (1985), 105-114.
- Okken, Lambertus: Kommentar zum Tristan-Roman Gottfrieds von Straßburg (Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur 57, 58), 2 Bde. ²Amsterdam/Atlanta, GA 1996.
- Ortner, Sherry B.: Is Female to Male as Nature Is to Culture?, in: Making Gender. The Politics and Erotics of Culture, Boston 1996, 21-42.
- Paul, Hermann: Die Þiðrekssaga und das Nibelungenlied, in: Sitzungsberichte der königl. bayer. Akademie der Wissenschaften, Sitzung vom 7. Juli 1900, München 1901, 297-338.
- Quast, Bruno: *Getriuwiu wandelunge*. Ehe und Minne in Hartmanns ‚Erec‘, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 122 (1993), 162-180.
- Ranke, Friedrich: Die Allegorie der Minnegrotte in Gottfrieds Tristan, in: Gottfried von Straßburg, hrsg. v. Alois Wolf (Wege der Forschung 320), Darmstadt 1973, 1-24.
- Reinitzer, Heimo: Über Beispielfiguren im *Erec*, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 50 (1976), 597-639.
- Ritter-Schaumburg, Heinz: Sigfrid ohne Tarnkappe, München 1990.
- Rodriguez, Ana Dominguez: Imágenes de la mujer en las cantigas de Santa Maria, in: La imagen de la mujer en el arte español, hrsg. v. Maria Angeles Duran (Actas de las terceras jornadas de investigacion interdisciplinaria), Madrid 1984, 29-42.

- Rowbotham, Sheila: Through the Looking Glass, in: An Anthology of Western Marxism: From Lukács and Gramsci to Socialist Feminism, hrsg. v. Roger S. Gottlieb, New York/Oxford 1989, 279-295.
- Ruh, Kurt: Höfische Epik des deutschen Mittelalters, Bd. 2: ‚Reinhart Fuchs‘, ‚Lanzelet‘, Wolfram von Eschenbach, Gottfried von Straßburg (Grundlagen der Germanistik 25), Berlin 1980.
- Schauenburg, Konrad: Der Gürtel der Hippolyte, in: Philologus 104 (1960), 1-13.
- Schleusener-Eichholz, Gudrun: Das Auge im Mittelalter (Münstersche Mittelalter-Schriften 35), 2 Bde. München 1985.
- Schmidt, Adalbert: Wer ist Opfer? Wer ist Täter?, in: Männertraum(a). Ein Lesebuch für Erwachsene, hrsg. v. Heinz Körner u. Roland Kübler, ²Fellbach 1984, 91-104.
- Schmithals, Werner: Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen, ²Göttingen 1965.
- Schneider, Hermann: Die deutschen Lieder von Siegfrieds Tod, Weimar 1947.
- Schnell, Rüdiger: Causa amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur (Bibliotheca Germanica 27), Bern/München 1985.
- Schreiner, Klaus: *Si homo non peccasset ...* Der Sündenfall Adams und Evas in seiner Bedeutung für die soziale, seelische und körperliche Verfaßtheit des Menschen, in: Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, hrsg. v. Klaus Schreiner u. Norbert Schnitzler. München 1992, 41-84.
- Schröder, Franz Rolf: Mythos und Heldensage, in: Zur germanisch-deutschen Heldensage, hrsg. v. Karl Hauck (Wege der Forschung 14), Darmstadt 1965, 285-315.
- Schröter, Michael: „Wo zwei zusammenkommen in rechter Ehe ...“ Sozio- und psychogenetische Studien über Eheschließungsvorgänge vom 12. bis 15. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1985.
- Schulze, Ursula: *Âmis unde man*. Die zentrale Problematik in Hartmanns ‚Erec‘, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 105 (1983), 14-47.
- Schweikle, Günther: Das ‚Nibelungenlied‘ – ein heroisch-tragischer Liebesroman?, in: De poeticis medii aevi quaestiones. Käte Hamburger zum 85. Geburtstag, hrsg. v. Jürgen Kühnel, Hans-Dieter Mück u. Ulrich Müller, Göttingen 1981, 59-84.

- Scully, Diana/Joseph Marolla: „Riding the Bull at Gilley’s“. Convicted Rapists Describe the Rewards of Rape, in: *Social Problems* 32 (1984/85), 251-263.
- Seidman, Steven: *Romantic Longings. Love in America, 1830-1980*, New York/London 1991.
- Seitter, Walter: *Das politische Wissen im Nibelungenlied. Vorlesungen* (Merve-Titel 141), Berlin 1987.
- Siebert, Barbara: *Rezeption und Produktion. Bezugssysteme in der „Kudrun“* (Göppinger Beiträge zur Germanistik 491), Göttingen 1988.
- Smits, Kathryn: *Enite als christliche Ehefrau*, in: *Interpretation und Edition deutscher Texte des Mittelalters. Festschrift für John Asher zum 60. Geburtstag*, hrsg. v. Kathryn Smits, Werner Besch, Victor Lange, Berlin 1981.
- Snow, Ann: *Wilt, wilde, wildenære. A study in the interpretation of Gottfried’s Tristan*, in: *Euphorion* 62 (1968), 365-377.
- Sölle, Dorothee: *Maria ist eine Sympathisantin!*, in: *Emma*, Dezember 1977, 11-12.
- Spiewok, Wolfgang: *Die Vergewaltigung in der deutschen Literatur des Mittelalters*, in: *Sexuelle Perversionen im Mittelalter*, hrsg. v. Danielle Buschinger u. Wolfgang Spiewok (Greifswalder Beiträge zum Mittelalter 31, Wodan 46), Greifswald 1994, 193-206.
- Spindelböck, Josef: *Die Unbefleckte Empfängnis Mariens und unsere priesterliche Berufung. Gedanken bei einer Marienandacht* (Dekanatskonferenz, 11. Dezember 1997, Ybbs an der Donau), <http://www.stjosef.at/predigten/unbefl97.htm> (15. März 2001).
- Sterba, Wendy: *The Question of Enite’s Transgression. Female Voice and Male Gaze as Determining Factors in Hartmann’s Erec*, in: *Women as Protagonists and Poets in the German Middle Ages. An Anthology of Feminist Approaches to Middle High German Literature*, hrsg. v. Albrecht Classen (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 528), Göttingen 1991.
- Sydie, Rosalind Ann: *Natural women, cultured men. A feminist perspective on sociological theory*, New York 1987.
- Tax, Petrus W.: *Studien zum Symbolischen in Hartmanns ‚Erec‘. Erecs ritterliche Erhöhung*, in: *Hartmann von Aue*, hrsg. v. Hugo Kuhn u. Christoph Cormeau (Wege der Forschung 359), Darmstadt 1973, 287-310.
- Thum, Bernd: *Aufbruch und Verweigerung. Literatur und Geschichte am Oberrhein im hohen Mittelalter. Aspekte eines geschichtlichen Kulturraums*, Waldkirch im Breisgau 1980.
- Tobler, Eva: *Ancilla Domini. Marianische Aspekte in Hartmanns Erec*, in: *Euphorion* 80 (1986), 427-438.

- Toman, Lore: Der Aufstand der Frauen. Ein strukturalistischer Blick auf die Brünhild-Sage, in: *Literatur und Kritik* 131 (1979), 25-32.
- Tügel, Hanne/Michael Heilemann (Hrsg.): *Frauen verändern Vergewaltiger*, Frankfurt am Main 1987.
- Tyrrell, William Blake: *Amazons. A study in Athenian mythmaking*, Baltimore/London 1984.
- van Ussel, Jos: *Sexualunterdrückung. Geschichte der Sexualfeindschaft*, Reinbek bei Hamburg 1970.
- Vermehren, Isa rscj: Das Böse – Die Bosheit – Das Böse. Womit haben wir es zu tun?, in: *Die Frau als Eva*, hrsg. v. Inge Dunkelberg u. Isa Vermehren (Blickpunkt Frau 2), Köln 1990, 35-46.
- Villa, Paula-Irene: *Sexy Bodies. Eine soziologische Reise durch den Geschlechtskörper* (Geschlecht und Gesellschaft 23), Opladen 2000.
- Vlastos, Gregory: Isonomia, in: *American Journal of Philology* 74 (1953), 337-366.
- Vogt, Friedrich/Max Koch: *Geschichte der deutschen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, hrsg. v. Willi Koch, ⁵Leipzig 1934.
- Vrablik, Vlastimil: Die Minnegrotte in Gottfrieds von Straßburg ‚Tristan und Isolde‘. Ein Versuch zur Psychologie der Liebe, in: *Ist zwîvel herzen nâchgebûr*. Günther Schweikle zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Rüdiger Krüger, Jürgen Kühnel u. Joachim Kuolt, Stuttgart 1989, 181-192.
- Wailes, Stephen L.: Bedroom comedy in the *Nibelungenlied*, in: *Modern Language Quarterly* 32 (1971), 365-376.
- Weber, Gottfried: *Gottfrieds von Straßburg Tristan und die Krise des hochmittelalterlichen Weltbildes um 1200*, 2 Bde. Stuttgart 1953.
- Weddige, Hilkert: *Einführung in die germanistische Mediävistik*, ⁴München 2001.
- Wehrli, Max: Der Tristan Gottfrieds von Straßburg, in: *Trivium* 4 (1946), 81-117.
- Welz, Dieter: Glück und Gesellschaft in den Artusromanen Hartmanns von Aue und im „Tristan“ Gottfrieds von Straßburg, in: *Acta germanica* 6 (1971), 11-40.
- Welz, Dieter: Kabale und Liebe in Karnant. Zur Struktur des Verrats in Hartmanns *Erec*, in: *Acta germanica* 16 (1983) 7-23.
- Westra, H. J.: „Prudentius“, in: *European Writers. The Middle Ages and the Renaissance*, Bd. 1, hrsg. v. William T. H. Jackson u. George Stade, New York 1983, 1-22.
- Wittig, Monique: The Mark of Gender, in: *The Poetics of Gender*, hrsg. v. Nancy K. Miller. New York 1986, 63-73.

Wulff, August: Die frauenfeindlichen Dichtungen in den Romanischen Literaturen bis zum Ende des XIII. Jahrhunderts (Romanistische Arbeiten 14), Halle an der Saale 1914.

Das Motto am Anfang der Arbeit stammt aus:

Mary Fallon: SEXTEC. Excerpt from *Working Hot*, in: *Sexy bodies. The strange carnalities of feminism*, hrsg. v. Elisabeth Grosz u. Elspeth Probyn, London/New York 1995, 80.