Judith Klinger

Fremdes Begehren: Spiele der Identitäten und Differenzen im späten 12. Jahrhundert

Literatur | Theorie | Geschichte

Beiträge zu einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik

Herausgegeben von
Udo Friedrich, Bruno Quast und Monika Schausten

Band 31

Judith Klinger

Fremdes Begehren: Spiele der Identitäten und Differenzen im späten 12. Jahrhundert

DE GRUYTER

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde durch 37 wissenschaftliche Bibliotheken und Initiativen ermöglicht, die die Open-Access-Transformation in der Deutschen Literaturwissenschaft fördern.

ISBN 978-3-11-138717-8
e-ISBN (PDF) 978-3-11-138731-4
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-138781-9
ISSN 2363-7978
DOI https://doi.org/10.1515/9783111387314

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter http://creativecommons.org/licenses/by/4.0.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz für die Weiterverwendung gelten nicht für Inhalte, die nicht Teil der Open-Access-Publikation sind (z. B. Grafiken, Abbildungen, Fotos, Auszüge usw.). Diese erfordern ggf. die Einholung einer weiteren Genehmigung des Rechteinhabers. Die Verpflichtung zur Recherche und Klärung liegt allein bei der Partei, die das Material weiterverwendet.

Library of Congress Control Number: 2024940414

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Einbandabbildung: Le Roman de la Rose, Bodleian Library MS. Douce 195, fol. 15v. Photo: © Bodleian Libraries, University of Oxford. CC-BY-NC 4.0. https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/bb971cd2-a682-45e5-866 f-31ce76482afe/surfaces/7dc9dfbf-3715-4316-943 f-28ab8bc73787/
Satz: Integra Software Services Pvt. Ltd.
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Open-Access-Transformation in der Literaturwissenschaft

Open Access für exzellente Publikationen aus der Deutschen Literaturwissenschaft: Dank der Unterstützung von 37 wissenschaftlichen Bibliotheken und Initiativen können 2024 insgesamt neun literaturwissenschaftliche Neuerscheinungen transformiert und unmittelbar im Open Access veröffentlicht werden, ohne dass für Autorinnen und Autoren Publikationskosten entstehen.

Folgende Einrichtungen und Initiativen haben durch ihren Beitrag die Open-Access-Veröffentlichung dieses Titels ermöglicht:

Universitätsbibliothek Augsburg
Universitätsbibliothek Bayreuth
Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz
Universitätsbibliothek der Freien Universität Berlin
Universitätsbibliothek der Humboldt-Universität zu Berlin
Universität Bern
Universitätsbibliothek Bielefeld
Universitätsbibliothek Bochum
Universitäts- und Landesbibliothek Bonn
Universitätsbibliothek Braunschweig
Staats- und Universitätsbibliothek Bremen
Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt
Technische Universität Dortmund
Universitätsbibliothek Duisburg-Essen
Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf
Universitätsbibliothek Johann Christian Senckenberg, Frankfurt a. M.
Universitätsbibliothek Gießen
Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen
Fernuniversität Hagen, Universitätsbibliothek
Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek – Niedersächsische Landesbibliothek, Hannover
Technische Informationsbibliothek (TIB) Hannover
Universitätsbibliothek Hildesheim
Rheinland-Pfälzische Technische Universität Kaiserslautern-Landau
Universitätsbibliothek Kassel – Landesbibliothek und Murhardsche Bibliothek der Stadt Kassel
Universitäts- und Stadtbibliothek Köln
Université de Lausanne
Universitätsbibliothek Marburg
Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität München
Universitäts- und Landesbibliothek Münster
Bibliotheks- und Informationssystem (BIS) der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
Universitätsbibliothek Osnabrück
Universität Potsdam
Universitätsbibliothek Trier
Universitätsbibliothek Vechta
Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel
Universitätsbibliothek Wuppertal
Zentralbibliothek Zürich

Danksagung

We shall not cease from exploration
And the end of all our exploring
Will be to arrive where we started
And know the place for the first time.
Through the unknown, remembered gate
When the last of earth left to discover
Is that which was the beginning;
At the source of the longest river
The voice of the hidden waterfall
And the children in the apple-tree
Not known, because not looked for
But heard, half-heard, in the stillness
Between two waves of the sea.
T. S. Eliot, *Little Gidding*
(*Four Quartets*, 1942)

Am Ende einer langen Zeit des Forschens, Suchens, Lernens und Erkundens ist es mir eine große Freude, mich nun auch bedanken zu können. Die vorliegende Studie wurde 2018 von der Philosophischen Fakultät der Universität Potsdam als Habilitationsschrift angenommen und 2023 für den Druck überarbeitet. Vielfältige Anregungen und intensive Gespräche haben den langjährigen Entstehungsprozess begleitet und befördert. Zur Konzeption hat Hans-Jürgen Bachorski noch viel mit Rat, Neugier und Lust an der Forschung beigetragen: Die inspirierenden Gespräche mit ihm habe ich in späteren Jahren oft vermisst. Umso dankbarer bin ich all jenen Kolleginnen und Kollegen, Freundinnen und Freunden, die sich großzügig Zeit zum Austausch über mein Projekt genommen haben. Werner Röcke hat mir vielfältige Wege in mediävistische Gedankenwelten eröffnet und die Entstehung meiner Arbeit in den ersten Jahren begleitet. Für wichtige Denkanstöße, hilfreiche Kritik und den kontinuierlichen Gedankenaustausch danke ich von Herzen Ute von Bloh und Andreas Kraß; ihnen und Andrew James Johnston bin ich außerdem dankbar für die Bereitschaft, sich auf eine so umfangreiche Arbeit einzulassen und sie zu begutachten. Tilo Renz danke ich für die genaue Lektüre meines allzu üppig wuchernden Kapitels zum Nibelungenlied und zahlreiche anregende Gespräche. Mein ganz herzlicher Dank gilt weiterhin Silke Winst für die gründliche Korrektur des Manuskripts, Sandra Schramm für ihre fröhliche, fantasievolle und tatkräftige Unterstützung sowie Max Jakobeit und Julia Bartz für ihre Hilfe bei der Fertigstellung der Bibliographie. Nicht zuletzt danke ich Udo Friedrich, Bruno Quast und Monika Schausten sehr für die Aufnahme in die Reihe *Literatur – Theorie – Geschichte*. Danken möchte ich weiterhin Eva Locher, Laura Burlon und Dominika Herbst vom De Gruyter-Verlag für die freundliche und sorgsame Betreuung bei der Drucklegung.

Gewidmet ist dieses Buch meinen geliebten Eltern, Joachim Heinrich Klinger und Katharina Ruth Klinger, geb. Alexander, deren Liebe mich immer getragen hat. Sie

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111387314-202

haben mich früh an den unendlichen Reichtum der Imagination, der Kunst und der Literatur herangeführt und damit Türen in unentdeckte Welten aufgestoßen: ein Geschenk, wie es wunderbarer nicht sein könnte.

> The canvas is high
> The scheme of a life
> Written in the wind
> The pen, the knife
> Patti Smith, *Seneca*
> (*Banga*, 2012)

Inhaltsverzeichnis

Danksagung —— VII

Zur Einführung: Literarische Begehrensdynamiken im späten 12. Jahrhundert —— 1

I Fremdes Begehren: Kategorien, Perspektiven, Imaginationen

1 Heteronormativität, Geschlecht, Sexualität: Ordnungs- und Differenzierungsmuster im Dialog —— 27

1.1 Kritische Heteronormativitätsforschung in der Mediävistik: Parameter, Fragen, Irritationen —— **30**

1.1.1 Alterität und Pluralität mittelalterlicher Wissensordnungen —— **33**

1.1.2 Sexualitätskategorien und Heteronormativität: Nomenklaturbefragung —— **36**

1.1.3 Vormoderne Bausteine des Heteronormativen? Verwandtschaft und Gesellschaft —— **39**

1.2 Geschlechterordnungen und Machtgefüge: Grenzverläufe und Grenzüberschreitungen —— **45**

1.2.1 Zweigeschlechtlichkeit: intelligible Verkörperungen von Geschlecht —— **46**

1.2.2 Machtverhältnisse und Ungleichheiten: Universalien, Partikulares und Performatives —— **54**

1.2.3 Überschreitung von Geschlechtergrenzen I: Jungfräulichkeit —— **62**

1.2.4 Überschreitung von Geschlechtergrenzen II: effeminiert oder emaskulin? —— **69**

1.3 Sexuelle Kategorienbildung und Differenzierung —— **76**

1.3.1 Ordnungen der ‚Sexualität'? Fortgesetzte Nomenklaturbefragung —— **76**

1.3.2 *Contra naturam*, *nefandum*, Sodomie: Un/Leserliche Kategorien —— **83**

1.3.3 Prozesse der Ausdifferenzierung: Grenzverläufe diesseits und jenseits der ‚Sexualität' —— **92**

1.4 Methodische Ausblicke und Vernetzungen —— **104**

1.4.1 Mobilisierung und Destabilisierung, Sex und Geschlecht: Spielräume und Zugangsweisen —— **104**

1.4.2 Pluralisierte Bezugsfelder: Geschlecht und Begehren im Netz der Interdependenzen —— **112**

2 Hetero- und homosoziales Begehren: Literarische Konfigurationen — 118
2.1 Spielräume heterosozialer Anziehungskräfte: Konstruktionen höfischer Minne — **122**
2.1.1 Minnebegehren, Subjektivierung und Geschlechterverhältnisse im höfischen Roman — **125**
2.1.2 Liebe als Freundschaft, Freundschaft als Liebe? Aus- und Entdifferenzierungen — **145**
2.1.3 Triangulierungen: Minnebegehren und Allianzen im Umfeld der Macht — **161**
2.1.4 Jenseits der ‚Sexualität': Strategien der Erotisierung — **179**
2.2 Homosoziales Begehren: das Spektrum gleichgeschlechtlicher Bündnisse — **198**
2.2.1 Homoaffektivität: Gesten und Rituale — **204**
2.2.2 Sexuelle Terminologien: Abgrenzungs- und Bestimmungsversuche — **209**
2.2.3 Sprachen der Liebe: homosoziales Begehren und homosoziale Bündnisse in der Literatur — **222**

II Fremdes Begehren: Lektüren

1 Der Traum vom einen Leib: Passion und Begehren im ‚Rolandslied' — 243
1.1 Ein begnadeter Herrscher in Not: homosoziale Machtverhältnisse und Spannungslinien — **246**
1.1.1 Deutungsmuster der Herrschaft: Theokratische Legitimation, Machtpartizipation und dynastische Interessen — **247**
1.1.2 Karls Isolation: Angst und Trauer, Rache und Recht — **259**
1.2 Karls Passion: das Begehren formt sein Subjekt — **275**
1.2.1 Zeitlichkeit des Begehrens: Zeitstrukturen und Todesbewusstsein — **286**
1.2.2 Modalitäten der Subjektivierung: Träume, Gebete, Sündenklage — **291**
1.2.3 Totenklagen: Ambiguisierung und Sakralisierung der Trauer — **300**
1.3 Körper- und Reichsgrenzen: phantasmatische Einleiblichkeit — **307**
1.3.1 Der Leib des Reichs und sein Zerfall — **307**
1.3.2 Leibeinungen: Körperimaginationen zwischen Immanenz und Transzendenz — **315**
1.3.3 Verkörperungen des (Un-)Heils: Einleiblichkeit und Entdifferenzierung — **327**
1.4 Trauerformen, Geschlechterdifferenzen und die Ökonomien des Begehrens — **337**

1.4.1 Heterosozialer Minimalismus: Trauerverhalten und Geschlechterdifferenz — **342**
1.4.2 Begehren und Geschlecht in den Bearbeitungen des Rolandsstoffs — **351**
1.5 ‚du wære ez allez aine': Homosozialität als Passion? — **365**

2 Befremdliches Begehren: Fragmente einer Herrschaftserotik im ‚Eneasroman' — 384
2.1 Ein Mangel an Begehren: Legitimationsstrategien und Subjekt-Formation — **389**
2.2 Sodomieverdacht und männliche Lebensgemeinschaft: Spielräume homosozialen Begehrens — **406**
2.2.1 Umfang und Grenzen des Sodomiediskurses — **409**
2.2.2 Männliche Lebensgemeinschaft in Konkurrenz zur Ehe? — **426**
2.2.3 Gesellschaftliche Reproduktion in Krieg und Frieden: die Relativierung homosozialer Bindungen — **442**
2.3 Geschlechterbeziehungen: Die Erotisierung der Herrschaft — **451**
2.3.1 *Signa amoris*: Minne als monologisches Prinzip — **458**
2.3.2 Minne-Rede als Minneziel — **469**
2.3.3 Weiblichkeitskonstruktionen: Subjektentwürfe und Machtverhandlungen — **480**
2.3.3.1 Sibylle: Transgression als identitätsbildendes Prinzip — **481**
2.3.3.2 Dido: Femininisierung des Machtparadigmas — **488**
2.3.3.3 Camilla: kriegerische Variation des Weiblichen — **499**
2.3.3.4 Amata und Lavinia: Eigensinn und Allianzbildung — **516**
2.3.4 Macht- und Geschlechterverhältnisse: Ökonomien des Begehrens — **525**
2.4 Re-Generation: Körper, Gräber, *translatio* — **537**

3 Begehren nach dem Unverfügbaren: Fliehkräfte der Macht im ‚Nibelungenlied' — 555
3.1 Minne- und Geschlechterordnung: Ein höfischer Auftakt voller Dissonanzen — **558**
3.1.1 Konträre Subjektivierungen: Kriemhilt und Sîvrit — **564**
3.1.2 Entfesselung des fremden Heros: Sîvrit zwischen Integration und *Othering* — **579**
3.2 Ungleiches Begehren: Allianzen, Brautwerbungen und homosoziale Verwerfungen — **599**
3.2.1 Differenzierung und dilemmatische Einung: Männlichkeitskonstruktionen bei der Brautwerbung um Brünhilt — **604**
3.2.2 Blutspuren: Variationen der homosozialen Aporie — **619**
3.2.3 Doppelhochzeit und doppelter Zerfall: die Herstellung von Ungleichheit — **640**

3.2.4 Entdifferenzierung und Krise der Evidenz —— **655**
3.2.5 Rekonfiguration der Allianzen: Hagens Wissen, Gunthers Ohnmacht, Sîvrits Tod —— **669**
3.2.6 Gestörtes Begehren nach dem Gleichen: Zerfall und Transformation der homosozialen Bündnisse —— **685**
3.3 ‚Weibliche' Subjektivierungen: Machtverhältnisse und Interferenzen —— **705**
3.3.1 Kriemhilts In/Subordination —— **715**
3.3.2 Brünhilt: weibliche Exorbitanz —— **736**
3.3.3 Zwischengeschlechtliche Dynamiken im homosozialen Gefüge —— **764**
3.4 Begehren nach dem Unverfügbaren: Einverleibungs- und Abspaltungsfantasien —— **781**
3.4.1 Exorbitanter *lîp* und blutende Wunden: Imaginationen des Un/Verwundbaren —— **784**
3.4.2 Spaltungen und Verwandlungen: der Nibelungenhort —— **796**
3.4.3 Kriemhilts Begehren: Selbstausgrenzung und Selbstreferentialität —— **810**
3.5 Fluchtlinien der Entgrenzung, Strategien der Einfriedung: Begehrensdynamiken im *Nibelungenlied* und ihre Demontage in der *Klage* —— **846**

4 Fazit und Ausblicke —— 870

Literaturverzeichnis —— 903

Verzeichnis der Abbildungen —— 971

Sachregister —— 973

Figurenregister —— 977

Zur Einführung: Literarische Begehrensdynamiken im späten 12. Jahrhundert

In der Literatur des späten 12. Jhs. ist Minne ein herausragendes, vielfach variiertes Thema. Schon der Blick auf den Minnesang und das Konzept der ‚hohen Minne' wirft aber die Frage auf, ob *minne* nicht fallweise mit ‚Begehren' statt – wie meist üblich – mit ‚Liebe' zu übersetzen wäre, stehen doch unerfüllte Wünsche und Sehnsüchte, mitunter sogar die prinzipielle Unerreichbarkeit des Gewünschten im Mittelpunkt zahlreicher Lieder. Auch im frühen höfischen Roman findet *minne* emphatischen Ausdruck in der Wunschform und verdichtet sich in Situationen überwältigenden, aber (noch) nicht erwiderten Begehrens. Bei allen Unterschieden in den Minnekonzeptionen einzelner Werke und Genres scheint jedoch eins festzustehen: Gegenstand besonderer literarischer Faszination sind neuartige Formen der Emotionalität und der Kommunikation zwischen den Geschlechtern. So hat sich die reichhaltige Forschung zu höfischen Liebesdiskursen und zur Literaturgeschichte der Minne über lange Zeit den Geschlechterbeziehungen gewidmet und erst in jüngerer Vergangenheit danach gefragt, welcher Stellenwert gleichgeschlechtlichen Paarbindungen und Formen des Begehrens zukommt und wie sich die heterosoziale Liebe zur homosozialen – insbesondere unter Männern – verhält. Mit ihrer Begriffsprägung des *homosocial desire* steht Eve Kosofsky Sedgwick[1] für eine noch andauernde Verschiebung des Wahrnehmungsradius, denn neuere mediävistische Studien interessieren sich zunehmend für die Geschichte der (Männer-)Freundschaften und der Freundesliebe,[2] die in wechselnden literarischen Konfigurationen mit der Liebe zwischen den Geschlechtern konkurriert, die heterosoziale Paarbindungen flankiert, fundiert oder überhaupt erst ermöglicht. Allerdings kann eine solche Erweiterung des Forschungsfelds offenbar eklatantes Unbehagen auslösen,[3] denn mit der Fokussierung gleichgeschlechtlicher Bindungs- und Begehrenstypen geraten auch gängige Vorannahmen über die historische Substanz von Liebe und Sexualität auf den Prüfstand.

Mit dem Stichwort ‚Begehren' verbinden sich in gegenwärtigen mitteleuropäischen Kulturen gewichtige Konzepte von Identität, Geschlecht und Subjektivität, Liebe und Intimität sowie – unterschwellig oder explizit – Erotik und Sexualität. So vielfältig die Spielarten des Begehrens sein mögen, die gängigen Definitionen und Gebrauchsformen des Begriffs sind seit dem frühen 20. Jh. kaum zu lösen von der Idee der Libido als einer sexuell grundierten, psychischen Energie. In einem historisch erzeugten und kulturell dicht vernetzten Komplex besetzt ‚Begehren' einen Knoten-

1 Vgl. Sedgwick, Between Men, bes. S. 1–20.

2 Vgl. für den deutschsprachigen Raum insbes. die Arbeiten von Andreas Kraß: stellvertretend genannt sei hier Kraß, Ein Herz und eine Seele. Zu weiteren Forschungsarbeiten siehe weiter unten.

3 Besonders deutlich ist dies der polemischen Kritik von Schnell, Queer Studies in der Mediävistik, zu entnehmen; vgl. dazu Kraß, Rolle rückwärts?

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111387314-001

punkt als keineswegs neutrale Beschreibungskategorie. Diesen Begriff als Instrument der Analyse auf vormoderne Gegenstände und Kontexte anzuwenden, heißt daher, seine gegenwärtige Verwendung und Vernetzung kritisch zu reflektieren und im Dialog mit den Untersuchungsgegenständen zu erweitern, zu modifizieren oder gegebenenfalls aufzulösen. Gleichwohl gibt er den – ausdrücklich vorläufigen – Rahmen einer Befragung ab, die sich auf die kulturelle Herstellung von (Geschlechts-)Identitäten, Personenbindungen und deren Verkörperung unter Einwirkung von Begehrensdynamiken richtet.

Mit der Trias *sex* – *gender* – *desire* hat Judith Butler Begehren als konstitutive Komponente im modernen Komplex der Heteronormativität beschrieben.[4] Sexuelle und geschlechtliche Identitäten bilden sich stets auch darüber, wer begehrt wird und wie Begehren auf das Andere oder das Gleiche der eigenen Identität ausgerichtet ist. Kenntlich wird damit bereits eine gewisse Unruhe in der vermeintlich fest gefügten Struktur der heterosexuell definierten Geschlechterordnung, da Begehren als mobilisierendes und potentiell destabilisierendes Moment an ihrer Herstellung mitwirkt. Mit ihren Überlegungen zum *homosocial desire* hat Eve Sedgwick diese Konstellation historisch perspektiviert und zugleich einen theoretischen Grundstein für die Entkoppelung von ‚Begehren' und ‚Sexualität'[5] gelegt. Damit sind weitgespannte theoretische Komplexe benannt, deren Implikationen – wie auch die vielfältigen Fragen, die sie stimuliert haben – noch genauer zur Sprache kommen werden. Grundlegend ist zuerst dies: Begehren, das habe ich den Arbeiten beider Theoretikerinnen entnommen, vermittelt, transformiert, bindet, stört und kristallisiert als mobiles Element all jene Konstrukte, die in der Moderne oft als transhistorische ‚Natur' der Geschlechter und der Sexualität gedacht worden sind.

Auf seine begrifflichen Grundstrukturen zurückgeführt lässt sich Begehren beschreiben als Impulskraft im Spannungsfeld von Mangel und Erfüllung, die Störungen und Verunsicherungen ebenso auslösen kann wie sie Verbindungen und Fixierungen herzustellen vermag. Mit der gewünschten Verwandlung eines Zustands in einen anderen ist der Struktur von Begehren ein transformatives Moment zu eigen, wobei der Zustand des Begehrens selbst weder mit dem einen noch dem anderen identisch ist, sondern vieles – auch widersprüchliches und widerständiges – in sich aufnehmen und zum Material des Möglichen umformen kann. So beschrieben initiiert Begehren einen Spannungsbogen, der auch narrative Impulse anstoßen kann: beispielsweise ein selbstreflexives oder konzeptionelles Sprechen von Begehren, die Entfaltung von Imaginationen möglicher Erfüllung und nicht zuletzt deren Realisierung oder Scheitern in erzählter Handlung. Auf diese spezifische Produktivität von Begehren zielt die vorliegende Arbeit, in deren Zentrum erzählerische Im-

4 Vgl. Butler, Das Unbehagen, bes. S. 22–24; dazu weiter I.1.

5 Den Begriff ‚Sexualität' setze ich in Verbindung mit mittelalterlichen Gegenständen in Anführungszeichen, weil er neben einer Systematisierung als sexuell klassifizierter Empfindungen, Vorstellungen und Handlungen auch spezifisch moderne Konzepte sexueller Identitätsbildung impliziert: vgl. dazu genauer I.1.3.

pulse und narrative Dynamiken stehen, mithin diskursive Konstruktionen, nicht innerpsychische Vorgänge. Näherhin nehme ich das späte 12. (und beginnende 13.) Jh. als einen besonders produktiven Zeitraum in den Blick.

Auf deutschsprachigem Gebiet entsteht in der zweiten Hälfte des 12. Jhs. eine volkssprachlich-weltliche Literatur in größerem Umfang. Verfasst für den Gebrauch der adligen Elite (zunehmend auch von adligen Autoren) entwickelt diese Literatur einerseits neue Genres (insbesondere erzählerische Großformen), andererseits spezifisch literarische Deutungsmuster von Adelsherrschaft, Personenbindungen, sozialer Kommunikation und Identität. Sie verbindet die Rezeption antiker und (pseudo-)chronikalischer Stoffe mit der Bearbeitung religiösen Wissens und dominant mündlichen Überlieferungen. Entscheidend für diese Prozesse ist zudem die Ausbildung einer höfischen Kultur, zu deren Mechanismen ständischer Distinktion die Produktion, Aufführung und Rezeption von Literatur gehört. Im frühen 13. Jh. liegt im deutschsprachigen Raum mit den ersten höfischen (Artus-)Romanen, den vielfältigen Inszenierungen von Minne und Begehren im Minnesang, der Umarbeitung heroischer Stoffe zum nibelungischen Buchepos, den Adaptationen mittellateinischer und altfranzösischer Werke um Alexander und Karl den Großen sowie um antike Gründungsmythen ein eindrucksvolles literarisches Korpus vor. Dem 12. Jh. ist bereits die Erfindung oder Entdeckung der Liebe, des Individuums, des Selbst, der Fiktionalität und der Natur als Bereichen eigener Gesetzlichkeit zugeschrieben worden.[6] Die These, in diesem Zeitraum habe sich erstmals eine ‚Idee' von (zwischengeschlechtlicher[7]) Liebe herausgebildet, ist aus heteronormativitätskritischer Sicht erheblich modifiziert und weiterentwickelt worden: zum einen mit Blick auf vorausliegende homosoziale Modelle von Freundschaft und Liebe, zum anderen in Hinsicht auf höfische Begehrensformationen, die nicht als ‚heterosexuell' zu klassifizieren sind.[8]

Nicht die Konzepte von Geschlechtsidentitäten und -körpern, sondern die Dynamiken des Begehrens zum Angelpunkt der Analysen zu machen, lenkt die Aufmerksamkeit weiterhin auf die Prozesshaftigkeit der literarischen Konstruktionen von Identität und Subjektivierung, Machtverhältnissen und Vergemeinschaftungsformen. Statt also festgefügte Konstrukte vorauszusetzen oder nachzuweisen, möchte ich mit dieser Perspektivierung die Beweglichkeit und Produktivität der – mitunter instabi-

6 Zur Liebe vgl. Haug, Tristan und Lancelot, S. 197; diese Erfindung gehe mit einer gleichzeitigen Entdeckung der Fiktionalität einher (ebd., S. 200). Vgl. weiter Eggers, Die Entdeckung der Liebe, und Dinzelbacher, Über die Entdeckung der Liebe. – Zum Individuum Morris, The Discovery; zum Selbst Spence, Texts and the Self; zur einsetzenden Natur-Wissenschaft Speer, Die entdeckte Natur; Wegmann: Die ‚Entdeckung der Natur'.

7 Ich favorisiere ‚zwischengeschlechtlich' gegenüber der mittlerweile ebenfalls geläufigen Bezeichnung ‚gegengeschlechtlich', da mir in letzterer die heteronormative Auffassung einer oppositionell konzipierten Zweigeschlechtlichkeit mitzuschwingen scheint.

8 Auf die von Jaeger, Ennobling Love, Schultz, Bodies That Don't Matter, ders., Courtly Love sowie von Tin, The Invention, und Kraß, Höfische Liebe, vertretenen Thesen und Deutungen komme ich noch ausführlicher zu sprechen (s. u., I.2).

len, mehrdeutigen oder widersprüchlichen – Entwürfe, die sich über literarische Begehrensstrukturen herstellen, ins Zentrum rücken. Allerdings ist dazu ein Begriff von Begehren erforderlich, der über hinreichende Präzision verfügt, ohne das Möglichkeitsspektrum der literarischen Formationen vorab zu sehr zu beschneiden.

Mit Sedgwick ist zu betonen, dass unter ‚Begehren' erstens eine spezifische Struktur sozialer und affektiver Kräfte, nicht ein Empfinden verstanden werden soll, die zweitens auch nicht reduzibel auf sexuelles Begehren ist.[9] Diese Bestimmung ist unerlässlich: Eine Konzeption von Begehren, die als Fluchtlinie auf ein letztlich oder ‚eigentlich' sexuelles Ziel hin gedacht wäre, würde stets Gefahr laufen, unter der Hand moderne Auffassungen von (Hetero- oder Homo-)Sexualität zu re-importieren.[10] Wenn zudem von Begehren als literarisch erzeugter Struktur die Rede sein soll,[11] impliziert dies eine Abgrenzung von psychologischen, insbesondere psychoanalytischen Konzepten. Koppelt der freudianisch geprägte Begriff der Libido diese grundsätzlich an Energien, die ihrerseits mit dem Sexualtrieb in Verbindung stehen,[12] so ist ‚Begehren' mit Lacan zum psychoanalytischen Kernbegriff avanciert: „Ein entscheidender Unterschied zu Freud besteht darin, dass die Libido an unterschiedlichen Objekten befriedigt werden kann, während das Begehren nach Lacan grundsätzlich nicht einzuholen ist, sondern sich metonymisch von einem Signifikanten zum nächsten verschiebt. Begehren ist deshalb immer unerfülltes Begehren".[13] Die von Lacan vertretene Denktradition, die Begehren allererst als Ausdruck von Mangel bestimmt,[14] ist philosophiegeschichtlich indes zu ergänzen um eine Auffassung, die sich auf die Produktivkräfte von Begehren konzen-

9 Sedgwick, Between Men, S. 2 schlägt ein erweitertes analytisches Verständnis von Begehren vor, „not for a particular affective state or emotion, but for the affective or social force, the glue, even when its manifestation is hostility or hatred or something less emotively charged, that shapes an important relationship". Vgl. I.2.2.

10 Dazu ausführlich unten, I.1.3. Mit ähnlicher methodischer Ausrichtung schlägt die Arbeitsgruppe Gender, Begehrende Körper, S. 283 vor, „‚Begehren' methodisch aus der Verklammerung mit Sexualität und Heteronormativität zu lösen, unabhängig zu konzeptualisieren und als Element von Diskursen zu beschreiben, die bezüglich der Objekte des Begehrens offener und zumeist überdeterminiert sind".

11 Die kulturelle Artifizialität sowie die Spielarten kunstvoller Inszenierung von Begehren bilden den Schwerpunkt bei Largier, Kunst des Begehrens, der mit Hagiographie und Askese einen gewichtigen Akzent auf christliche Traditionen legt.

12 Vgl. Laplanche/Pontalis, Das Vokabular der Psychoanalyse, S. 284–286. Im allgemeinen Sprachgebrauch tritt Libido oft als Synonym für Lust oder Begehren auf. Zum freudianischen Begriff von Wunsch/Begierde ebd., S. 634–636.

13 Eming, Emotion und Expression, S. 60. Vgl. auch dies., Begehren und kein Ende, S. 116 f., die weiter hervorhebt, dass sich Begehren nach Lacan nicht auf Sexualität, sondern vorrangig auf die Anerkennung des eigenen Begehrens durch den Anderen richte.

14 Vgl. zu Lacan weiter Belsey, Desire, S. 54–64: „Desire is the effect of the lost needs: loss returns and presents itself as desire" (ebd., S. 57).

triert:[15] „il y a toute une puissance originaire du désir qu'on méconnaît indéniablement à le reduire au simple rapport manquer/posséder, vide/plein et cette dynamique est fondamentalement *productrice*".[16]

Nicht als „Ausdruck universeller psychischer Vorgänge"[17] soll Begehren also weiterhin verstanden werden, vielmehr geht es mir um die literarische Produktivität von Begehren, das Catherine Belsey mit spezifischen Erzählkonstellationen in Verbindung gebracht hat: „Desire in Western culture is inextricably intertwined with narrative, just as the tradition of Western fiction is threaded through with desire".[18] Über die von Sedgwick vorgeschlagene, generelle Definition hinaus, die Begehren auffasst als ‚Bindemittel, das eine bedeutsame Beziehung formt',[19] rücken damit narrative Strukturen in den Blick, die näher zu bestimmen sind. Viele mediävistische Studien verwenden einen offenen, strategisch unscharfen Begriff von Begehren, der sich implizit über die vorfindlichen literarischen Personenbindungen und -konstellationen legitimiert. In seiner Arbeit zur ‚höfischen Liebe' kommentiert James Schultz die kultur- und literaturwissenschaftliche Konjunktur des Begehrensbegriffs äußerst skeptisch und entscheidet sich gegen dessen Verwendung. Dass ‚Begehren' mittlerweile geradezu als ‚universelles Lösungsmittel' eingesetzt werde, das allerlei Wünsche und Bedürfnisse bis hin zur Kategorienkrise miteinander verschwimmen lasse, führt Schultz zunächst auf Lacan zurück, „who would have us believe that desire strives continually to fill a lack that can never be filled, that what is desired is always displaced, always deferred, and always reappears in another guise".[20] Im Weiteren illustriert Schultz anhand einer exemplarisch herausgegriffenen Studie das Ausmaß der resultierenden Ungenauigkeiten, wenn in den Quelltexten begrifflich getrennte Phänomene unvermittelt ineins fallen, wenn die historische Terminologie nicht länger im Rahmen der Wissensordnungen, die sie erzeugt hat, sondern verselbständigt abstrahiert und mit modernem Vokabular gleichgesetzt wird, so dass am Ende die Einheitlichkeit von Begehren schlechthin unterstellt wird: „all desire is isomorphic".[21] Schultz besteht daher auf klaren Unterscheidungen, die den historischen Diskursen Rechnung tragen: „If one wants to study what we call

15 So etwa nach Spinoza auch Deleuze: vgl. dazu Valentin, Gilles Deleuze's Political Posture, bes. S. 187 f.; grundlegend zu den divergenten Ansätzen die von Rabouin, Le Désir, herausgegebene und eingeführte Anthologie (bes. S. 23–29 u. 36–40).

16 Rabouin, Le Désir, S. 29, vgl. auch ebd., S. 39: „le désir est excès, tension, effort, debordement, puissance".

17 Reichlin, Ökonomien, S. 22; vgl. dort zur Kritik an der Übertragung psychoanalytischer Kategorien.

18 Belsey, Desire, S. ix. Ihre Analysen richten sich dementsprechend darauf, „to trace the constraints and resistances of desire in their historical discontinuity" und diese als „sequence of local and differentially constituted narratives", nicht in Form einer chronologischen Entwicklungslinie darzustellen (ebd., S. 9).

19 Vgl. Sedgwick, Between Men, S. 2.

20 Schultz, Courtly Love, S. 63. Vgl. die daran anschließende Begriffskritik bei Eming, Begehren und kein Ende.

21 Schultz, Courtly Love, S. 64; vgl. ebd., S. 64–68.

sexuality in the Middle Ages, it is important to recognize the extent to which the theological, the medical, and the courtly discourses are talking about *different* things.“[22]

Diese historischen Differenzqualitäten gilt es, möglichst genau zu erfassen. Von den in den Texten präsenten und in unterschiedliche Wissensordnungen verwobenen Terminologien (z. B. *minne, amor, luxuria*) möchte ich den Begriff des Begehrens jedoch ausdrücklich abrücken, denn meine Studie zielt nicht auf die Untersuchung mittelalterlicher (theologischer, medizinischer, höfischer oder anderer) Begehrensdiskurse.[23] Vielmehr situiert die Sedgwick entlehnte Definition von Begehren als einer Struktur diese oberhalb der historischen Kategorien und Termini, so dass sich aus dieser Perspektive auch beschreiben lässt, welche Begriffe und Konzepte jeweils mobilisiert werden. Auf der Diskursebene der Texte sind außer den Kategorien in Verknüpfung mit je eigenen Wissens- und Deutungsmustern auch die gattungs- oder textsortenspezifischen Darstellungsformen zu beschreiben, die von den literarischen Begehrensstrukturen aktiviert und miterzeugt werden oder diese reflektieren und verstärken. Auf Geschichtsebene können Begehrensdynamiken Handlungsabläufe generieren, Personenkonstellationen und Beziehungsformen ausbilden, die das Selbstverhältnis[24] einschließen und spezifische Modalitäten der Subjektivierung ausprägen.

Unter ‚Subjektivierung‘ verstehe ich jenen dialektischen Produktionsmechanismus, den Judith Butler im Anschluss an Michel Focault beschrieben hat: „‚Subjektivation‘ bezeichnet den Prozeß des Unterworfenwerdens durch Macht und zugleich den Prozeß der Subjektwerdung.“[25] Erst die Bezugnahme auf Machtverhältnisse positioniert das Subjekt als „Modalität der sich auf sich selbst zurückwendenden Macht; das Subjekt ist die Wirkung eines Rückstoßes der Macht.“[26] Die Annahme der Macht ermöglicht dem Subjekt jedoch ein spezifisches Selbstverhältnis, das sich in Auseinandersetzung mit den je geltenden Regulierungsmechanismen und der Ausbildung selbstreflexiver Kompetenzen ausdifferenziert. Daher wird das je spezifische Umfeld von Machtformationen und -verhältnissen, die sich durchaus quer zu den jeweiligen Geschlechterhierarchien stellen können, stets in die Analysen einzubeziehen sein.

---

22 Schultz, Courtly Love, S. 68. Die Kritik richtet sich also nicht prinzipiell auf die mit ‚Begehren‘ verbundenen Konnotationen oder die kulturelle Herkunft des Begriffs, sondern auf die ungenaue Art seiner Verwendung, die historische Differenzierungen nicht hinreichend ernst nimmt.

23 Vgl. Reichlin, Ökonomien, S. 22 f. zum diskursanalytischem Ansatz: „Es stellt sich aber die Frage, auf welchen der keineswegs homogenen Diskurse über Sexualität man sich bezieht. Überdies ist zu bedenken, dass die jeweiligen Begehrenskonzeptionen immer auch durch ihre Darstellungsform geprägt sind; d. h. je nach Textart [...] verändert sich auch die Konzeption des dargestellten Begehrens.“

24 Vgl. ähnlich Eming, Begehren und kein Ende, S. 122.

25 Butler, Psyche der Macht, S. 8. Die deutsche Übersetzung verwendet, analog zum englischen *subjectivation*, durchgängig ‚Subjektivation‘; ich behalte den geläufigeren Begriff ‚Subjektivierung‘ bei, mit dem sich ebenso präzise fassen lässt, was Butler beschreibt. Zum Foucault entlehnten Machtbegriff vgl. weiter ebd., S. 7 f.

26 Butler, Psyche der Macht, S. 12; vgl. weiter ebd., S. 20: „Die Macht ist dem Subjekt äußerlich, und sie ist zugleich der Ort des Subjekts selbst.“

Weiterhin ist zu fragen, wie – angestoßen durch die jeweilige Begehrensdynamik – (Geschlechts-)Identitäten gebildet, modifiziert oder destabilisiert werden, an welchen Punkten es zu Überschreitungen derartiger Formationen kommt und welche Körperkonzepte je aufgerufen oder literarisch modelliert werden. Eine derartige Dynamik enthält immer ein prekäres Moment der Instabilität, denn Begehren konstituiert sich in der Ausrichtung auf etwas, das nicht vollständig, noch nicht oder überhaupt nicht verfügbar ist;[27] etwas, das mit der Anrufung von Möglichkeiten in den Rahmen des Wirklichen eingegliedert, ihm womöglich assimiliert wird oder aber die Grenzen des Wirklichen zu dehnen ansetzt. Auch in diesem Sinne ist, mit Catherine Belsey und Anna Kłosowska[28] gesprochen, die Fiktion eine naheliegende Artikulationsform von Begehren. Ist einerseits von der Teilhabe literarischer Begehrensdynamiken an vorausliegenden imaginären Ordnungen auszugehen, so wird andererseits zu fragen sein, auf welche Weise sie ihrerseits Imaginäres generieren.

Meine Analysen zu literarischen Begehrensstrukturen möchte ich insofern nicht einer Geschichte der ‚Sexualität' subsumieren, als damit wiederum eine Verengung auf sexuelle Handlungen oder Beziehungen als Telos von Begehren einherginge. Daher sind im Folgenden einige Präzisierungen zu den Modalitäten und Strukturen des Begehrens vorzunehmen, die ich den hochmittelalterlichen Texten selbst entnehme. Ich beschreibe zunächst abstrahierend wiederkehrende Strukturen, deren inhaltliche Besetzung später anhand von Beispielen zu konkretisieren sein wird. Ein geläufiger Modus von Begehren, über den sich (meist männliche) adlige Subjekte konstituieren, lässt sich als *monologisch* beschreiben, weil er sich allererst auf die Erweiterung, Steigerung oder Vervollständigung eigener Identität richtet: etwa durch die Akkumulation von Ansehen, Ruhm und Ehre, durch die Verbesserung von Rang und Machtposition oder durch Inbesitznahme oder Attribution bestimmter Objekte, worunter unbewegliche und bewegliche Güter (Land, Pferde, Jagdvögel, Frauen, Waffen und Rüstungen u. a.[29]) fallen können. Der *dialogische* Typus von Begehren setzt demgegenüber ein (imaginäres oder tatsächliches) anderes Subjekt voraus, das über sich selbst verfügt und dem daher ein eigenes (womöglich widerständiges) Begehren zuer-

27 Ich setze hier einen sehr weiten Begriff von ‚Verfügbarkeit' an, der nicht nur materialiter den Zugriff auf Objekte des Begehrens, sondern auch deren kognitive und imaginäre Greifbarkeit (also die Möglichkeit, das Begehrte an etablierte Vorstellungen und Konzepte zu binden) beinhalten soll. – Zur Zeitlichkeit von Begehren vgl. Rabouin, Le Désir, S. 25; Grimaldi, Le Désir et le Temps.

28 Vgl. Kłosowska, Queer Love, S. 5–7.

29 Vgl. etwa die Aufzählung in der *Lucretia*-Erzählung der *Kaiserchronik*: *An den selben stunden* | *redeten si von schonen rossen und von guoten hunden,* | *si redeten von vederspil,* | *von ander kurzewile vil,* | *si redeten von schonen frouwen,* | *daz si di gerne wolten schouwen,* | *an den niene wære* | *nehaine slahte wandelbære* (KChr 4423–4430). Selbstverständlich sind die Formen des Begehrens, die sich auf diese Objekte richten, nicht zwangsläufig gleich (wie Eming, Begehren und kein Ende, S. 123 mutmaßt); mir geht es an dieser Stelle allein um die Beschreibung einer durch die monologische Haltung erzeugten strukturellen Analogie. – Ich verwende durchgängig den Vertikalstrich (anstelle der Virgel, die in spätmittelalterlichen Texten vorkommt) zur Markierung von Versabschlüssen.

kannt wird, so dass die Erfüllung von Wünschen mit der prinzipiellen Notwendigkeit von Austauschprozessen einhergeht. Solches Begehren kann sich auf Vergemeinschaftung – etwa auf die Herstellung von Herrschafts-, Freundschafts- oder Liebesbeziehungen – richten. In diesen Kontext gehört ebenso das agonale Begehren nach dem ebenbürtigen Gegner, dessen Status als unabhängiges Subjekt Voraussetzung von Konfrontation und Anerkennung ist (vgl. I.2.1.2). Mit dieser analytischen Unterscheidung soll jedoch nicht behauptet werden, dass sich monologische und dialogische Begehrensstrukturen nicht überschneiden oder ineinander transformieren können.

Meine Untersuchungen werden sich allerdings auf Formen dialogischen Begehrens konzentrieren und damit solche Szenarien in den Blick nehmen, die auf die erwünschte Nähe zu oder Gemeinschaft mit einem/einer (oder mehreren) Anderen abzielen. Aus dieser Konstellation geht eine narrative und imaginative Grundstruktur von Distanz und Distanzüberwindung hervor:[30] Eine Nichtverfügbarkeit des Begehrten und die Wahrnehmung einer (wie auch immer definierten) Distanz zwischen Subjekt und Objekt bilden unverzichtbare Anstöße für Begehrensdynamiken und deren Produktivkräfte. Wie noch auszuführen sein wird, liefert der Spannungszustand von Begehren weiterhin Anregungen für literarische Verfahren der Erotisierung, die mit Konzeptionen von ‚Sexualität' oder dem Wunsch nach sexueller Inbesitznahme gerade nicht zu verrechnen sind (s. u., I.2.1.4). Diese Beobachtung lässt sich insoweit verallgemeinern, als sich die Bewegung der Distanzüberwindung nicht immer oder nicht unmittelbar als Grenzüberschreitung oder Aufnahme von Austauschbeziehungen in erzählter Handlung vollziehen muss, sondern häufig imaginär einsetzt. Eine spezifische Produktivität von Begehren besteht also darin, dass es vielfältige Imaginationen – der gewünschten Kommunikation oder Gemeinschaft, aber auch Körperbilder oder Modifikationen der Selbstwahrnehmung – anregen kann. Zugleich geht die Distanzerfahrung der Nichtverfügbarkeit mit Subjektivierungen einher, die gesteigerte Potentiale und Kompetenzen der Selbstreflexion ausprägen können.

Auf dieser Grundlage möchte ich die textuellen Begehrensdynamiken zum Ausgangspunkt nehmen, um die jeweiligen Verhältnisse von (Geschlechts-)Identität und Subjektivierung sowie deren sinnliche und körperliche Bezüge als Effekte literarischer Konstruktionsprozesse zu beschreiben und die Verfahren der Differenzbildung nachzuverfolgen. Ebenso werden die je entworfenen Konzepte und Semantiken von *minne, geselleschaft* oder *vriuntschaft*, die (verbalen, affektiven, körperlichen) Artikulationen von Begehren, die Frage der Inklusion oder Ausgliederung sexueller Bezüge Gegenstand der Analysen sein. Während sich der Blick zunächst auf die unterschiedlichen Verkörpe-

30 Als simultane Ambivalenzspannung von Distanz und Nähe beschreibt Clark, Between Medieval Men, S. 3 in seiner Auseinandersetzung mit Sedgwicks Buchtitel *Between Men* den Begriff ‚between' (‚dazwischen'): „It frequently implies distance or separation, yet as often implies proximity and connection. When used of persons *between* can express antagonism [...] or intimacy [...]. Indeed, like the sword that lies between Sigurd and Brynhild in some versions of their story, the word often signifies all these things at the same time."

rungen von Geschlecht sowie auf die Schnittstellen von Körper- und Geschlechterordnungen richten wird, ist am konkreten Textbeispiel auch nach darüber hinaus weisenden Denkmustern von Körperlichkeit sowie den je verarbeiteten Körpersymboliken zu fragen. Die von Butler beschriebene Trias – *sex, gender*, Begehren – lässt sich damit, wie auch durch Einbettung in den kulturhistorischen Kontext, von der Matrix der Heteronormativität entkoppeln und in ihrer je spezifischen literarischen Verfasstheit und Variationsbreite bestimmen. Wenn im Titel meiner Studie von ‚Spielen' der Identitäten und Differenzen die Rede ist, möchte ich mit dem so offenen wie polyphonen Begriff des Spiels auf die (literarische) Beweglichkeit der jeweiligen Konstruktionen, ihre Wechselspiele und das Vergnügen am Durchspielen von Möglichkeiten hinweisen – wobei sich auch die je geltenden Spielregeln[31] als wandelbar erweisen können. Mein Interesse richtet sich weiterhin auf die ersten Großerzählungen, die im 12. und beginnenden 13. Jh. gattungsspezifische Entwürfe der genannten Zusammenhänge bieten. Dort setze ich an, da auf diesem Gebiet noch Grundlagenarbeit zu leisten ist, wie ein erster systematischer Überblick über die bisherige Forschung zu queer- und gendertheoretischen Fragestellungen in der germanistischen Mediävistik zeigen kann.

Das umrissene Arbeitsgebiet berührt sich nicht allein mit Studien zu Geschlechterkonstrukten (also zu Männlichkeits- und Weiblichkeitsinszenierungen) sowie Geschlechterverhältnissen, sondern auch mit dem größeren Bereich der hetero- und homosozialen Bindungsformen und der ‚Geschichte der Sexualität'. Auch bei mittlerweile fortgeschrittenen Fachdiskussionen stellt sich der Forschungsstand hinsichtlich der untersuchten Texte und Textgruppen wie auch der theoretischen und thematischen Akzente noch durchaus heterogen und unausgewogen dar. Seit der in den neunziger Jahren einsetzenden Rezeption der Gender-Theorie ist eine beträchtliche Anzahl von Studien, Sammelbänden und Einzelbeiträgen zu Geschlechterkonstruktionen zu verzeichnen. Dabei liegt ein Schwerpunkt bei Texten des 13. Jhs. und des späteren Mittelalters, insbesondere Mären und Schwänken.[32] Besondere Aufmerksamkeit haben Phänomene der Geschlechtstransgression und des

31 Den Begriff der ‚Spielregeln' haben Althoff, Spielregeln, und Müller, Spielregeln, in die geschichts- und literaturwissenschaftliche Mediävistik eingebracht. Müller, ebd., S. 48 bezeichnet damit „kein für alle Male festgelegtes Inventar, sondern einen Rahmen der Ermöglichung, der Bestimmtes zuläßt und Bestimmtes ausschließt, eben Regeln für ein Geschehen, das ein weites, gleichwohl begrenztes Repertoire von Optionen offenläßt".

32 Nur exemplarisch nenne ich hier einige Arbeiten sowie die je im Zentrum stehenden Texte und Textgruppen: Weichselbaumer, Der konstruierte Mann (didaktische Texte ab dem 13. Jh.); Sieber, Medeas Rache (Trojaerzählungen, bes. Konrad von Würzburg); Uttenreuther, Die (Un)Ordnung (Gottfrieds *Tristan*); Schallenberg, Spiel mit Grenzen (Mären ab dem 13. Jh.); Sammelbände: Haas/Kasten, Schwierige Frauen – schwierige Männer (Texte des 13.–16. Jhs., insbes. zur Mystik); Baisch [u. a.], Aventiuren des Geschlechts (Männlichkeitskonstruktionen in Texten des 13. Jhs.). Nach dem ersten mediävistischen Sammelband zu Gender-Themen von Bennewitz/Tervooren, *Manlîchiu wîp, wîplîch man*, erschien 2019 die als Zwischenbilanz annoncierte Beitragssammlung von Bennewitz/Eming/Traulsen, Gender Studies – Queer Studies – Intersektionalität, die insbes. den Gender-Schwerpunkt um intersektionelle Perspektiven ergänzt.

Crossdressing gefunden.[33] Einen weiteren Schwerpunkt bilden Untersuchungen zur Konstruktion von Weiblichkeit im Minnesang,[34] im höfischen Roman[35] sowie insbesondere im *Nibelungenlied*.[36] Überlegungen zu den literarischen Männlichkeitskonzepten des 12. und frühen 13. Jhs. sind insgesamt spärlicher vertreten;[37] zudem stellen bislang nur vereinzelte Publikationen Fragen nach den Wechselbezügen von Geschlechterkonstrukten und (männlich dominierten) Machtverhältnissen.[38] Unschwer ist weiterhin zu erkennen, dass sich gendertheoretisch geleitete Forschungsbeiträge insgesamt auf heterosoziale Konfigurationen konzentrieren, während die Frage nach Männlichkeitskonstruktionen im homosozialen Kontext bisher vernachlässigt wurde.[39]

Dieser Schwerpunktsetzung entspricht die große Fülle der (auch älteren) Veröffentlichungen zu vorwiegend höfischen Konzepten zwischengeschlechtlicher Minne,[40] der vergleichsweise wenige Arbeiten zu gleichgeschlechtlicher Freundschaft und Freundes-

33 Vgl. für die germanistische Mediävistik Feistner, *Manlîchiu wîp, wîplîche man*; Peters, *Gender trouble*; Spreitzer, Störfälle; Weichselbaumer, *er wart gemerket*; von Bloh, Gefährliche Maskeraden; Miklautsch, Das Mädchen Achill; Sieber, *daz frouwen cleit*; Losert, Weibliches „Cross-Dressing“ u. dies., Überschreitung; Kraß, Geschriebene Kleider, S. 270–337 (zur Abgrenzung der Begriffe Maskerade und Travestie ebd., S. 270).

34 Im Vordergrund gendertheoretisch orientierter Minnesangforschung stehen Überlegungen zur Konstruktion der Minneherrin (vgl. Ortmann/Ragotzky, Minneherrin und Ehefrau; Wenzel, Hêre frouwe) sowie zu Frauenstrophen, Frauenliedern und weiblicher Stimme. Grundlegend dafür: die Edition von Kasten, Frauenlieder des Mittelalters sowie Cramer [u. a.], Frauenlieder (darin bes. Kasten, Zur Poetologie, Cramer, Frauenstrophe); weiter Boll, *Alsô redete ein vrowe schoene*; dies., *Vrowe, nû verredent iuch niht*.

35 Zu den einschlägigen Arbeiten zur höfischen Literatur des Hochmittelalters vgl. I.2.1. Besondere Aufmerksamkeit haben außer der Dame im Minnesang und den Protagonistinnen des *Nibelungenlieds* Dido und Camilla im *Eneasroman* gefunden: vgl. Schausten, Gender, Identität; Schulze, *Sie ne tet niht* (vgl. weiter II.2.3.3).

36 Vgl. nur die Monographien von Frakes, Brides; Freche, *von zweier vrouwen bâgen*; Frank, Weiblichkeit; Jönsson, *Ob ich ein ritter waere*; Renz, Um Leib und Leben; Schul, HeldenGeschlechtNarrationen; Hufnagel, Nibelungische Memoria. Alle weiteren Publikationen zu Gender-Aspekten in *Nibelungenlied* und *Nibelungenklage* beziehe ich in meine Textanalysen mit ein (s. u., II.3).

37 Vgl. Kasten, Variationen männlicher Ich-Entwürfe (zu Liedern Hartmanns); Klein, Geschlecht und Gewalt (zum *Erec*); Schmitt, Körperbilder (zum *Gregorius*); Hufnagel, Die Darstellung der Trauer (zur *Nibelungenklage*) sowie den von Müller/Velten/Weber herausgegebenen Band ‚Zwischen Ehre und Schande‘.

38 So etwa die Arbeiten von Freche, *von zweier vrouwen bâgen*; Jönsson, *Ob ich ein ritter waere*; weiter Schausten, Der Körper des Helden und Sterling-Hellenbrand, Topographies zum *Nibelungenlied*; zum *Erec* Gephart, Welt der Frauen, Koch, Trauer; programmatisch auch Lienert, *Gender*, Gewalt.

39 Vgl. etwa (im Anschluss an Gaunt, Gender and Genre) Meyer, Monologische und dialogische Männlichkeit, zu *Rolandslied*-Versionen; Winst, Amicus und Amelius, zu *Amicus und Amelius*-Bearbeitungen.

40 Die wichtigsten Arbeiten (bes. Schultz, Courtly Love) berücksichtige ich im Kontext des höfischen Romans (I.2.1).

liebe und dem weiteren Spektrum der Homosozialität gegenüberstehen. Außer den Beiträgen von Andreas Kraß[41] sind vor allem die Monographien von Silke Winst (‚Amicus und Amelius: Kriegerfreundschaft und Gewalt in mittelalterlicher Erzähltradition'), Caroline Krüger (‚Freundschaft in der höfischen Epik um 1200') und Lena Oetjens (‚Amicus und Amelius im europäischen Mittelalter. Erzählen von Freundschaft im Kontext der Roland-Tradition') sowie ein von Marina Münkler, Antje Sablotny und Matthias Standke herausgegebener Sammelband (‚Freundschaftszeichen: Gesten, Gaben und Zeichen von Freundschaft in der mittelalterlichen Literatur') zu nennen.[42] Allerdings enthält dieser Band mit der Analyse Jutta Emings zum *Iwein* nur einen einzigen Beitrag zur Literatur des 12. Jhs. Sedgwicks Konzept homosozialen Begehrens hat zwar durchaus Eingang in die germanistische Mediävistik gefunden, ist aber nur vereinzelt systematisch zur Textanalyse herangezogen worden.[43] Ähnlich isoliert stehen Publikationen mit explizit queertheoretischer Ausrichtung, die darüber hinaus die Konfigurationen von Homosozialität und Begehren in den Blick nehmen.[44] Die Konstellationen von zwischengeschlechtlichem Begehren, Minne, Ehe und ‚Sexualität' sind demgegenüber weit häufiger diskutiert worden, doch stellen sich die Beiträge zu einer mittelalterlichen ‚(Literatur-)Geschichte der Sexualität' ihrerseits insofern heterogen dar, als sie entweder am einzelnen Text (vorwiegend an spätmittelalterlichen Überlieferungen) arbeiten[45] oder auf die Herstellung eines Überblicks abzielen, der die literarischen Entwürfe als Quellen zu bestimmten Haltungen oder Praktiken auswertet, erotische oder sexuelle Aspekte aber aus dem Gesamtkomplex von Geschlechtsidentitäten und Beziehungsmodellen herauslöst.[46] Auch zu literarischen

41 Die wegweisenden Beiträge von Andreas Kraß im Bereich von Freundschaftsdiskursen und Homosozialität sowie zur kritischen Heteronormativitätsforschung werde ich vielfach in meine Überlegungen einbeziehen; vgl. nur stellvertretend Kraß, Queer Studies; ders., Der Mythos; ders., Ein Herz.

42 Die Monographien von Krüger und Oetjens befassen sich zwar mit Freundschaftskonzepten, Fragen der Geschlechterkonstruktion und des homosozialen Begehrens werden jedoch nicht systematisch untersucht; Oetjens, Amicus und Amelius, S. 18 f., klammert sie implizit aus. Über die angeführten Bände hinaus sind folgende kürzere Beiträge zu nennen: Krohn, Erotik und Tabu; Brall, Geschlechtlichkeit; Kraß, Achill und Patroclus, ders., Freundschaft als Passion; ders., Freundschaft als Liebe; Kaminski, Männerliebe; Niederhäuser, *si underkusten tûsentstunt*; Theßeling/Standke, Von herrschenden Frauen; Plotke, Lücken und Leerstellen; zu Gottfrieds *Tristan*: Reiss, Tristan and Isolt; Diem, *nu suln ouch wir gesellen sîn*; Stevens, Im Auftrag der Freundschaft; Fritsch-Rößler, Falsche Freunde; zum Prosa-*Lancelot*: Meyer, *Causa amoris*; Speckenbach, Freundesliebe; Eming, Der charismatische Körper.

43 Außer Kraß, Das erotische Dreieck, und Winst, Amicus und Amelius, vgl. Hasebrink, Erecs Wunde.

44 Vgl. Michaelis, Von *tarnkappe*, *nagele* und *gêr* u. dies., (Dis-)Artikulationen; Hornung, Queere Ritter (zu Gralsromanen des 13. Jhs.).

45 Vgl. etwa zu sexuellen Aspekten im Tagelied Liebertz-Grün, Ambivalenz; zu Gottfrieds *Tristan* Schultz, Why Do Tristan and Isolde Make Love?; zu Mechthild von Magdeburg Keller, *wan got geschuof inen*. Zu spätmittelalterlichen Mären liegt eine Fülle von Einzelbeiträgen vor, nur exemplarisch nenne ich hier die Monographien von Hoven, Studien zur Erotik; Tanner, Sex, Sünde, Seelenheil; Heiland, Visualisierung und Rhetorisierung.

46 So z. B. Beutin, Sexualität und Obszönität; Classen, Sex im Mittelalter.

Körperdiskursen und den je spezifischen Körperinszenierungen einzelner Texte und Textgruppen liegen mehrere Sammelbände vor,[47] doch arbeitet nur der von Ingrid Bennewitz und Ingrid Kasten herausgegebene Band (‚Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter: Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur') auch systematisch mit gendertheoretischen Fragestellungen.

Die zahlreichen produktiven Thesen, Beobachtungen und Ergebnisse, die aus den bislang vorliegenden Arbeiten im Einzelnen hervorgehen, werde ich je gegenstandsbezogen berücksichtigen. Zuerst müssen jedoch bleibende Desiderate in den Vordergrund rücken. Erstens tritt insgesamt ein Ungleichgewicht in der Auseinandersetzung mit hetero- und homosozialen Begehrensformen und Bindungstypen zutage, wobei es auch an der Korrelation der literarischen Beziehungsmodelle fehlt. So wird die einschlägige Forschung bei aller Heterogenität – und mit den wenigen genannten Ausnahmen – dominiert von heterosozial fundierten Geschlechterkonstruktionen und zwischengeschlechtlichen, insbesondere höfischen Beziehungsmodellen. Wie sich die Geschlechterverhältnisse dem (nahezu durchgängig vorhandenen) Umfeld vielfältiger homosozialer Verbindungen zuordnen und wie diese Gesamtkonstellation ihrerseits auf die Konstruktionen von Männlichkeit und Geschlecht sowie die Möglichkeiten der Geschlechtstransgression zurückwirkt, ist nur in Einzelfällen gefragt worden. Zweitens mangelt es an Ansätzen, gender- und queertheoretische Konzepte im Sinne eines multiperspektivischen Deutungsmodells zusammenzudenken, das nicht nur am einzelnen Text erprobt wird und die oben skizzierte Vernetzung der Faktoren Geschlechtsidentität, geschlechtliche Verkörperung und Begehren auch in Hinblick auf Differenzierungs- und Normierungsprozesse leistet. Schließlich fehlt bislang eine mit der neueren Theoriebildung abgeglichene, methodische Präzisierung des Begriffs von Begehren, wie ich sie hier vorschlage.

Mein Vorhaben richtet sich damit auf zwei Bereiche, die sich in der Zweiteilung meiner Studie widerspiegeln. Im Grundlagenteil (I) diskutiere ich zunächst systematisch die mit Geschlecht und ‚Sexualität' verknüpften Denkmodelle und Ordnungskategorien, um ein historisch angemessenes Instrumentarium zu entwickeln. Wenn vorausgesetzt werden soll, dass die heteronormative Matrix der Moderne Resultat historisch kontingenter Konstruktionsprozesse ist, muss zum einen nach der Übertragbarkeit von Deutungsmustern und Begriffen auf vormoderne Verhältnisse und Diskurse gefragt werden; zum anderen sind mittelalterliche Denk- und Wissensordnungen auf die ihnen eigenen Kategorienbildungen und Differenzierungsverfahren hin zu durchmustern. Mit dieser doppelten Perspektive strebe ich eine methodisch transparente Vermittlung gegenwärtiger Fragestellungen mit den historischen Wahrnehmungs- und Darstellungsformen an. Wie sich mittelalterliche Deutungsmuster von Geschlechtsidentität und ‚Sexualität' gestalten, ist bereits Gegenstand zahlreicher Stu-

47 Vgl. Schreiner/Schindler, Gepeinigt, begehrt, vergessen (Spätmittelalter und frühe Neuzeit, mit kunsthistorischen Beiträgen); Wolfzettel, Körperkonzepte (Artusromane); Antunes/Reich, (De)formierte Körper.

dien unterschiedlicher disziplinärer und theoretisch-methodischer Ausrichtung geworden. Diese geschichts-, kultur-, kunst- und literaturwissenschaftlichen Untersuchungen haben freilich eine heterogene Vielfalt hervortreten lassen, so dass von kulturübergreifenden, homogenen Deutungsmodellen gerade nicht ausgegangen werden kann. Obwohl also literarische Texte im Fokus meiner Arbeit stehen, scheint es mir doch unabdingbar, zuerst den Horizont der Kategorienbildung und der Differenzierungsmechanismen in außerliterarischen – nämlich rechtlichen, theologisch-philosophischen, medizinischen und weiteren – Diskursen abzuschreiten (I.1).

Mittelalterliche Deutungshorizonte auszuleuchten bedeutet auch, zunächst alle Phänomene und Konzepte einzubeziehen, die Relevanz für die Ordnungen der Geschlechter und der ‚Sexualität' besitzen. Daher wird es nicht ausbleiben, dass sich in diesem Zusammenhang Ein- und Ausblicke erschließen, die in den weltlich-literarischen Textzeugen kein Pendant haben. Zumal das kulturelle Übergewicht theologischer Modelle bisweilen zu einer Homogenisierung zeitgenössischer Begrifflichkeiten und Konzeptualisierungen in der Forschung geführt hat, halte ich es aber für besonders wichtig, die Heterogenitäten, Diskrepanzen und Konkurrenzen divergenter Deutungsmuster zum Vorschein zu bringen. Nur in dieser Gegenüberstellung lässt sich exakt zeigen, ob und wie sich die volkssprachliche Literatur auf Wissensordnungen anderer Textsorten und Diskurse bezieht, welche Fragen der (De-)Stabilisierung oder Überschreitbarkeit von Geschlechtszuweisungen oder der Aufladung von Minne mit sexuellen oder erotischen Potentialen sich jeweils stellen – und welche nicht.

Auf die Sondierung zeitgenössischer Diskurse folgt daher ein Perspektivwechsel, indem ich im zweiten Abschnitt meines Grundlagenteils den Blick auf die hetero- und homosozialen Konfigurationen von Begehren in literarischen Texten richte. Dabei nehme ich einen systematisch ordnenden Blickwinkel ein, der auf die Profilierung dominanter Modelle gleich- und zwischengeschlechtlicher Minne abzielt (I.2). Angesichts der schon geleisteten Forschungsarbeit auf dem Gebiet speziell höfischer Minnekonzeptionen und hetero-erotischer Paarbildungsformen konzentriere ich mich zuerst auf höfische Romane des späten 12. und beginnenden 13. Jhs., wobei ich die in Forschungsbeiträgen aufgewiesenen Konfigurationen von Geschlecht und ‚Sexualität' um Beobachtungen, Schwerpunktsetzungen und Fragestellungen ergänze, die sich aus vorhergehenden Überlegungen zum Diskurshorizont und meinen methodischen Prämissen ableiten (I.2.1). Stehen damit zuerst heterosoziale Deutungsmuster im Mittelpunkt, wird es im Folgenden darum gehen, Sedgwicks Konzeption des homosozialen Begehrens in den kulturhistorischen Horizont des Hochmittelalters einzulassen und für die Analyse literarischer Texte präzisierend weiterzuentwickeln. Die Beobachtung, dass Liebe und Begehren in höfischer Literatur dominant heterosozial besetzt, in anderen Genres – etwa der *chanson de geste* – aber vorrangig homosozial geprägt sind,[48] bedingt im Anschluss eine Ausdehnung des Untersuchungsfelds. Damit rücken

48 Vgl. Schultz, Courtly Love; Tin, The Invention; Kraß, Höfische Liebe; dazu genauer unten, I.2.1.2.

Modelle homosozialer Freundschafts- und Liebesbindungen sowie das literarische Spektrum homosozialen Begehrens in außerhöfischen Erzähltexten in den Vordergrund (I.2.2).

Wenn ich mich im Weiteren regelmäßig auf Differenzen ‚höfischer' und ‚heroischer' Deutungsmuster beziehe, gehe ich nicht von in sich abgeschlossenen Ordnungen oder Erzählformen aus, sondern von variablen dialogischen Differenzierungsmechanismen: Vielfältige (keineswegs homogene) Aspekte des ‚Heroischen' erscheinen oft als das Andere einer höfisch konzipierten Welt und operieren insofern kontrapunktisch.[49] Zugleich entwickelt die höfische Adelsliteratur spezifische Parameter der Welt- und Selbstdeutung, die sich von heroischen Erzähltraditionen[50] abgrenzen. Um die bisherige Forschungsdiskussion zu ergänzen, werden sich meine exemplarischen Textlektüren auf solche Werke konzentrieren, die an heroischen Erzähltraditionen partizipieren und (mit aller Vorläufigkeit angesichts vielfältiger Mischungsverhältnisse) früh- und außerhöfischen Genres zuzuordnen sind. Zweifellos haben sich höfische Konzepte von Minne, Geschlecht und Paarbindung literaturhistorisch als wegweisend erwiesen, sie stehen jedoch nicht allein, sondern bilden sich in Auseinandersetzung mit konkurrierenden Erzähltraditionen.

Zumal die hier vorgeschlagene Konzeptualisierung von Begehren als Analysekategorie allererst auf narrative Strukturen und deren Produktivität angelegt ist, sind lyrische Werke nicht Gegenstand meiner Untersuchungen. Auch bei Integration narrativer Elemente folgen sie insgesamt eigenen Rede- und Gestaltungsprinzipien, zu denen im Bereich des Minnelieds etwa strategische Generalisierungen sowie die Herauslösung der Subjekt- und Identitätsentwürfe aus konkreten sozialen Bezügen gehören.[51] Auch für eine Korrelation homo- und heterosozialer Bindungen und Begehrensformen liefern Minnelieder vergleichsweise weniger Material. Es wäre insofern Aufgabe einer weiterführenden Studie, den Begehrensbegriff und die analytische Rahmung für die Untersuchung lyrischer Texte zu modifizieren und weiterzuentwickeln.

---

49 Vgl. Friedrich, Unterwerfung, S. 153–157 u. ders., Menschentier, S. 269 f.; Schulz, Erzähltheorie, S. 150–157; zum *Nibelungenlied* Müller, Spielregeln, S. 49–51, sowie Haug, Höfische Idealität u. ders., Hat das *Nibelungenlied* eine Konzeption?

50 Zu den Konstituenten heroischen Erzählens vgl. von See: Was ist Heldendichtung?, bes. S. 176–183; Haug, Die Grausamkeit der Heldensage; Wolf, Heldensage; Haferland, Mündlichkeit, Gedächtnis und Medialität; resümierend Schulz, Erzähltheorie, S. 153–155.

51 Vgl. Klinger, Minnesang. Im Minnelied dominieren generalisierte Redeformen, die von herrschaftlichen oder auch verwandtschaftlichen Strukturen weitgehend abstrahieren, um ein verallgemeinerungsfähiges Leitbild der höfischen Gesellschaft zu erzeugen (vgl. Müller, Strukturen, S. 435). Derartige Abstraktionsleistungen stützen sich auf vielfache Reduktionsformen und Ausblendungen: darunter die Verkörperung der besungenen und begehrten *vrouwe*, ihr Name sowie Angaben zu ihrem Rang oder zu den Gründen ihrer Unerreichbarkeit, wiewohl die besungene Dame vielfach zur Instanz gesellschaftlicher Vorbildlichkeit avanciert: vgl. Grubmüller, Ich als Rolle, S. 396; Ortmann/Ragotzky, Minneherrin und Ehefrau, S. 73; weiter Müller, Die *frouwe*. Zur Konstruktion eines (dominant männlichen) ‚generalisierten Ich' Grubmüller, Ich als Rolle u. ders., Was bedeutet Fiktionalität, S. 279.

Den zweiten großen Bereich meiner Studie bildet die Zusammenschau homo- und heterosozialer Begehrensdynamiken in der neu sich formierenden Erzählliteratur des späten 12. Jhs. So unverzichtbar ein systematischer Blick auf all jene Kategorien, Konzepte und Deutungsmuster ist, die mit Geschlechterdifferenzierung und ‚Sexualität' in Verbindung stehen, muss diese Perspektive die Vernetzung mit weiteren literarischen Formationen, mit den spezifischen Themen-, Konflikt- und Figurenkonstellationen, notwendig vernachlässigen. Um die Komplexität einzelner Werke und die Einbindung von Begehrensdynamiken in weitere Erzählstrukturen angemessen zu berücksichtigen, führe ich im Lektüreteil (II) Analysen ausgewählter Texte vorwiegend heroischer Provenienz durch.

Mit der vorliegenden Arbeit möchte ich also vor allem eine literaturhistorische Kontextualisierung der Identitäts-, Beziehungs- und Begehrensstrukturen vorantreiben. In Anbetracht des Forschungsstandes besteht vor allem Bedarf, einerseits Bandbreite und Facetten der Homosozialität genauer zu bestimmen sowie andererseits die jeweiligen Konfigurationen hetero- und homosozialer Bindungen im Umfeld der literarisch entfalteten Machtbeziehungen und Identitätsmodelle zu beleuchten. Angesichts der komplexen Wissens- und Deutungshorizonte, in die die literarischen Texte eingelassen sind, würden die Analysen allerdings zu kurz greifen, wenn sie sich auf isoliert betrachtete Passagen – wie beispielsweise einschlägige Szenen der Entstehung von Minnebegehren – beschränkten. Um die Reichweite der jeweiligen Konstruktionen wie auch ihre kontextspezifischen Bedeutungen zu erfassen, scheint es unerlässlich, die jeweiligen Begehrensstrukturen mit weiteren Parametern zu korrelieren. Auf der Ebene der *histoire* betrifft das vor allem Machtverhältnisse: die über Herrschaft und Verwandtschaft hergestellten Personen- und Gruppenbindungen sowie Rang- und Statusdifferenzierungen, die Prinzipien der Allianzbildung und der gesellschaftlichen Reproduktion, Kategorien und Deutungsmuster von Identität sowie die Konstellationen homo- und heterosozialer Personen- und Gruppenbeziehungen. Auf der Ebene des *discours* sind Diskursvernetzung und -organisation zu berücksichtigen, etwa Bezüge zu außerliterarischen Diskursen und Wissensordnungen, gattungs-, stoff- oder textsortenspezifische Deutungsmuster und Erzählstrukturen, Strategien der Differenzierung, Generalisierung und Normierung von Identitäts- und Körperformationen sowie ggf. außerpersonelle Ordnungen von Raum und Zeit. Selbstverständlich sind nicht alle Faktoren in allen Texten gleichermaßen präsent und aufschlussreich; ferner werden sie nicht separat, sondern in ihren Bündelungen und Verknüpfungen zu betrachten sein, um so die Komplexität und Eigenheit der jeweiligen Entwürfe hervortreten zu lassen. Dabei geht es mir immer um die Bewegungen, die die untersuchten Werke mit ihren Konstruktionen, der Kombinatorik von Diskursen und Deutungsmustern, den Mechanismen der Ein- und Ausgrenzung, den Strategien der Differenzierung usw. vollziehen.

Eine weitere Vorbemerkung ist an dieser Stelle geboten: Zwar werde ich stets weibliche und männliche Homosozialität gemäß ihrer jeweiligen Präsenz und Funktion in meine Überlegungen einbeziehen, doch zeigt schon eine flüchtige Durchsicht der Erzählliteratur des 12. und beginnenden 13. Jhs., dass Bindungen und Austausch-

beziehungen unter Frauen nicht denselben Stellenwert wie männliche Bündnisse haben.[52] Die bekanntesten Beispiele der literarischen Inszenierung von Bindungen unter Frauen – Laudine/Lunete in Hartmanns *Iwein* sowie Ysalde/Brangene in Eilharts *Tristrant* – sind insofern typisch zu nennen, als ihnen zwar erzählstrategisches Gewicht zukommt, die Schilderungen selbst jedoch weit weniger Raum beanspruchen als das männliche Bindungsgeflecht. Wenn zudem Ansätze dazu festzustellen sind, weibliche Homosozialität der männlichen nachzumodellieren oder mit typischen Zügen maskuliner Interaktionsformen zu überschreiben (dazu genauer I.2.1.3), wird zu fragen sein, wie sich die Nachrangigkeit von Frauenbindungen zur jeweiligen Geschlechterkonstruktion und den Modalitäten weiblicher Subjektivierung verhält und welche Eigenständigkeit umgekehrt Bündnissen oder – etwa im *Nibelungenlied* – Konflikten unter Protagonistinnen je zugestanden wird.

Ziel meiner Analysen ist es insgesamt, vor dem noch abzuschreitenden Horizont zeitgenössischer Diskurse, Denkmodelle und Ordnungsmuster ein Spektrum divergenter, womöglich konkurrierender Begehrensdynamiken sowie davon angestoßener Formationen von (Geschlechts-)Identitäten und Verkörperungen im Kontext unterschiedlicher Erzähltraditionen sichtbar zu machen. Um dem oben entfalteten Frageraster Rechnung zu tragen und eine belastbare, historisch präzise Analyse der vielfältigen Dimensionen und Perspektiven vorzulegen, ist eine Eingrenzung des Textkorpus indes unvermeidlich. Das betrifft zum einen den Untersuchungszeitraum, zum anderen die Notwendigkeit exemplarischer Lektüren ausgewählter Werke in Form von Fallstudien.

Für Fragen, die auf grundsätzliche Deutungsmuster von Identität, Personen- und Machtverhältnissen abzielen, liegt es nahe, möglichst am Beginn literarischer Entwicklungen und den jeweils ältesten Texten sich neu formierender Gattungen anzusetzen: in diesem Fall also bei der Entstehung deutschsprachiger, für ein adliges Laienpublikum verfasster Erzählliteratur in der zweiten Hälfte des 12. Jhs., die sich zudem durch epische Großformen und schriftgestützte Abfassungsprozesse auszeichnet. Diese als ‚Blüte-' oder ‚Achsenzeit' beschriebene Phase der mittelhochdeutschen Literaturgeschichte[53] weist sich ferner durch die intensive Adaptation, Bearbeitung und Aneignung vorwiegend altfranzösischer und lateinischer Prätexte aus, die ich daher in meine Überlegungen einbeziehe. Hinsichtlich der Ausbildung literarischer Gattungen ist von einem ‚Experimentierfeld' auszugehen, das eigene Darstellungswei-

52 Sie sind bislang auch kaum untersucht: Erste Ansätze liefert Deist, Gender and Power, S. 85–96 u. 108–116 für die Figuration der Ratgeberinnen Lunete (*Yvain*) und Anna (*Roman d'Eneas*). Vgl. weiter Krüger, Freundschaft, S. 237–266 (zu Dido und Anna, Isolde und Brangäne) sowie die von Lochrie/Vishnuvajjala herausgegebene Sammlung ‚Women's Friendship'. Etwas ergiebiger stellt sich die Forschungsliteratur zu weiblicher Homoerotik und zur Stellung von Frauen in mittelalterlichen Sodomiediskursen dar: vgl. dazu I.1.3.3.

53 Für den Begriff der ‚Achsenzeit' spricht sich Ehrismann, Ehre und Mut, S. 11 aufgrund der „durch Heinrich von Veldeke und Hartmann von Aue eingeleiteten ästhetischen Wende" aus.

sen und -konventionen erst noch ausprägt.[54] Zumal normative (präskriptive oder deskriptive) Gattungspoetiken im volkssprachlichen Umfeld fehlen, sind „Gattungen nur als relativ instabile Textgruppen auf Grund wechselnder Familienähnlichkeit beschreibbar".[55] Solche Familienähnlichkeiten können auf unterschiedlichen Ebenen liegen.[56] Eine Gruppierung der Erzählliteratur lässt sich zunächst nach Stoffkreisen und Überlieferungszusammenhängen vornehmen,[57] ohne dass damit aber scharfe Grenzverläufe einhergehen oder unterstellt werden sollen. Ich stelle vielmehr heuristische Zuordnungen vor, deren Vorläufigkeit und Fraglichkeit einzelne Beispiele auch gleich zum Vorschein bringen werden.

Am Beginn der mittelhochdeutschen Erzählliteratur steht mit Konrads *Rolandslied* (um 1170–1185)[58] ein Werk der Karlsepik, das an die bereits weit gefächerte altfranzösische Erzählgattung der *chanson de geste* anknüpft. Im Kern der Gattung stehen die Taten einzelner Herrscher- und Heldenfiguren, die in Erzählzyklen stetig ergänzt und erweitert werden, sowie Kriegshandlungen, insbesondere die Konfrontation christlicher Protagonisten mit Sarazenen oder ‚Heiden'. Während die mittelhochdeutsche Karlsepik mit Strickers *Karl* erst nach 1215 eine erneute Bearbeitung aufzuweisen hat, ist die deutschsprachige Antikendichtung des späten 12. und beginnenden 13. Jhs. bereits in größerer Breite präsent. Stoffgrundlagen und lateinische sowie altfranzösische Prätexte sind drei Themengebieten zuzuordnen: der Geschichte von Alexander den Großen, dem trojanischen Krieg sowie Aeneas' Flucht und Dynastiegründung als Fundament des römischen Reichs. Alle drei Stoffe sind im deutschsprachigen Raum seit der Mitte des 12. Jhs. vertreten durch Lambrechts *Alexander* in der Vorauer (um 1150/1160) und der Straßburger Fassung (um 1170), Heinrich von Veldekes *Eneasroman* (um 1175–1185) sowie das *Liet von Troye* Herborts von Fritzlar (nach 1190/vor 1215).

54 Vgl. Kartschoke, Nachwort, S. 797 f.: „Die deutsche Literatur seit dem ausgehenden 11. Jahrhundert bis ins dritte Viertel des 12. Jahrhunderts war ein großes Experimentierfeld, in dem sich feste Gattungskonventionen noch nicht hatten etablieren können".

55 Müller, Höfische Kompromisse, S. 36 benennt außerdem den Forschungskonsens zur „konstitutive[n] Rolle von literarischen Gattungsmustern für die Strukturierung fiktionaler Welten" (ebd., S. 35). Vgl. weiter Jauß, Theorie der Gattungen; Schulz, Erzähltheorie, S. 120–122. Mit Hempfer, Gattung, S. 653 sind Gattungen als Konstrukte zu beschreiben, „die aufgrund von beobachtbaren Gemeinsamkeiten zwischen Texten im Rahmen einer Theorie erstellt werden".

56 Nämlich „auf solchen der Handlungsstruktur, der Figurencharakteristik, der Sprecherrolle, der metrischen Gestalt, der schieren Länge, des Verhältnisses von Fiktionalität und Faktizität, der dominierenden Konflikte, des Welt- und Menschenbilds" (Schulz, Erzähltheorie, S. 20).

57 Drei wesentliche Stoffkreise nennt Jean Bodel in seiner *Chanson des Saisnes* (um 1180–1197): *Ne sont que .iij. matières à nul home antandant:* | *De France et de Bretaigne et de Rome la grant* (I.6 f.: Es gibt nur drei Erzählstoffe, die jeder kennen sollte: Den von Frankreich, den von Britannien und den von Rom, der großen). Nach Stoffen unterscheidet auch der altfrz. *Roman de Renart* Antikenromane, Matière de Bretagne (Artusromane) und *chansons de geste* (vgl. Jauß, Theorie der Gattungen, S. 127).

58 Alle hier aufgeführten Datierungen entnehme ich den jeweils neuesten und im Weiteren verwendeten Editionen sowie Heinzle, Das Mittelalter in Daten.

Von besonderer Bedeutung für die Weiterentwicklung der adligen Erzählliteratur sind die ersten höfischen (Artus-)Romane, *Iwein* (um 1180) und *Erec* (um 1200), die Hartmann von Aue als Bearbeitungen der altfranzösischen Prätexte – Chrétiens *Yvain* und *Erec et Enide* – verfasste. Für einen weiteren frühen Artusroman, den *Lanzelet* Ulrichs von Zatzikhoven (kurz nach 1200), ist keine unmittelbare Vorlage erhalten geblieben, zumal sich seine Konzeption des Lanzelet erheblich von der Lancelot-Figur in Chrétiens *Chevalier de la Charrette* unterscheidet. Einen Sonderfall in der Gruppe früher höfischer Romane bildet der *Tristrant* Eilharts von Oberg (um 1175/1180), der arthurische Motive enthält und üblicherweise zum Stoffkreis der *matière de Bretagne* gerechnet wird, in der Anlage seiner Figuren- und Konfliktkonstellationen jedoch deutlich von heldenepischen Erzählmustern geprägt ist.[59]

Eher heterogen nimmt sich die Gruppe der (anonym überlieferten) Brautwerbungs- und Reiseabenteuer aus.[60] Während *König Rother* (um 1160/1170) um die Brautwerbung eines erfinderischen Herrschers kreist, stehen im Zentrum des *Herzog Ernst* A (um 1160/1170) und B (bis 1210) die ‚Orient'-Fahrten des vertriebenen Herzogs und dessen Begegnungen mit den Wundervölkern des Ostens. Die Erzählung von *Salman und Morolf* (nach 1175) betreibt auf der Grundlage des Brautwerbungsnarrativs dessen spiegelnde Inversion, indem es zur zweifachen Entführung und abschließenden Hinrichtung der untreuen Königin kommt.[61] Am Brautwerbungsnarrativ partizipieren mit *Oswald* und *Orendel* zwei weitere Texte des späten 12. Jhs., die zugleich stark hagiographische Züge aufweisen.

Wiewohl seit dem zweiten Viertel des 13. Jhs. eine Reihe ‚historisch' oder aventiurehaft ausgestalteter Erzählungen um Dietrich von Bern entsteht, wird die mittelhochdeutsche Heldenepik um die Wende zum 13. Jh. einzig durch *Nibelungenlied* und *Nibelungenklage* (ab 1191 bis 1204) vertreten, die vorwiegend im Verbund überliefert sind und ein ausdrückliches Interesse an der Auseinandersetzung mit höfischen Literaturphänomenen erkennen lassen.

Eine sechste und letzte Gruppe erzählender Texte zeichnet sich durch die prononcierte Orientierung an legendarischen Erzählmustern aus.[62] Dazu gehören zunächst Hartmanns sogenannte Legendenromane, *Gregorius* und *Armer Heinrich* (um/nach

59 Eilharts *Tristrant* weist neben heroischen Erzählformen und Elementen nur stellenweise höfische Züge auf (vgl. dazu Keck, Die Liebeskonzeption, S. 85–87) und wurde früher bisweilen als ‚spielmännische' Bearbeitung des Tristan-Stoffs geführt (ebd., S. 46; vgl. kritisch resümierend Schulz, Gottfried, S. 5 f.).

60 Sie wurde früher als ‚Spielmannsdichtung' klassifiziert; zur kritischen Revision des Konzepts vgl. Behr, Spielmannsepik.

61 Vgl. Haug, Brautwerbung im Zerrspiegel; Griese, Salomon und Markolf, S. 132–135; Schulz, Morolfs Ende.

62 Erste deutschsprachige Legendendichtungen, die sich auf hagiographische Überlieferung und religiöse Deutungsmuster stützen – wie etwa Lambrechts fragmentarisch erhaltene Bearbeitung der *Tobias*-Legende (um 1140/1150), die *Servatius*-Dichtung Heinrichs von Veldeke (um 1165/1170) oder der oberdeutsche *Servatius* (um 1190) – klammere ich aus dieser Übersicht aus, da sie zwar Bezug auf

1190). Beide Texte verbinden mit unterschiedlicher Gewichtung ritterlich-höfische und hagiographische Elemente und gelangen so zu thematischen Konstellationen und Identitätsmustern, die sich von höfischen Entwürfen vor allem in Hinblick auf die Frage nach der Herstellung von Heiligkeit (*Gregorius*) und Heilung (*Armer Heinrich*) als Integration religiöser Perspektiven in adlige Herrschaft unterscheiden. Die Kombination adlig-höfischer Stoffe und Motive mit hagiographischen Sinngebungsmustern lässt sich auch in der Münchner Fassung des *Oswald* und im *Orendel* (beide nach 1175) beobachten. Darin wird die Handlungsstruktur der Brautwerbung weitgehend dominiert von religiösen Denkformen, so dass im Fluchtpunkt nicht Dynastiegründung und Erbfolge, sondern die bewahrte Jungfräulichkeit des keuschen Ehepaars steht.[63] In Ottes *Eraclius* (Anfang 13. Jh.) stellt die Werbung oder Findung einer Braut für den Kaiser nur eine Episode unter anderen dar; wie im *Orendel* und Münchner *Oswald* verbinden sich aber legendarische Erzählkerne und religiöse Deutungsmuster mit der Vita und Aufstiegsgeschichte des Protagonisten.[64]

Die oben je angegebenen Datierungen können sämtlich keine absolute Genauigkeit beanspruchen, doch gestaltet sich die Überlieferungslage für eine ganze Reihe der ursprünglich wohl im 12. Jh. entstandenen Werke besonders schwierig. Die ältesten, nahezu vollständigen Fassungen des *Tristrant* (die Heidelberger Hs. H und die Dresdener Hs. D)[65] stammen, wie auch alle erhaltenen Versionen des Münchner *Oswald* sowie *Salman und Morolf*, aus dem 15. Jh. Ottes *Eraclius* ist in insgesamt drei Handschriften des späten 13. und des 14. Jhs. in deutlich voneinander abweichenden Bearbeitungen überliefert.[66] Nach dem Verlust der Handschrift von 1477 liegt die älteste Versfassung des *Orendel* nurmehr im Druck von 1512 vor.[67] Wie genau die jeweiligen Handschriften (oder Drucke) den früheren Texten und Bearbeitungen folgen, lässt sich nicht mehr rekonstruieren. Zumal es mir darum geht, meine Fallstudien im spezifischen Kontext des späten 12. und beginnenden 13. Jhs. zu situieren, sind die spä-

weltliche Formen der Sinnstiftung nehmen, in ihrer generellen Ausrichtung aber nicht der weltlichen Literatur zuzurechnen sind.

63 Kiening, Heilige Brautwerbung, bezeichnet damit die Werbung im Wiener *Oswald*. Zum Münchner *Oswald* vgl. Miller, Brautwerbung und Heiligkeit, dort resümierend S. 240: „Oswalds Weg aus der Welt (Heiligkeit) wird als Weg durch die Welt (Brautwerbung) erzählt". Diese Grundfigur lässt sich ebenso auf *Orendel* übertragen (vgl. weiter Kohnen, Die Braut, S. 75–113). Wichtig für die Erzählstruktur des *Orendel* ist außerdem das hagiographische Motiv des grauen Rocks Christi, der Orendel im Kampf schützt.

64 Vgl. Feistner, Ottes „Eraclius".

65 Aus dem späten 12. oder frühen 13. Jh. stammen die drei Fragmente R (Regensburg), M (Magdeburg) und S (Stargard); vgl. zu sämtlichen Hss. die Übersicht in der Textausgabe von Bußmann, S. XXX–XXXIX.

66 Vgl. Frey, Textkritische Untersuchungen, bes. die tabellarischen Übersichten S. 160–165.

67 Zur Datierungsproblematik am Beispiel des *Orendel* vgl. Kohnen, Die Braut, S. 13–28; zu *Salman und Morolf* Neudeck, Grenzüberschreitung, S. 88–90; Griese, Salomon und Markolf; zur Überlieferung des *Oswald*, insbes. der Münchner Fassung Curschmann, Einleitung, S. XIV–L.

ten Überlieferungszeugen ursprünglich älterer Texte nur in engen Grenzen und unter Vorbehalt für die Analysen heranzuziehen.

Entscheidend für die Auswahl ist aber die absehbare Produktivität der Texte für meine oben dargelegten Fragestellungen. Angesichts der fast überwältigenden Dominanz höfischer Literatur und zwischengeschlechtlicher Minne in den einschlägigen Forschungsdiskussionen muss sich meine Aufmerksamkeit auf die vor-, früh- und außerhöfischen Texte sowie insbesondere auf solche Beispiele richten, die es erlauben, das zeitgenössische Spektrum der Homosozialität in möglichst großer Breite zu erfassen. Mit Simon Gaunt gehe ich davon aus, dass die unterschiedlichen Erzählgenres und -traditionen divergente Konfigurationen von Geschlecht und Begehren erzeugen. Dieser Ansatz lässt sich mit der Auffassung verbinden, dass sich in den jeweiligen Gattungsfamilien unterschiedliche Identitätsmodelle und ‚Anthropologien' ausbilden.[68] Demnach sind für aussagekräftige Fallstudien solche Texte zu favorisieren, die sich einerseits durch genre- und stoffspezifische Figuren-, Themen- und Konflikt-Konstellationen deutlich voneinander abheben, andererseits aber markante Begehrensdynamiken aufweisen: Je enger diese Dynamiken wiederum in heterogene Handlungslogiken, Identitäts- und Bindungskonzeptionen eingebunden sind, je komplexer sich die Machtverhältnisse und Diskurskonstellationen gestalten, desto vielseitiger wird auch der voraussichtliche Ertrag der Analysen ausfallen. Anhand der drei Texte, die im Folgenden im Vordergrund stehen sollen – *Rolandslied*, *Eneasroman* und *Nibelungenlied* – möchte ich meine Auswahlkriterien näher erläutern und zugleich die jeweiligen Potentiale für gender- und queertheoretisch ausgerichtete Analysen umreißen.

Als erstes deutschsprachiges und auf längere Sicht einziges Werk der Karlsepik bietet sich das *Rolandslied* gleichsam außer Konkurrenz an, doch kommt ihm für meine Untersuchung auch aufgrund der *chanson de geste*-typischen, homosozialen Dominanz besonderes Gewicht zu (vgl. weiter I.2.2.3). Wie in der *Chanson de Roland* (um/nach 1100) konstituieren sich Herrschaftsverhältnisse, kollektive und persönliche Bindungen nahezu ausschließlich unter Männern, womit der Geschlechterdifferenz nachgeordnete Bedeutung bei der Identitätsmodellierung zufällt. Handlungsbeherrschend ist vielmehr die Differenz von Christen und ‚Heiden'. Vor diesem Horizont entfalten sich homosoziale Konflikte und homosoziales Begehren, wobei gegenüber dem altfranzösischen Text eine signifikante Umbesetzung festzustellen ist, denn nicht das von Roland und Olivier verkörperte Modell der Waffenbrüderschaft steht im Zentrum der Begehrensdynamiken, sondern Karls exzessives Verlangen nach fortgesetzter Gemeinschaft mit Roland, das eine eigene Erzählsequenz isolierender Subjektivierung ausprägt und in einen konfliktreichen Trauerprozess mündet. Im Kontext des Trauerverhaltens gewinnen die Geschlechterverhältnisse mit den Auftritten von Rolands Braut Alda und der verwitweten Königin Brechmunda wenigstens episodische Bedeutung für Fragen adliger Identitätsbildung und

68 Vgl. Gaunt, Gender and Genre; Schulz, Erzähltheorie, S. 152 f.; zum *Nibelungenlied* Müller, Spielregeln, S. 201–248.

Herrschaftsausübung. An diesem Text ist Gaunts These von der ‚monologischen Männlichkeit' der *chanson de geste* zu überprüfen und gegebenenfalls zu modifizieren.[69] Weiterhin gibt das *Rolandslied* Aufschluss über Konzeptionen von Männlichkeit und die Produktivität von Begehrensstrukturen, die sich zwischen Diesseits- und Jenseitsausrichtung situieren. Wie alle näher untersuchten Werke werde ich das *Rolandslied* aber nicht isoliert, sondern in Verbindung mit dem ihm am nächsten stehenden Bezugstext, der Oxforder *Chanson de Roland*, sowie im Umfeld weiterer Stoffbearbeitungen diskutieren. Die sogenannten *remaniements* der *Chanson* (ab dem späten 12. Jh.) und die pseudochronikalische *Historia Karoli Magni et Rotholandi* (um 1130–1165) sind dazu geeignet, markante Entwürfe im *Rolandslied*, aber auch Spannungsfelder und ungelöste Widersprüche genauer hervortreten zu lassen.

Aus der Gruppe der Antikendichtungen erscheint Veldekes *Eneasroman* in mehrfacher Hinsicht als besonders vielversprechender Untersuchungsgegenstand, kombiniert er doch ein Netzwerk antagonistischer bis inniger homosozialer Verbindungen mit einem Entwurf zwischengeschlechtlicher Minne, die einerseits herrschaftskonstitutiv angelegt ist, andererseits männliche Identität destabilisiert. Nach dem altfranzösischen *Roman d'Eneas* (um 1160) erweitert auch der *Eneasroman* die heterosozialen Minnebeziehungen zwischen Eneas und Dido sowie insbesondere Eneas und Lavinia gegenüber Vergils *Aeneis* erheblich und verleiht ihnen herrschaftspolitisches, mit Inszenierungen von Minnepathologie sowie ausführlichen Minnereflexionen auch rhetorisch-ästhetisches Gewicht. Zugleich scheint sich eine aggressive Ausgrenzung sexueller Möglichkeiten aus dem Komplex der Freundesliebe zu vollziehen, wenn Lavinias Mutter dem landfremden Eneas illegitime Männerbeziehungen unterstellt: im *Roman d'Eneas* mit dem Begriff der Sodomie, den Veldekes Text auslässt. Daher stellt sich die Frage, ob die Eneasromane (unter Umständen mit unterschiedlicher Akzentuierung) einen Prozess der Ablösung männlicher Bündnisse durch normative, hetero-erotische Minne gestalten und der Bandbreite homosozialen Begehrens zugleich fixierte Grenzen setzen. Andererseits präsentiert der Text mit der streitbaren Königin Camilla einen Entwurf wehrfähiger Weiblichkeit, der die sonst gültige Geschlechterdifferenzierung wie auch vorgängige Begehrenslogiken herauszufordern scheint.

Aufgrund dieser Vielfalt spannungsreicher Ansatzpunkte eignet sich der *Eneasroman* deutlich besser für eine Fallstudie als die übrigen zeitgenössischen Antikendichtungen. Im *Vorauer* und noch im *Straßburger Alexander* dominiert das monologische Begehren des Welteroberers nach Machterweiterung, das in der Straßburger Fassung um das Verlangen nach einer Beherrschung des Raums durch Entdeckung und Kenntnisse des Fremden ergänzt wird. Zwar dominieren in beiden Versionen homosoziale Verhältnisse, doch bleiben sie situativ an episodische Konfliktlagen gebunden und prägen – über den kollektiven Gefolgschaftsbund hinaus – gerade keine prägnanten

69 Vgl. Gaunt, Gender and Genre, S. 22–70; dazu genauer unten, I.2.2.3.

Beziehungsmodelle aus.[70] Mit den Sequenzen um die sogenannten ‚Blumenmädchen', die Amazonen sowie Candacis erweitert der *Straßburger Alexander* das Spektrum der Geschlechterverhältnisse: dies allerdings im eng gesteckten Rahmen eines unaufhörlichen Eroberungszugs. So bleibt dialogisches Begehren auch in der jüngeren Fassung momenthaft und initiiert keine identitätsrelevanten Subjektivierungsprozesse. Anders das *Liet von Troye*, Herborts in nur einer Handschrift vollständig überlieferte Bearbeitung des altfranzösischen Trojaromans von Benoît de Ste. Maure: Der Text bietet zwar eine Reihe von Minne- und Freundschaftsverhältnissen auf, doch haben die jeweiligen Abläufe in einer von Kampf- und Schlachtschilderungen durchgängig beherrschten Erzählung Episodencharakter.[71] In einer gegenüber dem Prätext deutlich verknappten Erzählweise präsentiert das *Liet* vor dem Horizont kämpferischer Bewährung disparate Begehrensdynamiken, wobei die Geschlechterverhältnisse von magischen und pathologischen Zwangswirkungen geprägt sind. Gegenüberstellungen der Entwürfe im *Eneasroman* mit Herborts Konzeptualisierungen von Minne können allerdings aufschlussreich für genrespezifische Variationsmöglichkeiten und Konventionen sein. In die Analyse des *Eneasromans* beziehe ich daher außer dem altfranzösischen Vorläufer auch die spezifischen Bearbeitungsstrategien, wie sie im Blick auf Vergils *Aeneis* kenntlich werden, sowie themenbezogen das *Liet von Troye* und den *Straßburger Alexander* mit ein.

Auch dem dritten Werk, mit dem ich die Reihe der Fallstudien abschließe, dem *Nibelungenlied*, kommt ein Alleinstellungsmerkmal zu, da für diesen in Umfang und Komplexität gewaltigen Text keine erhaltenen Vorstufen auszumachen sind. Entscheidender für mein Vorhaben ist jedoch die außerordentliche Vielschichtigkeit der Machtverhältnisse und -konflikte, der Identitätskonstruktionen im Wechselspiel höfischer und heroischer Deutungsmuster sowie der vielbeachteten Entwürfe regelverletzender Weiblichkeit. Ebenso frappant fallen indes die divergenten Konzeptionen von Männlichkeit aus, die über die Dichotomie heroischer und höfischer Verhaltenstypen nur provisorisch zu erfassen sind. Zudem sind wiederholt Paradigmenwechsel der je Kohärenz und Sinn stiftenden Ordnungen zu beobachten, die sich schon zu Beginn, im Wechsel vom Szenario höfischer Minnewerbung zur verdoppelten Brautwerbung, abzeichnen. Im Gefolge solcher (Um-)Brüche verkomplizieren sich Geschlechterverhältnisse und homosoziale Allianzen dergestalt, dass sich auch die Begehrensdynamiken für wechselnde Besetzungen öffnen. Ebenso folgen die Modalitäten weiblicher Subjektivierung unterschiedlichen Logiken, wie insbesondere die destruktive Wucht von Kriemhilts Rachebegehren signalisiert. Angesichts fehlender Prätexte können Gegenüberstellungen mit den altisländischen, in

70 Zu den Verlagerungen und Ergänzungen in der Machtkommunikation vgl. Schlechtweg-Jahn, Macht und Gewalt, S. 41–56 (*Vorauer Alexander*) u. S. 57–86 (*Straßburger Alexander*).

71 Mertens, Herborts von Fritzlar *Liet von Troie*, S. 162 spricht daher im Vergleich mit der Vorlage von einer *adaptation héroique*, die von einer „generelle[n] Simplifikation des Liebesdiskurses" und „einer weitgehenden Funktionalisierung der Frauenliebe im heldisch dominierten Ablauf" gekennzeichnet sei (ebd., S. 165).

etwa zeitgenössischen Bearbeitungen (insbesondere jenen der Lieder-Edda) dazu dienen, die Faktoren und Konfigurationen näher zu bestimmen, die variablen Besetzungen offenstehen, und damit den Stoffmodellierungen des *Nibelungenlieds* schärfere Konturen zu verleihen. Weiterhin ziehe ich die Brautwerbungserzählung und die homosozialen Konstellationen des *König Rother* sowie stellenweise auch des *Herzog Ernst*, der vollständig allerdings erst in der B-Fassung aus dem ersten Jahrzehnt des 13. Jhs. vorliegt,[72] zur Erhellung der nibelungischen Entwürfe und ihrer Eigenheiten heran.

Im Schlussteil meiner Arbeit werden die Ergebnisse in Hinblick auf Verbindungslinien wie auch das Modulationsspektrum homo- und heterosozialer Begehrensstrukturen zu systematisieren sein. Weiterhin möchte ich die gewonnenen Einsichten ins Verhältnis zu den Minnekonzeptionen und Geschlechterverhältnissen der höfischen Literatur sowie den im Grundlagenteil diskutierten, zeitgenössischen Diskursen und Denkmustern setzen und die Produktivität der einbezogenen Theorien und Modelle kritisch reflektieren. Schon vorab besteht die entscheidende Leistung gender- und queertheoretischer Überlegungen jedoch darin, dass sie die ideologisch verwurzelten Naturalisierungen im Bereich des Heteronormativitätsparadigmas aufdecken und so den Blick freigeben können für historisch fremde Konstellationen und Artikulationen von Begehren.

72 Für eine separate Fallstudie bietet sich *Herzog Ernst* auch deswegen nicht an, weil die Handlung – insofern den Alexanderdichtungen ähnlich – insgesamt von einer monologischen Begehrensdynamik angetrieben wird, die sich auf die Wiederherstellung von Herrschaft, Identität und Ehre des vertriebenen Herzogs richtet.

I Fremdes Begehren: Kategorien, Perspektiven, Imaginationen

1 Heteronormativität, Geschlecht, Sexualität: Ordnungs- und Differenzierungsmuster im Dialog

Im altfranzösischen *Roman d'Eneas* heißt es von der kriegerischen Camilla: *Le jort ert reis, la nuit reïne* (RdE 3977: am Tag war sie König, in der Nacht Königin) – eine irritierende Feststellung, verzeichnet sie doch mit offensichtlicher Gelassenheit einen regelhaften Wechsel der Geschlechtsidentität. Ist ‚Geschlecht' in diesem Zusammenhang also als rein performativer Effekt und flexible Größe zu verstehen?

Im Märe vom *Rädlein* des Johannes von Freiberg ereignet sich der Beischlaf zwischen einem Schreiber und einer Dienstbotin so, dass beide ununterscheidbar werden: *wer über si wær ergangen,* | *der möhte niht gemerken han,* | *welchez wær wîp oder man* (V. 413–415). Hebt der Geschlechtsakt das Geschlecht also auf? Sind die Körper weder durch ihre Anatomie noch durch spezifische Positionen beim Sex hinreichend differenziert? Verunsicherung gibt die Erzählung nicht zu erkennen: Sie unterstreicht das vollkommene Gelingen des Akts.

Im *Liet von Troye* Herborts von Fritzlar zeigt sich undifferenzierbare Einung in der Totenklage Achills um Patroclos: *Ich was du du wer ich* | *Beide dich vnd mich* | *Hette eine truwe* | [...] | *Ich bin mit dir halp tot* | *Din geist ist halp mit mir* | *Ich gehirme niht ez si daz wir* | *Kvmē zv samne beide* (LvT 6081–6089). Die leibseelische Verbindung der beiden Männer ist derart stark und umfassend, dass sie sogar den Tod noch überschreiten soll. Welche Handlungen, Entscheidungen oder Rituale haben dieses Bündnis gestiftet? Soll vorausgesetzt werden, dass ein sexueller Akt die Grenze zwischen zuvor unterschiedenen Identitäten aufgehoben hat?

In einigen Fassungen der altfranzösischen *Chanson de Roland* gibt Rolands Tod Karl dem Großen Gelegenheit, ausdrücklich nach dem Körper seines Neffen zu verlangen: *Ce me donez qe je desire tant,* | *Ce est le cors de mon neveu R*[*ollant*] (gebt mir, was ich so begehre, es ist der Leib meines Neffen Roland; ChdR C: 5982 f.). Dieses Verlangen führt zu Gesten der Einverleibung, wenn Karl anschließend Rolands Finger oder Zehen in den Mund nimmt (s. u., II.1.4.2). Handelt es sich dabei um Liebkosungen, die einem erotischen Begehren Ausdruck verleihen?

Im altenglischen Gedicht *The Wanderer* imaginiert ein verlassener Mann die körperliche Nähe seines Herrn: *þinceð him on mode þæt he his mondryhten* | *clyppe ond cysse, ond on cneo lecge* | *honda ond heafod* (Z. 41a–43a: er denkt in seinem Sinn, dass er seinen Herrn umarmt und küsst und auf [dessen] Knie Hände und Kopf legt). Sind dies Gesten einer vertrauensvollen Intimität, die ein persönliches Liebesverhältnis bezeugen? Oder handelt es sich um rituelle Formen der Unterwerfung, die Identitäten nicht über Geschlechterdifferenz, sondern über Machtverhältnisse herstellen?

Im *Erec* Hartmanns von Aue fällt der Blick des Ritters Erec durch ein zerrissenes Gewand auf weiße Haut: *sô schein diu lîch dâ* | *durch wîz alsam ein swan.* | *man saget daz nie kint gewan* | *einen lîp sô gar dem wunsche gelîch* (Er. 329–332). Dem Blick zeigt sich ein wunschgemäßes Körpersubstrat, und von derselben Person heißt es wenig spä-

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111387314-002

ter, *daz wîp noch man | süezern schiltkneht nie gewan* (Er. 360 f.). Welche Bedeutung hat es, dass Erecs späterer Ehefrau Enite ein geschlechtsindifferenter, weiß strahlender Leib sowie die soziale Funktion eines männlichen Dieners und Begleiters zugeordnet werden? Steigern oder stören solche Bezüge das Begehren nach der noch fremden Enite? Wie ist eine körperliche Attraktion zu verstehen, die ohne geschlechtsspezifische Merkmale auskommt?

Im Märe von der *Halben Birne* schließlich wird die Königstochter von der Kammerfrau Irmgart im Schlafgemach unterstützt: Mit einer langen Nadel sticht Irmgart den auf der Königstochter liegenden Narren so lange ins Gesäß, *biz in der frouwen minnen art | beiden alsô tiure wart, | daz in diu süezekeit zerran* (V. 393–395). Diese Verse bringen den Körpergenuss zum klimaktischen Abschluss, doch auf wen bezieht sich ‚beide'? Auf die Königstochter und den reglosen Narren oder auf die Königstochter und die mit ihrer Nadel *stupfend* aktive Irmgart? Der Erzählung scheint eine abschließende Vereindeutigung wohl verzichtbar, denn sie bietet keine.

Die hier zitierten Passagen entstammen unterschiedlichen Literaturen, Jahrhunderten und Erzählgattungen, und ich habe sie aus ihrem jeweiligen Kontext gelöst, um vorerst nur eins vor Augen zu führen: die vielfältigen Anlässe zu konstruktiver Irritation, auf die neugierige Mediävist*innen stoßen können, wenn sie sich auf die Suche nach der vormodernen Geschichte der Geschlechter, der Lüste, der Körper und Begehren begeben. Die Reihe ließe sich fortführen: Neben den Merkmalen des Fremdartigen würde dann auch ihre Lückenhaftigkeit noch deutlicher zutage treten. In meine eklektisch konzipierte Serie habe ich nur Zitate aufgenommen, die sich glatter heteronormativer Vereindeutigung sperren. Es fehlen also Textstellen, die auf den ersten Blick Ähnlichkeiten mit jenem Komplex aufweisen, der sich in der Moderne zum hegemonialen Paradigma von ‚Liebe' und ‚Sexualität' formiert hat. Dennoch ist meine Auswahl, die Que(e)rschießendes betont, Mehrdeutigkeiten und Widerstände hervorhebt, nicht unabhängig von diesem Paradigma und kann es auch nicht sein. Wer heute Fragen nach der Diversität historischer Geschlechterordnungen, sexueller Regimes und der Artikulationsformen von Begehren stellt, tut dies nicht im neutralen Raum einer subjektlosen Wissenschaft.

Diese Feststellung hat eine erkenntnistheoretische und eine politische Komponente. Wie intensiv die über ‚Geschlecht' und ‚Sexualität' gebildeten Kategorien moderne Auffassungen von Identität durchdringen, haben insbesondere Michel Foucault und Judith Butler gezeigt. Als vermeintlich transhistorische, ‚natürliche' Gegebenheiten sind diese Kategorien unseren Wahrnehmungsweisen derart gründlich und sinnstiftend eingeschrieben, dass sie unsere Erkenntnisprozesse zwangsläufig prägen und damit in ihrer spezifischen Historizität kenntlich machen. Diesen Beschränkungen ist nicht zu entgehen, sie können aber kritischer Reflexion, analytischer De- und Rekonstruktion oder auch kreativer Umdeutung und parodistischer Reprise unterzogen werden. Angesichts solcher Brechungen zerfällt allerdings das vage optimistische, fiktive ‚wir', mit dem ich meine Überlegungen eingeleitet habe, denn sie reflektieren

multiple, womöglich widerstreitende Perspektiven und Interessenlagen, deren identitätspolitische Dimension spätestens an dieser Stelle auf der Hand liegt.

In Identitätszuschreibungen, ob sie sich auf Geschlechter und Sexualitäten oder auf Ethnien, Religionszugehörigkeiten, soziale Klassen, Alters-, Befähigungs- und Körpernormen sowie weitere Mechanismen der Verortung von Personen und Gruppen richten, bilden sich stets komplexe Machtverhältnisse ab. Vielfältige Differenzierungsmechanismen konstruieren und positionieren die Subjekte zwischen Affirmation und Abweichung, Ermächtigung und Unterwerfung, Zentren und Peripherien, Ein- und Ausgrenzungen. Eine in diesem Sinne subjekthaltige Wissenschaft kann von den historischen Bedingungen eigener Positionierung nicht absehen. Erst diese Einsicht führt auch zur „Entideologisierung des hermeneutischen Blicks", die Andreas Kraß im Zusammenhang der Queer Studies zu Recht als „Gebot der wissenschaftlichen Integrität" eingefordert hat: „Ideologisch ist ja nicht eine Forschungsrichtung, die die Prämissen der Heteronormativität in Frage stellt, sondern eine solche, die sie in der Lektüre fraglos reproduziert".[1]

Die Dekonstruktion zeitgenössischer Ideologien und die kritische Reflexion eigener Positionierungen schaffen entscheidende Impulse für einen kritischen Dialog, in dessen Verlauf es möglich wird – wie dies zahlreiche feministische, gender- und queertheoretisch, aber auch postkolonial und intersektionell ausgerichtete Studien vorgeführt haben – die vielfältigen Mechanismen der Beherrschung, Diskriminierung oder Ausgrenzung aufzudecken und dies offen als Interesse zu benennen. Darin erschöpfen sich jedoch weder die analytischen noch die politischen Potentiale der genannten Ansätze, denn sie richten sich auf die Untersuchung grundlegender Ordnungsprinzipien und -verfahren, die Identität und Gesellschaft, Machtverhältnisse und deren Reproduktion strukturieren und nicht zuletzt damit einhergehende Wissensmöglichkeiten organisieren. Dazu gehören auch ihre historischen Dimensionen.

Fragen nach mittelalterlichen Deutungsmustern im Bereich von Gender und ‚Sexualität' beschäftigen seit mittlerweile fünfundzwanzig Jahren auch die germanistische Mediävistik, und sie tun dies – bei allen Unterschieden in Umfang und Ausrichtung – im Zeichen einer epochalen Alterität (vgl. weiter I.1.1.1). Das ‚Andere' oder ‚Fremde' mittelalterlicher Kulturen habe ich in den Titel meiner Arbeit aufgenommen, um damit eine doppelte Herausforderung zu kennzeichnen. Sie betrifft zunächst die Bereitschaft, sich Verunsicherungen auszusetzen und die Wissensvoraussetzungen sowie die Grenzen des eigenen Verstehens gleichermaßen ins Auge zu fassen wie die Gegenstände der Analyse. Diese Markierung des ‚Fremden' versteht sich als Warnung gegen vorschnelle Vereinnahmungen und als Appell, Nicht-Wissen und Unbegreifliches zur Wahrnehmung zuzulassen und der Fülle der Irritationen neue Fragen und Anregungen zu entnehmen. Sie betrifft zum zweiten die Notwendigkeit eines Dialogs. Bestimmungen von

1 Kraß, Kritische Heteronormativitätsforschung (2009), S. 105.

Alterität, so subtil und reflektiert sie verfahren mögen, sind immer dialektisch an die vorab gesetzten Parameter des Eigenen und Vertrauten gebunden.

Die historische fremde Realität bleibt uneinholbar, doch spricht sie vielstimmig aus den überlieferten Fragmenten, den Geschichten, Bildern, Bauten und anderen Erzeugnissen mittelalterlicher Kulturen, in Begriffen, Konzepten und Konstellationen, die nicht als ‚Vorstufen', Spiegelungen oder Widerlager heutiger Ordnungen letztlich monologischen Prinzipien subsumiert werden dürfen, sondern in ihren Eigenheiten gewürdigt werden wollen. Dann allerdings können sie auch moderne Selbstverständlichkeiten verfremden, sie ins Licht des bloß Möglichen, aber keineswegs Zwangsläufigen tauchen und damit die (ihrerseits befremdliche) Historizität der Gegenwart hervortreten lassen. Dialoge mit dem ‚Fremden' führen immer dann zur Dehnung und gelegentlichen Überschreitung von Verständnisgrenzen, wenn die formulierten Fragen und die vorab definierten Instrumentarien der Befragung jederzeit modifiziert, umsortiert oder verworfen werden können.

Dieser erste Teil meiner Arbeit ist daher systematischen Überlegungen zur Erforschung mittelalterlicher Deutungen von und Konstellationen um Begehren, geschlechtliche Körper und Subjekte gewidmet. Den Ausgangspunkt des ersten Abschnitts bilden die Parameter der kritischen Heteronormativitätsforschung (1.1) und die damit verknüpften Ordnungsmuster im Bereich von Geschlecht (1.2) und Sexualität (1.3), deren Analyse Gegenstand der Gender und Queer Studies ist. Mit dieser Fokussierung geht es mir darum, in Auseinandersetzung mit den theoretisch-methodischen Konzepten sowie mediävistischen Forschungsergebnissen die Grundstrukturen mittelalterlicher Konfigurationen von Gender und sexuellen Kategorisierungen einzugrenzen und vor diesem Horizont das Fragespektrum zu erläutern. Auf diese Grundlegung antwortet der zweite Abschnitt (I.2): Im Dialog mit der volkssprachlichen Erzählliteratur des 12. Jhs. erarbeite ich darin ein modifiziertes Instrumentarium sowie eine Präzisierung der Gegenstände, Schwerpunkte und Untersuchungsparameter meiner Studie. Zentrale analytische Begrifflichkeiten und Konzepte entfalte ich, statt sie vorab theoretisch-abstrakt zu fixieren, im Argumentationsgang und in Auseinandersetzung mit Forschungspositionen im historischen Kontext. Meine Fragen richten sich insgesamt auf die Möglichkeit einer methodischen Überschreitung des Heteronormativitätsparadigmas und die Öffnung des Blicks für historisch fremde Konstellationen, die die moderne Ordnung der Geschlechter und Begehren durchkreuzen, schneiden oder bisweilen nur am Rande berühren.

1.1 Kritische Heteronormativitätsforschung in der Mediävistik: Parameter, Fragen, Irritationen

Zur Erweiterung des Fokus feministischer Forschung auf die umfassende Analyse von Geschlechterkonstruktionen und geschlechtsspezifischer Differenzierungsmechanismen hat Judith Butlers bahnbrechende Studie ‚Gender Trouble' (1990) bzw. ‚Das Unbehagen der Geschlechter' (1991) erheblich beigetragen. Erste gendergeschichtliche Sammel-

bände im Bereich der germanistischen Mediävistik, wie der von Ingrid Bennewitz und Helmut Tervooren vorgelegte Tagungsband *‚Manlîchiu wîp, wîplich man‘*, lassen die entscheidenden Forschungsimpulse, die aus der Butler-Rezeption hervorgingen, erkennen. Allerdings hat sich diese Rezeption über längere Zeit auf Fragen nach Geschlechterkonstrukten in ihrer Zweiheit von *gender* (soziokulturellem) und *sex* (anatomischem Geschlecht) konzentriert, so dass Butler primär als Gender- und eher nachrangig als Queer-Theoretikerin wahrgenommen wurde. Ihre Analysen galten jedoch stets der heteronormativen Matrix der Moderne als einem Komplex miteinander verzahnter und einander wechselseitig stabilisierender Faktoren und beschränkten sich gerade nicht auf eine isolierende Betrachtung von ‚Geschlecht‘. Denn, so Butler,

> [d]ie Geschlechtsidentität kann nur dann für eine *Einheit* der Erfahrung bzw. eine Einheit von anatomischem Geschlecht (*sex*), Geschlechtsidentität (*gender*) und Begehren stehen, wenn der Begriff ‚Geschlecht‘ so verstanden werden kann, daß er in bestimmtem Sinne sowohl die Geschlechtsidentität – als psychische und/oder kulturelle Bezeichnung des Selbst – wie auch das Begehren – als heterosexuell bestimmtes, das sich durch ein gegensätzliches Verhältnis zum anderen Geschlecht, das es begehrt, differenziert – notwendig macht.[2]

Diese Bestimmung besagt, dass sich der neuzeitliche Geschlechterbinarismus männlich/weiblich auf der Basis oppositioneller Differenzierung in einem dynamischen Wechselspiel der Verweisverhältnisse, zwischen der kulturellen (Selbst-)Zuschreibung von Identität, der diskursiven Produktion vergeschlechteter Körper und dem Begehren nach dem jeweils (geschlechtlich) ‚Anderen‘ konsolidiert. Sie besagt gleichermaßen, dass sexualisiertes Begehren über die Verkoppelung mit den Parametern des Geschlechts ein heteronormatives Deutungssystem trägt, das nicht nur Identitätszuweisungen und Verkörperungen, sondern auch Paarbildungs- und Reproduktionsmodelle generiert: „Heterosexualität wird als Grundbedingung und Urform aller sozialen Beziehungen betrachtet“.[3] ‚Heterosexuelles Begehren‘ stellt also elementare gesellschaftliche Anschlussmechanismen bereit und operiert als produktiv-dynamisches Element, während Geschlechtsidentität – insbesondere das essentialisierte Geschlecht des Körpers – gleichsam in sich selbst ruhen und gerade nicht auf die Prozesse seiner Herstellung befragt werden soll, denn nur so kann sie als Naturtatsache gelten. Seinen Hoheitsanspruch reklamiert das heteronormative System über die Suggestion der Eindeutigkeit aller genannter Faktoren sowie der unter ihnen bestehenden Kohärenz.[4]

2 Butler, Das Unbehagen, S. 45; vgl. dazu Klinger, Gender-Theorien, S. 273 f.; Arbeitsgruppe Gender, Begehrende Körper, S. 278–284.

3 Genschel/Lay/Wagenknecht/Woltersdorff, Anschlüsse, S. 168. Vgl. weiter ebd.: „Aus einer queeren Perspektive ist Heterosexualität eingeschrieben in kulturelle, materiell gewordene Vorstellungen von Geschlecht und Körperlichkeit, in geronnene Vorstellungen von Familie, Individualität und (National-)Staat, in so natürlich scheinende Gegenüberstellungen von privat/öffentlich, passiv/aktiv, Lüge/Wahrheit, Frau/Mann“.

4 Vgl. Butler, Das Unbehagen, S. 37–49.

Butlers Analyse liefert damit zwei entscheidende Ansatzpunkte für die Historisierung von Gender und ‚Sexualität' und die Untersuchung historisch kontingenter Konstruktionsprozesse. Zum einen eröffnet sie den Blick auf einen Pluralismus konstitutiver Faktoren – Geschlechtszuschreibung, Verkörperung, Begehren – und macht zum anderen darauf aufmerksam, dass deren Verzahnung im Zeichen der Kohärenzbildung eine wesentliche Funktion bei der Herstellung und Selbstabsicherung des Deutungssystems übernimmt. Diese beiden Aspekte bilden das theoretische Fundament meiner Fragen und Überlegungen. Ihnen ist nämlich abzuleiten, dass die Parameter der Heteronormativität nicht nur jeweils historisch anders wahrgenommen und gedeutet werden können. Ebenso denkbar ist darüber hinaus, dass diese kulturspezifischen Formationen in je unterschiedlichen, alternativen Verweisverhältnissen arrangiert werden können und keineswegs in einem System monologischer Kohärenzstiftung miteinander verklammert sein müssen. Von dieser Warte aus wird bereits deutlich, dass sich die Untersuchung der (bislang nur skizzierten) Parameter und Verfahren aus unterschiedlichen Richtungen produktiv weiterdenken und ergänzen lässt, ja solche Ergänzungen geradezu fordert. Derartige Weiterentwicklungen, von denen noch ausführlich die Rede sein wird, leisten Queer Studies und Intersektionalitätsforschung.

In einer ganzen Reihe von Beiträgen hat Andreas Kraß die theoretischen Grundlagen, Frageperspektiven und Arbeitsfelder der kritischen Heteronormativitätsforschung in der Mediävistik entwickelt.[5] Sie beschränkt sich, so Kraß, „nicht auf die Untersuchung sexueller Minoritäten, sondern richtet ihren Blick auf übergreifende Ordnungsprinzipien, die das Verhältnis von Geschlecht und Sexualität regulieren".[6] In den Fokus rückt damit die diskursanalytische Dekonstruktion jener identitätsgenerierenden Konstrukte der Geschlechterdifferenz und der (Homo-/Hetero-)Sexualität, die in der Moderne binär und oppositionell strukturiert sind, zugleich aber männliches Subjekt und Heterosexualität durch ihre Setzung als generalisiertes Paradigma und unhinterfragbaren, vorkulturellen Standard privilegieren. Wenn Kraß ‚kritische Heteronormativitätsforschung' als Übersetzung für ‚Queer Studies' vorschlägt, ist damit allerdings keine Reduktion des Arbeitsgebiets auf die bereits benannten Parameter der heteronormativen Matrix gemeint. Der programmatische Begriff *queer*[7] weist schon in seiner etymologischen Verbindung zum deutschen *quer* auf Widerständiges und Irritierendes hin:

5 Vgl. die theoretisch und programmatisch angelegten Beiträge: Kraß, Queer Studies; ders., Der Mythos; ders., Kritische Heteronormativitätsforschung (2009 u. 2015).

6 Kraß, Kritische Heteronormativitätsforschung (2009), S. 96, weiter ebd., S. 97: „die *Queer Studies* [führen] keinen neuen Binarismus ein (queer vs. heteronormativ); vielmehr dekonstruieren sie die inneren Widersprüche und Paradoxien der heteronormativen Ordnung und entziehen somit dem geltenden Binarismus von normaler und devianter Sexualität den Boden."

7 Vgl. Jagose, Queer Theory, S. 98–107; Kraß, Queer Studies, S. 17 f.

> To queer hat damit zu tun, etwas oder jemanden aus dem Gleichgewicht, aus einer selbstverständlichen Ordnung zu bringen. Queer soll verstören, anstatt theoretische, methodische oder disziplinäre Sicherheiten zu schaffen. Das kann und soll sich auch auf das eigene Denken beziehen.[8]

In der Formulierung der Soziologin Nina Degele besteht das Ziel der Queer Studies „darin, Normalitäten sowie daran geknüpfte Mechanismen und Prozesse gesellschaftlicher Normierungen und Ausschlussmechanismen sichtbar zu machen und zu kritisieren".[9] Öffnet sich die Perspektive also für die gesellschaftlichen Verfahren der Differenzierung, der In- und Exklusion, der Normierung, Naturalisierung oder Marginalisierung, dann wird auch von hier aus deutlich, wie nahe eine produktive Ergänzung um die Fragestellungen der Intersektionalitätsforschung liegt,[10] befasst sie sich doch mit Machteffekten, die sich aus der Verschränkung und Überkreuzung unterschiedlicher Identitäts- und Differenzzuschreibungen ergeben.[11] Dazu gehören schon genannte Kategorienbildungen wie Ethnizität, Religion, Klasse/Status in einer stets erweiterungsfähigen Liste und die mit ihnen verbundenen Privilegierungs-, Hierarchisierungs- und Diskriminierungsmechanismen. Eine derartige Erweiterung der Parameter, die alle mit Geschlecht und Sexualität verbundenen Konzepte und Deutungsmechanismen in ihren jeweiligen Kontexten lokalisiert und ihre Vernetzung mit anderen Ordnungsprinzipien sowie ihre Stellung im komplexen Geflecht der Differenzen berücksichtigt, scheint insbesondere für die Analyse historisch fremder Verhältnisse und Diskurse geboten.

1.1.1 Alterität und Pluralität mittelalterlicher Wissensordnungen

Weiter oben habe ich betont, dass die jeweils eigenen Wahrnehmungs- und Wissensordnungen als erkenntnistheoretisches Sprungbrett (statt als Barriere) zu reflektieren sind. Noch vor der Betrachtung von Gender und Sexualität betrifft das die Prämisse einer Epochengrenze zwischen Mittelalter und Neuzeit sowie einer markanten kulturellen Alterität, deren Reichweite unter Mediävist*innen durchaus umstritten ist.[12] In der Tat haben spezifische Mittelalter-Mythen seit der Renaissance, besonders aber im 19.

8 Degele, Gender/Queer Studies, S. 11. Darüber hinaus betont Hark, Total normal, S. 61 den konstitutiv unvollendeten Status von Queer, das sich der Systematisierung entzieht: „Das Ziel ist nicht, eine neue, kanonisierte Disziplin zu werden, sondern neue Formen und Modi der Produktion von Wissen, von Theorie zu entwickeln."

9 Degele, Gender/Queer Studies, S. 12; vgl. dort auch den Überblick zu Verbindungen und Unterschieden von Gender und Queer Studies, S. 10 f.

10 Vgl. Dietze/Yekani/Michaelis, Queer und Intersektionalität. Dies betont auch Kraß, Rolle rückwärts?, S. 109 f.; vgl. grundlegend Kraß, Historische Intersektionalitätsforschung (2015).

11 Vgl. einführend und grundlegend Klinger, Ungleichheit; Knapp, Intersectional Invisibility; Kerner, Questions of Intersectionality.

12 Entgegengesetzte Positionen zur Produktivität von Alteritätskonzepten in der Mediävistik vertreten Becker/Mohr, Alterität, und Braun, Alterität.

und 20. Jh., auch dazu hergehalten, ein Fortschrittsparadigma als Abkehr vom andersartig-‚finsteren' Mittelalter mit seinen (fiktiven) Keuschheitsgürteln, dem (vorgeblichen) *ius primae noctis* und anderen ‚barbarischen' Praktiken wirkungsvoll in Szene zu setzen.[13] Derartige Fremdheitszuschreibungen verdichten sich nicht zufällig im Bereich von Geschlecht und Sexualität, denn sie konstruieren die ‚mittelalterliche' Haltung gegenüber Frauen und Sex als das Andere der modernen Emanzipationsmythologie und illustrieren dabei, dass Alteritätsunterstellungen vor ideologischer Verzerrung keineswegs schützen. Mit dem Begriff der Alterität muss sich aber keine monolithische Epochenkonstruktion verbinden, derzufolge ein homogen imaginiertes Mittelalter der Neuzeit gänzlich fremd bleibt und keinerlei Kontinuitäten denkbar sind. Ohne die Wechselbeziehungen, Überlagerungen, Anknüpfungen und Kontinuitätsbildungen verlöre vielmehr auch die Beschreibung alteritärer historischer Verhältnisse ihren argumentativen und analytischen Sinn. In einer nuancierten Bestandsaufnahme haben Becker und Mohr daher „Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren"[14] neu durchdacht. Ihr anschließender Definitionsvorschlag akzentuiert einen „doppelten Mehrwert der Alteritätskategorie":

> Im Unterschied zu ‚Fremdheit' bezeichnet sie nicht nur eine mehrdimensionale und graduell abgestufte Relationsbeziehung, sondern darüber hinaus auch das im Akt der Relationierung Ausgeschlossene, das als Unverfügbares wiederkehrt. ‚Alterität' oszilliert damit zwischen den Positionen ‚eindeutige Relation' und ‚systematische Unverfügbarkeit'. In Abgrenzung von ‚Andersheit' erinnert ‚Alterität' nicht nur daran, dass der Beobachter selbst von seinen Unterscheidungen ebenso betroffen wird wie die Objekte seiner Beobachtung, sondern auch an das Machtmoment dieser Unterscheidungen. Während ‚Andersheit' als Zuschreibung aus (wo nicht objektiven, so doch) distanzierten Deskriptionen resultiert, schwingt im Alteritätsbegriff die Unruhe mit, dass die Deskription das als ‚alteritär' Beschriebene allererst selbst erzeugt haben könnte.[15]

Diese Bestimmung von Alteritätszuschreibungen als Machteffekten nimmt ihnen jede (vermeintlich faktische) Universalität: „Vielmehr drängt das intrikate Verhältnis von Relationalität und Unverfügbarkeit auf eine methodologische Klärung der Stellung des Interpreten zu seinen Gegenständen".[16] Ein so verstandener, methodischer Alteritätsvorbehalt mahnt zur steten Befragung von Wissens- und Verstehensgrenzen, insbesondere aber der darin enthaltenen Ausschlussmechanismen und ihrer (womöglich ideologischen) Motiviertheit. Die Rede von der im Alteritätsbegriff mitschwingenden Unruhe muss allerdings

13 Vgl. Bennett/Karras, Women, Gender, and Medieval Historians, S. 2 f. sowie Dinshaw, Getting Medieval, S. 15 f.

14 So der Titel des von Becker und Mohr 2012 herausgegebenen Sammelbandes.

15 Becker/Mohr, Alterität, S. 43 nehmen hier auf die von Waldenfels, Topographie, diskutierten Konzeptionen von Fremdheit und Andersheit Bezug.

16 Becker/Mohr, Alterität, S. 43.

beinhalten, dass Inklusionsverfahren, also die Identifikation etwaiger Gemeinsamkeiten und Kontinuitäten, derselben kritischen (Selbst-)Reflexion unterliegen.[17]

In Abwendung von einer generalisierenden Alteritätszuschreibung betonen Becker und Mohr weiterhin die notwendige Pluralisierung möglicher Perspektiven und die am jeweiligen Gegenstand ausgerichtete Aufmerksamkeit für ein „vielfältiges Ensemble alteritärer Aspekte".[18] Nicht zuletzt ergeben sich diese Aspekte vor dem Hintergrund divergenter Wissensordnungen, die die Beobachtungsperspektive prägen oder die Gegenstände selbst konstituieren. Mittelalterliche Kulturen verfügen – wie (post-)moderne – über eine Fülle von Wahrnehmungs- und Deutungsmustern, gedachten Ordnungen und Wissensmodalitäten, die nicht in einem einzigen, totalisierenden Weltbild aufgehen.[19] Dieser Vorbehalt gilt selbstverständlich auch für Fragen nach Modellen von Geschlecht, Körper und Begehren. Noch bevor aber von einer Pluralisierung der Männlichkeiten und Weiblichkeiten gesprochen werden kann, muss die Vielfalt der Wissensmodalitäten und -ordnungen selbst in den Blick rücken, die je unterschiedlich gesellschaftlich und institutionell verankert und medial verfasst sind.

Die gesellschaftlichen Ordnungen des Wissens bilden sich standesspezifisch sowie abhängig von den jeweiligen Möglichkeiten zur systematischen Organisation, Weitergabe, Fixierung und Archivierung im Spannungsfeld von kodifiziertem (schriftbasiertem) Latein und plurizentrischen (mündlich geprägten) Volkssprachen aus.[20] Wissensliteratur im engeren Sinne systematisch-theoretischer Traditionszusammenhänge und Konzepte bündelnder Texte ist zunächst an kirchliche Instanzen und Produktionsstätten gebunden, so dass sich bei näherer Betrachtung der Vermittlungsprozesse der Eindruck einer langfristig wirksamen Dominanz des lateinischen, klerikal geprägten Buchwissens geradezu zwangsläufig herstellt.[21] Von der Ballung dieses systematisierten und hochgradig reflektierten Wissens geht zudem erhebliche Faszinationskraft aus: Daraus kann die Suggestion eines homogenen Horizonts normativer Ordnungen hervorgehen, mit dessen Hilfe sich Sinn und Kohärenz herstellen lassen, wo immer einzelne Texte oder Quellen irritieren,

17 Eine derartige Bereitschaft zur konstruktiven, methodischen Verunsicherung ist schließlich auch im Feld von Queer Studies wiederholt eingefordert worden: vgl. Genschel/Lay/Wagenknecht/Woltersdorff, Anschlüsse, S. 173 u. 182 f.; Hark, Total normal; Degele, Gender/Queer Studies, S. 57.

18 Becker/Mohr, Alterität, S. 10.

19 Vgl. Duby, Wirklichkeit und höfischer Traum, S. 33 f.; Friedrich, Menschentier, S. 21 f., sowie ders., Ordnungen des Wissens. Diese Vielfalt hat die Mentalitätsgeschichte stets betont: vgl. Schönert, Mentalitäten.

20 Zu sozialen Wissensmustern vgl. Friedrich, Ordnungen des Wissens, S. 86–89; zu den Wechselverhältnissen von Latein und Volkssprache vgl. den Forschungsüberblick von Henkel/Palmer, Latein und Volkssprache.

21 Zum Paradigma der Vermittlung lateinischer Gelehrsamkeit an ein volkssprachliches Publikum vgl. exemplarisch Wolf, Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur. – Ein Ungleichgewicht zwischen dem elaborierten Literatursystem im gelehrten Umfeld und dem noch wenig ausgeprägten Gattungsbewusstsein in der Volkssprache konstatiert Friedrich, Ordnungen des Wissens, S. 93.

wo sie lückenhaft, widersprüchlich oder mehrdeutig scheinen. Es käme jedoch darauf an, vor derartigen Übertragungen die in Wissensformationen vorausgesetzten und hergestellten Machtverhältnisse[22] sowie ihre Selektionsprinzipien und Generalisierungsverfahren zu untersuchen. Insbesondere muss gefragt werden, welche Wissenshorizonte in einzelnen Texten überhaupt aufgerufen werden und welche Verbindungen, Abgrenzungen, Amalgamierungen oder Überschneidungen unter den Wissensformationen dabei festzustellen sind.

In diesen Zusammenhang gehören weiterhin Gattungen und Textsorten als „spezifische Ordnungen des Wissens“.[23] Die Feststellung „Literatur ist im Mittelalter stets Literatur der Eliten, von Eliten der Bildung, der Macht, des Besitzes und der Lebensformen“,[24] betont zwar den (außerliterarischen) Machtbezug, generiert im Elitenbegriff aber eine Homogenität, die den Blick auf Konkurrenzen unter den von unterschiedlichen Gruppen favorisierten Wissensordnungen und Textsorten verstellen kann. Selbstverständlich bleibt aber die Ausbildung von Wissenssystemen nicht frei von interner Heterogenität, und gerade in volkssprachlichen Literaturen ist das Nebeneinander unterschiedlicher Wissensformen und Wissensfelder – „[s]owohl Bildungs- als auch Handlungswissen wie mythisches, magisches und gelehrtes Wissen“[25] – festzustellen. Für alle Denkmodelle von Geschlecht, Begehren und Körperlichkeit ist daher die Produktivität solcher Überlagerungs- und Mischungsverhältnisse zu veranschlagen.

1.1.2 Sexualitätskategorien und Heteronormativität: Nomenklaturbefragung

Der moderne Begriff der Heterosexualität, entstanden im späten 19. Jh., wird durch den oppositionell konzipierten Begriff der Homosexualität stabilisiert:[26] Beide Konzepte bilden sich als Identitätskategorien in einer asymmetrischen Relation der ‚Norm‘ oder ‚Normalität‘ zur ‚Abweichung‘ oder ‚Perversion‘ und sind über die konstante Ausrichtung des

22 Zur Vernetzung von Wissen und politischer Macht im mittelalterlichen Bildungssystem grundlegend Kintzinger, Wissen wird Macht. Inwiefern Rede- und Wissensordnungen an Machtverhältnissen partizipieren, ist zentraler Gegenstand der Diskursanalyse: vgl. Foucault, Die Ordnung der Dinge u. ders., Die Ordnung des Diskurses, S. 10–48. Mit Foucault, Der Wille zum Wissen, S. 114 f. ist unter Macht eine ‚komplexe strategische Situation‘ zu verstehen: „die Macht ist etwas, was sich von unzähligen Punkten aus und im Spiel ungleicher und beweglicher Beziehungen vollzieht“ (S. 115).

23 Friedrich, Ordnungen des Wissens, S. 92; vgl. grundlegend Ort, Das Wissen der Literatur.

24 Lutz, Literatur der Höfe, S. 32.

25 Schiewer/Seeber, Höfische Wissensordnungen, S. 10 sprechen sich daher in Hinblick auf die mittelhochdeutsche Literatur für einen breit und offen angelegten Wissensbegriff aus.

26 Zur Begriffsgeschichte vgl. Eder, Von „Sodomiten“ und „Konträrsexualen“; Katz, The Invention of Heterosexuality, S. 19–32.

Begehrens auf gleich- oder andersgeschlechtliche Objektklassen definiert.[27] Der Selbstverständlichkeit, mit der im späten 20. Jh. ‚sexuelle Orientierungen' als Identitätsaspekte und Identifikationsmuster gelten, steht Michel Foucaults prononcierte These gegenüber, dass sich die Klassifikationen sexueller Akte und Praktiken in der Vormoderne nicht zur Konstruktion sexueller Persönlichkeitstypen formierten.[28] Mit der Rezeption von Foucaults ‚Geschichte der Sexualität'[29] verknüpft sich aber nicht nur die Frage nach der historischen Situierung ‚sexueller Identitäten', sondern auch eine weitreichende Abkehr von der anachronistischen Übertragung der binär strukturierten Sexualitätskategorien auf vormoderne Verhältnisse. Grundlegend dafür sind (unter anderem) ihre Verhaftung in modernen Modellen der Psychopathologie, die stigmatisierende Muster ausbilden, ihre reglementierende Verknüpfung mit Geschlechtsidentitäten sowie die Konzeptualisierung von Homosexualität als defizitärer Imitation von Heterosexualität, die sich darüber als naturgegebener Identitäts- und Verhaltensstandard, „als das Original, das Wahre, das Authentische" profilieren kann: „Wenn es also die Vorstellung der Homosexualität *als* Kopie nicht gäbe, dann hätten wir auch keine Konstruktion von Heterosexualität *als* Original."[30] Es sind genau diese Mechanismen, die Heterosexualität als unmarkierte Kategorie und vordiskursiven Standard konstituieren.

Diese Naturalisierung von Heterosexualität aufzudecken, gestaltet sich nach Eve Sedgwick aber außerordentlich schwierig, „because, under its institutional pseudonyms, such as Inheritance, Marriage, Dynasty, Family, Domesticity, and Population, heterosexuality has been permitted to masquerade so fully as History itself – when it has not presented itself as the totality of Romance".[31] Die Bezeichnungen ‚homo-' und ‚heterosexuell' sind in diese Verweiszusammenhänge derart konstitutiv eingelassen, dass sie als neutrale Beschreibung historisch anderer Verhältnisse und Denkmuster nicht taugen. Zur Kennzeichnung von Personenbeziehungen verwende ich daher durchgängig die Begriffe gleichgeschlechtlich und zwischengeschlechtlich, homosozial und heterosozial.

Allerdings kann die mediävistische Distanzierung von den Kategorien der ‚Hetero-' und ‚Homosexualität' durchaus mit der Annahme gewisser Kontinuitäten und Konstanten einhergehen, die im folgenden Beispiel die Konzeption von Geschlechterverhältnissen betreffen:

> For all that did change between the high medieval period and end of the early modern era, much remained constant. On relations between men and women, we find continuities in, for instance,

27 In den Queer Studies findet seit langem eine kritische Auseinandersetzung mit den historischen und politischen Implikationen der Begriffsbildungen statt: vgl. nur Hark, Deviante Subjekte, S. 78–83; Jagose, Queer Theory, S. 29–31; Halperin, Ein Wegweiser, S. 212–220; Kraß, Queer Studies, S. 10–18.

28 Vgl. Foucault, Der Wille zum Wissen, S. 58 f.; Kraß, Sprechen von der stummen Sünde, S. 1–3 u. ders., Kritische Heteronormativitätsforschung (2015), S. 323 f.

29 ‚Histoire de la sexualité', 1976–1984; deutsch ‚Sexualität und Wahrheit', 1983–1986.

30 Butler, Imitation, S. 155 u. 157.

31 Sedgwick, Tendencies, S. 10 f.

> the centrality of marriage and the ‚reproductive matrix' to sexual presumptions and practice; views of premarital erotic activity as tolerable when constituting a part of courtship leading to marriage; and conceptions of the body which frequently elided anatomical differences of male and female yet which reiterated the belief in women's stronger desire.[32]

Diese Beschreibung weist, wiewohl die Verfassenden dies nicht beabsichtigen, ihrerseits Analogien zum neuzeitlichen Komplex der Heteronormativität auf. Phillips und Reay umreißen das historische Feld der Mann/Frau-Verhältnisse ausdrücklich nicht als privilegierten Bezirk von Verwandtschaftsbildung, gesellschaftlicher Reproduktion, emotionaler oder physischer Intimität, anatomischer Differenzierung sowie erotisierter Körperlichkeit. Dennoch können genau diese Faktoren den Eindruck einer vormodernen Heteronormativität erzeugen. So ist auch mediävistischen Publikationen immer wieder die implizite oder explizite Prämisse, in Geschlechterbeziehungen zeige sich ein transhistorisches Paradigma von Liebe und Sexualität, zu entnehmen.[33] Karma Lochrie leitet ihre Überlegungen zu mittelalterlichen ‚Heterosyncrasies' (etwa: Andersmischungen) dagegen mit einer fundamentalen Kritik an der Beibehaltung des Heteronormativitätsbegriffs ein, der ausgerechnet seit der akademischen Abwendung von den Kategorien der Hetero- und Homosexualität Konjunktur habe: Normativität sei als transhistorische Kategorie an die Stelle von Heterosexualität getreten, verleihe ihr damit aber noch größere Reichweite.[34] Den entscheidenden Ansatzpunkt dieser Begriffskritik bildet die historische Entwicklung jener Konzepte von Normalität, Norm und Normativität, die ihrerseits ins 19. Jh. fällt. In ihren Kern gehört die statistische Berechnung von Wahrscheinlichkeiten, die sich auch insofern als epistemologischer Umbruch gestaltet, als Durchschnittlichkeit und statistisches Mittel zum Maßstab sozialer Gegebenheiten und der Identitätsbildung werden. Das um Norm und Normalität gebildete Begriffsfeld ist weiterhin durch eine entscheidende Ambiguität geprägt, denn es überlagert sich darin die quantitativ gewonnene Bestimmung des Üblichen, Häufigen oder Überwiegenden mit der Benennung erwünschter Standards und Ideale.[35]

Dass sich in mittelalterlichen Welt- und Gesellschaftsdeutungen keine Entsprechung zur ‚Normalität' im Sinne statistisch berechneter Mittelwerte findet, die ihrerseits normierenden Anpassungsdruck ausüben, liegt auf der Hand. Dass mittelalterliche Kulturen aber die Herstellung von Verbindlichkeiten über gesellschaftliche Regularien und Reglementierungen wie auch die Formulierung sozialer und identitätsbezogener Ideale

32 Phillips/Reay, Sex Before Sexuality, S. 16. Welche Gültigkeit und Reichweite die schematisch zusammengefassten Beobachtungen haben, wäre selbstverständlich noch zu präzisieren (vgl. dazu ebd., S. 40–59).

33 Dies gilt auch für den Zeitraum seit dem Einsetzen mediävistischer Gender und Queer Studies. Nur exemplarisch nenne ich hier Otis-Cour, Lust und Liebe; Verdon, Irdische Lust. Kritisch zur Übertragung auf mittelalterliche Kulturen Schultz, Heterosexuality.

34 Vgl. Lochrie, Heterosyncrasies, S. 2.

35 Vgl. Lochrie, Heterosyncrasies, S. 4–11; Foucault, Überwachen und Strafen, S. 236–238; grundlegend Kudlien/Ritter, Normal/Normalität; Link, Versuch über den Normalismus.

mit gruppenspezifischen Geltungsansprüchen kennen, mithin den qualitativen Aspekt von ‚Normativität', ist andererseits nicht zu bestreiten. Die Begriffskritik schärft jedoch den Blick für historische Prozesse der Normbildung in Abgrenzung von modernen Quantifizierungsverfahren und Mehrheitsauffassungen. Sie wirft weiterhin die Frage auf, inwieweit und in welchem Sinne mittelalterliche Verhältnisse – angesichts phänomenologischer Ähnlichkeiten, wie sie Phillips und Reay aufführen – ‚heteronormativ' zu nennen sind. Daher werde ich im Folgenden einige grundlegende Aspekte aufgreifen, die einer solchen Annahme widersprechen oder dazu herausfordern können, sie kritisch zu modifizieren. Dies kann nur exemplarisch geschehen, denn weder ist es hier möglich noch für meine Fragestellungen sinnvoll, einen vollständigen Überblick über alle für Gender und Queer Studies relevanten, mediävistischen Gegenstände und Forschungsfelder zu geben. Stattdessen konzentriere ich mich auf jene Bereiche, die sich für die bisherige Forschung als besonders produktiv erwiesen haben, sowie auf Spannungen und Widerstände in den Deutungsmustern von Geschlecht und ‚Sexualität', die Anlass bieten, Ordnungskategorien und ihre Verweisverhältnisse neu zu durchdenken.

1.1.3 Vormoderne Bausteine des Heteronormativen? Verwandtschaft und Gesellschaft

Das moderne Paradigma der Heternormativität[36] bildet sich im Verbund mit elementaren Auffassungen von Gesellschaft und Identität, deren Übertragbarkeit auf mittelalterliche Kulturen an dieser Stelle nur in Umrissen zur Diskussion gestellt werden kann. Zugleich sind Bereiche anzusprechen, die in der konkreten Analyse immer wieder von Bedeutung sein werden, denn sie betreffen das große Feld von Geschlechter- und Sexualitätskonstruktionen sowie Politik- und Gesellschaftsverständnis, wie es sich dem analytischen Blick von Foucault, Butler, Sedgwick und anderen im 20. Jh. darstellt. Eine wesentliche Komponente bildet die weitreichende diskursive Durchdringung und Verflechtung der Sozialbeziehungen sowie der Gesellschafts- und Staatenbildung mit Geschlechterverhältnissen.[37] Dazu gehören Vorstellungen von gleichberechtigter Partizipation an Bildung, Politik und anderen gesellschaftlich bedeutsamen Handlungsfeldern, die ihrerseits den

36 Im Folgenden beziehe ich mich stets auf die von Butler analysierte, moderne Matrix der Heteronormativität als ein hegemoniales, von der Vielfalt der Lebensverhältnisse abstrahierendes Modell. Selbstverständlich sind für die Moderne auch zahlreiche Gegenentwürfe, abweichende Deutungsmuster, Konstruktionen und Praktiken festzustellen, die zu beschreiben jedoch nicht Gegenstand dieser Arbeit ist.

37 Foucault, Der Wille zum Wissen, S. 144–147 u. 161–173 spricht in diesen Zusammenhängen auch von ‚Bio-Macht', womit er Machttechniken bezeichnet, die auf die Gesamtheit einer Bevölkerung, beispielsweise durch normalisierende Reglementierung von Reproduktion und Gesundheit, abzielen. – Die hier stark schematisierend beschriebenen Verhältnisse sind exklusiv auf industrialisierte, demokratisch verfasste Gesellschaften bezogen.

kontinuierlichen Austausch unter den Geschlechtern und die Alltäglichkeit geschlechtergemischter Gemeinschaften voraussetzen. Vor diesem Hintergrund bildet sich der Allgemeingültigkeitsanspruch des heterosexuellen, romantischen Liebesmodells und der ‚Liebesehe' aus;[38] zugrunde liegt ihm die Konzeption von der um das heterosexuelle Paar organisierten Familie als ‚Keimzelle' der bürgerlichen Gesellschaft.[39] Dieser Gesamtkomplex mit seinen ideologischen Kernbezirken von Liebe, Ehe und Familie lässt sich als historische Formation des 19. Jhs. bestimmen. Die Forschung zu familiären Konstellationen, Verwandtschaftsverhältnissen und -diskursen in mittelalterlichen Kulturen hat dagegen gezeigt, dass nicht die Familie als Prototyp von Gemeinschaft, sondern Gruppenbindungen unterschiedlicher Art (neben den verwandtschaftlichen auch genossenschaftliche und herrschaftliche) Identitäts- und Gesellschaftsauffassungen prägen.[40] Mit Blick auf Phänomene, die als Bausteine von Heteronormativität gedeutet werden könnten, möchte ich einige zentrale Aspekte durchmustern: Geschlechtergemeinschaft und Geschlechtertrennung, Ehekonzeptionen und Verfahren der Allianzbildung sowie schließlich Deutungsordnungen von Verwandtschaft und Reproduktion.[41]

Wie sich Geschlechterbegegnungen, -gemeinschaft und -trennung in der lebensweltlichen Praxis mittelalterlicher Ständegesellschaften gestalten, ist angesichts der Fülle der Faktoren bei gleichzeitigem Fehlen entsprechender statistischer Materialien kaum zu erfassen. Aufschlussreich für Bandbreite und Grenzen einer etwaigen Heternormativität sind aber die elementaren sozialen Deutungsmuster, wobei sich geistliche und weltliche Lebens- und Gemeinschaftskonzepte deutlich unterscheiden. Mit monastischen Lebensformen, dem exklusiv männlichen Zugang zum Priesteramt und dem seit dem 11. Jh. aus-

38 Zu dessen (Vor-)Geschichte vgl. Luhmann, Liebe als Passion, S. 163–196.

39 Diese ideologische Verbindung von Familie und Staat konsolidiert sich im 19. Jh.: zur politischen Theorie vgl. die Überblicksdarstellung von Heidenreich, Politische Theorien; zur biologistischen Deutung der Geschlechter und der staatstragenden familiären ‚Keimzelle' nach Riehl vgl. Schmersahl, Medizin und Geschlecht, S. 17–30. Ihr Fortwirken bis in die Gegenwart beschreibt Hark, Total normal, S. 55: „In Verbindung mit der moralischen Aufladung von Kleinfamilie und Fortpflanzung wurde Heterosexualität zum Symbolträger gesellschaftlicher, gar nationaler Stabilität". Eine Übersicht über die Mythenbildungen und historischen Entwicklungen des Bildes der Familie gibt Gillis, Mythos Familie, eine geschichtliche Einführung bietet Mitterauer, Geschichte der Familie; ders., Sozialgeschichte der Familie.

40 Zur Rolle der Verwandtschaft für mittelalterliche Herrschaftsstrukturen und politische Verhältnisse Althoff, Verwandte, bes. S. 31–84, der das Neben- und Ineinander divergenter Gruppenbindungen beschreibt. Zu den Grundlagen mediävistischer Verwandtschaftsforschung im Kontext von Religion und Gesellschaftsbildung einführend Holzem/Weber, Ehe – Familie – Verwandtschaft. Verwandtschaft ist mit Jussen, Perspektiven, S. 303 vorläufig zu definieren als „(a) ein begriffliches Ordnungssystem zur Definition sozialer Beziehungen, das seine Terminologie aus dem Wortfeld der biologischen Reproduktion bezieht, dessen Bezug zu Zeugung und biologischer Reproduktion aber weder notwendige noch zureichende Bedingung für Verwandtschaft im sozialwissenschaftlichen Sinn ist, und (b) die mit diesem terminologischen Regulativ organisierte soziale Praxis".

41 Zumal sich meine Textanalysen auf das 12. und beginnende 13. Jh. konzentrieren, beschränke ich mich bei allen folgenden Überlegungen zum kulturhistorischen Kontext auf den Zeitraum bis zum Hochmittelalter.

gerufenen Zölibat sind die Eckpunkte klerikaler Selbstdeutung benannt, die Geschlechtertrennung zur Grundlage einer spirituellen Lebensführung in den Klöstern machen[42] und sich mit der Ehelosigkeit der geweihten, ausschließlich männlichen Amtsträger deutlich von weltlichen Strategien der Allianzbildung und Vererbung abgrenzen.

Dabei gilt die Ehe in klerikaler Perspektive zwar als einzige für Laien legitime und gebotene Form der zwischengeschlechtlichen Paarbindung, nicht jedoch als universell gültiger Standard oder als beste aller gottgewollten Lebensformen, denn Jungfräulichkeit und Keuschheit sind der Ehe vorgeordnet.[43] Mit der Konzeption des Ehesakraments im 12. Jh. sowie den theologischen Entwürfen der Ehe und ihrer Reglementierung im kanonischen Recht werden vielmehr enge Vorgaben für erlaubte Geschlechterbeziehungen unter Laien geschaffen.[44] ‚Heteronormativ' sind in diesem Bezirk die theologischen Herleitungen von Zweigeschlechtlichkeit und Ehe aus der biblischen Schöpfungsgeschichte, die Festlegung der legitimen Ehezwecke sowie das zunehmend ausdifferenzierte Reglement der rechten ehelichen Ordnung (darunter auch die sexuelle) zu nennen. Zugleich sind aus diesem Komplex eine Vielzahl anderer Beziehungskonstellationen (darunter auch zwischengeschlechtliche in größerem Umfang) ausgegrenzt. Insofern ist im klerikalen Bereich nicht von einer generalisierten Heteronormativität, sondern von eng begrenzten heteronormativen Modellen zu sprechen.

Die Aufgabe der Reproduktion bildet eine entscheidende Schnittstelle zwischen geistlicher und weltlicher Ehekonzeption.[45] Konzentriert sich der theologische Diskurs auf die biblisch hergeleitete Fortpflanzungsaufgabe, so stehen im Zentrum adliger Eheschließungsstrategien des Hochmittelalters einerseits Herstellung, Stabilisierung und Ausbau von Netzwerken unter Adelsgeschlechtern, andererseits die Weitergabe genealogischer Güter innerhalb des Adelshauses sowie dessen dynastische Reproduktion.[46] Beide Aspekte generieren keine besondere Konzentration auf die Paarbeziehung, son-

42 Vgl. Diem, The Gender of the Religious. Zur Reformbewegung im 12. Jh., deren Rhetorik Geschlechterdifferenz zur Grundlage von Geschlechtertrennung macht, vgl. Griffiths, Women and Reform, bes. S. 459, die zugleich auf die Divergenzen von Rhetorik und Praxis hinweist.

43 Zu theologischen Grundlagen und frühkirchlichen Entwicklungen vgl. Brown, Die Keuschheit der Engel; Cloke, This Female Man, S. 57–81; zur Konzeptualisierung und Figurationen von Jungfräulichkeit vgl. Bugge, *Virginitas*; Salisbury, Church Fathers, bes. S. 26–38.

44 Vgl. zu Ehlehre und Ehesakrament Angenendt, Geschichte der Religiosität, S. 269–290; Ennen, Frauen im Mittelalter, S. 44–48; zum kanonischen Eherecht Freisen, Geschichte; Brundage, Law, Sex, and Christian Society; ders., Sex and Canon Law; zur Regulierung ehelicher Sexualität Karras, Sexuality, S. 75–111.

45 Zur Gegenüberstellung der divergenten Ehemodelle vgl. grundlegend Duby, Medieval Marriage u. ders., Ritter, Frau und Priester.

46 Vgl. Goody, Die Entwicklung von Ehe und Familie, bes. S. 31–46 u. 222–227; van Eickels, Ehe und Familie. Diese Befunde sind weiter zu differenzieren. Bei zunehmender Verbreitung der Primogenitur besteht für die erbenden Dynasten eine Ehepflicht, während den jüngeren Söhnen der Zugang zur Ehe u. U. erschwert oder vorenthalten wird: vgl. Duby, Dans la France du Nord-Ouest.

dern situieren die Ehe in einem dichten Gewebe verwandtschaftlicher und herrschaftlicher Bindungen. Ferner ist, anders als im monastischen Bereich, zwar keine rigide Geschlechtertrennung vorauszusetzen, doch sprechen einige Faktoren dafür, dass in der alltäglichen Lebensführung des Adels auch nicht von einer selbstverständlichen, permanenten Gemeinschaft der Geschlechter auszugehen ist. Zu nennen ist insbesondere das männliche Gewaltprivileg, das eine geschlechtergetrennte Erziehung sowie dominant bis exklusiv männliche Gemeinschaften bei Waffenübungen, auf Kriegszügen und Heerfahrten bedingt, während sich weiblich definierte Aufgaben auf den Haushalt konzentrieren.[47]

Ein Beitrag Judith Butlers aus dem Jahr 2003 fragt bereits im Titel „Ist Verwandtschaft immer schon heterosexuell?“[48] Für die Verhältnisse im mittelalterlichen Adel stellt sich demgegenüber die Frage nach einer heterosozialen Grundlegung von Verwandtschaft, der jedoch gewichtige Faktoren entgegenstehen. Als Erstes ist ein Mangel an Differenzierung unterschiedlicher Typen von Personen- und Gruppenbindungen, nämlich herrschaftlichen, freundschaftlichen und verwandtschaftlichen, zu verzeichnen: Nomenklatur und Konzeption dieser Bündnisse, die auf Treue gegründet sind, überlagern sich vielmehr weitgehend.[49] Hinzu tritt zweitens der Befund, dass männliche Rechts- und Herrschaftsprivilegien zu weitreichender Dominanz homosozialer Bündnisse im Bereich der genannten Bindungstypen und der Machtbeziehungen führen, während ihre rechtliche Stellung adligen Frauen eine nur eingeschränkte Partizipation am Herrschaftshandeln ermöglicht und sie von der Übernahme öffentlicher Ämter weithin ausschließt. Entsprechend geht Klaus van Eickels ganz selbstverständlich von männlichen Subjekten und Modellen aus, wenn er feststellt: „Die personalen Bindungen, an denen ein hochmittelalterlicher Adliger sein Verhalten ausrichtete, lassen sich in den Quellen in drei Erscheinungsformen fassen: Verwandtschaft, Freundschaft und Mannschaft, d. h. der Beziehung von *homo* und *dominus*.“[50]

47 Vgl. Puff, Same-Sex Possibilities, S. 385. Zur geschlechtergetrennten Ausbildung im Adel vgl. Shahar, Kindheit im Mittelalter, S. 134–138 u. 238–256; Arnold, Kindheit, S. 455 f.; zu den häufigen Trennungen im Ehealltag vgl. Opitz, Frauenalltag, S. 151–159; zur architektonischen Ausdifferenzierung, die Frauengemächer aus dem öffentlichen Raum ausgliedert, Gilchrist, Medieval Bodies, S. 49–59; Barthélemy/Contamine, Interieur, S. 392–397. Zu den geschlechtsspezifischen Aufgaben- und Arbeitsbereichen vgl. Whittle, Rural Economies, S. 316–320; Drell, Aristocratic Economies, S. 337–339. Einen Sonderstatus haben Frauen des Hochadels, insbesondere Königinnen: vgl. Fößel, Die Königin u. dies., The Political Traditions; Ennen, Frauen im Mittelalter, S. 49–75, zur *consors regni*.

48 Butler, Ist Verwandtschaft immer heterosexuell?, beschäftigt sich mit den zeitgenössischen Debatten um exklusiv heterosexuelle Bestimmungen von Ehe und deren Verflechtung mit den Auffassungen von Familie, Kultur und Nation.

49 Vgl. van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 20–22.

50 Van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 19. Soweit ich sehe, stellt die systematische Beschreibung der Reichweite und Bedeutung heterosozialer Beziehungen für die adlige Gesellschaft derzeit noch ein Desiderat der Forschung dar.

Homosoziale Dominanz im Bereich von Freundschafts- und Gefolgschaftsbündnissen sowie deren geringe konzeptionelle Abgrenzung von Verwandtschaftsverhältnissen lassen nur den Schluss zu, dass heterosoziale Bindungen keineswegs als Standardtyp verwandtschaftlicher und familiärer Beziehungen angesehen werden können. Dies gilt umso mehr, als sich in der Geschichtswissenschaft mittlerweile die Auffassung durchsetzt, dass „Freundschaft, nicht Verwandtschaft als die ideale Form menschlicher Beziehungen" und insofern modellbildend gegolten habe,[51] und Freundschaft ferner als Markierung eines gewissermaßen ‚herrschaftsfreien' Raums aufzufassen sei, mithin als Zeichen einer Gleichrangigkeit, die für Geschlechterverhältnisse zunächst nicht vorauszusetzen war.[52]

Vor diesem Horizont stellt sich die zwischengeschlechtliche Ehe als *eine* Strategie zur Herstellung von Verwandtschaften dar, deren Gewichtung wiederum von der je dominanten Verwandtschaftskonzeption abhängt. Eine Betonung patrilinearer Abstammung und agnatischer Strukturen reduziert die Bedeutung von Allianzbildungen durch Ehe, während ein bilaterales System kognatische Verbindungen und Affinalverwandtschaften in etwa gleichwertig behandelt.[53] In diesem Gefüge bewirkt die klerikale Präferenz für die Ehe eine Aufwertung zwischengeschlechtlicher Allianzen gegenüber der Herstellung generationenübergreifender Bündnisse unter Verwandtengruppen.[54] Dennoch ist die Ehe weit davon entfernt, als Kern und Ursprung von Familie, geschweige denn als ‚staatstragende' Institution gedacht zu werden.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang weiterhin, wie die Reproduktion und Regeneration gesellschaftlicher Ordnungen jeweils organisiert und konzipiert wird. Der biologistischen Denkfigur[55] der Moderne, in der sich die Vernetzung von bürgerlicher Familie und Staat verdichtet, steht (nicht nur im Mittelalter) eine Vielfalt praktischer Möglichkeiten und Modellierungen gegenüber. In kirchlicher Perspektive partizipiert

51 Jussen, Perspektiven, S. 312 u. ders., Erbe und Verwandtschaft, S. 54. Vgl. grundlegend auch Rexroth/Schmidt, Freundschaft und Verwandtschaft; Seidel/Schuster, Freundschaft; zu Freundschaftsdiskursen seit der Antike Hyatte, The Arts of Friendship; Oschema, Freundschaft und Nähe, S. 117–149; Kraß, Ein Herz.

52 Vgl. van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 22 u. 25.

53 In der Forschung zu hochmittelalterlichen Denk- und Ordnungssystemen von Verwandtschaft herrscht keine Einigkeit über die prinzipielle Gewichtung von Agnaten, Kognaten und Affinal- bzw. Heiratsverwandten. Jussen, Perspektiven, S. 281–284 resümiert den Forschungsstand so, dass sich hinsichtlich der adligen Selbstdeutung eine Hervorhebung des agnatischen, also männlich dominierten Stamms feststellen lasse (vgl. Mitterauer, Geschichte der Familie, S. 162 u. 355; so auch Jussen, Erbe und Verwandtschaft, S. 53), während in der historischen Praxis eine weitgehende Gleichwertigkeit der Verbände geherrscht habe (dazu ausführlich Spieß, Familie und Verwandtschaft, S. 501–531). Mitterauer, Geschichte der Familie, betont insgesamt die Bedeutung der Hausgemeinschaft sowie eine gattenzentrierte Verwandtschaftsauffassung, während Fößel, The Political Traditions, anhand von Konflikten um weibliche Regentschaft im Hochmittelalter eine stark agnatisch geprägte Herrschaftskonzeption nachweisen kann.

54 Vgl. Mitterauer, Christentum und Endogamie; Jussen, Perspektiven, S. 294–296.

55 Vgl. dazu systematisch Jussen, Künstliche und natürliche Verwandtschaft.

die Ehe als Sakrament am Heiligen, doch muss sich die generationsübergreifende Reproduktion klerikaler Gemeinschaften und Institutionen mit Einführung des Zölibats abseits biologischer Fortzeugung vollziehen. Seit dem Früchristentum ist zudem eine Umprägung konsanguiner Verwandtschaftstermini festzustellen, die auf geistliche Eltern-, Kind- und Geschwisterschaften übertragen werden. Das Paradigma einer solchen Vergeistlichung von Verwandtschaft bildet die ‚heilige Familie', die mit der jungfräulichen Empfängnis Christi und der Josephsehe eine Entkoppelung genealogischer Übertragungsformen und eine sakrale Entleiblichung von Verwandtschaft beinhaltet.[56] An der Schnittstelle geistlicher und weltlicher Verwandtschaften situiert die mittelalterliche Kirche zudem die Patenschaft, die an der Ausbildung von Sozialstrukturen aber auch deswegen maßgeblich beteiligt ist, weil sie aus adliger Perspektive als Strategie der Herstellung und Intensivierung von Allianzen unter Männern wahrgenommen wird.[57]

In Hinblick auf jene Verfahren intergenerationeller Übertragung, die traditionell als ‚elterliche Aufgaben' aufgefasst worden sind, betont Bernhard Jussen:

> Es geht also darum, keine *natürliche* Verteilung und Bündelung dieser Aufgaben bei bestimmten Personen vorauszusetzen. Von Zeugen über Gebären, Fürsorge, Ernährung und Ausstattung mit dem nötigen Wissen über rechtliche, symbolische und materielle Positionierung in der Erwachsenenwelt bis zur Versorgung der Alten und zu den Memorialleistungen ist jeweils zu prüfen, wem diese Aufgaben obliegen und welche dieser Aufgaben in welchen Figuren gebündelt sind. Allein der Blick auf mittelalterliche Gesellschaften reicht aus, um ein erstaunliches Variationsspektrum zu entdecken.[58]

Wesentlich für soziale Reproduktion sind weiterhin die Regelungsbereiche des Erbens, der Herrschaftsweitergabe und Sukzessionsherstellung, die große Menge der (ver-

56 Vgl. Koschorke, Die Heilige Familie, bes. S. 42–79, der unter anderem von einer symbolischen Depotenzierung des sozialen Körpers als Reproduktionszentrum und der „Entbiologisierung des Sozialen" spricht (ebd., S. 64). In diesem Kontext wäre unter anderem zu zeigen, dass die Figurationen sakraler Verwandtschaften, zu denen im Gefolge der Hoheliedexegese auch die mystische Beziehung von *sponsus* und *sponsa* gehört, eine Kombination zwischengeschlechtlicher Modelle mit gleichgeschlechtlichen Besetzungen zulassen (vgl. Bynum, Jesus as Mother, S. 110–125; Lochrie, Mystical Acts). Auch die Ikonographie der ‚heiligen Familie' im engeren Sinne der Verwandtschaft Jesu verfügt über Muster wie ‚Anna Selbdritt', die etwa eine rein weibliche Abstammungslinie des Menschensohns vor Augen führen (vgl. Buchholz, Anna selbdritt; Arnorsdottir, Motherhood).

57 Dieser Zusammenhang erklärt nachweisliche Präferenzen für männliche Taufpaten. Zur mittelalterlichen Patenverwandtschaft, die in die kirchlichen Heiratsverbote einbezogen war, vgl. Lynch, Godparents; Guerreau-Jalabert, *Spiritus et caritas*; Mitterauer, Geistliche Verwandtschaft, S. 174 f. Mitterauer, Geschichte der Familie, S. 187 u. ö. beschreibt insgesamt ein dreigliedriges System der Verwandtschaften, dessen dritte Säule die geistliche bildet (dazu auch Jussen, Erbe und Verwandtschaft, S. 50 f.).

58 Jussen, Perspektiven, S. 321; vgl. dort weiter: „Falsch wäre dabei die Annahme, daß *normalerweise* der *genitor* und die *genetrix* all diese Aufgaben bündeln und je nach sozialem und kulturellen Arrangement delegieren". Grundlegend weiterhin Jussen, Erbe und Verwandtschaft; zu Generationenforschung und -konzept Nagengast/Schuh, Natur vs. Kultur.

wandtschaftsinternen und -externen) Übertragungstechniken sowie der je übertragenen materiellen und symbolischen Güter.[59] Angesichts der Vielfalt dieser Bereiche und der jeweiligen Mechanismen kann jedoch nur festgestellt werden, dass neben den männlich-homosozialen Austauschkanälen auch heterosoziale existieren, deren Bedeutung anhand spezifischer Handlungsfelder zu präzisieren wäre.[60] Deutlich ist jedoch, dass die Übertragungstechniken und -modelle weder heterosoziale Beziehungen privilegieren noch sich auf leibliche Fortzeugung und Abkommenschaft als exklusiven Standard stützen. Mittelalterliche Verwandtschaftssysteme, die neben der sozialen Praxis eine Fülle gedachter Ordnungen und Repräsentationsformen beinhalten, lassen sich demnach nicht als heteronormativ geprägte auffassen, wiewohl das kirchlich favorisierte Ehemodell partiell heteronormative Vorgaben enthält. Wenn aber (zuerst homosozial konzipierte) Freundschaft ein fundamentales Deutungsmodell von Sozialbeziehungen abgibt, muss dies weitreichende Konsequenzen für die Auffassungen von Identität, Liebe, Kommunikation und Vergesellschaftung haben.

1.2 Geschlechterordnungen und Machtgefüge: Grenzverläufe und Grenzüberschreitungen

Die heteronormative Matrix der Moderne konstituiert sich über spezifische Ordnungen des Geschlechts und der Sexualität sowie damit verknüpfte Differenzierungsmechanismen in wechselseitigen Bedingungsrelationen. Um diese Relationen nicht unbesehen auf vormoderne Kontexte zu übertragen, behandle ich die Konstruktionen von geschlechtlicher und sexueller Differenzbildung zunächst separat und betrachte ihre Wechselverhältnisse im Schlussteil dieses Kapitels, auch in Hinblick auf erweiterte methodische Perspektiven (1.4). Wenn nun zuerst die gedachten Geschlechterordnungen in den Blick rücken, ist ein Bündel von Aspekten angesprochen, die im Austausch mit mittelalterlichen Deutungsmustern zu beleuchten sind. Allererst muss sich die Frage stellen, in welchem Umfang und in welchen gesellschaftlichen Bereichen die Geschlechterdifferenz zur kulturellen Wahrnehmbarkeit und Verständlichkeit (Intelligibilität) von Identität beiträgt. Angesichts der bedeutenden theoretischen Unterscheidung von körperbasierten und kulturell gebildeten Geschlechterkonstrukten (*sex* vs. *gender*) ist

59 Selbstverständlich reichen diese Techniken weit über verwandtschaftsbezogene Übertragungsmechanismen hinaus. Oswald, Gabe und Gewalt, S. 44 unterstreicht, dass der mittelalterliche Austausch von Gaben auch im Mittelalter „eine der wichtigsten Interaktions- und Kommmunikationsstrukturen der sozialen Reproduktion“ darstellt.

60 Vgl. Jussen, Perspektiven, S. 322 zur Übertragung materieller Güter: „Weiterführend können hier Untersuchungen sein, die den Stellenwert von Geburtsrang und Geschlechterdifferenz, das Verhältnis von familialer Besitzbindung und Testierfreiheit, den Zusammenhang von Ehe und Besitztransfer (z. B. Ehegattenerbrecht oder Nutznießungsrecht als Störungen intergenerationeller Übertragung) sowie die Relevanz von Zeugungsverwandtschaft und Legitimität des Erben für die Erbfolge systematisch auf den Zusammenhang von Verwandtschaftskonzeption und Erbfolge hin befragen“.

weiterhin zu überlegen, welcher Stellenwert dieser Differenzierung in mittelalterlichen Diskursen zukommt. Dominiert in der westlichen Moderne ein System der Zweigeschlechtlichkeit, das die Basis jedweder Abweichung oder Ausnahme definiert, so bedarf auch die Übertragung dieses Konzepts auf mittelalterliche Verhältnisse und Diskurse einer genauen Bestimmung seiner Reichweite sowie des Spektrums kulturspezifischer Erweiterungs- und Überschreitungsmöglichkeiten. Schließlich muss ins Auge fallen, dass die Geschlechterdifferenz in mittelalterlichen Diskursen dominant hierarchisch konzipiert wird: Von besonderem Interesse ist daher die Vernetzung von Geschlechtsidentitäten mit Machtverhältnissen, Autoritätskonzepten und Herrschaftsauffassungen. Die genannten Aspekte diskutiere ich hier – wie auch im Abschnitt zur ‚Sexualität' – anhand besonders prominenter, in der Forschung häufig angeführter Textbeispiele, die Schlaglichter auf elementare mittelalterliche Deutungsmuster werfen können.

1.2.1 Zweigeschlechtlichkeit: intelligible Verkörperungen von Geschlecht

Judith Butler hat betont, dass die Identitäts- und Geschlechtsbegriffe der Gegenwart nicht separat diskutiert werden können, „weil die ‚Personen' erst intelligibel werden, wenn sie in Übereinstimmung mit wiedererkennbaren Mustern der Geschlechter-Intelligibilität (*gender intelligibility*) geschlechtlich bestimmt sind": ‚Intelligible' Geschlechtsidentitäten sind wiederum „solche, die in bestimmtem Sinne Beziehungen der Kohärenz und Kontinuität zwischen dem anatomischen Geschlecht (*sex*), der Geschlechtsidentität (*gender*), der sexuellen Praxis und dem Begehren stiften und aufrechterhalten".[61] Die folgenden Abschnitte sind daher der Frage gewidmet, wie sich diese Aspekte in mittelalterlichen Kulturen gestalten: insbesondere, welche Mechanismen der Kohärenzbildung und welche Inkohärenzen in Bezug auf die diskursiven Konstruktionen und Verkörperungen von Geschlecht und ‚Sexualität' festzustellen sind. Mittelalterliche Kulturen verfügen selbstverständlich über eine Vielzahl von Körperdiskursen, -modellen und -symboliken, die ich (außerhalb von Einzellektüren) hier nur in Hinblick auf die Ordnungen der Geschlechter und der sexuellen Präferenzen oder Praktiken einbeziehe: Ein allgemeiner Überblick über die Wahrnehmungs- und Repräsentationsformen von Körperlichkeit kann im Rahmen dieser Studie nicht geleistet werden, würde sich aber auch zu weit von den Kernthemen entfernen.

Einen Angelpunkt der heteronormativen Matrix bildet das Ordnungsmuster der Zweigeschlechtlichkeit. Die soziopolitischen, wissenschaftsgeschichtlichen, medialen, symbol- und identitätstheoretischen Operationsweisen des biologisch konzipierten Zweigeschlechter-Regimes der Neuzeit sind inzwischen vielfach beschrieben wor-

61 Butler, Das Unbehagen, S. 37 u. 38.

den.[62] Es schließt einen Pluralismus von Alternativen[63] zunächst ebenso aus wie die Uneindeutigkeit, Irrelevanz oder Abwesenheit von ‚Geschlecht'. Fälle von Dimorphismus waren daher bis in die jüngste Vergangenheit medizinischer Pathologisierung und rechtlichen Vereindeutigungszwängen unterworfen.[64]

Auf den ersten Blick scheinen mittelalterliche Kulturen demselben Muster zu folgen: Theologische, rechtliche und medizinische Wissensordnungen setzen zwei Geschlechter voraus, denen der Hermaphrodit in enzyklopädischen, medizinischen oder theologischen Texten als Sonderfall gegenübertritt.[65] Allerdings fallen die Einschätzungen und der je gebotene Umgang mit dem Doppelgeschlecht unterschiedlich aus. Hermaphroditen reiht Isidor in seinen *Etymologien* (7. Jh.) unter die *portenta*, die nur scheinbar gegen die Natur, tatsächlich aber nach göttlichem Willen geschaffen sind.[66] Bei ihnen liege eine Vermischung des Geschlechts (*conmixtio generis*) vor, wie die Kombination einer männlichen und einer weiblichen Brust zeige; durch ‚gegenseitige Zusammenkunft' seien ihnen Zeugung und Gebären möglich.[67] Avicennas medizinisches Werk *Liber canonis* (um 1170 ins Lateinische übersetzt) unterscheidet drei Typen von Hermaphroditen gemäß der Dominanz der jeweiligen Organe. Im Fall verborgen liegender Organe des dritten Typs empfiehlt er einen operativen Eingriff.[68] Der Theologe Petrus Cantor (bis 1197) thematisiert Hermaphroditen in einer Schrift zur Sodomie: Die Kirche gestatte Hermaphroditen (Personen mit den ‚Werkzeugen' beider Geschlechter), das je dominante Organ zu nutzen. Ausschlaggebend für die

62 Nur exemplarisch nenne ich neben den Arbeiten von Butler hier Rubin, The Traffic in Women; Irigaray, Speculum; de Lauretis, Alice Doesn't; Laqueur, Making Sex; Honegger, Die Ordnung der Geschlechter. Grundlegend außerdem Bußmann/Hof, Genus (Kulturwissenschaften); Heintz, Geschlechtersoziologie; Knapp/Wetterer, Soziale Verortung der Geschlechter (Soziologie); zur Historisierung Scott, Gender.

63 Vgl. dagegen Studien zu außereuropäischen Kulturen, die weitere Geschlechter bzw. die Möglichkeit von Mehrgeschlechtlichkeit oder fluider Geschlechtsidentität zulassen: zu indigenen nordamerikanischen Traditionen Roscoe, How to Become a Berdache u. ders., Changing Ones; Medicine, Directions in Gender Research; zum indischen *hijra*-Konzept Nanda, Neither Man nor Woman u. dies., Hijras.

64 Zur jüngeren Auseinandersetzung um Intersexualität vgl. Plett, Intersexualität; Kolbe, Intersexualität; Klöppel, XX0XY ungelöst; Foucault, Über Hermaphrodismus, zum Beispiel des Hermaphroditen Herculine Barbin (19. Jh.).

65 Vgl. Cadden, Meanings, S. 212 f.; Rubin, The Person in the Form; Nederman/True, The Third Sex; Preves, Sexing the Intersexed; Rolker, Der Hermaphrodit u. ders., The Two Laws.

66 *Etymologiae* XI.iii.1: *sed non sunt contra naturam, quia divina voluntate fiunt, cum voluntas Creatoris cuiusque conditae rei natura.* (Sie sind aber nicht gegen die Natur, weil sie nach göttlichem Willen entstehen, weil der Wille des Schöpfers und die von diesem erschaffenen Dinge die Natur sind. – Alle Übersetzungen aus den *Etymologien* Lenelotte Möller.) Isidors Ausführungen gehen vermutlich auf Augustinus zurück: *De civitate Dei* XVI.viii; vgl. auch Plinius' *Naturalis Historia*, VII.xv.

67 *Etymologiae* XI.iii.11: *Hi dexteram mamillam virilem, sinistram muliebrem habentes vicissim coeundo et gignunt et pariunt.* (Diese haben auf der rechten Seite eine männliche Brust, auf der linken eine weibliche und zeugen und gebären durch wechselseitige Zusammenkunft.)

68 *Liber canonis* Lib. III. fen. xx, tract 1; vgl. dazu Rubin, The Person in the Form, S. 102.

Entscheidung des/der Betroffenen und die kirchliche Erlaubnis, als Mann mit einer Frau zu schlafen oder als Frau einen Mann zu heiraten, sind dabei die Kategorien des (männlich konnotierten) ‚Erhitzens' (*calescere*) und des (weiblich konnotierten) ‚Erweichens' (*mollescere*). Die einmal getroffene Entscheidung soll nach Petrus unumstößlich sein, denn alles andere würde in zu große Nähe zur sodomitischen Sünde führen.[69]

Gemeinsam ist allen drei Textbeispielen eine Bezugnahme auf Zweigeschlechtlichkeit als Grundmuster, das die Intelligibilität von Hermaphroditen als Wesen mit Körpermerkmalen beider Geschlechter absichert. Isidor beschreibt sie dennoch als eigene Spezies, die über eine Sonderform der Reproduktion verfügt. Diese Tendenz, Hermaphroditen als Geschöpfklasse oder ‚drittes Geschlecht'[70] aufzufassen, ist auch im Rechtsdiskurs zu beobachten. Im späten 12. Jh. teilt Azo Portius in seiner *Summa Institutionum* Personen in drei Gruppen ein: *alii sunt masculi, alii fœminœ, alii hermaphroditi* (manche sind männlich, andere weiblich, andere Hermaphroditen).[71] Eine Methode geschlechtlicher Vereindeutigung wird im medizinischen Kontext als (fallweise denkbare) Bearbeitung des Körpers beschrieben, während sich im theologischen Diskurs eine einmalige Wahlmöglichkeit der Betroffenen eröffnet. Petrus Cantor sieht auf dieser Grundlage eine Integration in die zwischengeschlechtliche Ordnung der Ehe vor.[72] Seine

69 *Verbum abbreviatum*, Cap. CXXXVIII; MPL 205, col. 334c–d: *Unde Ecclesia homini androgyno, id est habenti instrumentum utriusque sexus, aptum scilicet ad agendum et patiendum, instrumento, quo magis calescit quove magis est infirmus, permittit uti. Si magis calescit, ut vir, permittunt eum ducere; si vero magis mollescat,* [*ut*] *mulier, permittunt ei nubere. Si autem in illo instrumento defecerit, nunquam concederetur ei usus reliqui instrumenti, sed perpetuo continebit, propter vestigia alternitatis vitii sodomitici, quod a Deo detestatur*. (Daher erlaubt die Kirche dem androgynen Menschen – das heißt: einem, der über die Werkzeuge beider Geschlechter verfügt, die sich also zur aktiven und passiven Verwendung eignen – dasjenige Werkzeug zu benutzen, wodurch er erhitzter wird sowie das, wodurch er schwächer wird. Wenn er heißer wird wie ein Mann, ist ihm erlaubt, die Führung zu übernehmen; aber wenn er weicher wird wie eine Frau, dann ist ihm erlaubt zu heiraten. Wenn jedoch das eine Werkzeug versagte, würde ihm nie die Verwendung des anderen Werkzeugs gewährt, sondern er müsste sich auf immer enthalten, wegen des Anscheins eines Wechsels zur sodomitischen Sünde, die Gott verabscheut.)

70 Wenn ich hier und im Folgenden von Konzeptionen eines ‚dritten Geschlechts' spreche, ist damit ausdrücklich ein in alle Richtungen offener Begriff für Erweiterungen und Ergänzungen des Geschlechterbinarismus gemeint (einführend Herdt, Introduction), nicht nur das Inversionsmodell nach Magnus Hirschfeld (vgl. Bruns, Politik des Eros, S. 126–137).

71 *Summa Institutionum* I.5, no. 4; fol. 270v (vgl. Nederman/True, The Third Sex, S. 512). Diese Formulierung übernimmt im 13. Jh. Henry de Bracton wortwörtlich in *De Legibus et Consuetudinibus Angliae* II, S. 31 f.: *Est autem alia divisio hominum quod alii sunt masculi, alii feminœ, alii hermaphroditi*. – Vgl. den Überblick zur Rechtsgeschichte von Wacke, Vom Hermaphroditen; zur rechtlichen Geschlechtsvereindeutigung Duncker, Gleichheit und Ungleichheit, S. 261–264.

72 Vgl. zur spätmittelalterlichen Handhabung Rolker, Der Hermaphrodit, S. 611 f.; zur Grundlage dieser Lösung im römischen Recht Rolker, The Two Laws, S. 188 f., der einen weiteren Beleg für diesen Vorschlag aus einem eherechtlichen Traktat (um 1150–1170) beibringt (S. 191). Vgl. ebenso die bei Green, Caring for Gendered Bodies, S. 356 zitierte Montecassiner Hs. Eine analoge Auffassung zeigt

energische Forderung nach Vereindeutigung schafft zugleich die Bedingung dafür, die Geschlechtsidentifikation zur Frage des individuellen Willens zu machen, der sich an einer körperlichen Tendenz orientiert, ohne den Körper selbst zu modifizieren.

Die von Petrus (und anderen) applizierte Kategorie der ‚Erhitzung' führt zu den gängigen medizinischen Denkmodellen, die ihrerseits mediävistische Debatten über die Ein- oder Zweigeschlechtlichkeit mittelalterlicher Körperordnungen hervorgerufen haben. Thomas Laqueurs These, letztlich habe bis weit in die Neuzeit ein ‚Eingeschlechtsmodell' dominiert, wonach sich die Geschlechtsorgane als (nach außen bzw. nach innen gestülpte) Varianten des *einen* menschlichen Körpers darstellen, hat nach entschiedenem Widerspruch Differenzierungen und Modifikationen erfahren.[73] Im medizinischen Diskurs konkurrieren, wie insbesondere Joan Cadden gezeigt hat, vielfältige Deutungen, die die Gemeinsamkeiten oder Unterschiede der Geschlechter in variablen Konstellationen hervorheben.[74] Im Mittelpunkt medizinischer Beschäftigung mit Geschlechterdifferenzen stehen häufig Fragen der Reproduktion:[75] Von besonderem Interesse ist hier die von Galen vertretene Zwei Samen-Lehre, derzufolge der Ausstoß des männlichen und des weiblichen Samens eine notwendige Bedingung für die Empfängnis darstellt. Vorausgesetzt wird damit eine grundsätzlich ähnliche physiologische Konstitution der Geschlechter und ihre analoge Beteiligung am Zeugungsvorgang, worauf unterschiedlich akzentuierte Differenzierungen folgen können.[76]

Mit der von Salerno ausgehenden Rezeption der griechisch-arabischen Überlieferung im 11. und 12. Jh. verbreitete sich die hippokratische Humoralpathologie, die körperliche

sich in den von Rubin, The Person in the Form, S. 101 beigezogenen *Annales Colmarienses Minores* (1308–1314): Als an einer vermeintlichen Frau, die mit ihrem Mann nicht schlafen konnte, männliche Geschlechtsorgane entdeckt wurden, lebte sie fortan als hart arbeitender Mann und heiratete eine Frau, mit der sie den Geschlechtsakt vollziehen konnte. Ähnlich gestalten sich die Rechtsbestimmungen, die eine soziale (aber keine körperliche) Vereindeutigung des Geschlechts von Hermaphroditen vorsehen; vgl. etwa Gratian zur Testierfähigkeit: *Decretum* II.iv, q. 2/3, c. 3, § 22; MPL 187, col. 709b; weiter Nederman/True, The Third Sex, S. 513 f.; Preves, Sexing the Intersexed, S. 536. Die aristotelische Auffassung, auch Personen mit doppelten Geschlechtsorganen verfügten über ein ‚wahres', entweder weibliches oder männliches Geschlecht, setzte sich erst im Lauf des 13. und 14. Jhs. allmählich durch (vgl. Nederman/True, The Third Sex, S. 505).

73 Vgl. Laqueur, Making Sex, bes. S. 25–35. Zur Kritik an Laqueur Park/Nye, Destiny is Anatomy; Cadden, Meanings; Spreitzer, Störfälle; Green, Bodies, Gender, Health. Kraß, Geschriebene Kleider, S. 272–274 macht deutlich, dass Laqueurs „Argumentation bei näherem Hinsehen auf eben jenen theoretischen Prämissen [basiert], die Butler dekonstruiert", indem er versucht, „den Körper als Substrat der kulturellen Geschlechterdifferenz zum Verschwinden zu bringen" (S. 274).

74 Cadden, Meanings, S. 4 spricht von „diversity, eclecticism, and alternatives". Diese Vielfalt ergibt sich auch durch die Betrachtung unterschiedlicher Ebenen und Aspekte: neben der Anatomie der Geschlechtsorgane deren Funktionen, die Konzeptionen des Samens (ebd., S. 31–37) sowie der Lüste (ebd., S. 134–158; zu weiteren morphologischen Differenzierungen: S. 177–183).

75 Zu den medizinischen Textsorten, die Auskunft über Geschlechterdifferenzierung und ‚Sexualität' geben vgl. die systematische Aufstellung von Cadden, Western Medicine, S. 68 (Anm. 2).

76 So betont Galen beispielsweise die herrschende Funktion des männlichen Samens und die dienende des weiblichen (Galen: *De semine* II.4.13 ff.). Zur Zwei Samen-Lehre Jacquart/Thomasset, Sexua-

Konstitution, Gesundheit und Krankheit über den Säftehaushalt erfasst. Zweigeschlechtlichkeit konstituiert sich in diesem Deutungssystem über spezifische Komplexionen. Demnach charakterisiert die Dominanz des Heißen und Trockenen den Phänotyp ‚Mann', des Kalten und Feuchten den Phänotyp ‚Frau'.[77] Vor diesem Horizont betont das aristotelische Geschlechtermodell hierarchisch geordnete Gegensätze (Form/Materie, Hitze/Kälte, Aktivität/Passivität, Überlegenheit/Unterlegenheit), während Galens Schriften Differenzen eher auf der Grundlage von Analogien konfigurieren.[78] Wo die Humoralpathologie Männlichkeit und Weiblichkeit in einem sensiblen Kräfteverhältnis von Ausgleich und Überschuss situiert, werden aber auch Variationen, Verschiebungen und gleitende Übergänge denkbar.[79] Dabei gibt das Reproduktionsparadigma nicht nur den Rahmen für die medizinische Auseinandersetzung mit der Geschlechterdifferenzierung ab, sondern beherrscht auch merklich das Interesse an der Kategorie ‚Geschlecht'. Soranus von Ephesos, dessen lateinisch übersetzte Werke im früheren Mittelalter rezipiert wurden, betont die Gesundheitsrisiken von Geschlechtsverkehr, Schwangerschaft und Geburt, während sich Jungfräulichkeit als besonders gesunde Form der Lebensführung empfiehlt. Dieser Auffassung entspricht seine Betonung der Parallelen, nicht der Unterschiede zwischen den Geschlechtern.[80]

Isidor von Sevilla, der sich unter anderem auf Soranus bezieht,[81] bietet in seinen Auskünften über die Geschlechter ein Konglomerat von medizinischem, theologischem und etymologischem Wissen, wobei sich die Verkörperung von Geschlecht als Effekt einer gründenden Namensgebung darstellt. *Vir* leitet sich demnach von *vis* (Kraft) und *virtus* (Tapferkeit, Tugend) ab, *mulier* von Weichheit oder Sanftheit (*mollities*), wobei weibliche Schwäche nicht nur körperlich, sondern auch mit dem Entzug und der Vertauschung von Buchstaben (aus *mollier* wurde *mulier*) begründet ist. Mit

lity and Medicine, S. 60–64; Cadden, Meanings, S. 31–34; Renz, Um Leib und Leben, S. 133–149. Park, Medicine, S. 95, zum nachlassenden Einfluss dieser Lehre im 13./14. Jh.

77 Zur Vier-Säfte-Lehre als Organisationsprinzip mittelalterlicher Medizin vgl. einführend Keil, Organisationsformen medizinischen Wissens; weiter Jacquart, Die scholastische Medizin; Park, Medicine, S. 88–96 (zur arabischen und europäischen Galen-Rezeption). Cadden, Meanings, S. 198 betont: „we are dealing with a consistent scientific theory that takes heat to be a defining principle and an instrument in the creation of maleness".

78 Zu Aristoteles vgl. Cadden, Meanings, S. 21–26; zu Galen ebd., S. 30–37. Mit diesen zuspitzend referierten Positionen ist ein Spektrum an Denkmöglichkeiten abgesteckt, dessen Aneignung und Weiterentwicklung im Mittelalter weder linear noch homogen erfolgte.

79 Vgl. Murray, One Flesh. Die Verbindung eines stärkeren weiblichen mit einem schwächeren männlichen Samen sowie dessen Heranwachsen in der linken oder rechten Hälfte bzw. in der Mitte des Uterus kann nach Galen zur Vermännlichung des weiblichen oder Schwächung des männlichen Foetus sowie zu Hermaphrodismus führen: vgl. Jacquart/Thomasset, Sexuality and Medicine, S. 141. Nach Avicenna kann eine Vermännlichung durch Erhitzung sogar das Hervorwachsen eines männlichen Geschlechtsorgans zur Folge haben (dazu Park, Medicine, S. 97). Beispiele für Vermännlichung schildert schon Plinius (*Naturalis historia* VII.iii.36).

80 Vgl. Park, Medicine, S. 87; Cadden, Meanings, S. 26–30.

81 Vgl. Park, Medicine, S. 86 f.

Bezug auf die biblische Schöpfungsgeschichte unterscheidet Isidor diese Schwäche jedoch von Evas Verdorbenheit (*corruptio*), denn sie habe schon vor dem Sündenfall *mulier* geheißen.[82] Name und Identität der Jungfrau (*virgo*) sind im Umkehrschluss durch Unverdorbenheit (*incorruptio*) bestimmt, doch definiert sie Isidor gleich anschließend als *virago* (Heldin), die keine weibliche Leidenschaft kenne: Weil sie den Mann führe, männliche Werke vollbringe und männliche Kraft besitze.[83] Den *virago*-Begriff entnimmt er der *Genesis*, die mit dem Sprachspiel *vir/virago* die Erschaffung der Frau aus dem Leib des Mannes betont.[84] Isidor geht aber darüber hinaus, indem er die namentlich-körperliche Differenzierung in die Opposition von Sünde und Sündenlosigkeit einspannt, um anschließend den Geschlechtsunterschied (*vir/mulier*) in Richtung auf ein Drittes (*virago*) zu überspringen, das sich von der (weiblich bestimmten) Jungfrau durch den Nachweis männlicher Kraft (*vis*) und männlicher Taten (*agere*) abhebt. *Virago* ist demnach im Namen, gemäß der Verkörperung wie auch der Performance durch Überschreitung identifiziert.

Dieses Textbeispiel regt eine ganze Reihe von Fragen an, die grundlegend für die Analyse mittelalterlicher Konstruktionen von Zweigeschlechtlichkeit und Geschlechtsidentität sind. Dazu gehört erstens das Verhältnis von *sex* und *gender*, wobei es sich nach Butler um regulierende diskursive Praktiken unterschiedlicher Provenienz handelt: Das anatomische Geschlecht ist dem sozial erzeugten nicht etwa als dessen Fundament vorgelagert; vielmehr naturalisiert und legitimiert sich die kulturelle Geschlechterkonstruktion über die vermeintlich ungeformte, geschichtslose Materialität des Körpers als konstitutives ‚Außerhalb' von Diskursen, das sie gleichwohl diskursiv hervorbringt.[85] Demnach sind Geschlechter zu verstehen als „sedimentierte und hartnäckige Effekte von Wahrnehmungsmustern und Machtstrukturen, von Diskursen und Praktiken [...], die sich bis in die menschlichen Körper einlagern".[86] Der Begriff der ‚Verkörperung' betont derartige Einlagerungsprozesse. Zumal anatomische Körper in der Moderne als unhintergehbares Substrat der Zweigeschlechtlichkeit gelten, habe ich mich in diesem Abschnitt auf medizinische Erörterungen konzentriert, die sich um komplexe und präzise Beschreibungen

82 *Etymologiae* XI.ii.17–20.

83 *Etymologiae* XI.ii.21–22: *Virago vocata, quia virum agit, hoc est opera virilia facit et masculini vigoris est*. (Virago wird sie genannt, weil sie den Mann führt [*virum agere*], d. h. männliche Werke vollbringt und von männlicher Kraft [*masculini vigoris*] ist.) Isidor schließt hier noch einen Verweis auf antike Traditionen an, wobei zugleich der performative Aspekt der Taten betont wird: *Antiqui enim fortes feminas ita vocabant. Virgo autem non recte virago dicitur, si non viri officio fungitur. Mulier vero si virilia facit, recte virago dicitur, ut Amazona.* (Die Alten nämlich nannten tapfere Frauen so. Eine *virgo* wird nicht zu Recht *virago* genannt, wenn sie nicht die Aufgaben eines Mannes ausübt. Eine Frau wird, wenn sie Männliches vollbringt, zu Recht *virago* genannt, wie eine Amazone.)

84 Gen 2, 23: *Dixitque Adam: ‚Haec nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea! Haec vocabitur Virago, quoniam de viro sumpta est haec'*. Die Wortähnlichkeit der Geschlechtertermini im hebräischen Originaltext überträgt Luther mit ‚Mann' und ‚Männin'.

85 Vgl. Butler, Das Unbehagen, S. 26 f. u. dies., Bodies That Matter, bes. S. 57–91, einführend S. 8–16.

86 Martschukat/Stieglitz, Geschichte der Männlichkeiten, S. 53.

von Geschlechtskörpern bemühen und damit Naturalisierungen von *sex* als Verkörperungen entwerfen.

Laqueurs These, Zweigeschlechtlichkeit stelle sich in der Vormoderne grundsätzlich auf soziokultureller Ebene her, womit die Unterscheidung von *sex* und *gender* obsolet sei, greift in diesem Bereich ganz offensichtlich zu kurz. Selbst eine skizzenhafte Übersicht macht jedoch deutlich, dass die konkurrierenden Modelle zwischen der Betonung körperlicher Unterschiede respektive Parallelen eine undogmatische Variationsbreite[87] sowie unterschiedliche Schnittstellen mit gesellschaftlichen Deutungsmustern von Geschlecht aufweisen. Während ein hegemoniales Modell der körperlichen Geschlechterdifferenz nicht auszumachen ist, rücken Übergangs- und Transformationsmöglichkeiten in den Blick, für die ich stellvertretend einige Hermaphroditen-Figurationen sowie Isidors *virago*-Konzept herangezogen habe. Eine Unterscheidung des verkörperten vom gesellschaftlichen Geschlecht zeichnet sich in den Diskussionen um Hermaphroditen ab, wo deren Eingliederung in das zweigeschlechtliche Ordnungsmuster für notwendig gehalten wird.[88] Mit der *virago* kommt demgegenüber männliche Körperkraft als Abstraktum ins Spiel, ohne dass eine genauere Ausdifferenzierung von Geschlechtskörpern erfolgt.[89]

In beiden Fällen stellt sich die Frage, ob von einem ‚dritten Geschlecht' oder vielmehr von einer hybriden Figuration innerhalb der Zweigeschlechtlichkeit gesprochen werden soll. Cadden vertritt die Auffassung, derart mittlere oder vermittelnde Konzepte dienten letztlich dazu, unterschiedliche Erfahrungen und Artikulationsformen von ‚Geschlecht' in einem binären System zu bändigen,[90] das von solchen Erweiterungen letztlich also gestützt würde. Mir scheint diese Schlussfolgerung allerdings nicht zwingend, insbesondere nicht in derart weitreichender Verallgemeinerung. Möglicherweise macht der nach Petrus Cantors Modell geschlechtlich vereindeutigte Hermaphrodit durch

87 So Cadden, Meanings, S. 4: „neither dogma nor dogmatism is visible in discussions relating to sex difference, yet the very variety of concepts gave medicine and philosophy a flexible and consequently powerful set of tools with which to approach any project".

88 Dies gilt auch im Rechtskontext, denn die Rechtsfähigkeit oder z. B. die Testierfreiheit von Hermaphroditen hängt wiederum von ihrer vereindeutigenden Klassifikation als männlich oder weiblich ab, die sich ebenfalls auf dominante Merkmale wie ‚Hitze' zu stützen scheint: vgl. Nederman/True, The Third Sex, S. 512–515.

89 Mit der physischen Unterscheidung der Geschlechter befasst sich Isidor in früheren Abschnitten (*Etymologiae* XI.i.29–31: Haare; 98: Sitz der Lust; 103–106: Genitalien; 134–137: *uterus, matrix* und *vulva*; 140–142: Menstruation; 147: schmückende und differenzierende Körpermerkmale), wobei die Erklärungen der (vertikalen) Ordnung des Körpers folgen und die Geschlechtsunterschiede, die nur einen kleineren Teil des Kapitels ausmachen, nicht systematisch erfasst sind. Die systematische Gegenüberstellung der Geschlechter erfolgt erst im Zusammenhang der Lebensalter, wo Isidor nach einem knappen Hinweis auf die verschiedenen Geschlechtsorgane eine Herleitung des griechischen Begriffs für ‚Frau' aus übermäßiger Leidenschaft anfügt, weil sie heftiger begehre (*vehementer concupiscit*) als der Mann (XI.ii.24).

90 Cadden, Meanings, S. 202. Anders Nederman/True, The Third Sex; Lifshitz, Priestly Women; Murray, One Flesh.

seine Performance auch die Verletzlichkeit und Instabilität der Differenz sichtbar.[91] Negiert dieser Lösungsvorschlag die soziale (nicht aber notwendig auch die körperliche) Existenz eines dritten Geschlechts, so illustriert er zugleich eine geradezu atemberaubende Prävalenz des gewählten und gesellschaftlich geglaubten *gender* vor anatomisch generierten Merkmalen. Auch diese Beobachtung lässt sich nicht verallgemeinern, sie illustriert lediglich eine Möglichkeit, von körperlichen Differenzierungen weitgehend abzusehen, um stattdessen Intelligibilität in einem sozialen Deutungsrahmen herzustellen. Das bedeutet auch, dass Petrus' Kohärenzforderung hinsichtlich der unumkehrbaren Geschlechtswahl die fortdauernde Inkohärenz von Körperlichkeit und Geschlechtsidentität gegenübertritt.

Zeigt sich der Hermaphrodit als (bisweilen irritierendes) Naturphänomen, das vereindeutigender Klassifikation zugeführt werden kann, so rückt Isidor mit der *virago* gleichsam umgekehrt einen Konstruktionsprozess in den Blick. Die sukzessive Aufladung weiblicher Identität mit allen etablierten Kriterien der Männlichkeit – Name, Körperkraft, Handeln – verschiebt die *virgo* zur *virago* und womöglich über die Grenze der Zweigeschlechtlichkeit hinaus. Dafür spräche, dass Isidor sie mit der fremden (antiken) Kultur verbindet und ihr mit ‚Amazone' einen Namen jenseits des eigenen etymologischen Deutungsmusters beiordnet. Mit dieser Bewegung geht eine Betonung der Performance (*agere*) als maßgeblichem Kriterium einher. Erstaunlich und faszinierend ist, wie Isidor die Intelligibilität der *virago* aufrecht erhält, die sich gemäß den formulierten Ausgangsbedingungen doch auf eine Inkohärenz von *sex* und *gender* gründen müsste. Stattdessen wird die verbleibende grammatische Weiblichkeit der *virago* derart konsequent mit männlichen Qualitäten überschrieben, dass sich eine Überschreitung des binären Systems wenigstens abzeichnet.

Mit diesen Überlegungen ist ein Feld eröffnet, das weiterer Erkundungen bedarf. Insbesondere werden – etwa bei Aristoteles und Isidor – hierarchische Ordnungsmuster kenntlich, die diskursübergreifend oder diskursspezifisch Geschlechterdifferenzierungen leisten und damit auch die jeweiligen Übergangs- und Überschreitungsmöglichkeiten näher bestimmen.[92] Im ersten Schritt müssen jedoch die Machtbeziehungen und die vielfältigen Hierarchien in den Blick rücken, die Identität strukturieren.

91 Vgl. Butler, Das Unbehagen, S. 190–208, bes. S. 202 f.: Die (parodistische) Wiederholung der Gender-Performance eröffnet nach Butler Möglichkeiten, mit der binären Regulierung zu brechen und ihre künstlich hergestellten Kohärenzen offenzulegen.

92 Clover, Regardless of Sex, S. 11 geht von einem „system of isomorphic analogues" aus, „the superior male set working as a visible map to the invisible and inferior female set": Als universelle Beschreibung vormoderner Differenzierungsmuster ist dies nicht haltbar. Interessieren muss aber, in welchen Wissensordnungen und Diskursen, mit welchen Konzeptionen und Begründungen die „Unterschiede zwischen männlichem und weiblichem Körper [...] eher graduell und fließend [...] denn durch eine scharfe Demarkationslinie" gesetzt werden (Bennewitz, Zur Konstruktion, S. 5).

1.2.2 Machtverhältnisse und Ungleichheiten: Universalien, Partikulares und Performatives

Das moderne System der Zweigeschlechtlichkeit wird von einer männlichen Bedeutungsökonomie beherrscht, die auch scheinbar geschlechtsneutrale Ordnungskategorien durchdringt und auf ein universell konzipiertes, aber männlich definiertes Subjekt bezogen ist, dem sich ‚Frau' als das Andere und Partikulare zuordnet.[93] Die scheinbar symmetrische, oppositionell kodierte Geschlechterkonstruktion verschleiert damit eine fundamentale Asymmetrie.[94] Wie intensiv die Mechanismen der Geschlechterdifferenzierung an der Herstellung von Machtverhältnissen beteiligt sind, haben Gender-Theoretiker*innen wiederholt betont.[95] Umgekehrt gilt ebenso, dass sich gesellschaftliche Machtverhältnisse in der Produktion und Stabilisierung von Geschlechtsidentitäten artikulieren, ohne aber darin aufzugehen.

In mittelalterlichen Wissens- und Deutungsordnungen treten Geschlechter-Asymmetrien vielfach offen zutage, denn indem männliche Subjekte im Recht, in der Theologie wie auch in Naturphilosophie und Medizin den Standard von Identität abgeben, werden Hierarchien zum integralen Bestandteil der jeweiligen Geschlechterdifferenzierung. Allerdings operieren solche Hierarchisierungen im Kontext von Gesellschaftsauffassungen, die allererst von vielfältigen Formen der Ungleichheit geprägt sind.[96] Im Grundzug werden alle Beziehungstypen und Organisationsformen herrschaftsförmig gedacht,[97] womit sich die jeweils vorausgesetzten Geschlechterhierarchien in unterschiedliche Netze weiterer Dominanz- und Subordinationsverhältnisse einlagern und von diesen überlagert werden können. Dass diese Netze bislang bloß stellenweise sichtbar werden, ist zum einen durch die Komplexität der Ordnungen und Diskurse begründet, die immer nur zeitlich und räumlich begrenzte Geltung beanspruchen können. Zum anderen haben sich die mediävistischen Gender-Studien der vergan-

93 Vgl. grundlegend Irigaray, Speculum; Butler, Das Unbehagen, bes. S. 31 u. 75–77.

94 Diese Konstellation ist freilich Resultat langwieriger Prozesse, die weit über das Mittelalter hinausreichen: vgl. Honegger, Die Ordnung der Geschlechter, S. 54–58 – Luce Irigaray hat diese „Dialektik des Gleichen und des Anderen [...] als falsche Binarität und als Schein einer symmetrischen Differenz entlarvt", liegt ihr doch eine ‚Ökonomie des Gleichen' zugrunde, „die kein Anderes gelten läßt, das nicht Anderes seiner selbst wäre" (Hegener, Der Diskurs des Anderen, S. 322; vgl. Irigaray, Speculum, bes. S. 124–132).

95 Vgl. Scott, Gender, S. 434 f., die auch für historische Analysen die wechselseitige Konstruktion von Gender-Kategorien, Machtverhältnissen und Sozialbeziehungen betont.

96 Vgl. Arnold, Freiheit, S. 5: „Unfreiheit und Ungleichheit sind ein Charakteristikum der mittelalterlichen Sozialverfassung. Freiheit ist persönliches Sonderrecht, als Privileg Zeichen einer strukturellen Ungleichheit, wie sie von Natur und Geschichte in der menschlichen Gesellschaft vorgegeben ist."

97 Das betrifft das idealisierende Modell der Ständegliederung, die lehnsrechtlichen Verhältnisse (vgl. Duby, Die drei Ordnungen; Oexle, Die funktionale Dreiteilung), die Haus- und Gefolgsherrschaft ebenso wie die gedachte Ordnung des Hauses und der Familie (vgl. Brunner: Das ‚ganze Haus'; kritisch dazu Opitz, Neue Wege). Vgl. Friedrich, Unterwerfung, bes. S. 153 f.

genen Jahrzehnte zu Recht darauf konzentriert, die spezifische Stellung weiblicher Subjekte und die Bedeutung von Geschlechterverhältnissen in den verschiedenen Bereichen mittelalterlicher Lebens- und Wissensordnungen sichtbar zu machen.[98]

Dennoch müssen sich Fragen nach der je relationalen Konzeption von Geschlechtsidentität stellen: ob und inwieweit sich Identitäten also tatsächlich über Männlichkeit und Weiblichkeit als auf einander bezogene Kategorien konstituieren und welchen Differenzierungsmechanismen insbesondere Männlichkeit abseits dieser Bezugnahme unterliegt. Je offensichtlicher männliche Subjekte privilegierte Diskurspositionen einnehmen, je deutlicher Autorität, Herrschaft und Recht vom männlichen Subjekt her gedacht werden, desto mehr drängt sich die Vermutung auf, dass die von Luce Irigaray diagnostizierte ‚Ökonomie des Gleichen' auch für mittelalterliche Kulturen anzusetzen ist. Allerdings blendet ein solches Bild auch Identitätsformationen und Hierarchien jenseits der Geschlechterdifferenz aus, die für mittelalterliche Auffassungen von Gesellschaft, Herrschaft und Verwandtschaft wesentlich sind. Wenn diese Ordnungen aus der Sicht einer klerikalen oder einer adligen Elite formuliert werden, ist aber nicht vorab ausgemacht, ob und unter welchen Bedingungen das qualitativ ‚Andere' jeweils über Weiblichkeit definiert wird.

Insofern eröffnen vormoderne Diskurse vielfältige Möglichkeiten zur Dekonstruktion des vermeintlich universellen männlichen Subjekts, die ein zentrales Projekt der neueren Genderforschung darstellt.[99] Die ideologiekritische Wende zum Pluralismus der Männlichkeiten (und Weiblichkeiten) drängt sich angesichts mittelalterlicher Konfigurationen schon deswegen auf, weil sie sich in divergenten Wissensordnungen bilden,[100] wobei Schnittstellen zwischen den (humoralpathologischen, rechtlichen, religiösen) Konzeptionen von ‚Geschlecht' vielfach noch zu präzisieren sind. Insgesamt lassen Forschungen zur Geschichte der Männlichkeiten jedoch erkennen, dass dem universell konzipierten Macht- und Identitätsbegriff ‚Mann', wie er sich insbesondere im religiösen Diskurs formiert, ein Pluralismus konkurrierender Männlichkeitskonstrukte gegenübertritt, die ihrerseits von rechtlichen und sozialen Hierarchien sowie weiteren Differenzierungen – etwa gemäß Stand, Status und Alter – durchzogen sind.[101] Weiterhin zeigt sich, dass die diskursiven Reglementierungen von Männlichkeit eben nicht nur auf der Grundlage eines Geschlechterbinarismus operieren, sondern sich homosozial, in Abgrenzung von anderen Männlichkeitsentwürfen, von unterschiedlichen Herr-

98 Besonders deutlich wird dieser Zugriff in Handbüchern und Kompendien: vgl. etwa Schaus, Women and Gender; Bennett/Karras, The Oxford Handbook of Women and Gender.

99 Vgl. einführend Martschukat/Stieglitz, Geschichte der Männlichkeiten, bes. S. 51–76 sowie den Forschungsüberblick S. 77–83. Zur Historisierung der Männlichkeiten weiter Dinges, Hausväter, Priester, Kastraten u. ders., „Hegemoniale Männlichkeit"; Tosh, Männlichkeit; Arnold/Brady, What is Masculinity?

100 Zu mittelalterlichen Männlichkeiten vgl. Lees, Medieval Masculinities; Cohen/Wheeler, Becoming Male; Hadley, Masculinity in Medieval Europe; Murray, Conflicted Identities; Karras, From Boys to Men; Baisch [u. a.], Aventiuren des Geschlechts.

101 Dazu grundlegend Hadley, Introduction: Medieval Masculinities.

schaftsrechten und -ansprüchen, formieren. So stehen im Rahmen hierarchischer Denkmuster dem als Standard gesetzten männlichen Subjekt stets nicht nur subordinierte Weiblichkeit, sondern auch subordinierte Männlichkeiten gegenüber.

An diesem Punkt bietet sich ein Blick auf mittelalterliche Rechtsordnungen an, die zwar normativen Anspruch erheben und mit vielfältigen Hierarchien operieren, zugleich aber Anlass dazu geben, über die Grenzen von Generalisierungsbestrebungen und normativer Reglementierung nachzudenken. Mit der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft geht die Ausbildung eines rechtlichen Gleichheitsgrundsatzes einher. Eine derartige Homogenisierung der Rechtssubjekte gegenüber staatlichen Institutionen hat im Hochmittelalter keine Entsprechung, weil zum personen- und territoriengebundenen Recht die „nebeneinander und ineinander gefügten Ordnungen" wie etwa Lehn-, Land- und Stadtrecht, sowie unterschiedliche Zuständigkeiten, ein „kompliziertes System von Grafen- und Vogtgerichten für die freien Leute und grundherrlichen Hofgerichten für Unfreie", treten.[102] Insbesondere die Unterscheidung spezifischer, aus Privilegien oder Gewohnheitsrecht abgeleiteten Formen von ‚Freiheit' von den Graden der Unfreiheit bedingt eine Vielfalt rechtlicher Differenzierungen.[103] Schließlich enthalten diese Ordnungen auch (statusabhängige) Formen eingeschränkter Rechtsfähigkeit – also den Ausschluss von gerichtlichen Funktionen wie der des Richters, Eidhelfers oder Urteilers – oder nehmen bestimmte Personengruppen (wie Friedlose) ganz vom Rechtsschutz aus. Die damit je geleisteten Verallgemeinerungen schaffen zwar Ordnungen der Unterschiede, doch besetzt die Geschlechterdifferenz darin gerade keinen systematischen Ort.[104]

Neben die Heterogenität weltlicher Rechte des Früh- und Hochmittelalters tritt mit dem kanonischen Recht eine reichhaltige, aber uneinheitliche Textüberlieferung, die sich erst allmählich zum verbindlichen *Corpus iuris canonici* formiert, wozu Gratians *Decretum* (um 1140) einen entscheidenden Beitrag leistet. Beide greifen in unterschiedlicher Weise auf römisches Recht zurück.[105] Auch für das weltliche Recht ist im 12. und 13. Jh. eine Tendenz zur Systematisierung und Kodifizierung von Rechtsvor-

102 Kroeschell, Deutsche Rechtsgeschichte, S. 241 u. 211.

103 Vgl. grundlegend Arnold, Freiheit; derartige Freiheitsrechte sind zudem zu unterscheiden von der identitätsbildenden Kategorie, denn ‚frei' bezeichnet auch „einen Stand und damit in engem Zusammenhang die diesem Stand zugehörigen Besitztümer und Rechte, vornehmlich Gerichtsrechte" (ebd., S. 6). Kroeschell, Deutsche Rechtsgeschichte, S. 155 beschreibt, dass im Hochmittelalter die urkundliche Privilegierung von Personengruppen (gegenüber der Privilegierung Einzelner) zunehme, die sich damit allererst als Rechtsgemeinschaften konstituieren. Zu den Freiheitsbegriffen der *leges* vgl. Brunner, Ständerechtliche Probleme, S. 337–365.

104 Einen Grundsatz der Gleichheit vor dem Recht formuliert der *Sachsenspiegel* (Landrecht III.42, 1–6), doch zeigt insbesondere die Reimvorrede, dass die rechtliche Gleichheit der Geschlechter immer wieder von Bezügen auf das männliche Rechtssubjekt sowie exklusiv männliche Personengruppen und -typen durchkreuzt wird (vgl. etwa V. 111–117, 164–174).

105 Vgl. Kroeschell, Deutsche Rechtsgeschichte, S. 53–56 u. 152; zu frühen Systematisierungen vgl. Siems, Die Entwicklung, S. 273–276.

schriften und -ordnungen zu beobachten: Der *Sachsenspiegel* (um 1235) gibt dafür als erstes deutschsprachiges Rechtsbuch das bekannteste Beispiel ab. Solchen Sammlungen gehen Bußenkataloge voraus, die die sogenannten Stammes- oder Volksrechte (*leges barbarorum*) des Frühmittelalters prägen.[106] Obschon die *leges* auf Regelungs- und Geltungsbereiche mit höchst unterschiedlichem Zuschnitt abzielen,[107] liegt den Strafbußen eine Taxonomie zugrunde, die Aufschluss über Differenzierungsmechanismen und den gesellschaftlichen Stellenwert von Personen bietet.

Dabei ist grundsätzlich festzustellen, dass zwar männliche Gruppen unterschiedlichsten Status Gegenstand der Bußordnungen sind, weibliche Subjekte jedoch nur in wenigen, spezifischen Zusammenhängen aufgeführt werden.[108] Dem entspricht die in Rechtstexten insgesamt übliche Verwendung des grammatisch männlichen Geschlechts in Verallgemeinerungsformeln. Nach Nelson und Rio ergibt die Korrelation von Wergeld-Vorschriften und Geschlecht gerade kein kohärentes Bild: Zwar werden weibliche Subjekte gemäß geläufigen Kategorien – wie etwa frei und unfrei – klassifiziert, doch folgt daraus keine verallgemeinerte Abstufung ihres je festgesetzten ‚Werts', zumal Kriterien wie sozialer Rang oder Reproduktionsfähigkeit unterschiedlich gegeneinander gewichtet werden.[109] Im Übrigen ist die Geschlechterdifferenz – wie auch in den Rechtsordnungen des Hochmittelalters – vor allem im Ehe- und Erbrecht sowie bei Fragen der Besitzverfügung präsent. Gilt in diesem Bereich zwar prinzipiell das männliche Subjekt als rechtlicher Standard, so folgen die Schlechterstellungen von Frauen (etwa im Grunderbrecht, in der Grundstücksverwaltung, im Lehnrecht) doch keinen abstrakten Vorgaben. Vielmehr „ist die Sonderstellung der Frauen als Summe vieler Einzelregeln zu verstehen. Diese Regeln konnten je nach Region und Zeit sehr unterschiedlich ausgeprägt sein und fanden nicht immer und überall Anwendung".[110] Der Koexistenz verschiedener Rechte und Rechtsbräuche entsprechen zudem unterschiedliche Kategorisierungen der (weiblichen) Subjekte vor Gericht.[111]

106 Siems, Die Entwicklung, S. 264 grenzt sie systematisch von den kirchlichen Bußbüchern ab: „Die Bußtaxen der Leges sollen nach Unrechtstaten zwischen beteiligten Gruppen befriedend wirken und haben deshalb beim Ausgleich der Unrechtsfolgen auf deren Interessen und Ansehen Rücksicht zu nehmen. Die Kirchenbuße und damit die Bußbücher orientieren sich am sündhaften Verhalten und Seelenheil des Übeltäters. Dadurch wird eine individuelle Bewertung von Tat und Täterverhalten, insbesondere in den subjektiven Elementen, ermöglicht, die der allgemeinen Strafrechtsentwicklung vorauseilt."

107 Vgl. Siems, Die Entwicklung, S. 269 f. zu den unterschiedlichen Regelungsprogrammen der *Lex Visigothorum, Lex Salica* und *Lex Baiuvariorum*.

108 Nelson/Rio, Women and Laws, S. 104 f. nennen hier insbesondere Notzucht und Verletzungen während der Schwangerschaft. Dieser Befund lässt jedoch auch die Vermutung zu, dass viele andere Regelungen geschlechtsunabhängig gelten (ebd., S. 105).

109 Vgl. Nelson/Rio, Women and Laws, S. 106 f.

110 Duncker, Gleichheit und Ungleichheit, S. 264; vgl. Kelleher, Later Medieval Law, S. 136 f.

111 Vgl. Kelleher, Later Medieval Law, S. 138: „Women in the central and late Middle Ages had to deal not only with multiple legal traditions but also with multiple identities within those traditions".

Eine Reihe von Studien hat sich darum bemüht, die besondere Rechtsstellung von Frauen über den (zumeist mit *raptus* bezeichneten) Komplex von Entführung und Vergewaltigung greifbar zu machen,[112] wobei schon die Kombination unterschiedlicher Sachverhalte darauf hinweist, dass der gewaltsame Eingriff in die Rechte von Familien bzw. Vätern und Ehemännern (nicht die der betroffenen Frauen) als zugrundegelegter Tatbestand kategoriebildend war.[113] Die erfolgte oder verweigerte Einwilligung der Frau erscheint demgemäß meist als nachgeordneter Bestandteil der niedergelegten Rechtsvorschriften.[114] Entscheidend für das Strafmaß ist neben gesellschaftlichem Rang und Ansehen auch der Familienstand des Opfers, wobei der erzwungene Beischlaf mit einer Jungfrau zu den jeweils schärfsten Sanktionen führt.[115] Die rechtlichen Maßgaben lassen insgesamt eine Kriminalisierung von *raptus* als Eingriff in die familiären Heiratsstrategien sowie als Ehrschädigung erkennen, die den Verwandtschaftsverband als ganzen trifft. In welchem Maße die weibliche Rechtsstellung in Abhängigkeit von der Familie und dem Ehemann gedacht wird, zeigt sich auch in den Bestimmungen zum Ehebruch, die sich auf die Regelübertretung der Frauen sowie auf die Rechte geschädigter Ehemänner zu konzentrieren scheinen.[116]

Solchen Asymmetrien tritt nun das kanonische Eherecht gegenüber, das die hierarchisch aufgefasste Geschlechterdifferenz[117] systematischer zugrundelegt, auf dieser Basis aber in wesentlichen Bereichen eine Gleichstellung der Eheleute, die gleicherma-

112 Vgl. Brundage, Rape and Marriage; ders., Rape and Seduction; Gravdal, Ravishing Maidens; Phillips, Written on the Body; Saunders, Rape; Dunn, Stolen Women.

113 Demgegenüber bezeichnet *stuprum* im römischen Recht den illegitimen Verkehr mit Jungfrauen oder Witwen, der als Verletzung der Familienehre strafbar war (vgl. Brundage, Law, Sex, and Christian Society, S. 29 f.). Die Bedeutung der geschädigten Familienehre für das *raptus*-Konzept der *leges* betonen Nelson/Rio, Women and Laws, S. 105 f. Einen Überblick über die Bestimmungen im weltlichen und kanonischen Recht gibt Saunders, Rape, S. 33–119.

114 Vgl. Phillips, Written on the Body, S. 128 f. Dunn, Stolen Women, S. 17 weist darauf hin, dass der als *raptus* klassifizierte Tatbestand auch arrangierte Entführungen unter weiblicher Initiative erfasst, also nicht einzig Übergriffe auf Frauen (vgl. auch Brundage, Law, Sex, and Christian Society, S. 148). Zur Begriffsdifferenzierung in einzelnen Rechtstexten vgl. Saunders, Rape, S. 79–86. Im *Sachsenspiegel* (Landrecht III.46,1) wird *notzogunge* auf *varende wibe* und die *amien* der Täter eingeschränkt, wobei der Zusatz *ane iren dank* den Opferwillen betont (weitere Bestimmungen zur Notzucht im Landrecht: II.64, III.1).

115 Vgl. Gravdal, Ravishing Maidens, S. 123; Phillips, Written on the Body, S. 132–134.

116 Vgl. Saunders, Rape, S. 85 f.; Nelson/Rio, Women and Laws, S. 109 f.; Karras, The Christianization of Marriage, S. 10.

117 Gratian konstruiert das Geschlechterverhältnis im *Decretum* mit denselben Begriffen wie Isidor, bezieht sie jedoch ausdrücklich auf die geistigen Kapazitäten: *virum* [...] *appellatum non sexu, sed animi virtute; muleriem quoque nominatam sentiat non sexu corporis, sed mollitia mentis* (II.xxxii, q. 7, c. 18; MPL 187, col. 1501c–1502a: Der Mann wird [...] so genannt nicht aufgrund seines Geschlechts, sondern seiner Seelentugend (*virtus*); auch wird die Frau so genannt nicht aufgrund des Geschlechts ihres Körpers, sondern der Weichheit (*mollitia*) ihres Geistes). Darüber hinaus beschreibt Gratian den Ehemann als das Haupt, die Frau als seinen Körper (vgl. II.xxxiii, q. 5 c. 11; MPL 187, col. 1653b).

ßen einer höheren Ordnung unterworfen sind, konzipiert.[118] Dies betrifft insbesondere den Konsens zur Eheschließung, den Anspruch auf Beischlaf, das Recht, unter bestimmten Umständen eine Auflösung der Ehe zu fordern, sowie die Wiederverheiratung Verwitweter. Auch hinsichtlich des Ehebruchs (*adulterium*) werden männliche und weibliche Verfehlungen entweder kaum oder überhaupt nicht unterschiedlich gewichtet.[119] Allerdings stellen sich diesen und anderen Maßgaben immer wieder abweichende Befunde aus der Rechtspraxis entgegen, die asymmetrische Konstellationen bei der Wahrnehmung und Einforderung von Ansprüchen erkennen lassen.[120]

An diesem Punkt stellen sich nun zwangsläufig weitere Fragen. Während das kanonische Recht präskriptiv angelegt ist, gelten weltliche Rechtsordnungen allererst der Konfliktregulierung, ohne dabei systematisch auf vorausgesetzte Standards zu rekurrieren.[121] In beiden Feldern ist das Verhältnis von Vorgaben und praktischer Anwendung sowie vorherrschender Lebenspraxis für das Früh- und Hochmittelalter nur partiell zu erschließen. Bleibt also weitgehend ungeklärt, welche praktische Definitionsmacht diesen autoritativ formulierten Ordnungen jeweils zukommt, so wird immerhin deutlich, dass die weltlichen Rechte den uneingeschränkt wehrfähigen, freien oder adligen Mann als paradigmatisches Subjekt setzen. Um dieses gedachte Definitionszentrum gruppieren sich Herrschaftsverhältnisse und gesellschaftliche Hierarchien, die gerade keine durchgängige Unterordnung von ‚Frauen' als Gattungswesen, sondern je standes-, rang- und statusbedingte Abstufungen im Kontext hoch differenzierter Herrschaftsstrukturen zu erkennen geben.

Für die Rechtsposition freier Frauen gilt zwar auf der Grundlage fehlender Wehrfähigkeit insgesamt das Prinzip der gerichtlichen Vertretung durch einen Vormund,[122] doch wäre hier weiter zu fragen, „ob und inwieweit etwa die Schutzbedürftigkeit der nicht waffenfähigen Frauen in den Gesetzen artikuliert wurde und zwar – unabhängig von der Geschlechtsvormundschaft – im Sinne einer Individualschutzgesetzgebung für

118 Vgl. Metz, Le statut de la femme; Reid, Power over the Body, S. 99–151; McDougall, Women and Gender, bes. S. 163–165 u. 176: „The canon law of marriage was a complex structure of give and take, moving in and out of the binaries that placed men and women, as husbands and as wives, into separate categories".

119 Vgl. Brundage, Law, Sex, and Christian Society, S. 247 f. u. 303–308; McDougall, Women and Gender, S. 171 f.

120 So am Beispiel der gerichtlich eingeforderten ehelichen Pflichten McDougall, Women and Gender, S. 170 f. – Wesentlich für die weltliche Rechtspraxis ist eine Bereitschaft zur Mitwirkung bzw. zur Unterwerfung unter Recht und Urteil, die nicht vorausgesetzt werden kann, wie insbesondere die Gottes- und Reichsfrieden zeigen, die auf „beschworenen Einungen" beruhten und die Rechtsgemeinschaft erst herstellten (Kroeschell, Deutsche Rechtsgeschichte, S. 198).

121 Für diesen Zusammenhang ist ein Umbruch im hochmittelalterlichen Recht von Bedeutung, der vom Ausgleich partikularer, widerstreitender Ansprüche zur Verallgemeinerung der Straftatbestände und zur „Kriminalisierung des Strafrechts" führt (Kroeschell, Deutsche Rechtsgeschichte, S. 196).

122 Vgl. Holthöfer, Die Geschlechtsvormundschaft, S. 395: „die Frau war also, weil nicht wehrfähig, auch nicht prozessfähig". Zur Munt weiter Ogris, Munt, Muntgewalt, bes. Sp. 755–758.

Frauen und damit als geschlechtsspezifische Ausformung von Rechtsnormen".[123] Die in Rechtsordnungen unterstellte Kongruenz von Waffen- und Rechtsfähigkeit weist ihrerseits auf die enge Verbindung adliger Herrschaftsprivilegien mit Gewaltausübung hin. Mit der Wehrfähigkeit ist zugleich ein Kriterium benannt, das schon frühzeitig zur Markierung der Geschlechterdifferenz eingesetzt wird.

In seiner *Fränkischen Geschichte* (nach 585) berichtet Gregor von Tours über die Fehde des Sicharius mit Chramnisind und zitiert Sicharius mit den Worten: „Wenn ich die Vernichtung meiner Verwandten nicht räche, muss ich die Bezeichnung ‚Mann' aufgeben und schwache Frau genannt werden" (*Decem libri historiarum* IX.19, 433: *Nisi ulciscar interitum parentum meorum, amittere nomen viri debeo et mulier infirma vocare*). Wenn sich männliche Identität und Machtstellung durch Gewaltausübung realisieren müssen, um nicht der ‚Verweiblichung' anheim zu fallen, unterliegt Männlichkeit dem unabschließbaren, performativen Nachweis. An diesem Punkt ist Judith Butlers Performativitätskonzept weiterführend, demzufolge sich ‚Geschlecht' als Bezeichnungspraxis und kulturell regulierter Wiederholungsprozess herstellt:[124]

> Wir dürfen die Geschlechtsidentität nicht als feste Identität oder als *locus* der Tätigkeit konstruieren, aus dem die verschiedenen Akte hervorgehen. Vielmehr ist sie eine Identität, die durch die *stilisierte Wiederholung der Akte* in der Zeit konstituiert bzw. im Außenraum instituiert wird.[125]

Der Wiederholung liegt jedoch kein Ursprung, der Imitation kein Original voraus, vielmehr konstituiert sich das nie vollständig situierte Subjekt in einem instabilen Zirkulationsprozess. Das Prisma der Performativität lässt nun männliche Wehrfähigkeit als Kristallisationspunkt gesellschaftlicher Anforderungen hervortreten, die im Medium des Rechts, insbesondere aber der Ehre Gestalt annehmen. Wenn sich solchermaßen „die Kategorie der *virilitas* als zentraler Wert der Kriegergesellschaft heraus [stellt]", die auf Ehrerwerb durch tapferes Handeln abzielt,[126] situiert sich Virilität zwischen Machtansprüchen, gewaltsamer Durchsetzungsfähigkeit und deren Anerkennung durch den je relevanten Personenverband. Wehrfähigkeit, die auch im Selbstverständnis des hochmittelalterlichen Adels zentral für die Herrschaftsaus-

123 Krah, Chancen einer Gleichstellung, S. 14. Zur geschlechtsspezifischen Reglementierung der Gewaltfähigkeit im Frühmittelalter vgl. Balzaretti, These are things that men do, not women.

124 Butler, Das Unbehagen, S. 212 f.; vgl. Butler, Imitation, bes. S. 155–159.

125 Butler, Das Unbehagen, S. 206.

126 Haubrichs, Ehre und Konflikt, S. 44, der auch den relationalen Charakter der prozesshaft erzeugten Ehre betont (ebd., S. 43). Aus Gregors *Fränkischer Geschichte* zitiert Haubrichs weiter die Racheankündigung König Guntrams: „Man dürfte mich nicht für einen Mann halten, wenn ich meines Bruders Tod nicht noch in diesem Jahr rächen würde" (ebd., S. 42; *Decem libri historiarum* VIII.5, 374: *Denique nec nos pro viris habere debemur, si eius necem ulciscere non valemus hoc anno*). Offensichtlich kann dieses Deutungsmuster von Männlichkeit also auch absolut statt relational artikuliert werden und hängt damit nicht von Oppositionsbildungen – wie der Abgrenzung gegen nicht-wehrfähige (weibliche) Subjekte – ab.

übung ist,[127] lässt sich jedoch nicht als irreduzible, naturwüchsige Kategorie begreifen (so gern sie die adlige Literatur auch in diesem Sinne stilisiert). Vielmehr wird sie kulturell erzeugt, wie das zunehmende Prestige der ritterlichen Schwertleite zeigt, und über homosoziale Kanäle vermittelt – oder verweigert und bestritten. In jedem Fall unterliegt sie kollektiver Reglementierung und Bewertung.[128]

An den Knotenpunkten jener Macht- und Differenzierungsnetze, von denen oben die Rede war, zeigen sich mithin Konstruktionen eines männlichen Subjekts, das – im weltlichen Recht und in adliger Selbstwahrnehmung – seine Herrschaftsfähigkeit durch Gewaltausübung nachzuweisen hat. Udo Friedrich beschreibt für das hochmittelalterliche Machtverständnis ein Dispositiv der Gewalt: „als Ausdruck von Herrschaft impliziert [Gewalt] körperliche Kraft, Territorium und Gefolgschaft, bezieht aber auch schon des Aspekt des Schutzes mit ein“.[129] Im Modus der Unterwerfung bildet sich der Idealtyp kriegerischer Männlichkeit, dessen (Selbst-)Disziplinierung als Voraussetzung für die Herrschaft über andere gilt.[130] In diesem Zusammenhang ist eine im *Sachsenspiegel* formulierte Grundregel von besonderem Interesse. Frauen, so heißt es, können prinzipiell nicht selbst vor Gericht sprechen oder Klage führen: *Daz verloz in allen Calefurnia, de vor deme riche missebarte vor zorne, do ire wille ane vorsprechen nicht moste vortgan* (Landrecht II. 63, 1). Zumal es sich hier um eine der wenigen Passagen handelt, die ‚Frauen‘ standes- und statusunabhängig als Gattungswesen ansprechen, fällt umso mehr auf, dass Calefurnias Ausschluss von unmittelbarer Beteiligung am Prozess durch unbeherrschten *zorn* begründet wird.[131] Das aggressive Bestreben, den eigenen Willen regelwidrig durchzusetzen, entspricht einem kriegerischen Habitus, der *vor deme riche* (also in Anwesenheit des Kaisers) allerdings nicht geduldet wird. Sind stattdessen Rationalität und Bereitschaft zur Disziplinierung gefordert, so wird der Instabilität verursa-

127 Vgl. zusammenfassend Hadley, Introduction: Medieval Masculinities, S. 11: „Because military prowess was gendered as an attribute of secular, masculine, elite identity, inability or inexperience in the military sphere was a sign of subordination, and associated explicitly with those who did not belong to the dominant masculine group.“

128 Verschiedene Beiträge in dem von Hadley herausgegebenen Sammelband, Masculinity in Medieval Europe, bieten aufschlussreiche Beispiele für die komplexen Prozesse, mit denen die adlige Elite kriegerische Männlichkeit erzeugt, begrenzt und modifiziert. Dies betrifft z. B. die intergenerationelle Übertragung der Gewaltfähigkeit von Väter auf Söhne (vgl. Aird, Frustrated Masculinity) sowie die Präzisierung angemessener Kontexte für gesellschaftlich erwünschte Gewaltformen und deren kollektive Einübung (vgl. Bennett, Military Masculinity).

129 Friedrich, Unterwerfung, S. 143.

130 Vgl. Friedrich, Unterwerfung, S. 143: „Der Prozess der Subjektivierung vollzieht sich auf zwei Arten: einerseits als Unterwerfung unter herrschende Gewalten, andererseits als Disziplinierung durch Konditionierung“.

131 Vgl. ausführlich Westphal, Calefurnia’s Rage, die Calefurnias Ausschluss zwar auf eine Diskurstradition negativierter weiblicher Emotionen zurückführt (ebd., S. 165), Calefurnias *zorn* (der in den römischen Quellen fehlt) aber als Kampfbereitschaft auffasst (S. 171 f.). Die Ableitung ihres Namens von Hitze und Erhitzung scheint zudem auf geläufige Begriffe der Vermännlichung (*calescere*) zu verweisen (vgl. dazu das Zitat oben, Anm. 69, S. 48).

chende *zorn* mit der Verschiebung auf eine Frauengestalt distanziert, Calefurnia aber zur vermännlichten Außenseiterfigur in einem prinzipiell homosozialen Deutungsrahmen.[132]

Geht mit der an Calefurnia exemplifizierten Regel eine prinzipielle Einschränkung weiblicher Rechte einher, so zeigen andererseits konkrete Fälle, dass ein solcher Ausschluss zur Immunität und damit zum Privileg umgedeutet werden konnte.[133] Beispiele dieser Art lenken den Blick auf die Praxis der Regelanwendung ebenso wie auf Praktiken, die sich affirmativ oder subversiv auf die Regel beziehen können. Im imaginären Zentrum der Macht steht mit der Wehrfähigkeit (in Form modellierter, gezügelter, aber ehrträchtiger Gewalt) ein performatives Prinzip, das sich gleichermaßen störanfällig wie produktiv zeigen kann. Der Wiederholungszwang, so Judith Butler, erlaubt Kontextverschiebungen und Modifikationen: „Die Produktion weicht stets von ihren ursprünglichen Zielen ab und mobilisiert ungewollt mögliche ‚Subjekte', die nicht bloß die Schranken der kulturellen Intelligibilität überschreiten, sondern tatsächlich die Grenzen dessen, was wirklich kulturell intelligibel ist, ausdehnen".[134] In diesem Sinne nehme ich in den beiden folgenden Abschnitten einige Möglichkeiten der Überschreitung, Vermischung und Verflüssigung dessen, was je ‚männlich' oder ‚weiblich' heißen soll, in den Blick.

1.2.3 Überschreitung von Geschlechtergrenzen I: Jungfräulichkeit

Während das moderne Heteronormativitätsparadigma zur absoluten Differenzbildung zwischen den konträr angelegten, zugleich aber komplementär gedachten Geschlechtern tendiert, konkurrieren in mittelalterlichen Wissensordnungen scharfe Grenzverläufe mit gradualisierten Übergängen, oppositionelle mit relativen Differenzierungen. Ein derartiges Spektrum war bereits im Bereich medizinischer Entwürfe zu beobachten. Der kleinste gemeinsame Nenner im Dickicht der Deutungen von ‚Geschlecht' scheint in der Voraussetzung einer Geschlechterhierarchie zu bestehen. Aristoteles' Beschreibung der ‚Frau' als ‚unvollständiger Mann' (*arren peperomenon*) übersetzte Thomas von Aquin in einem vielfach wiederholten Diktum mit *mas occasionatus* (‚misslungenes Männchen'), relativierte dies jedoch anschließend mit Verweis auf die biblische Schöpfungsge-

132 Michaelis, (Dis-)Artikulationen, S. 152–154 liest diese Passage im Rahmen eines patriarchalen Repressionsnarrativs als Ausdruck einer generellen Exklusion weiblicher Rede. Mir scheint näher zu liegen, mit Goldberg, Sodometries, S. 29–61 im Umfeld der Macht nach homosozialen Umdeutungen aller (auch weiblicher) Subjekte mit Herrschaftsansprüchen zu fragen.

133 Dies zeigt am Fall der Ermessenda de Cabrenys Kelleher, Later Medieval Law, S. 138 f. Prinzipiell sind weltliche Rechtsordnungen nicht allein als Kodifizierung gesellschaftlicher Wunschvorstellungen zu begreifen, sie widmen sich vorrangig (potentiellen) Konfliktfeldern. Demnach sind Ausblendungen und Abwesenheiten nicht zwangsläufig Ausgrenzungsmodi: womöglich verweisen sie schlicht auf unreglementierte Praxisbereiche.

134 Butler, Das Unbehagen, S. 55.

schichte: Eva sei schließlich in mehrfacher Hinsicht als Helferin Adams geschaffen worden.[135] Ihre prinzipielle Unterlegenheit steht jedoch nicht in Frage, und die Begriffswahl (*mas*) ist bezeichnend, führt sie das weibliche Geschlecht doch auf das männliche zurück.

Das Buch *Genesis* bietet eine doppelte Ursprungserzählung. Es enthält außer der knapp berichteten Erschaffung des Mannes/Menschen als Abbild Gottes und der Erwähnung der Zweigeschlechtlichkeit dieser Schöpfung[136] eine ausführlichere Darstellung, die zunächst einen Unterschied der Körpermaterie beinhaltet: Adam wird aus dem ‚Staub der Erde' geschaffen, Eva dagegen aus Adams Leib (Gen 2, 7 u. 21 f.). Dieser Unterschied wird in Adams Benennung des neuen Wesens mit der Identifikation einer gemeinsamen Körpermaterie übersprungen (Gen 2, 23: *os ex ossibus meis et caro de carne mea*),[137] woraus die von *vir* abgeleitete Bezeichnung *virago* resultiert. In dieser doppelten Genealogie der Geschlechter ist Adam als Erstschöpfung und Abbild Gottes Eva vorgeordnet, konstituiert sich die Geschlechtsdifferenz also dominant hierarchisch, aber auf der Grundlage einer als substanziell deklarierten Ähnlichkeit.[138] Vom Paradigma ‚Mann' leitet sich die untergeordnete Variante ‚Frau' ab.

Die Bedeutung der biblischen Erzählung von der Erschaffung des Menschen und seinem Sündenfall für die christliche Geschlechtertheologie ist wohl kaum zu überschätzen. Wichtig für die lange Geschichte ihrer Auslegung sind die Sexualisierung des Sündenfalls, die resultierenden Konstruktionen einer spezifisch weiblichen Anfälligkeit für (sexuelle) Sünden und die Signifikanz von Jungfräulichkeit als Distinktionsmerkmal einer gottgewollten, heiligen Lebensführung.[139] Schon im Frühchristentum zeichnet sich ein Spannungsfeld zwischen der Verfestigung von Geschlechterdifferenzierung und -hierarchie und Denkfiguren der Überschreitung von Geschlechtlichkeit ab. Nach Origenes ist der unbeständige Körper „eine Grenze, die danach verlangte, überschritten

135 Aristoteles: *De generatione animalium* II.3, 737a 27; Thomas von Aquin: *Summa theologiae* I.a q. 92, ar. 1.

136 Gen 1, 27: *et creavit Deus hominem ad imaginem suam ad imaginem Dei creavit illum masculum et feminam creavit eos.* (Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.)

137 Augustinus deutet die gemeinschaftliche Materie in *De Genesi contra Manichaeos* II, 13.18, indem er ‚Knochen' und ‚Fleisch' auf die Tugenden *fortitudo* und *temperantia* bezieht, die ihrerseits zum niederen Teil der rational beherrschten Seele gehören: Materielle Gleichheit wird auf diesem Wege hierarchisch überschrieben.

138 Haag, Das Ideal der männlichen Frau, S. 247 spricht von einem „monistischen Hierarchiegedanken", wobei im Begriff der *virago* „die durch die Schöpfungsordnung bedingte Dependenz der Frau vom Mann ausgedrückt und eine Korrelation zwischen Mannebenbildlichkeit und Sündenlosigkeit impliziert wird" (ebd., S. 243).

139 Vgl. Bugge, *Virginitas*; Brown, Die Keuschheit der Engel; Salisbury, Church Fathers; Bloch, Medieval Misogyny, S. 65–112.

zu werden“, Gegenstand geistlicher Durchdringung und Verwandlung.[140] Ein Ausspruch Jesu im Markus-Evangelium legt neben der Geschlechtslosigkeit der Engel[141] die Aufhebung von Geschlechtsidentität nach der Auferstehung nahe.[142] Vor diesem Horizont bildet sich ein religiöses Ideal diesseitiger Geschlechtslosigkeit und *imitatio* der Engel aus: Die *vita angelica*[143] erfüllt sich in asketischer Weltabkehr, in Gehorsam und Gebet, wobei Keuschheit und Jungfräulichkeit intensiv an der Reinigung der Seele mitwirken. Als Paradigma absoluter (spiritueller und körperlicher) Reinheit kann Jungfräulichkeit demnach zur Überwindung von Geschlecht und zur Transzendenz weltlicher Ordnungen führen:

> Virginität steht für den Wunsch nach der Bewahrung des integren Körpers, nach der Überwindung des Leiblichen als des Weiblichen, für die Negation des Prinzips der leiblichen Reproduktion. Maßstab des Heiligen ist eine von Körperlichkeit, von Geschlechtlichkeit, von ‚Weiblichkeit‘ gleichsam gereinigte ‚Männlichkeit‘.[144]

Das Paradigma der Jungfräulichkeit bildet sich demnach sowohl in Bezug zu Weiblichkeit als auch geschlechtsübergreifend[145] und kann paradoxe Bedeutungszusammenhänge herstellen: etwa die Wechselbezüge zwischen Austreibung, Integrität und Transfiguration von Körperlichkeit. Wiederum stellt sich die Frage, ob und inwieweit die Denkfigur der Geschlechtstranszendenz zur Konstruktion eines ‚dritten Geschlechts‘ oder weiterer Kategorien führt.[146]

---

140 Brown, Die Keuschheit der Engel, S. 178, der Origenes’ Auffassung von der „elementare[n] Unbestimmtheit des Körpers“ (ebd., S. 184) hervorhebt sowie eine „Perspektive einer grenzenlosen Unbestimmtheit der menschlichen Person“ (S. 387).

141 Zur Geschlechtslosigkeit der Engel vgl. Salisbury, Church Fathers, S. 14; Strickland, Saracens, S. 73; zur Übertragung dieses Ideals ins Diesseits: Wogan-Browne, Chaste Bodies, S. 26; Swanson, Angels Incarnate.

142 Mk 2, 25: *Cum enim a mortuis resurrexerint neque nubent neque nubentur sed sunt sicut angeli in caelis.* (Wenn nämlich die Menschen von den Toten auferstehen, werden sie nicht mehr heiraten, sondern sie werden sein wie die Engel im Himmel.) Vgl. dazu das paulinische Diktum, wonach das Taufsakrament außer der Volkszugehörigkeit auch gesellschaftliche und geschlechtliche Differenzen aufhebt: *non est Iudaeus neque Graecus non est servus neque liber non est masculus neque femina omnes enim vos unum estis in Christo Iesu.* (Gal 3, 28: Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus.) Zur theologischen Debatte um die Bedeutung des Geschlechts für den Auferstehungsleib vgl. Bynum, The Resurrection of the Body, S. 90 f., 96–100 u. 254 f.

143 Vgl. Bugge, *Virginitas*, S. 30–35; grundlegend Frank, *Angelikos bios*.

144 Kasten, Gender und Legende, S. 205.

145 An diesem Punkt unterscheiden sich religiöse Konzepte deutlich von den rechtlichen und medizinischen Definitionen, die Jungfräulichkeit stets als weiblich bestimmen. Zum Status der Jungfrau im mittelalterlichen Recht vgl. Phillips, Four Virgins’ Tales.

146 Vgl. McNamara, A New Song, S. 109; Clark, Women in the Early Church, S. 17; Salih, Queering *Sponsalia Christi* u. dies., Versions of Virginity, S. 98–100; Bernau/Evans/Salih, Introduction, S. 3; Murray, One Flesh; Sauer, Gender, S. 120–123.

Mit ‚Jungfräulichkeit' ist allerdings ein komplexes und historisch variables Konstrukt angesprochen, dessen Verkörperung ebenso unterschiedliche Gestalt annehmen kann. In der Patristik tritt zur weiblich identifizierten Abkehr von sexueller Verunreinigung (insbesondere bei Hieronymus und Ambrosius) die augustinische Konzeption eines lust- und sündenfreien Koitus, der die Virginität intakt lässt und in deren Mittelpunkt das Ausbleiben der Erektion steht.[147] Jungfräulichkeit verbindet ferner Körper und Geist, denn sündhafte Gedanken wirken verunreinigend, sowie aktive und passive Prinzipien, denn auch lüsterne Blicke beeinträchtigen die jungfräuliche Integrität, weshalb den Kirchenvätern die Verschleierung von Jungfrauen unerlässlich schien. Im Zusammenhang dieses Verschleierungsgebots steht ein Ausspruch Tertullians, der die Konzeption eines dritten Geschlechts der Jungfräulichkeit – wenigstens für weibliche Subjekte – entschieden abwehrt: Auch für Jungfrauen gelte dieses für alle Frauen erlassene Gebot, „wenn nicht die Jungfrau ein drittes Gattungswesen ist, irgendein ungeheuerliches mit eigenem Kopf" (*De virginibus velandis*, VII.2: *nisi si virgo tertium genus est monstruosum aliquod sui capiti*).

Die zugrundegelegte Hierarchie, die das männliche Prinzip mit Geist und Tugend, das weibliche mit Fleisch und Schwäche verbindet, bedingt weiterhin eine unterschiedliche Wertung von geschlechtsüberschreitendem Verhalten. Die Vermännlichung heiliger (Jung-)Frauen, die sich zusätzlich über Bildung, Weisheit, Glaubensfestigkeit im Martyrium[148] oder Disziplin und radikale Askese vollziehen kann, stellt sich als Vervollkommnung dar: Palladius beschrieb die Heilige Melania die Ältere als ‚weiblichen Mann Gottes'.[149] Im Frühchristentum fand die Selbstüberwindung von Frauen, deren Performance von Männlichkeit als Ausweis ihrer Berufung und ihrer Heiligkeit galt, besondere Anerkennung. Hieronymus beschrieb die völlige Hinwendung zu Gott in der Terminologie eines Geschlechtswandels:

147 Vgl. Salisbury, Church Fathers, S. 26–38 sowie zu Augustinus 39–54; Bugge, *Virginitas*, S. 21–29. Die Konzentration auf die männliche Erektion als Indikator sündhafter Lust führt Augustinus zu einer interessanten Analogisierung der Geschlechter, indem er eine gleichartige, innere Bewegung bei Frauen ansetzt (ebd., S. 45 f.). Mit Augustinus' Beschreibung der am Sündenfall gescheiterten Paradiesehe geht aber auch eine Fixierung der Geschlechterdifferenz und männlicher Herrschaft einher: vgl. Brown, Die Keuschheit der Engel, S. 408 f. Generell vertritt Augustinus eine essentialistische Sicht des Geschlechts, während sich Gregor von Nyssa das Geschlecht als Akzidenz darstellt, ein „essentially secondary [...] ‚economic' state conditioned by the fallen world, to be transcended in the higher states of virtue" (Behr, The Rational Animal, S. 219).

148 Die Hl. Perpetua, Ehefrau und Mutter, der ihr Martyrium wie der Kampf eines Athleten erscheint, wobei sich ihr Körper visionär vermännlicht (*Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* X.7, S. 112), gibt ein Beispiel dafür ab, dass sich das frühchristliche Deutungsmuster nicht auf Jungfrauen beschränkt (zu Perpetua weiter Shaw, The Passion of Perpetua; Dunn, The Female Martyr). – Zur Heroisierung weiblicher Jungfräulichkeit, die als dem Martyrium analoger Modus der Verheiligung gedacht wird, vgl. Saunders, Rape, S. 121 f.

149 Cloke, This Female Man, S. 214; zur Denkfigur der Vermännlichung vgl. weiter Newman, From Virile Woman; Haag, Das Ideal der männlichen Frau, bes. S. 232–234; Mills, Seeing Sodomy, S. 251 (zur Vita der Christina von Markyate, 12. Jh.).

> quamdiu mulier partui servit et liberis, hanc habet ad virum differentiam, quam corpus ad animam. Sin autem Christo magis voluerit servire quam sæculo, mulier esse cessabit, et dicetur vir [...]. (*Commentariorum In Epistolam Beati Pauli Ad Ephesios Libri Tres*; MPL 26, col. 533b)
>
> So lange sich die Frau dem Gebären und den Kindern hingibt, ist sie vom Mann so verschieden wie der Körper von der Seele. Wenn sie sich aber Christus mehr hingeben will als der Welt, hört sie auf, Frau zu sein, und wird Mann genannt.

Dem Unterworfensein unter eine weibliche, durch Reproduktion markierte Körperlichkeit tritt mit dem freiwilligen Dienst am Höchsten die männlich-geistliche „Reproduktion durch das Wort“[150] gegenüber. Wie durchgreifend eine derartige Vermännlichung gedacht ist – ob als prozesshafte Bewegung in Richtung auf höhere (männliche) Vollkommenheit oder radikaler als Transzendenz der Geschlechtsverhaftung –, wird in Forschungsbeiträgen allerdings kontrovers diskutiert.[151]

Im Gefolge der Einführung des Priesterzölibats kommt es im 12. Jh. zu Reformulierungen des Konzepts von Jungfräulichkeit und einer allmählichen Umdeutung, die sich nach John Bugge als Tendenz zur ‚Sexualisierung‘ darstellt.[152] Indem die spirituelle Ehe mit dem himmlischen Bräutigam zum theologischen Leitbild für die Lebensführung religiöser Frauen avanciert, wird weiblicher Jungfräulichkeit die Geschlechterdifferenzierung mit Nachdruck eingeschrieben. Spezifische Möglichkeiten weiblicher Geschlechtstransgression bleiben indes im hagiographischen Genre präsent: Eine geläufige mittelalterliche Figuration der vermännlichten Jungfrau findet sich in Legenden, die vom eklatant erfolgreichen Crossdressing weiblicher Heiliger[153] wie Marina berichten, die ihr Leben als Mann in einem Mönchskloster verbringt.[154] Selbst gegen die Unterstellung, er/sie habe ein Mädchen geschwängert, setzt sich Marina/us nicht zur Wehr, nimmt Entbehrungen und ein Ausgestoßenendasein hin, so dass die Mitbrü-

150 Kasten, Gender und Legende, S. 204 beschreibt diese Opposition im Kontext mittelalterlicher Hagiographie.

151 Von einer Überschreitung der Geschlechterdifferenz spricht mit Bezug auf heilige Asketinnen Ward, Harlots of the Desert, S. 62. Salisbury, Church Fathers, S. 26 f. ist in ihren Schlussfolgerungen zurückhaltender als Cloke, This Female Man, S. 212–216.

152 Vgl. Bugge, *Virginitas*, S. 80–96. Von besonderer Bedeutung sind die theologische Konzentration auf die Menschlichkeit sowie auf Liebe und Leiden Christi, der nun in besonderem Maße als *sponsus* aufgefasst werden kann (ebd., S. 82 f.) und die Konzeption der ‚spirituellen Ehe‘ bei Hugo von St. Viktor (S. 84–87).

153 Das älteste Beispiel für diesen Erzähltyp stellt wohl die Legende der Hl. Pelagia dar, einer früheren Prostituierten, die als asketischer Eremit lebte, dessen Geschlecht ebenfalls erst posthum entdeckt wurde. In der *Legenda Aurea*-Version (in der Pelagia als Margarita firmiert) flieht sie vor der Ehe in ein Mönchskloster und wird als Pelagius wie Marina der Zeugung eines Kindes beschuldigt (vgl. Cloke, This Female Man, S. 193 f.). Zu Pelagia und weiteren Beispielen vgl. Bullough/Bullough, Crossdressing, Sex, and Gender, S. 52–57; Bullough, Cross Dressing, S. 228–230.

154 Die eindrucksvolle Verbreitung der Marina-Legende in der West- und Ostkirche dokumentiert die von Clugnet herausgegebene Sammlung; vgl. zur Marina-Ikonographie, insbes. in illustrierten Handschriften Znorovszky, Between Mary and Christ, S. 79–82 u. 133–141. Zumal die älteste deutsch-

der erst bei den Vorbereitungen zur Beisetzung das verkörperte Geschlecht der Heiligen entdecken:

> cum autem corpus ejus lavarent, et in vili loco sepelire disponerent, respicientes mulierem ipsum esse viderunt. Stupefacti sunt omnes et perterriti, se in Dei famulam plurimum deliquisse fatentur: currunt omnes ad tam grande spectaculum et veniam postulant ignorantiae et delicti. (*Legenda Aurea*, Cap. 79: *De sancta Marina virgine*, S. 353)
>
> Als sie seinen Körper waschen und anordnen wollten, ihn an einem unwürdigen Ort zu bestatten, bemerkten sie, dass er selbst eine Frau war. Sie waren alle verblüfft und sehr erschreckt, da sie sich eingestanden, an der Dienerin Gottes so überaus schuldig geworden zu sein. Sie eilten alle zu diesem wunderbaren Anblick und baten um Vergebung für ihr Unwissen und ihr Vergehen.

An die Stelle der patristischen Spiritualisierung des Jungfrauenkörpers[155] tritt der tote weibliche Körper als überwundenes Geschlecht und Nachweis einer vollkommenen Reinheit, die die Mönche zuvor nicht zu erkennen vermochten. Bildet Jungfräulichkeit die Voraussetzung einer konsequent männlichen Lebensführung, so besteht Vervollkommnung in dieser Legende in der radikalen Demut, die Marina/us über die Mönche hinaushebt, indem sie ein Geheimnis wahrt. Der Unsichtbarkeit wahrer Vorbildlichkeit steht am Ende die Zurschaustellung des Leichnams gegenüber, dessen Sichtbarkeit die Mönche zur Umkehr bewegt. Mit der abschließenden Geschlechtsidentifikation geht also eine Infragestellung männlicher Autorität sowie des Maßstabs von Männlichkeit einher. Damit lässt sich die Heiligkeit von Marina/us aber gerade nicht auf die zuletzt exponierte Verkörperung abgelegter Weiblichkeit reduzieren: Die erzählte Identität geht in dieser Zuschreibung nicht mehr auf, denn gerade die Inkongruenz von sichtbarer und unsichtbarer Identität führt zur Verheiligung.[156]

Crossdressing[157] in der Hagiographie unterscheidet sich erheblich von den Figurationen der Geschlechter-Maskerade und der Travestie in der weltlichen Literatur, die ab dem 13. Jh. zunehmen und sich mit spezifischen Konstellationen von Begehren verbinden.[158] Im Fall von Marina/us ist die Opposition von Körper und Kleidung, wie in den ähnlich angelegten Legenden von Margarita/Pelagius oder Eugenia/Eugenius, eingebunden in Wechselspiele der (Un-)Sichtbarkeit, wobei sich die rigorose Abkehr von sexueller Versuchung auch im Widerstand gegen blindes weltliches Begehren erweist. Dabei fungiert der entblößte Körper der Heiligen jedoch weniger als Fluchtpunkt einer

---

sprachige Version dem 14. Jh. entstammt, zitiere ich hier nach der *Legenda aurea*; zur altfrz. Version vgl. auch Campbell, Epistemology, S. 217–228.

155 Vgl. Salisbury, Church Fathers, S. 37.

156 Vgl. Campbell, Epistemology, S. 225–227.

157 Vgl. grundlegend Garber, Vested Interests; Hotchkiss, Clothes Make the Man; Bullough/Bullough, Crossdressing, Sex, and Gender; Bullough, Cross Dressing.

158 Vgl. für die germanistische Mediävistik die bereits in der Einführung (Anm. 33, S. 10) genannten Arbeiten.

Fixierung ‚natürlicher' Geschlechtsidentität,[159] sondern erscheint im Spannungsfeld von eingeschränkter sinnlicher Erkenntnisfähigkeit und Umdeutung körperlicher Symbolisierungspotentiale, die bis zur „Durchkreuzung des körperlichen Zeichensystems"[160] reichen können. Die Inszenierung von (weiblicher) Jungfräulichkeit als Geheimnis,[161] das einen Übergang zur transzendenten Sphäre vorbereitet oder ermöglicht, wirft Fragen nach der Verfügbarkeit des Körpers für die gesellschaftliche Kategorienbildung auf und kann, insbesondere in der Mystik, einen Imaginationsraum für alternative Deutungsmodelle von Geschlecht und Verkörperung erschließen.[162]

Mit den vielfältigen Konzeptionen und Praktiken von Jungfräulichkeit eröffnet sich den Gender und Queer Studies ein besonders ertragreiches Forschungsfeld, weil sich neben divergenten semantischen Bestimmungen im rechtlichen, theologischen und medizinischen Bereich besonders häufig epistemologische Fragen auftun. Jungfräulichkeit konstituiert sich in der Grundspannung von Geschlecht und Geschlechtsüberwindung und kann mit der Vorstellung spiritualisierter Körperlichkeit auch die Unterscheidung von Geist und Materie, des Profanen vom Sakralen verflüssigen. Deutungsmuster von Jungfräulichkeit können ferner Möglichkeiten zur Abgrenzung gegen die Ordnungen von Ehe, Familie und Reproduktion, zur Infragestellung bis hin zur Auflösung binärer Geschlechtsidentitäten bieten. Zumal Jungfräulichkeit im religiösen Diskurs ein besonderes Selbstverhältnis zu Körper und Geschlecht voraussetzt, die Umdeutungen unterzogen werden können, sind auch spezifische Formen der Subjektivierung zu verzeichnen. Programmatisch stellen die Herausgeberinnen eines Sammelbandes zu ‚Medieval Virgini-

159 Nach Feistner, Der Körper als Fluchtpunkt, S. 137 fungiert der Körper in solchen Konfigurationen als „letztgültige Orientierungsinstanz" und „evidenzstiftendes Absicherungsinstrument" im Dienst einer männlichen Deutungsordnung. Abbott, A History of Celibacy, S. 47–50 versteht Erzählungen dieses Typs dagegen als Ausdruck weiblicher Emanzipationsbestrebungen. In Auseinandersetzung mit den Forschungspositionen betont Salisbury, Church Fathers, S. 108–110, dass Crossdressing-Legenden (vgl. ebd., S. 97–110) auch bei Mönchen besonders beliebt waren und schreibt dies einem geschlechtsübergreifenden, asketischen Ideal der Asexualität zu.

160 Feistner, Der Körper als Fluchtpunkt, S. 139 zur Eugenia-Legende, wobei Eugenia sich angesichts des Vorwurfs einer versuchten Vergewaltigung selbst öffentlich entblößt und später als Märtyrerin stirbt. Feistner merkt jedoch an, der Sonderstatus der Heiligen lasse es zu, dass solche Beispiele „von der männlichen Definitionsmacht [...] zur Bestätigung der Regel instrumentalisiert werden" (ebd.). Zu Eugenia vgl. auch Mills, Seeing Sodomy, S. 200–208.

161 Dazu gehört auch der Bildkomplex des Um- und Eingeschlossenen, der Jungfräulichkeit als verschlossenen Garten oder unzugänglichen Turm figuriert, dessen Innerstes dem Blick entzogen bleibt (vgl. Wogan-Browne, Chaste Bodies, S. 21–33; Gilchrist, Gender and Material Culture u. dies., Medieval Bodies, S. 57 f.; Mills, Seeing Sodomy, S. 250). Bloch, Medieval Misogyny, S. 100 u. 108 f. hat daher gefolgert, Jungfräulichkeit sei wesentlich durch ein Entschwinden in die Nicht-Sichtbarkeit definiert, doch scheint mir damit die in der Hagiographie wie auch in theologischer Reflexion wichtige, dialektische Bewegung des Verhüllens und Entblößens zu wenig berücksichtigt.

162 Vgl. Bynum, Jesus as Mother, S. 113–146; Lochrie, The Language of Transgression u. dies., Mystical Acts; Hollywood, Sensible Ecstasy, bes. S. 113–119 u. dies., Sexual Desire, Divine Desire; Chewning, Queer Desire; am Beispiel Caterinas von Siena Klinger, Als sei Ich ein Anderer.

ties‘ daher fest: „Virginity is a key to the analysis of sex-gender systems. Depending on how it is deployed, it may confirm or disrupt sexual difference, sexual hierarchy and the sexual economy“.[163] Allerdings konstituieren sich die bisher angesprochenen Konzepte und Figurationen von Jungfräulichkeit im Zusammenhang mit und in Abgrenzung von einer vorausgesetzten Geschlechterhierarchie, deren Überschreitung in die entgegengesetzte Richtung anderen Bewertungen unterliegt.

1.2.4 Überschreitung von Geschlechtergrenzen II: effeminiert oder emaskulin?

Wenn männliche Subjekte an der Spitze der Geschlechterhierarchie stehen und das Paradigma von Identität männlich definiert wird, kann jede Überschreitung dieser Position als Verlust und problematische Verminderung gesehen werden. Angesichts der vorausgesetzten Subordination weiblicher Subjekte bleibt es daher nicht aus, dass in solchen Zusammenhängen von ‚Effemination‘ gesprochen wird.[164] Dennoch ist gerade auf diesem Gebiet eine Vielfalt von Deutungsmustern und Figurationen zu beobachten, die Ent-Männlichung nicht ausschließlich durch gesteigerte Nähe zum Weiblichen bestimmen. Für den klerikalen Kontext hat Robert Swanson daher vorgeschlagen, statt von ‚effeminiert‘ von ‚emaskulin‘ zu sprechen: Damit sei dem Befund Rechnung zu tragen, dass sich das Identitätsmodell des zölibatären Klerus im Zeichen der *vita angelica* und in deutlicher Abgrenzung von den weltlichen Bestimmungen der Männlichkeit – insbesondere über Reproduktion und die Ausübung von Macht – konstituiere.[165] Genauigkeit in der Begriffswahl ist geboten, weil ‚Effemination‘ seit dem 18. Jh. typische Charakterzüge von ‚Sodomiten‘ sowie später homosexuelle Männer und deren (vermeintlich) weibliche Attitüde beschreibt.[166] Dagegen hat David Halperin auf die ältere Bedeutung des Begriffs hingewiesen, die ‚Effemination‘ mit dem heterosexuellen Exzess in Verbindung bringt, denn so wurde bis in die Neuzeit der Typus des ‚Frauenhelden‘ bezeichnet:

163 Bernau/Evans/Salih, Introduction, S. 2; grundlegend weiter Kelly, Performing Virginity.

164 Moshövel, *Wîplîch man*, behandelt unter dem deskriptiven Sammelbegriff ‚Effemination‘, worunter sie Männlichkeitskonstruktionen versteht, „die im Bereich der Handlungen und des Verhaltens, auf einer körperlichen Ebene und/oder sexueller Ebene mit weiblichen Markierungen und/oder Attribuierungen versehen sind“ (ebd., S. 13), unterschiedliche Phänomene der Literatur des 13. Jhs., darunter männliches und weibliches Crossdressing sowie Figurationen männlicher Schwangerschaft.

165 Vgl. Swanson, Angels Incarnate, bes. S. 164 f., der darin Voraussetzungen für die Konzeption eines ‚dritten Geschlechts‘ sieht, beschreibt (mit Bullough, On Being Male, S. 34) die drei Aufgaben „impregnating women, protecting dependents and serving as provider to one’s family“ als Kernelemente weltlicher Männlichkeit (ebd., S. 160). Murray, Masculinizing Religious Life, S. 27, benennt Körpervorgänge als zentrale Differenzkriterien: „drawing blood and emitting semen“.

166 Vgl. Trumbach, From Age to Gender, bes. S. 134.

> Ein Mann bewies seinen Wert im Krieg [...] oder allgemeiner in mit anderen Männern geführten Kämpfen um Ehre – in Politik, Handel oder anderen kompetitiven Unternehmungen. Männer, die sich der Herausforderung verweigerten und die Gesellschaft des Wettkampfs um der Liebe und Gesellschaft der Frauen willen verließen, die ein dem Vergnügen geweihtes Leben führten, die liebten anstatt Krieg zu führen, inkarnierten das klassische Stereotyp der Effemination.[167]

Der effeminierte Mann folgt demnach nicht einer homosozialen oder gar homoerotischen, sondern einer dominant heterosozialen Orientierung, und erweist sich als „Erscheinungsform dessen [...], was man heute als Heterosexualität bezeichnet".[168] Diese Beschreibung macht allererst deutlich, dass Modifikationen von Männlichkeit auch im Bezugsfeld der Zweigeschlechtlichkeit unterschiedlichen Besetzungen offenstehen.

Religiöse Konzepte männlicher Jungfräulichkeit sind insbesondere im monastischen Bereich von Bedeutung, wo die Abkehr von körperlichen (auch sexuellen) Lüsten in hohem Maße identitätsstiftend wirkt. Zumal physisch überprüfbare Virginität dafür keine Grundlage bietet, entzünden sich klerikale Diskussionen um körperliche Reinheit am Phänomen unkontrollierbarer (und ungewollter) Samenergüsse, das sich der Identifikation von Männlichkeit durch Rationalität und Herrschaft des Geistes über den Körper entgegenstellt und damit zur ‚Verweiblichung' führen kann.[169] Isidor beschreibt in seinen Ausführungen über die Worte – in diesem Fall *mollis* (weich) – ebenfalls einen entmännlichenden Körpervorgang (wohl der Masturbation[170]): „Weich ist, wer die Kraft des Geschlechts in einem entkräfteten Körper entehrt und wie eine Frau erweicht wird" (*Etymologiae* X.179: *Mollis, quod vigorem sexus enerviati corpore dedecoret, et quasi mulier emolliatur*). Zur humoralpathologischen Auffassung einer ‚Verweiblichung' durch Abkühlung tritt hier die theologische Identifikation von Lustempfänglichkeit mit Weiblichkeit. Gemäß dieser Logik müsste sich der erfolgreiche Asket also durch gesteigerte, nicht etwa verminderte Männlichkeit auszeichnen. Die narrativen Repräsentationsmuster männlicher Jungfräulichkeit und Keuschheit erweisen sich als entsprechend subjektbetont, wenn auch weniger konventionalisiert als weibliche Varianten:

---

167 Halperin, Ein Wegweiser, S. 181 f.; vgl. genauso Goldberg, Sodometries, S. 111.

168 Kraß, Der effeminierte Mann, S. 50, zur heterosozialen Ausrichtung ebd., S. 35; vgl. dort weiter zu historischen Beispielen der Antike, des Mittelalters und der Frühen Neuzeit.

169 Dazu resümiert Elliott, Pollution, S. 12: „Even as efforts to consolidate masculine identity through emphasis on rationality lapse into irrational obsession, likewise too rigorous a focus on the unruly masculine body has the undesired effect of dissolving it into a feminine one." Vgl. auch Murray, Men's Bodies u. dies., Masculinizing Religious Life, S. 35; Leyser, Masculinity in Flux; Payer, Sex and the New Medieval Literature, S. 139–141; zum Problem der Bestimmung männlicher Jungfräulichkeit: Arnold, The Labour of Continence, S. 103.

170 Zur Masturbation in der Poenitentialliteratur vgl. Payer, Sex and the New Medieval Literature, S. 136 f. Für diese Sünde etabliert sich allmählich der Begriff der *mollities* (eigentlich: Schlaffheit, Weichheit): „By the thirteenth century the term ‚mollities' meant masturbation and certainly did not mean pederasty" (Payer, Sex and Confession, S. 132; vgl. ders., Sex and the New Medieval Literature, S. 132–137).

> [W]hereas female virginity had [...] some clear narrative tropes for its representation, male virginity is bound up with a more fluid and elusive masculinity, one that refuses to make the male body into an *object* – or, alternatively, represents the endangered male body as feminized – thus preserving the subject-position and mystique of masculinity in general.[171]

Die Herausforderungen, denen sich die Protagonisten geistlicher Literatur stellen, führen zu betont performativen Deutungsmodellen von Keuschheit, die Disziplinierung und die Überwindung physischer Anfechtung in den Mittelpunkt rücken – bis hin zur Inszenierung des Mönchs als spirituellem Krieger.[172] Wenn solche Erzähltypen den männlichen Subjektstatus in Abwehr sexueller Versuchung affirmieren, werden zugleich auch Vorstellungen einer Erweichung, Schwächung oder Verweiblichung durch Hingabe an sinnliche Lust abgewiesen. Der semantische Komplex von Härte/Kraft und Weichheit/Schwäche, der die Nomenklatur strukturiert,[173] ist allerdings in Form eines beweglichen Spektrums, nicht einander ausschließender Oppositionen organisiert und dokumentiert insofern die Grundauffassung einer (unterschiedlich bewerteten) Wandelbarkeit der Geschlechtszuschreibungen.

Jungfräulichkeit zeigt sich in diesem Kontext als besonders produktives Medium von Verschiebungen und Umdeutungen. Die im Gefolge der Hoheliedexegese verbreitete Bildsprache, die die (weibliche) Jungfrau – paradigmatisch wiederum Maria – als verschlossenen Garten, als Festung oder Turm imaginiert, überträgt Aelred von Rievaulx (1110–1167) in einer Predigt über Maria beispielsweise auf den Mönch. Das männlich konnotierte Bild der bewehrten Festung ordnet Aelred zunächst der Seele Marias zu, um es im folgenden Schritt zum Modell männlicher Demut, Keuschheit und Gottesliebe zu entfalten.[174] Dass ein weiblich definiertes Konzept von Jungfräulichkeit die monastische

171 Arnold, The Labour of Continence, S. 104 identifiziert im Folgenden einige wesentliche Keuschheitsnarrative des Hochmittelalters, die männliche Enthaltsamkeit zwischen Aktivität und Passivität profilieren. Vgl. weiter Kelly, Performing Virginity, S. 91–118; Diem, The Gender of the Religious; Thibodeaux, The Defence, S. 56 f. u. dies., The Manly Priest, S. 16–21; Sauer, Gender, S. 103–106.

172 Vgl. Bugge, *Virginitas*, S. 47–58; Arnold, The Labour of Continence; Murray, Masculinizing Religious Life, bes. S. 30 f. u. 36 f., die von einer ‚Maskulinisierung' der religiösen Selbstdeutung spricht und auch auf das Verführungspotential hinweist, das in manchen Erzählungen gleichermaßen von Frauen wie von Waffen ausgeht (ebd., S. 29 f.).

173 Hier ist anzumerken, dass die zentralen lateinischen Begriffe, die zur Beschreibung von Vermännlichung und Verweiblichung gebraucht werden, nämlich ‚Erhitzen' (*calescere*) gegenüber ‚Erweichen' (*emollire/mollescere*) oder ‚Entkräften' (*enervare*), nicht komplementär sind und unterschiedlichen (humoralpathologischen, etymologischen, moraltheologischen) Ordnungsmustern entstammen.

174 Sermo XIX, S. 150: *Porta haec clausa erat et bene munita. Nullum accessum inuenit inimicus, nullum omnino foramen. Clausa erat et signata signaculo castitatis, quae per ingressum Domini non fracta, sed potius magis solidata et firmata est. Quia ille, cuius muneris est uirginitas, per praesentiam suam non abstulit uirginitatem sed magis confirmauit. Ergo in hoc castellum intrauit Iesus*. (Diese Pforte war verschlossen und gut befestigt. Kein Feind findet Zugang oder irgendeine Öffnung. Sie war verschlossen und versiegelt mit dem Zeichen der Keuschheit, die der Herr nicht verletzte, als er hineintrat, sondern die vielmehr stärker und fester wurde. Denn er, dessen Gabe Jungfräulichkeit ist, warf die Jungfräulichkeit durch seine Gegenwart nicht ab, sondern verstärkte sie. Daher trat Jesus in diese Fes-

Selbstdeutung insgesamt geprägt hat, lässt sich weiterhin an der Übertragung von Klosterregeln, die zunächst für Nonnen konzipiert waren, auf Mönchsgemeinschaften zeigen.[175] Im Kontext der Brautmystik, die sich auf der Grundlage der Hoheliedexegese im 12. Jh. entwickelt, entstehen schon bei Bernhard von Clairvaux Denkfiguren der ‚Verweiblichung', wie etwa der Mutterschaft Jesu und des Abts, sowie des Eintritts in die weibliche Subjektposition der (jungfräulichen) *sponsa* Christi.[176] Die Wahrnehmung einer ‚weiblichen' Körperlichkeit Christi, die gerade nicht durch bewehrte Verschlossenheit, sondern durch Verwundbarkeit, Offenheit und das Verströmen der Körperflüssigkeiten wie auch der Gnadengaben und der Liebe markiert ist,[177] erschließt weitere Möglichkeiten der imaginären Geschlechtsinversion und -überschreitung, deren sakraler Charakter sich gegen weltliche Ordnungen profiliert. In diesem Bereich erhält auch die Semantik des Schwächens und ‚Erweichens' neue Bedeutungen (wie *humilitas* und *caritas*). Schließlich setzt das monastische Selbstverständnis auch auf Konzepte abseits der Geschlechterdifferenz, wie das der Gotteskindschaft, womit spirituelle Jugend und Reinheit akzentuiert werden.[178]

Wenn sich die geistliche *militia Christi* betont gegen den weltlichen Kriegeradel abhebt, ist darin eine der Spannungslinien zu erkennen, die zwischen adligen und klerikalen Männlichkeitsauffassungen verläuft. Nicht zufällig ist es auch Bernhard von Clairvaux, der in seinem Traktat *Ad milites templi de laude novae militiae* (An die Tempelritter: Lob des neuen Rittertums, nach 1130) scharfe Kritik am Typus des weltlichen Ritters übt. Insbesondere prunkvolle Rüstungen und kostbarer Waffenschmuck sind ihm ein Ärgernis: „Sind das militärische Abzeichen oder vielmehr weiblicher Schmuck?" (*Militaria sunt haec insignia, an muliebria potius ornamenta?*). Auch die ‚weibliche' Haartracht wird Gegenstand seines Tadels, zusammen mit den langen Ge-

tung ein.) – Graben, Wall und Turm deutet Aelred als Demut, Keuschheit und *caritas*, wobei dem Mönch aktive Bemühungen um Bau und Sicherung dieser Burg aufgegeben sind. Interessant an der Ausführung dieser Gebäudeallegorie ist weiterhin die Übertragung der marianischen Paradoxie von Abgeschlossenheit und Durchlässigkeit auf den Mönch.

175 Vgl. Diem, The Gender of the Religious, bes. S. 438–442. Diem weist außerdem darauf hin, dass für monastische Identitäts- und Gemeinschaftsmodelle geschlechtsübergreifende Standards gelten, insbesondere im Bereich der Disziplinierungsformen. Als gemeinsame Grundlagen identifiziert er außerdem „performative virginity, seclusion, clear-cut boundaries, and controlled contact with the outside world" (ebd., S. 438).

176 Vgl. dazu grundlegend Bynum, Jesus as Mother, bes. S. 110–129 u. 135–146; weiter Cadden, Meanings, S. 206 f. Einführend zur Hoheliedexegese Matter, The Voice; zur Brautmystik Stölting, Christliche Frauenmystik; eine heteronormative Lektüre bietet Dinzelbacher, Die Gottesbeziehung. Zu wechselnden Geschlechtsidentifikationen in der Mystik vgl. Craun, Matronly Monks; Muir, Bride or Bridegroom?

177 Vgl. Bynum, Fragmentation, S. 88–117; Robertson, Medieval Medical Views; Suydam, The Touch of Satisfaction; Sauer, Gender, S. 115–120.

178 Vgl. Lutterbach, Die Mönche.

wändern und Ärmeln, in denen die zarten, feinen Hände verschwinden.[179] ‚Effemination' ist hier Effekt einer eitlen Selbstinszenierung,[180] doch hinter derart ‚weiblicher' Ornamentierung zeichnet sich auch das gewünschte Körperbild des kampfbereiten, beweglichen Kriegers ab. Komplementär zur spirituellen Flexibilisierung von Geschlechtsattributen fordert Bernhard für den weltlichen Bereich also eine deutlich sichtbare Geschlechterdifferenzierung ein.

Ein weiterer zeitgenössischer Text, der aus klerikaler Perspektive Kritik an verminderter Männlichkeit übt, muss in diesem Kontext interessieren, denn er imaginiert einen Übergang von der Effemination zum Hermaphrodismus. In seiner Herrscherlehre, dem *Policraticus* (um 1159), nutzt Johannes von Salisbury Ovids Version des Hermaphroditenmythos, um die Unvereinbarkeit zweier männlicher Haltungen, die durch ‚höfische' und ‚philosophische' Lebensführung markiert sind, zugespitzt vor Augen zu führen. Der mythenexegetische Passus beginnt mit der Verwandlung in der Quelle von Salmacis, wobei sich die Betroffenen entweder ganz zu Frauen transformiert, ihres ‚vornehmeren' Geschlechts beraubt sehen, oder mit den Resten ihrer ‚früheren Würde' die Gestalt von Hermaphroditen annehmen.[181]

179 Cap. II.3: *De militia saeculari*: [...] *strenuus industriusque miles et circumspectus sit ad se servandum, et expeditus ad discurrendum, et promptus ad feriendum: vos per contrarium in oculorum gravamen femineo ritu comam nutritis, longis ac profusis camisiis propria vobis vestigia obvolvitis, delicatas ac teneras manus amplis et circumfluentibus manicis sepelitis.* (Der tüchtige und eifrige Ritter sei umsichtig, um sich zu schützen, und durch nichts behindert bei der Beweglichkeit und entschlossen zum Schlagabtausch. Ihr beschwert eure Sicht, indem ihr nach weiblicher Art euer Haar wachsen lasst; in lange und üppige Hemden wickelt ihr eure Schritte, eure zarten und feinen Hände versenkt ihr in weite und fließende Ärmel.) Vgl. dazu sowie zur ähnlich gelagerten Modekritik bei Ordericus Vitalis Kraß, Der effeminierte Mann, S. 38 f. (dort auch ein ausführlicheres Textzitat). Ordericus zitiert unter anderem eine Predigt des Bischofs Serlo von Séez (1105), der langes Haar bei Männern mit allen erdenklichen Stigmatisierungen versieht, darunter neben heidnischer Götzenverehrung auch Verweiblichung: *In nutrimento autem comarum mulierum sequaces aestimantur, quarum mollitie a virili fortitudine ad nefas pertrahuntur* (MPL 228, col. 807c: Indem sie ihr Haar lang wachsen lassen, werden sie unter die Frauen-Anhänger gezählt, deren Weichheit ihre männliche Stärke zu unbeschreiblicher Sünde verlockt.) Zur Tradition kirchlicher Kritik an adligen Haartrachten vgl. Hammer, A Reference to Foppish Coiffures; zur Kritik an ‚effeminierten' Adligen seit dem 11. Jh. Platelle, Le problème du scandale; zu Ordericus' Kleiderpolemik Fennell, The „Degenerate Morals and Fashions", S. 67–69.

180 Zur klerikalen Modekritik, die sich auf Eitelkeit, Weltverfallenheit und trügerische, zur Sünde verführende Schönheit richtet, vgl. weiter Kraß, Geschriebene Kleider, S. 162–169.

181 *Policraticus* V.10, 566d–567a: *sed tanta mollitie ingredientes eneruat ut uiris effeminatis nobiliorem adimat sexum; nec ante quisquam egreditur quam stupeat et doleat se mutatum esse in feminam. Aut enim cedens omnino sexus in deteriorem degenerat aut ueteris dignitatis aliquo manente uestigio hermafroditum induit, qui quodam delinquentis naturae ludibrio sic utriusque sexus ostentat imaginem ut neutrius retineat ueritatem.* (Aber mit solcher Weichheit entkräftet [die Quelle] die Badenden, dass sie ihnen wie verweiblichten Männern ihr vornehmeres Geschlecht raubt. Keiner entsteigt ihr, der sich nicht erstarrt und betrübt zur Frau verwandelt sieht. Denn entweder verfällt sein Geschlecht, ganz nachgebend, zum geringeren [Geschlecht], oder er trägt mit der bleibenden Spur früherer Würde die Gestalt des Hermaphroditen, der gewissermaßen durch eine Spielerei der vom Weg abgekommenen

Die angeschlossene Auslegung setzt das effeminierende Gewässer mit den ‚Leichtsinnigkeiten höfischen Lebens' (*nugae curialium*) gleich, die „die Männer durch Abwerfen ihrer Tugend schwächen und verderben, während sie noch [männlichem] Abbild gleichen" (V.10, 567a: *quae uiros abiecta uirtute emolliunt aut imagine retenta peruertunt*). Die Konfliktspannung von scheinbarer Männlichkeit mit verweiblichtem Dasein führt zur Mischgestalt des Hermaphroditen, „der weiblichen Liebreiz mit grobem, struppigem Aussehen verunstaltet und das Männliche mit dem Weiblichen besudelt und verunreinigt" (V.10, 567a: *qui duro uultu et hispido muliebrem deturpat uenustatem et uirum muliebribus polluit et incestat*). Die Hybridität, die Johannes mit dieser Geschlechtsklitterung anprangert, bezieht sich allerdings auf konkurrierende männliche Haltungen, von denen die eine die andere von innen aushöhlt. Nicht der Krieger, sondern der integre und tugendhafte Philosoph gibt den präferierten Männlichkeitstyp ab, während der Höfling durch Genuss verweichlicht.[182] Erweichen und Verweiblichung ordnen sich demnach der klerikalen Anthropologie zu, derzufolge (männliche) Rationalität und Tugendhaftigkeit die (weiblichen) Sinnesgenüsse und Lüste zu kontrollieren haben. Die Argumentation zielt jedoch darauf ab, das Konglomerat der Gegensätze als eigentlichen Skandal in Szene zu setzen: „ein monströses Ding ist der höfische Philosoph, weil er, während er danach trachtet, beides zu sein, keins von beidem ist" (V.10, 567a: *Res siquidem monstruosa est philosophus curialis; et, dum utrumque esse affectat, neutrum est*).

In dieser Polemik fungiert der Hermaphrodit als *monstrum* im doppelten Sinne, als ungeheuerliches Zeichen der Vermischung und Verunreinigung, die in Substanzlosigkeit zerfällt. Die Forderung nach Eindeutigkeit und Intelligibililität fällt zwar rigoroser aus als bei Bernhard, doch schafft Johannes' wortreich ausgestellte Gelehrsamkeit dabei komplexe Verweisverhältnisse, die eine klare Differenzierung von (verweiblichendem) Ornament und (männlicher) Geradlinigkeit gerade nicht mehr herstellen, sondern das Doppelgeschlecht als Bildkörper inszenieren, der sich selbst zersetzt. Beide Polemiken richten sich allerdings gegen eine männliche Elite, die ihre Herrschaftsprivilegien über luxuriöse Kleidung und Waffenschmuck ebenso repräsentiert wie in Konsum und Genuss. Beide illustrieren zudem eine klerikale Sicht, der die ganz andere Selbstdeutung der Gerügten gegenübersteht, wie Andreas Kraß im Zusammenhang geistlicher Kleiderkritik unterstreicht: „Dem klerikalen Verdikt der Effemination fällt der gesamte männliche Adel anheim, aus dessen Perspektive die höfische Mode primär nicht eine Markierung des Geschlechts, sondern eine des Standes ist."[183]

Natur ein Abbild beider Geschlechter aufweist, aber von keinem der beiden die wahre Substanz behält.) – Johannes' Polemik richtete sich gegen den Hof Heinrichs II. von England, von dem er 1164 verbannt wurde (zum historischen Kontext vgl. Taylor, John of Salisbury).

182 Diesen Bezug auf sinnlichen Genuss vergegenwärtigt Johannes mit seiner Beschreibung der Quelle, ihrem schönen Anblick und süßen Geschmack, die angenehm zu berühren sei und allen Sinnen die willkommenste Erfahrung biete (*Policraticus* V.10, 566d: *aspectu decora est, gustu dulcis, suauis tactu et omnium sensuum usu gratissima*).

183 Kraß, Geschriebene Kleider, S. 166.

Diese Konkurrenz von Männlichkeitskonzeptionen wird auch sichtbar, wo der aus dynastischer Sicht problematischen Kinderlosigkeit eines Herrschers, wie etwa Edwards des Bekenners, mit hagiographischer Stilisierung begegnet und die beispielhafte Askese jungfräulicher Könige propagiert wird.[184] Dass Bernhard von Clairvaux Melisende, der Regentin von Jerusalem, in einem Brief zu mannhaftem Handeln riet,[185] ist ebenso wenig überraschend wie der Befund, dass positiv gewertete Herrschaftsausübung von Königinnen mit dem *virago*-Begriff und verwandten Redefiguren als Ausdruck von Männlichkeit beschrieben wurde.[186] Umstrittener und polyvalenter sind Abweichungen vom (je unterschiedlich gesetzten) Standard der Männlichkeit. Dazu gehört auch, dass Crossdressing für die Herstellung männlicher Keuschheit und Heiligkeit selten eine Rolle spielt, die noch dazu ambivalent ausfallen kann.[187]

Dennoch ergibt sich aus dieser stichprobenartigen Durchsicht, dass nicht alle Überschreitungen von Männlichkeit als Effemination beschrieben werden (stattdessen können sie sich als vorbildliche Beispiele anderersartiger Männlichkeiten konstituieren) und nicht alle Formen der Verweiblichung als Signale von Mangel oder Gefährdung zu lesen sind. Im spirituellen Bereich gelten Lizenzen für erweiterte Symbolisierungen, die die Geschlechtsüberschreitung als Ausweis von Heiligkeit, Gottesnähe und Erwählung einsetzen. Das Beispiel der Schriften Bernhards von Clairvaux scheint außerdem anzudeuten, dass ein Bedingungszusammenhang zwischen der Erweiterung spiritualisierter Geschlechtsidentifikationen auf der einen und Bestrebungen zur Fixierung der weltlichen Geschlechterdifferenzierung auf der anderen Seite bestehen kann, der sich auf die Absicherung eines geistlichen Männlichkeitskonstrukts richtet. Zumal die Rhetorik der Effemination regelmäßig zur strategischen Ab-

184 Zu den ‚virgin kings' des Früh- und Hochmittelalters vgl. Elliott, Spiritual Marriage, S. 113–131, die aufgrund der Übertragung eines zunächst weiblich gedachten Konzepts von Jungfräulichkeit sogar von „gender reversal" spricht (S. 127). Zu Edward vgl. weiter ebd., S. 120–123 sowie Lewis, Becoming a Virgin King; Huntington, Edward the Celibate.

185 *Epistola ad reginam Ierosolymorum Milisendem* (1143/44; MPL 182, col. 556d–557c, hier 557b–c): *Opus est ut manum tuam mittas ad fortia, et in muliere exhibeas virum, agens ea quae agenda sunt in spiritu consilii et fortitudinis* (Es ist deine Aufgabe, dass du deine Hand nach Heldentaten ausstreckst, und durch die Frau den Mann zeigen mögest, die Dinge ausführend, die im Geiste der Klugheit und Stärke getan werden müssen). Vgl. dazu Haag, Das Ideal der männlichen Frau, S. 241 f.: „Melisende soll die Aufgaben des verstorbenen Gatten übernehmen und das Männliche in sich herausstellen, wobei ihr Ziel darin zu bestehen hat, für einen König und nicht für eine Königin gehalten zu werden" (ebd., S. 242).

186 Vgl. Fößel, The Political Traditions, S. 78 u. 81: „A capacity for political participation that went beyond the typical feminine domains of wife and mother was created by the association of women with masculine categories, and the merging of feminine virtues like friendliness and godliness with masculine virtues like discipline, strength, and cleverness."

187 Vgl. Moshövel, *So mac er ouch*; Sauer, Gender, S. 86–88. Zu weltlichen Beispielen von männlichem Crossdressing vgl. weiter Bullough, On Being Male, S. 34–38; Putter, Transvestite Knights; Busby, *Plus ascesmez qu'une popire*; Weichselbaumer, *er wart gemerket*; Miklautsch, Das Mädchen Achill; Sieber, *daz frouwen cleit*; Kraß, Geschriebene Kleider, S. 285–296; Moshövel, *Wîplîch man*, S. 195–272 u. 353–436.

wertung von Juden oder ‚Heiden' eingesetzt wird,[188] operieren derartige Formen aggressiver Ausgrenzung auch nicht exklusiv im Kontext einer unterstellten Geschlechterordnung, sondern zielen weitergehend auf die Stabilisierung religiöser und ethnischer Differenzen.

Für die Frage nach heteronormativen Bestimmungen von Geschlecht scheint mir hier die Feststellung wichtig, dass sich konkurrierende Konzeptionen von Männlichkeit nicht durchgängig über die Abgrenzung von Weiblichkeit bilden und die Denkfigur der Effemination nicht generell mit defizitärer Männlichkeit gleichzusetzen ist. Über den Bezug zum Sakralen kann sich männliche Virginität beispielsweise als Transzendierung der weltlichen Geschlechterordnung ausweisen. Um Konzepte zu markieren, die dergestalt auf die Überschreitung der Zweigeschlechtlichkeit abzielen, hatte Swanson den Begriff ‚emaskulin' vorgeschlagen. Auch Gewaltfähigkeit wird für die Denkfigur des geistlichen Kriegers wesentliches Moment der Differenzierung von Männlichkeiten und weist damit nicht nur auf die vielfach dokumentierte Konkurrenz adliger und klerikaler Männlichkeitskonstruktionen zurück, sondern auch auf deren homosozialen Definitionshorizont.

1.3 Sexuelle Kategorienbildung und Differenzierung

1.3.1 Ordnungen der ‚Sexualität'? Fortgesetzte Nomenklaturbefragung

Bis zu diesem Punkt habe ich die Frage nach der Verknüpfung von Geschlechterkonstrukten und ‚Sexualität' suspendiert, um der Annahme Rechnung zu tragen, dass zwischen Geschlechtszuschreibungen und sexuellen Zuordnungen keine vorausgesetzte Kohärenzbeziehung existieren muss, und argumentative Kurzschlüsse zu vermeiden. Tatsächlich lassen sich zu allen bislang diskutierten Aspekten auch Verbindungslinien ausmachen, die ‚Geschlecht' in Bezug zu Formen des sexuellen Begehrens und körperlichen Lüsten setzen. Bevor diese Verflechtungen und die mittelalterlichen Diskurse, die sich mit dem modernen Konzept der Sexualität vermitteln lassen, näher betrachtet werden können, stellen sich jedoch grundsätzliche Fragen nach dem Wahrnehmungs- und Analyseraster. Historiker*innen haben wiederholt und mit unterschiedlichen Akzentuierungen betont, dass mittelalterliche Kulturen ohne systematische Auffassungen von Sex, Sexualität und sexueller Identität auskommen.[189] Weiter oben habe ich die Begriffe homo- und heterosexuell als ballastbehaftete Anachronismen für analytisch untauglich

188 Vgl. Boswell, Christianity, S. 281 f.; Kruger, Becoming Christian; Bennett, Virile Latins; van Eickels, Die Konstruktion des Anderen.

189 Vgl. z. B. Payer, Confession, S. 14: „There are no medieval treatises entitled ‚On sex,' not even any Latin counterparts for our terms ‚sex,' ‚sexuality,' and ‚sexual'." Cadden, Western Medicine, S. 51: „neither medical writers nor natural philosophers employed categories congruent with our concept of ‚sexuality'."

erklärt, doch wäre es illusionär, sich vom Beiseitelassen dieser Begrifflichkeit eine Tilgung der damit verbundenen Wahrnehmungsmuster (und infolgedessen wissenschaftliche Neutralität) zu versprechen. Neben dem ideologischen Ballast liefert die moderne Kategorienbildung schließlich auch einen Erkenntnisrahmen, der zahlreiche produktive Fragen ermöglicht. Darauf richtet sich, bei aller gebotenen Distanzierung von historisch nicht applikablen Begriffen und Konzepten, im Folgenden mein Augenmerk.

Die moderne Sexualitätskonzeption leistet prinzipiell zweierlei: Sie systematisiert zum einen das offene Feld des Begehrens, der erotischen Empfindungen und Erfahrungen, sinnlichen Vergnügen und Lüste, sexuellen Handlungen und Möglichkeiten, um daraus reglementierende Modelle des Natürlichen, Normalen oder Gesunden abzuleiten, die sie zum zweiten mit dem Regime der binären Geschlechtsidentität verknüpft. Die von Foucault beschriebene Intensität der Verklammerung von Sexualität und Identität, Wissen und Macht führt auch vor Augen, wie „‚Wissen' und Sex konzeptuell ununterscheidbar wurden".[190] Dazu gehört, dass mit ‚Sexualität' ein substanzieller Bereich der menschlichen Natur beschrieben werden soll, womit ein Anspruch auf transhistorische Faktizität einhergeht. Insofern umkreisen alle Diskussionen um die ‚Geschichte der Sexualität' implizit oder explizit die Frage nach anthropologischen Konstanten und einem zeitlosen Substrat, das kulturell variabel gedeutet, klassifiziert und in unterschiedliche Bezugsfelder eingelassen werden mag, dabei aber mit sich selbst identisch bleibt. Zumal sich dieses vermeintliche Substrat oder Zentrum – genitaler Hetero-Sex – mit biologischer Fortzeugung überlagert, kann sich Heterosexualität als unveräußerliches Faktum der Anthropologie darstellen.[191] Wahrgenommene Kontinuitäten und Differenzen zwischen historischen Kulturen der ‚Sexualität' gruppieren sich nahezu unvermeidlich um diesen vermeintlichen Fixpunkt, der den Blick auf das größere Feld der historisch fremden und veränderlichen Praktiken, Präferenzen und Deutungen erst stabilisiert. Es scheint mir daher unerlässlich, zuerst die Verzerrungen zu betrachten, die sich aus der Fokussierung von ‚Sexualität' ergeben können.

In dem bereits ausschnittweise kommentierten Abschnitt der *Etymologien* schreibt Isidor über das Verhältnis von Mann und Frau:

> Vtrique enim fortitudine et inbecillitate corporum separantur. Sed ideo virtus maxima viri, mulieris minor, ut patiens viri esset; scilicet, ne feminis repugnantibus libido cogeret viros aliud appetere aut in alium sexum proruere (*Etymologiae* XI.ii.19)

190 Sedgwick, Epistemologie, S. 120; vgl. Foucault, Der Wille zum Wissen, bes. S. 75–93, sowie weiter Sedgwick, Epistemology of the Closet, S. 4: „Knowledge, after all, is not itself power, although it is the magnetic field of power. Ignorance and opacity collude or compete with knowledge in mobilizing the flows of energy, desire, goods, meanings, persons".

191 Vgl. Schultz, Courtly Love, S. 53: „It is startling, then, to discover, how eager scholars are to conclude that, since reproduction ordinarily involves heterosexual coupling, reproduction and heterosexuality are the same thing".

> Beide werden nämlich durch die Stärke und die Schwäche der Körper voneinander unterschieden. Daher ist die größte Tapferkeit beim Mann (*virtus maxima viri*), die der Frau kleiner (*mulieris minor*), so dass sie die Dulderin des Mannes ist; natürlich deswegen, damit nicht durch widerspenstige Frauen die Begierde die Männer zwingt, etwas anderes anzustreben oder über das andere Geschlecht herzufallen.

Andrea Moshövel sieht in diesen Ausführungen einen „wichtigen Hinweis darauf, dass es im Mittelalter bereits einen Zwang zur Kohärenz von *sex*, *gender* und Begehren gab", der bei Isidor auch den sprachlichen Strukturen (gemeint sind die etymologischen Ableitungen von *vir* und *mulier*) abzulesen sei.[192] Gemäß der Eingliederung der Geschlechterdifferenz in den göttlichen Schöpfungsplan, so Moshövel weiter, sei also die „körperliche Schwäche der Frauen [...] kein Defekt, sondern vom Schöpfer als Mittel zur Regulierung männlicher Sexualität intendiert". Dabei erhält die Körperdifferenz „ihre Begründung im gegebenen heterosexuellen männlichen Begehren nach dem Weiblichen als Ausdruck einer gottgegebenen Ordnung".[193]

Diese Erläuterungen klingen plausibel, denn sie scheinen den Ursprungstext lediglich in heutige Begrifflichkeit zu übertragen und seine fundierende Logik offen zu legen. Isidors Argumentation in die Rede von ‚männlicher Sexualität' und ‚heterosexuellem männlichen Begehren' umzukleiden, zeigt sich bei näherem Hinsehen aber als ebenso naheliegender wie irreführender Schritt. Erstens richtet sich die nach Isidor im Schöpfungsplan vorgesehene Reglementierung nämlich nicht auf einen (wie auch immer zu definierenden) Komplex männlicher ‚Sexualität', sondern auf ein spezifisches Verhalten oder Handeln, das die Frau entsprechend ‚dulden' soll. Zweitens übt die Begierde (*libido*) einen regellosen, gerade keinen hetero-exklusiven Zwang auf Männer aus, die sich daher einem nicht weiter spezifizierten *aliud* – also dem ‚Anderen' schlechthin – zuwenden könnten. Die gottgegebene Ordnung, die in der *imbecillitas* der Frau Gestalt gewonnen hat, lenkt also zielloses männliches Begehren auf das richtige Objekt um. Oder: dem angeborenen Begehrenszwang, sich auf (irgend)etwas (*aliud*) zu stürzen, tritt die göttliche Macht mit einer hetero-normierenden Ausrichtung entgegen, und diese Weisung materialisiert im duldsamen weiblichen Körper.[194] So umformuliert

192 Moshövel, *Wîplîch man*, S. 34 f.

193 Moshövel, *Wîplîch man*, S. 37. Die kaum merkliche Verschiebung in dieser Deutung des Isidor-Passus kommt womöglich auch dadurch zustande, dass die von Moshövel zitierte englische Übersetzung von Sharpe (ebd., Anm. 111) – anders als die oben zitierte Übersetzung von Lenelotte Möller – *aliud appetere* stillschweigend zu *aliud feminam appetere* ergänzt („to strive after another woman, or fall upon his own sex"). Ob die Formulierung *in alium sexum* sich tatsächlich auf das weibliche Geschlecht bezieht (so Möller) oder (so Sharpe) nach dem vorausgehenden Verweis auf Frauen (*feminis repugnantibus*) wiederum das männliche Geschlecht gemeint ist, lässt sich nicht mit abschließender Sicherheit bestimmen, zumal die finale Rückwendung zum weiblichen Geschlecht dem Argumentationsgang eher zu widersprechen scheint.

194 Ähnlich formuliert den Zusammenhang auch Moshövel, *Wîplîch man*, S. 38 unter Bezugnahme auf Butler, übersieht dabei aber, dass Butlers Analyse von ‚Zwangsheterosexualität' als Machtformation durchaus nicht deren Ideologie entspricht. Zur Ideologie der Heteronormativität fügt sich ebenso

liegt die Identifikation mit dem (in der Moderne naturalisierten und wechselseitigen) ‚heterosexuellen Begehren' schon nicht mehr ganz so nahe, denn vorgeführt wird lediglich eine gottgewollte Mechanik, derzufolge sich männliche Stärke aktiv weiblicher Schwäche als dem am leichtesten verfügbaren Objekt bemächtigen soll.

Diese Überlegungen mögen spitzfindig wirken. Mir geht es an dieser Stelle gar nicht darum, eine Fehldeutung zu monieren; vielmehr möchte ich die Differenzen zwischen Isidors hetero-normierender Geschlechterordnung und dem modernen Konzept von Hetero-Sexualität möglichst präzise beschreiben. Dass es in den *Etymologien* um sinnstiftende Regulierung geht, steht außer Frage: Mann und Frau sind körperlich in einer Weise komplementär, die eine männliche Herrschaftsordnung fundiert und zielloser männlicher *libido* ihre einzig statthafte Ausrichtung verleiht – allerdings nicht mit dem Ziel der Lustbefriedigung oder gar der Erfüllung einer sexuellen Identität. Isidors Ausführungen situieren sich allererst im Kontext der Theologie des Sündenfalls, wie sie bereits die Patristik entwickelt hat: „Sex, as we know it, in other words, is [...] a consequence of sin, an aspect of humankind's continuing rebellion against God's wishes".[195] Sexuelle Handlungen und Verhaltensweisen werden vor diesem Horizont im Register der Sünde verhandelt und entkommen der Sündhaftigkeit nur, wo sie biologischer Fortzeugung (als einer Form gesellschaftlicher Reproduktion) dienen.

Die aus moderner Sicht zugänglichsten Quellen für eine ‚Geschichte der mittelalterlichen Sexualität' finden sich daher nicht von ungefähr in theologischen Erörterungen, im kanonischen Recht sowie insbesondere in Bußbüchern und Bußsummen, die ganze Kataloge sexueller Akte aufbieten.[196] Zweifelsohne formieren sich auf diesem Terrain Systematiken mit normativem Anspruch, die reglementierend und disziplinierend wirken wollen. Ihr Thema ist jedoch die Vermeidung oder die Entlastung von Sünden sowie deren Unterscheidung und Gewichtung, wobei dem Sex als ‚Ursünde' besondere Aufmerksamkeit zukommt. Leitbegriffe wie *fornicatio* (‚Unzucht'), *luxuria* (‚Genusssucht') oder *concupiscentia* (‚Begierde') beziehen Sinn und Bedeutung aus dem Wunsch, sich von den Konsequenzen des Sündenfalls zu reinigen und den Körper – in sehr engen Grenzen sogar die körperliche Lust – gottgewollter Bestimmung zuzuführen. Aus diesem Kontext geht bekanntlich eine Ehelehre hervor, die ehelichen Beischlaf zu pro-

wenig die Tatsache, dass Frauen nach Isidor durch ihre körperliche Konstitution mit Männern zu verkehren gezwungen sind, während sie sich unter anderen Umständen womöglich widersetzen würden – ein Aspekt, den Moshövel nicht berührt.

195 Brundage, Sex and Canon Law, S. 35.

196 Zur Poenitentialliteratur einführend Payer, Sex and the Penitentials; ders., Sex and the New Medieval Literature; Lutterbach, Sexualität.

kreativen Zwecken von der Sünde ausnimmt, wenn er in der dafür vorgesehenen Form (am richtigen Ort, zur richtigen Zeit, in der richtigen Stellung) stattfindet.[197]

Diesen Komplex mit dem modernen Konzept von Sexualität zusammenzuführen ist nicht nur aufgrund der offensichtlich widerstreitenden Bewertungen problematisch. Gemäß frühchristlicher wie mittelalterlicher Theologie bildet sich um den Fluchtpunkt der Jungfräulichkeit ein ersehntes Jenseits oder Außerhalb sexueller Sündhaftigkeit, das dem modernen Blick nurmehr als verdrängte, verweigerte oder bestenfalls sublimierte Sexualität, nicht aber als deren Anderes erscheinen kann. Eine weitere Schwierigkeit, Sexualität mit den Systematiken der Sünde zur Deckung zu bringen, besteht in der konstitutiven Distanz zwischen den klerikalen Autoren und ihrem Thema: Beschrieben und klassifiziert werden Handlungen und Verhaltensweisen, die mit Einführung des Zölibats keinen Platz im Klerus (mehr) haben und ausschließlich der laikalen Lebenspraxis angehören sollen. Nach Foucault konstituiert sich die moderne Ordnung der Sexualität jedoch über Prozesse der Subjektivierung und Geständnistechniken, die erst den Sex ins Innerste der Identität verpflanzen. Es gilt ein Imperativ, „nicht nur die gesetzeswidrigen Handlungen zu beichten, sondern aus seinem Begehren, aus seinem gesamten Begehren einen Diskurs zu machen.“[198] Auf dieser Grundlage kann Sexualität „als ein besonders dichter Durchgangspunkt für die Machtbeziehungen“ und fortwährend zu ergründendes Geheimnis fungieren:[199] „Jeder Mensch soll nämlich durch den vom Sexualitätsdispositiv fixierten imaginären Punkt Zugang zu seiner Selbsterkennung haben [...], zur Totalität seines Körpers [...], zu seiner Identität.“[200] Eine derartige identifikatorische Fixierung entspricht selbstverständlich nicht den pastoralen Zielvorstellungen, die mittelalterlichen Bußbüchern zugrunde liegen; vielmehr richtet sich die Beichte mit der Erkenntnis eigener (sowie allgemeiner) Sündhaftigkeit auf die Austreibung je spezifischer Verfehlungen.

Vor diesem Hintergrund kann ich präzisieren, weshalb ich die Vorstellung, schon bei Isidor zeichne sich ein ‚Zwang zur Kohärenz von *sex*, *gender* und Begehren‘ ab, für eine von der modernen Wissensordnung der Sexualität hervorgerufene Verzerrung halte. Das von Butler beschriebene Kohärenzmodell der Heteronormativität rechnet mit einer Mitwirkung der Subjekte, die sich über ihr Geschlecht und ihr Begehren iden-

197 Vgl. Brundage, Law, Sex, and Christian Society, S. 152–169, 187–198 u. 229–255; zusammenfassend Brundage, Sex and Canon Law, S. 36 f. Zur Regulierung sexueller Handlungen in Ehe und Haushalt gemäß den Bußbüchern vgl. Jurasinski, The Old English Penitentials, S. 119–149.

198 Foucault, Der Wille zum Wissen, S. 31. Eine Gemeinsamkeit zwischen der mittelalterlichen Pastoralmacht und der modernen Diskursproduktion bestehe darin, dass sie den Sex „als privilegierte Materie des Bekennens“ etablieren (ebd., S. 79).

199 Foucault, Der Wille zum Wissen, S. 125; vgl. weiter ebd., S. 184 zu den Funktionen des Sexualitätsdispositivs: So „hat es der Begriff ‚Sex‘ möglich gemacht, anatomische Elemente, biologische Funktionen, Verhaltensweisen, Empfindungen und Lüste in einer künstlichen Einheit zusammenzufassen und diese fiktive Einheit als ursächliches Prinzip, als allgegenwärtigen Sinn und allerorts zu entschlüsselndes Geheimnis funktionieren zu lassen“.

200 Foucault, Der Wille zum Wissen, S. 185.

tifizieren (und damit eine ‚sexuelle Orientierung' annehmen). Eine derartige Subjektposition ist für die Logik, nach der Isidor Geschlecht, Körper und Begehren zusammendenkt, aber gänzlich abwegig, und so fehlt sie in seiner Beschreibung. Selbst wenn die männliche *libido* als subjektives Wollen (und nicht als ein aus dem Körper hervorbrechender Zwang) aufzufassen sein sollte, führt sie gerade nicht zur Verklammerung von Geschlechtsidentität und Begehren: Das leistet allein der von Gott vorausschauend gestaltete Frauenkörper als steuerndes Objekt. Von heteronormativer Regulierung könnte insofern gesprochen werden; heterosexuell ist das nicht.

Damit will ich nun keinesfalls einer rigorosen Unterscheidung (moderner) sexueller Identitäten von (vormodernen) sexuellen Akten, wie sie Foucault umreißt, das Wort reden. Diese Figuration radikaler mittelalterlicher Alterität ist inzwischen vielfach kritisch reflektiert und modifiziert worden: nicht zuletzt, weil sie Kontinuitäten und Komplizenschaften prinzipiell unterbindet und damit auch die Möglichkeiten einer queeren Geschichts(um)schreibung vorab einschränkt.[201] Eine Genealogie der Deutungen von Geschlecht und Sexualität ist elementar auf das „Spiel der Identitäten und Differenzen"[202] zwischen Vergangenheit und Gegenwart sowie eine möglichst genaue Beobachtung der jeweiligen Wechselverhältnisse angewiesen. Umso wichtiger scheint es mir auch, nach historischen Formationen von erotischer Subjektivität und Begehren zu fragen, die weder in der Katalogisierung sündhafter Akte noch der binären Ordnung homo- und heterosexueller Identitäten aufgehen.

Eve Sedgwick beschreibt die moderne Konstruktion der ‚sexuellen Orientierung' als radikale Verdichtung der Kategorien, wobei die vermeintliche Symmetrie der binären Opposition (homo- und heterosexuell) ihrerseits Hierarchisierung und Instabilität der wechselseitigen Verweisverhältnisse verschleiert.[203] Ihre Analyse halte ich an diesem Punkt auch deswegen für weiterführend, weil sie dem heteronormativen Paradigma sexueller Geschlechtsidentitäten eine Fülle denkbarer, jedoch ausgeschlossener, subordinierter oder marginalisierter erotischer Differenzierungen entgegensetzt: darunter die variablen Bedeutungen derselben sexuellen Akte für unterschiedliche Personengruppen, Fragen der Ritualisierung, Inszenierung und Habitualisierung erotischer Erfahrungen oder die Möglichkeit, sexuelle Orientierung einzig vom Imaginären her, in bewusster Abgrenzung von tatsächlicher oder gewünschter Praxis, zu denken.[204] Sedgwick macht sichtbar, in welchem Ausmaß Hetero- oder Homosexuali-

201 Dazu programmatisch Bennett, Confronting Continuity; Bravmann, Queer Fictions, bes. S. 37–45; Halperin, Forgetting Foucault u. ders., Ein Wegweiser; Dinshaw, Getting Medieval, S. 12–54; mit den Worten von Burgwinkle, Sodomy, S. 15 ein „call to transcend historical barriers through affective alliances and imagined queer communities".

202 Halperin, Ein Wegweiser, S. 177.

203 Sedgwick, Epistemology of the Closet, S. 9 f. („this sudden, radical condensation of sexual categories").

204 Vgl. Sedgwick, Epistemology of the Closet, S. 25, z. B.: „Many people have their richest mental/emotional involvement with sexual acts that they don't do, or even don't *want* to do". Mit ihrem unabgeschlossenen Katalog der Möglichkeiten betont Sedgwick individuelle, instabile und veränderbare

tät (zulasten einer Vielzahl der Lebens- und Erlebnisweisen) als je „singuläres, integriertes Phänomen“ konzipiert ist und, wie David Halperin ausführt, „als Medium persönlicher Individuation funktioniert“: „Denn sexuelle Objektwahl fügt sich zu einer Vorstellung von sexueller Orientierung, und zwar so, dass sexuelles Verhalten als Ausdruck einer grundlegenden und permanenten Kennzeichnung des menschlichen Subjekts gedacht wird“.[205]

Von diesen Mechanismen lässt sich das Konzept der ‚Sexualität‘, dessen Systematik auf die Fixierung einiger weniger kohärenter Orientierungen und Identitäten abzielt, nicht lösen. Mittelalterliche Systematiken der Sünde generieren demgegenüber die nahezu uferlose und vielfach diffuse Kategorie der Sodomie, die sich zeitgenössischen Autoren wahlweise zur Beschreibung von Verhaltensweisen, Präferenzen, Akten, gesellschaftlichen Zuständen oder Personengruppen anbietet, wobei die ‚sexuelle Objektwahl‘ nicht unbedingt eine Rolle spielen muss. Eine Vielfalt des Sündhaften breitet sich um das (von Regulierungen intensiv durchdrungene) Zentrum des ehelich-prokreativen Beischlafs aus, doch tritt zu dieser horizontalen Dimension die vertikale Achse, die im Übergang vom Profanen zum Sakralen Möglichkeiten zur Überwindung weltlicher Versuchungen eröffnet. Damit ist die Fülle dessen, was sich mit erotischer Körperlichkeit und sexuellen Anziehungskräften in Verbindung bringen ließe, aber bei Weitem nicht ausgeschöpft.

Wenn sich theologische Erörterungen sowie Bußbücher und -summen in diesem Zusammenhang als besonders intensiv genutzte Quellen herausheben, ist das allererst Effekt einer spezifischen Lesbarkeit. Diese Texte liefern Beschreibungen und Klassifikationen sündhafter Akte, die wenigstens phänomenologisch dem modernen Wahrnehmungsraster der Sexualität entsprechen. Welche qualitative historische Differenz aber selbst in diesem Bereich zutage tritt, kann ein Blick auf das umstrittene Zentrum der klerikalen Ordnung des Sex zeigen. Die reglementierten Modalitäten des ehelichen Beischlafs ändern nämlich nichts daran, dass Begierde und körperlicher Genuss üblicherweise am legitimen Fortpflanzungsakt beteiligt sind. Entsprechend laufen Eheleute prinzipiell Gefahr, sich durch übermäßige Lust zu versündigen,[206] und pastorale Bemühungen richten sich darauf, diesen problematischen Exzess einzudämmen.[207] Das Ideal einer wie mit dem Skalpell durchgeführten Bereinigung des erlaubten, gottgewollten Reproduktionsakts von erotischer Motivation und genussvollen Begleiter-

Selbstwahrnehmungen, also letztlich auch Widerlager irreduzibler Subjektivität, die sich der Hegemonie reduzierter Kategorienbildung sperren.

205 Halperin, Ein Wegweiser, S. 213 u. 217.

206 Vgl. Brundage, Law, Sex, and Christian Society, S. 155; ders., Sex and Canon Law, S. 35; Becker, Family Law, S. 22–24. Dieser Logik folgt das Diktum des Hieronymus, wonach der zu heftige Liebhaber der eigenen Ehefrau dem Ehebrecher gleichzusetzen sei: *Adulter est* [...] *in suam uxorem amator adentior* (*Adversus Jovinianum libri duo* I.49; MPL 23, col. 293c).

207 In diesem System kann aber auch der umgekehrte Fall, die keusch bleibende Ehe, zum Problem werden. Zwar erfüllt sie das Ideal der Abkehr von körperlicher Lust, doch verweigert sie sich dem Reproduktionsauftrag: vgl. McGlynn/Moll, Chaste Marriage, bes. S. 109 f.

scheinungen weist keine Ähnlichkeit mit der modernen Auffassung vom heterogenitalen Akt als identitätsstiftender Naturform des Sex auf. Im Mittelpunkt des klerikalen Deutungssystems steht letztlich eine nackte Reproduktionsmatrix, deren Sinn sich aus Schöpfungsordnung und göttlichem Gebot speist, während menschliches Begehren – unverzichtbarer Bestandteil des Heteronormativitätsparadigmas – immer schon transgressiv ausgerichtet und daher Gegenstand von Ausgrenzungsmaßnahmen und strikter Regulierung ist.

1.3.2 *Contra naturam*, *nefandum*, Sodomie: Un/Leserliche Kategorien

In mittelalterlichen Systematiken sexueller Sünde bildet sich ein Spektrum aus, das von ‚einfacher Unzucht' oder *fornicatio* (worunter häufig der zwischengeschlechtliche Beischlaf Unverheirateter verstanden wird) bis zur Sammelkategorie des ‚Widernatürlichen' reicht, die auch sodomitische Sünden umfasst.[208] Diese Anordnung berührt sich jedoch nur oberflächlich mit modernen Konstruktionen einer ‚natürlichen Sexualität'. Hinter dem Signum *contra naturam* verbirgt sich nämlich kein Naturbegriff im Sinne von Naturgesetzen als dem empirischen Fundament einer ideologischen Ordnung, vielmehr liegt ihr konzeptionell göttlicher Wille zugrunde, der allein sich über die Regeln der geschaffenen Natur hinwegsetzen kann.[209] ‚Widernatürliches' Handeln stellt sich demnach als Herausforderung des Schöpfers dar. In diesem Umfeld tritt mit *nefandum* ein aus dem römischen Recht übernommener Begriff auf, der Vergehen gegen eine transzendente Ordnung beinhaltet und insofern Transgression schlechthin bezeichnet, woraus die ‚Unaussprechlichkeit' derartiger Verstöße hervorgeht.[210] Mit *nefandum* wird in kirchenrechtlichen Diskursen des Mittelalters erfasst, was sich prinzipiell im Widerstreit mit dem *ius naturale*[211] und der gottgewollten Ordnung befin-

208 Vgl. Phillips/Reay, Sex Before Sexuality, S. 18: „The number and order of sexual sins varied from author to author [...]. A common ranking ran thus: fornication, adultery, incest, violation or debauchery, abduction-rape (*raptus*) and the ‚vice against nature' (which generally encompassed all acts that could not result in procreation, including use of contraceptives, masturbation, anal or oral sex, same-sex practices and bestiality)." Dies gilt vorrangig für kanonische Schriften und theologische Reflexion; in der Poenitentialliteratur ist die *contra naturam*-Kategorie dagegen nur selten vertreten (vgl. Frantzen, Before the Closet, S. 150 f.). Zu den üblichen Definitionen und Anordnungen der ‚widernatürlichen Sünden' vgl. auch Payer, Sex and the New Medieval Literature, S. 126–128.

209 Vgl. Pilch, Der Rahmen der Rechtsgewohnheiten, S. 275 f.; Chiffoleau, Contra Naturam, S. 270 f.

210 Dazu grundlegend Chiffoleau, Dire l'indicible.

211 Dieses ‚Naturrecht' geht organisch aus der Gesamtheit der Schöpfung hervor und verbindet außer Menschen und Tieren alle Völker: vgl. z. B. Ulpian, Justinianische Digesten 1.1.1.3: *Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit*. Isidor, *Etymologiae* V.iv.1: *Ius naturale* [*est*] *commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur* (Das Naturrecht ist allen Völkern gemeinsam, und weil es überall durch Antrieb der Natur [existiert], ist ihm keine andere Ordnung gegeben). Gratian, *Decretum* dist. 1 (MPL 187, col. 29a): *Ius naturae est, quod in lege et euangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere, quod sibi uult fieri, et prohibetur alii facere, quod sibi nolit*

det. Ausdehnung und Unschärfe dieser Kategorie korrespondieren unmittelbar mit den umfassenden Souveränitätsansprüchen der Kirche. Im Hintergrund steht, in der Formulierung Jacques Chiffoleaus, „l'intégrité, la définition, la frontière de cet espace théologico-politique fondamental qu'est la chrétienté, et la consistance particulière des rapports de pouvoir qui s'y déploient".[212]

Von hier aus erklärt sich die zunehmende Verkoppelung von *nefandum* mit dem *peccatum contra naturam*. Diese Verknüpfung, so hat Chiffoleau herausgearbeitet, bezieht ihre Logik aus der Identifikation der Natur als Schöpfung mit Gottes Allmacht.[213] Daraus ergibt sich zum einen die semantische Nachbarschaft von ‚widernatürlichem' Verhalten und Häresien,[214] zum anderen die intensive Verzahnung der *contra naturam*-Kategorie mit Machtbeziehungen: „la défense de la Nature contribue dès le Moyen Age central aux constructions politiques et juridiques les plus fortes".[215]

Dementsprechend verfügen die unter *contra naturam* rubrizierten und verurteilten Akte und Verhaltensweisen über Verweispotentiale, die deutlich über die Katalogisierung von (nicht notwendig sexuellen) Sünden hinausreichen. Sodomie, zunächst Sammelbegriff für alle nicht-ehelichen, nicht-reproduktiven Akte, ordnet sich dem ‚widernatürlichen' *nefandum* gleichsam selbstverständlich als Verstoß gegen den göttlichen Fortpflanzungsauftrag zu. Um den schmalen Grat ehelicher, möglichst lustbefreiter Reproduktionsakte breitet sich gemäß theologischer Auffassung das widergöttliche Dunkel zahlloser denkbarer Sünden aus, die je nach Textsorte und Argumentationszusammenhang plakativ benannt, verdinglicht katalogisiert oder diffus und verhüllend

fieri. (Das Recht der Natur ist das, was im Gesetz und im Evangelium enthalten ist, und bei diesem [Recht] ist jedem befohlen, anderen zu tun, was ihm getan werden soll, und verboten ist ihm, anderen anzutun, was ihm selbst nicht angetan werden soll.) Vgl. Pennington, Lex Naturalis. Gemäß dieser Auffassung gilt in Canones beispielsweise die ‚reitende' Position der Ehefrau beim Sex als ‚unnatürlich' (vgl. Brundage, Sex and Canon Law, S. 40). – Zur Entwicklung einer selbständigen Wissenschaft von der Natur ab dem 12. Jh. vgl. Speer, Die entdeckte Natur; zur Ausbildung eines Konzepts von der inhärenten, prokreativen Kraft der Natur im selben Zeitraum vgl. Payer, Sex and the New Medieval Literature, S. 128–132.

212 Chiffoleau, Dire l'indicible, S. 299; grundlegend zur Begriffskonstruktion ebd., S. 294–296.

213 Vgl. Chiffoleau, Contra Naturam, bes. S. 269–273 (dort auch zur *Natura id est Deus*-Formel und ihren Abwandlungen).

214 Vgl. Chiffoleau, Dire l'indicible, S. 294 u. ders., Contra Naturam, S. 276 f. Im 13. Jh. kommt es zu einer begrifflichen Identifikation von Sodomitern mit Ketzern, die sich im Spätmittelalter auch in den Volkssprachen weit verbreitet (vgl. Puff/Schneider-Lastin: *Vnd solt man alle*; Hergemöller, Sodom und Gomorrha, S. 20 f.; Phillips/Reay, Sex Before Sexuality, S. 62).

215 Chiffoleau, Contra Naturam, S. 312; vgl. ebd., S. 286: „ce n'est pas d'abord l'*opus naturæ* [...], mais bien surtout l'*opus Creatoris* qui parait être en cause lorsque l'on traque les crimes *contra naturam* entre le XIIe et XIVe siècle". Vgl. dazu das Forschungsresümee von Phillips/Reay, Sex Before Sexuality, S. 63: „recent scholarship makes apparent that the explosion of discourse on and increasingly male homoerotic connotations of ‚sodomy' are best seen as a corollary of the rise of centralized, homosocial, political institutions including secular and papal monarchies, centralized legal systems, civic governments and inquisitions, but may also have helped to foster the sexual acts and inclinations those institutions wished to suppress." Ähnlich Frantzen, Before the Closet, S. 129.

besprochen werden können. ‚Sodomie' lässt sich entsprechend betrachten als „a discursive innovation which allowed for new ways of organizing and conceptualizing behavior and individuals within groups".[216] Begegnet dieser umfassende Sündenbegriff in Bußbüchern und -summen als Bezeichnung für nicht-reproduktive körperliche Praktiken aller Art, so ist andererseits zu beobachten, dass sich theologische Traktate auf männliche Sodomie konzentrieren.[217] Wenn aus den oft formlosen Schatten des *peccatum contra naturam* sexuelle Akte unter Männern hervortreten und besondere Aufmerksamkeit auf sich ziehen, ist dies von spezifischen Machtansprüchen und -konflikten indes nicht zu trennen.

Der abstrahierte Begriff der Sodomie wird seit dem 11. Jh. geläufig und nimmt im sogenannten *Liber Gomorrhianus* des Petrus Damianus (1007–1072) eine zentrale Stellung ein. Darin überlagern sich die allmähliche Sexualisierung der biblischen Sünde von Sodom und das Konzept der *luxuria* als Oberbegriff für fleischliche Lüste und Zügellosigkeit.[218] Der Text spezifiziert vier sodomitische Praktiken unter männlichen Partnern, richtet sich aber auf deren Eliminierung unter Klerikern[219] und befasst sich daher detailliert mit den kirchenrechtlichen und spirituellen Konsequenzen der beschriebenen Verfehlungen.[220] Er verfolgt sein Projekt der Essentialisierung sodomitischer Akte[221] im Kontext einer fortwährenden Seelenfürsorge, die zur Selbstbeobachtung erziehen soll, in dieser Stringenz jedoch nur im klerikalen Milieu gewährleistet ist. Den kirchenhistorischen Kontext dieser Streitschrift bildet die höchst umstrittene Einführung des Priesterzölibats[222] und die damit einhergehende Umformulierung von Männlichkeitskonzepten

216 Burgwinkle, Sodomy, S. 4 fügt hinzu „without ever really succeeding in exerting control" und führt zur Haltung der mittelalterlichen Subjekte aus: „their subjectivity was just as often formed within the gaps between secular and ecclesiastical mechanisms as within an air-tight notion of the Law, no matter how strenuously the Church claimed a universal and totalizing explanation of experience" (ebd., S. 11).

217 Vgl. Burgwinkle, Sodomy, S. 4 f.; Puff, Same-Sex Possibilities, S. 386. Deutlich wird diese Tendenz schon bei Petrus Cantor, der nach dem Ehebruch sexuelle Handlungen unter Männern in den Mittelpunkt seiner Sodomie-Diskussion rückt (*Verbum abbreviatum*, Cap. CXXXVIII; MPL 205, col. 334 f.). Vgl. Boswell, Christianity, S. 277 u. 349 f.

218 Vgl. Jordan, The Invention of Sodomy, S. 29–44, der für Petrus Damianus die Identifikation von Sodomie mit Vergehen gegen die Schöpfungsordnung herausstellt (ebd., S. 64).

219 Zu den sexuellen Praktiken vgl. *Liber Gomorrhianus* (Reindel Bd. 1): 287.19–21. Dass sodomitische Praktiken im Klerus weit verbreitet seien, beklagt in einem Brief vom Beginn des 12. Jhs. Anselm von Canterbury (MPL 159, col. 95 [III.62]). Von der höfischen Sphäre behauptet Johannes von Salisbury im *Policraticus* III.13, 506b, dass niemand Achtung oder Furcht vor den diesbezüglichen Gesetzen empfinde.

220 Vgl. *Liber Gomorrhianus* (Reindel Bd. 1): 288.6–28; 289.16–19; 297.16–24.

221 Vgl. Jordan, The Invention of Sodomy, S. 48 u. 42: „To abstract an essence [*sodomia*] from a proper name is to reduce the person named to a single quality".

222 Vgl. Burgwinkle, Sodomy, S. 28–31; Olsen, Of Sodomites, S. 203 ff.; Phillips/Reay, Sex Before Sexuality, S. 31–33; Thibodeaux, The Defence u. dies., The Manly Priest, S. 98–101.

im Klerus. Integrität und Autorität der Kirche, nicht eine generelle sexuelle Ordnung, sind Gegenstand dieser Auseinandersetzung.

Außerhalb kircheninterner Debatten begegnet der geistliche Sodomiediskurs zunächst dort, wo Macht- und Herrschaftskontroversen verhandelt werden. Dies gilt beispielsweise für die Polemik, mit der Ordericus Vitalis in seiner *Historia ecclesiastica* (um 1133) die Herrschaft des englischen Königs William II. (genannt Rufus) und seines Bruders Robert Curthose überzieht: „In jenen Tagen beherrschten Effeminierte das Reich, tobten sich ungezügelt aus, und schändliche Lustknaben, die von [Höllen-]Flammen verzehrt werden sollen, trieben schimpflichen Missbrauch mit sodomitischen Dingen“ (MPL 228, col. 587a: *Tunc effeminati passim in orbe dominabantur, indisciplinate debacchabantur, Sodomiticisque spurcitiis foedi catamitae, flammis urendi, turpiter abutebantur*). Diese Beschreibungen treten jedoch im Verbund mit einer Fülle weiterer Anschuldigungen auf: Zur Empörung über das an sinnliche und modische Exzesse hingegebene, ‚verweichlichte‘ Hofleben und allzu langes Haar fügen sich Klagen über anarchische Gewalt und Raubzüge, unter denen insbesondere die Bauern litten.[223] Das Exzess-Prinzip charakterisiert in dieser Sicht die ‚Effeminierten‘, denen Ordericus neben sodomitischen Praktiken Herrschaftsprivilegien zuerkennen muss, so dass gerade kein widerspruchsfreies Bild der Verweichlichung/Verweiblichung zustande kommt.

Johannes von Salisbury entwirft seinerseits ein (Zerr-)Bild sinnlicher Ausschweifungen am Hof Heinrichs II., die sich im *Policraticus* jedoch ebenso wenig auf gleichgeschlechtliche Akte beschränken. Vielmehr folgt auf die Kritik an Schmeichlern, die „erstaunlicherweise als Unbewaffnete über die Wehrfähigen siegen und mit Schlaffheit die Stärksten erfolgreich angreifen“,[224] ein umfassendes Bild sexueller Entgleisungen. Ehemänner prostituieren ihre Frauen und ihre Töchter, ja selbst ihre Söhne in exorbitanter Auflehnung gegen die Natur.[225] Nun schließt Johannes eine Klage über die Effemination jener Männer an, die sich dessen nicht enthalten:

> Pudet dicere quod seipsos uiri etate prouectiores et sensu turpitudini tantae non subtrahunt et, cum eos in nobiliori sexu natura creauerit, ad deteriorem, quantum in ipsis est, ex innata malitia prolabuntur, effeminati uitio et corruptela morum, cum tamen naturae beneficio feminae esse non possint. (*Policraticus* III.13, 505b–c)
>
> Beschämend ist es, zu sagen, dass Männer im vorgerückten Alter der Vernunft sich nicht von so großen Schändlichkeiten zurückziehen. Obwohl die Natur sie zum edleren Geschlecht erschaffen hat, sinken sie zum Schwächeren/Schlechteren ab, so weit es in ihnen ist, aus angeborener Schlech-

223 Vgl. MPL 228, col. 558c–d, 570b–d; Boswell, Christianity, S. 229 f.; Fennell, The „Degenerate Morals and Fashions“, bes. S. 66 f.; Kuefler, Male Friendship, S. 194 f.

224 *Policraticus* III.13, 504c: *et miro modo inermis populus praeualet in armatos et mollitie quae robustissima sunt potenter expugnat.*

225 Vgl. *Policraticus* III.13, 505b: *In ipsam naturam, quasi gigantes alii teomachiam nouam exercentes, insurgunt.* (Sie erheben sich gegen die Natur wie eine neue Riesenart, die gegen den Himmel Krieg führt.) Implizit wird hier wiederum die Natur mit der göttlichen Ordnungsmacht identifiziert.

> tigkeit, effeminiert durch Laster und Verderbnis der Sitten, obwohl sie – dank der Natur – keine Frauen sein können.

‚Verweiblichung', der nur die Natur eine letzte Grenze setzt, bildet hier wie an vielen anderen Stellen[226] den Kristallisationspunkt einer drohenden Desintegration von Herrschaft. So folgt auch nicht gleich die Beschreibung sodomitischer Praktiken (der Begriff fehlt im *Policraticus*), sondern die Visualisierung des effeminierten Höflings mit kunstvoll gekräuseltem Haar und übertriebenem, geschlechtlich gemischtem Kleiderprunk. Der so inszenierte ‚Lüsterne' oder ‚Mutwillige' (*lascivientus*) nähert sich nun dem ihm dargebotenen Körper:

> [I]n aliorum conspectu pedes et, ne plus dicam, teneris manibus tibias tractat; cirotecatus enim incessit diutius, ut manus soli subtractas emolliret ad diuitis usum. Deinde licentia paululum procedente totum corpus impudico tactu oberrans pruriginem scalpit quam fecit, et ignes Veneris languentis inflammat. (*Policraticus* III.13, 505c)

> Unter den Blicken der anderen betastet er mit zarten Händen die Füße und – nicht, dass ich zu viel sage – die Unterschenkel. Die Hand dringt nun vor, lange Zeit behandschuht, der Sonne entzogen, damit sie weich werde zum reichen Gebrauch. Bald darauf lässt er seine Hand über den ganzen schamlosen Körper mit Lüsternheit vorrücken, regt mit umherschweifender Berührung den Reiz, den er ausgelöst hat, zur Wollust an und schürt die Flammen des ermatteten Verlangens.

Fast hat es den Anschein, als sei vor allem das Tragen von Handschuhen skandalös. Im Vordergrund dieser detailliert imaginierten Begegnung steht neben der weich gewordenen Hand die lüsterne, aufreizende Berührung, nicht das Geschlecht der Beteiligten oder ein kohärentes Bild der (entmännlichten) Körper. So bildet die gleichgeschlechtliche Intimität auch nur eine Facette im Spektrum der Effemination, die durch nahezu jedes sinnliche Vergnügen – wie Lust an der Jagd, Musik oder Poesie – ausgelöst werden kann: „[I]n John's lexicon feminization is a term so broad as to include almost all of what exists beneath that veneer of control and resistance to the seductions of pleasure that he calls virility".[227] Johannes' politische Polemik bringt zwar ein Idealbild männlicher Souveränität und Selbstkontrolle zum Vorschein, leistet im Übrigen aber keine Differenzierung von Körpern, Lüsten und Identitäten, sondern führt im Gegenteil immer wieder Grenzüberschreitungen und Vermischungen, ein Panorama beunruhigender Entdifferenzierung vor Augen. Ausgangspunkt dieses Verfalls ist der Königshof als Ort, an dem sich die Mächtigen keiner klerikalen Reglementierung unterworfen sehen, sondern ihren Vergnügungen unbefangen öffentlich nachgehen.[228]

226 Vgl. Burgwinkle, Sodomy, S. 66–69, mit Textbeispielen aus dem *Policraticus* und dem *Metalogicon*.
227 Burgwinkle, Sodomy, S. 70.
228 Vgl. dazu auch die satirischen Texte Walters von Châtillon, der behauptet, junge Adlige lernten dererlei bei ihrer Ausbildung in Frankreich (Edition Strecker, Gedicht 4: Str. 26–28, S. 69 f.).

Die bissigen Kommentare, mit denen Ordericus und Johannes Hofleben und Herrschaftshandeln versehen, treffen sich in der Besorgnis um die ‚Verweichlichung' männlicher Identität, die sich auch in Form sexueller (aber nicht exklusiv gleichgeschlechtlicher) Regelverstöße vollzieht. Weibliche Präsenz und Geschlechterordnung spielen in diesem Kontext eine untergeordnete Rolle, problematisch ist vielmehr die Einlagerung ‚weiblicher' Elemente (Körperattribute, Kleidung, Schmuck, Verhaltensweisen) in die Domäne der Männlichkeit und der männlichen Herrschaft.

Eine ähnlich asymmetrische Konstruktion prägt die rhetorisch komplex angelegte, als Prosimetrum verfasste Klage über eine verkommene Welt, die Alanus ab Insulis (1128–1203) in *De planctu naturae* führt. Zur personifizierten Natur tritt mit ihrer Helferin Venus eine zweite allegorische Frauengestalt, deren Werk die Geschlechterdifferenz jedoch aufhebt. So blickt der Erzähler auf eine bedrohliche Unordnung, „wenn Venus, Venus bekämpfend, aus jenen [Männern] jene [Frauen] macht: wenn sie mit ihrer magischen Kunst Männer entmannt" (Metrum I, 5 f.: *Cum Venus in Venerem pugnans, illos facit illas:* | *Cumque sui magica devirat arte viros*). Diese Geschlechtsdevianz manifestiert sich in der Sprache selbst:

> Activi generis sexus, se turpiter horret
> Sic in passivum degenerare genus.
> Femina vir factus, sexus denigrat honorem,
> Ars magicae Veneris hermaphroditat eum.
> Prædicat et subiicit, fit duplex terminus idem,
> Grammaticæ leges ampliat ille nimis.
> (*De planctu naturae*; Metrum I, 15–20)
>
> Das Geschlecht aktiver Gattung erzittert davor, derart schändlich ins passive Geschlecht abzusinken. Zur Frau ist der Mann gemacht, er verdüstert die Ehre des Geschlechts, die magische Kunst der Venus hermaphrodisiert ihn. Er schreibt vor und unterliegt, wird selbst zum doppelten Begriff gemacht, die Gesetze der Grammatik erweitert er allzu sehr.[229]

Auch in diesem Text fehlt der Begriff der Sodomie, und die variationsreiche Klage lässt offen, auf welche Weise ‚Venus' (Begierde, Lust, sexuelle Handlungen?) das aktive Prinzip zur Passivität deformiert und den Mann seiner Geschlechtsehre beraubt. Die Bezugnahme auf Weiblichkeit entspricht von vornherein der Besorgnis um eine mögliche Entmännlichung, doch bricht sich das Konzept einer Geschlechtsumkehrung am Hervortreten des Hybriden, so dass die (sprachliche) Transgression mit der Neuschöpfung des Verbs (*hermaphroditat*) selbst in den Mittelpunkt rückt.[230] An späterer Stelle bietet

229 Vgl. zu V. 19 Kellner, Wider die Natur, S. 114: „Die sich anschließende Klage, die Satzteile Prädikat und Subjekt seien nicht mehr geschieden (V. 19), geht auf die Vorstellung zurück, dass sich das Prädikat zum Subjekt wie das männliche Geschlecht zum weiblichen verhalte [...]. Ein Mann, der sozusagen als Prädikat und Subjekt auftreten will, versucht beide Rollen zu spielen, verkehrt damit die Geschlechterordnung und verneint seine Männlichkeit."

230 Nederman/True, The Third Sex, S. 509 unterstreichen in ihrem Kommentar zu diesen Versen zunächst die Uneindeutigkeit der Ursachen für die beredt geschilderte Geschlechtsverwirrung: „This is

das Prosimetrum noch einen Katalog all jener Verfehlungen auf, die die Gaben der Natur – wie Ehre und Schönheit – entstellen. Dazu gehören neben zwischengeschlechtlichem Fehlverhalten wie Ehebruch, Inzest und Prostitution auch gleichgeschlechtliche ‚Umarmungen', die wiederum als Störung einer klar differenzierenden Grammatik exponiert werden.[231]

Bildet den Mittelpunkt der Unruhe, die *De planctu naturae* immer wieder wortgewaltig entfesselt und zu bändigen sucht, die Stabilisierung männlicher Identität (auch und vor allem in der sprachlichen Ordnung), so treten ihm mit Venus und Genius allegorische Gestalten mit uneindeutigen Geschlechtsattributen gegenüber. William Burgwinkle spricht von „gender slippage" und resümiert: „Masculinity clearly depends here on a culturally sanctioned exclusion of the feminine, defined both as what is natural [...], and what is artificial".[232] Venus, deren Ehebruch am Ursprung der Wirrnisse steht, repräsentiert eine desintegrative Macht, der die Produktivkraft der ordnenden Natur und das Gesetz der Ehe entgegengehalten werden. Als Verkörperung irregulärer Lüste und als Gehilfin der (in Gottes Auftrag handelnden) Natur umgibt sie eine unauflösliche Ambivalenz. Zumal ‚Venus' aber auch verantwortlich gemacht wird für die Wandlungen und Mischungen, denen Geschlechtszuschreibungen und (sexuelle) Aktivitäten unterliegen, muss sich die Frage stellen, welche Kategorien der Text anwendet und erzeugt. Zwar kommt dem gottgewollten Reproduktionsparadigma die Stellung einer zentralen Norm zu, doch fehlt jenseits dieser Vorgabe eine Kohärenz stiftende Systematik. Sämtliche von Alanus gegeißelte Vergehen verstoßen, so viel wird deutlich, gegen vorausgesetzte soziale und ‚natürliche' Vorgaben und überschreiten unzulässig Grenzen. Andererseits fehlt nicht allein der Sodomiebegriff, der Text bietet ebenso wenig eine markante bildhafte Formel für spezifisch gleichgeschlechtliche Verfehlungen.[233]

Die wiederkehrenden Metaphern – der Schreibkunst, des Hämmerns auf dem (richtigen oder falschen) Amboss oder des Prägens von Münzen[234] – beziehen sich auf aktive und passive Prinzipien als (männliche) Techniken kultureller Formgebung.

---

commonly read as an accusation that homosexual conduct and/or effeminate practices were on the rise in Alan's time. But Alan in fact says more. He upholds the view that some men are so womanly that they can be classified for purposes of grammar as neither one nor the other. They have lost their masculine identity but are unable to take on entirely feminine qualities".

231 Vgl. *De planctu naturae*, Prosa 4, 54–90. Vgl. dazu weiter II.2.2.1, S. 418f.

232 Burgwinkle, Sodomy, S. 189 (vgl. weiter ebd., S. 191). Jordan, The Invention of Sodomy, S. 71 hebt die ‚hermaphroditischen' Züge der Natur hervor, deren Gewänder Reproduktion mithilfe von Bäumen und Kräutern illustrieren: „But it was notorious in medieval science [...] that the distinction between male and female could not be understood in trees or herbs as it was in animals. So the form of reproduction closest to Nature is one in which the sexes are improperly distinguished."

233 Vgl. Jordan, The Invention of Sodomy, S. 80–87; Schibanoff, Sodomy's Mark, S. 37: „If Nature never finds the right word, *sodomy*, much less the right myth, for the sin of same-sex copulation, Genius edits out the wrong words she has used for it, those that attribute fertile bloom to supposedly sterile vice."

234 Vgl. Ziolkowski, Alan of Lille's Grammar of Sex, S. 27–39; Schibanoff, Sodomy's Mark, S. 28 f. u. 47 f.; Burgwinkle, Sodomy, S. 175–183 (zum Bildbereich von Bekleidung und Grammatik). Dabei fällt

Sprachliche Ordnung bildet das Zentrum dieser Bedeutungsökonomie, die der Erzähler durchzusetzen sucht, doch sie verlagert die Verfahren der Sinngebung zugleich weg von den Körpern, den Geschlechtern und der Natur. So stellt *De planctu naturae* letztlich keine Systematik der sexuellen Handlungen oder Lüste her; vielmehr wird die personifizierte und von der herrschenden Unordnung geschädigte Natur zum Schaubild für vielfältige Störungen, die ihrerseits mit der ‚magischen Kunst der Venus' in Verbindung stehen. Insofern als sie die Natur-Ordnung der Reproduktion beeinträchtigen, entsprechen diese Störungen der *contra naturam*-Kategorie, die Alanus selbst jedoch nur in einem Traktat zu Tugenden und Lastern definiert: *Peccatum contra naturam est quando extra locum ad hoc deputatum funditur semen.* (Widernatürliche Sünde ist es, wenn außerhalb des Orts, für den er vorgesehen ist, der Samen vergossen wird.)[235] *De planctu naturae* illustriert demgegenüber eine Vielfalt freigesetzter Möglichkeiten, die sich systematischer Ordnung und oft auch sprachlicher Unterscheidung sperren, so dass sich der Erzähler gezwungen sieht, wortschöpferisch tätig zu werden und den ‚barbarischen' Verzerrungen der Natur damit sprachlich zu folgen.[236] Insgesamt resultiert keine klare Differenzierung gleichgeschlechtlicher Sünden, so dass nach Mark Jordan auch Susan Schibanoff *De planctu naturae* als „failed attempt to construct a coherent case against same-sex copulation" bezeichnet.[237]

Die zur Schau gestellte Gelehrsamkeit und stilistische Akrobatik adressieren diesen hochkomplexen Text an klerikal gebildete Zirkel.[238] An die weltliche Elite der Herrschenden richten Ordericus Vitalis und Johannes von Salisbury ihre Invektiven, wobei mit der Fokussierung von Männlichkeit die (De-)Stabilisierung erwünschter Herr-

auf, dass die favorisierten Sprachbilder zwar eine deutliche Unterscheidung des aktiven vom passiven Prinzip ermöglichen, ohne aber eine Vorstellung von Penetration oder jeweils eindeutige Geschlechtszuordnungen zu evozieren (vgl. Ziolkowski, Alan of Lille's Grammar of Sex, S. 27: „the hammer stood for the male sexual organs, the anvil ideally for the female sexual organs but also for any other part of the male or female body used to attain release").

235 *De virtutibus et vitiis* II.1, S. 45. Diese Definition entspricht dem weiten Sodomiebegriff nach gängiger Auffassung; ihr liegt zudem eine Opposition von nutzloser Vergeudung und prokreativer Nützlichkeit sexueller Akte zugrunde. Der vorausgehende Absatz behandelt als Formen der *luxuria* außerdem ‚einfache Unzucht' (*fornicatio*), Ehebruch und Inzest (ebd.), wobei insgesamt kein Bezug auf gleichgeschlechtliche Akte kenntlich wird.

236 Vgl. dazu die Verse, die auf die oben zitierte Beschreibung der ‚Hermaphrodisierung' von Männern folgen: *Se negat esse virum, nature factus in arte | barbarus. Ars illi non placet, imo, tropus* (Metrum I, 21 f.: Als Barbar der [grammatischen] Kunst verweigert er, ein von der Natur geschaffener Mann zu sein. Nicht die Kunst gefällt ihm, sondern die tropische Wendung.)

237 Schibanoff, Sodomy's Mark, S. 29 im Anschluss an Jordan, The Invention of Sodomy, S. 85 f. Markant zeigt sich dies am göttlichen Auftrag der Natur, aus Gleichem Gleiches zu schaffen (Prosa 4, 223: *ex similibus similia ducerenter*) – während sich der Text überall sonst bemüht, die grammatische Regel der Genuskongruenz, die das jeweils gleiche Geschlecht verbindet, zu überspielen. Zu diesem Naturkonzept bei Alanus vgl. Payer, Sex and the New Medieval Literature, S. 130.

238 Vgl. Burgwinkle, Sodomy, S. 187. Die imposant breite Überlieferung des *Planctus* setzt erst im späteren Mittelalter ein (vgl. Häring, Manuscripts).

schaftsverhältnisse das argumentative Zentrum bildet. Ich habe diese Texte herausgegriffen, weil sie, anders als die Canones oder Bußbücher und Bußsummen, nicht nur Vorschriften und Handlungsanweisungen entwerfen (und fallweise theologisch herleiten), sondern sich um eine Vernetzung klerikaler Sündenkategorien mit außerkirchlichen Lebensverhältnissen bemühen und sie mit Fragen der Geschlechtsidentität in Verbindung bringen. Diese Verbindung besteht allererst in einer Beunruhigung über Beeinträchtigungen der Männlichkeit, die durch eine generell exzessive Hingabe an Sinnlichkeit ebenso verursacht werden können wie konkreter durch gleichgeschlechtliche Praktiken. Die Denkfigur der Effemination und die Referenz auf Weibliches beziehen ihre Bedeutung dabei primär aus der geschlechtsspezifischen Machthierarchie. Unkontrollierte Sinnlichkeit generiert in diesem Argumentationszusammenhang eine verallgemeinerte (und rigoros abgelehnte) Form der Subjektivierung, denn die Unterwerfung unter Lüste aller Art entmannt die männlichen Subjekte.

Dieser Bezug fehlt in den grundlegend anders ausgerichteten Beschreibungen ‚sodomitischen' Verhaltens in Bußbüchern und Kirchenrechtssammlungen, wie sie etwa Burchard von Worms in seinen *Decretorum Libri XX* (um 1008–1012) zusammenstellte. Die darin enthaltene Anleitung zur Beichte bietet detaillierte Schilderungen der verbotenen Akte, wobei sodomitische *fornicatio* zuerst als anale Penetration eines anderen Mannes beschrieben wird.[239] Der Umfang der jeweiligen Buße hängt davon ab, ob der Beichtende verheiratet ist, gewohnheitsmäßig Sodomie betrieb oder dies mit seinem leiblichen Bruder vollzog (MPL 140, col. 967d–968a). Solche Spezifikationen skizzieren einen minimalen gesellschaftlichen Kontext und geben Aufschluss über weitere Kriterien, die aus klerikaler Sicht die Sündhaftigkeit der inkriminierten Verhaltensweisen verschärfen oder mindern – mehr jedoch nicht.[240]

Wenn in der Sodomie-Kategorie all jene sexuellen Handlungen und Verhaltensweisen gesammelt werden, die nicht der Reproduktion dienen, stellt sich Sodomie als Kontinuum dar,[241] in dem gleich- und zwischengeschlechtliche, aber beispielsweise auch autoerotische Akte in einer Weise miteinander verbunden sind, die der modernen Ordnung der Sexualität generell zuwiderläuft. Wenn Sodomie wesentlich durch ‚zweckfreie' Lustbefriedigung definiert ist, überlagert sie sich wenigstens an diesem einen Punkt mit der gegenwärtigen Auffassung von Sexualität, deren (ideologischer) Sinn sich ebenfalls abseits biologischer Zweckdienlichkeit konstituiert. Allerdings verbinden sich

239 MPL 140, col. 967d: *Fecisti fornicationem sicut Sodomitae fecerunt, ita ut in masculi terga et in postoriora virgam tuam immitteres, et sic secum coires more Sodomitico?* Auf die Angaben zur Buße folgen weitere Vergehen abnehmender Schwere: Verkehr zwischen den Schenkeln bzw. Hüften, wechselseitige und einfache Masturbation (col. 968a–b). Gratians Ausführungen zu den ‚schlimmsten' Sünden *contra naturam* beschränken sich unspezifisch auf ‚widernatürlichen' Verkehr: *Decretum* II.xxxii, q. 7, c. 11–12; MPL 187, col. 1498c–1499b. Zu Burchards *Decretum* und weiteren Bußbüchern, die Petrus Damianus beinflussten, vgl. Jordan, The Invention of Sodomy, S. 52–57.

240 Vgl. grundlegend zur Behandlung sodomitischer Sünden in den Bußbüchern Frantzen, Before the Closet, S. 149–183.

241 Vgl. Lochrie, Presidential Improprieties, S. 90 f.

klerikale Konzeptionen der Sodomie immer mit Strategien der Ausgrenzung, Vermeidung und Sanktionierung. So geben die hier diskutierten Texte kaum Auskunft über jene Aspekte, die gemäß dem modernen Deutungsmuster integrale Bestandteile von Sexualität sind: die subjektiven Dimensionen von Begehren und erotischer Erfahrung sowie ihre Bedeutung in Intimbeziehungen, die Gründe für eine spezifische ‚Objektwahl' und damit einhergehende Identifikationen, die Verbindungen von sexuellem Handeln zur Selbst- und Fremddeutung von Geschlecht. Wenn die klerikalen Differenzierungen, Systematiken und Kategorienbildungen des Früh- und Hochmittelalters mitunter schwer lesbar erscheinen – Foucaults geflügeltes Wort von der ‚so verworrenen Kategorie' der Sodomie[242] drängt sich hier auf –, kann dies Effekt eines an ‚sexuellen Identitäten' orientierten Blicks sein. Die Verwirrung hat darüber hinaus jedoch handfeste historische Gründe: Zu beobachten ist eine langwierige Konsolidierung von Begriffen und Diskursen, die sich in unterschiedlichen Textsorten mit ebenso unterschiedlichen pragmatischen Dimensionen vollzieht. Der geistliche Sodomiediskurs richtet sich zwar prinzipiell auf Ausgrenzung, aufgrund divergenter Definitionen und Kontexte zeigt er sich im 11. und 12. Jh. aber durchaus vielstimmig. Wo der Begriff des *nefandum* ‚Unaussprechlichkeit' signalisiert, entsteht zugleich ein Anreiz zur Rede, setzt Diskursivierung ein, die auch die Aufmerksamkeit moderner Interpret*innen lenkt. Im Folgenden möchte ich den Blick daher auf Formen diskursiver Produktivität im Bereich sexueller Normierung und Regulierung, auf die Selektionsverfahren, die Ab- und Ausgrenzungsmechanismen wie auch die neu erzeugten Denkfiguren und Redeweisen richten.

1.3.3 Prozesse der Ausdifferenzierung: Grenzverläufe diesseits und jenseits der ‚Sexualität'

Die diskursive Erzeugung, Differenzierung und Reglementierung sexueller Akte erfolgt im Hochmittelalter vor allem auf den Gebieten der Theologie und der Medizin. Lässt sich im Zusammenhang klerikaler Sodomiediskurse eine allmähliche Konzentration auf gleichgeschlechtlich-männliche Praktiken beobachten, so wird diese Fokussierung von zwei normativen Setzungen im Diskurskomplex um Jungfräulichkeit, Keuschheit und sexuelle Sünde getragen: Männliche Sodomie besetzt den Gegenpol zu Zölibat und klerikaler Abstinenz auf der einen, ehelicher Reproduktion auf der anderen Seite. Fragen der Fortpflanzung und der Fertilität (aber auch der Empfängniskontrolle) bilden für medizinische Auffassungen von geschlechtsspezifischer Körperlichkeit einen zentralen Knotenpunkt,[243] doch konstituiert sich auf diesem Gebiet ein Reproduktionsparadigma, das von

242 Foucault, Der Wille zum Wissen, S. 123.

243 Cadden, Western Medicine, S. 54 f. spricht von einer durch das Reproduktionsparadigma bestimmten Teleologie der Sexualität, die freilich nicht ungebrochen bleibe: „This fissure in the teleology of sexuality, highlighted by the presence of birth control methods, suggests that medieval culture had room for a broader sense of sexual pleasure and experience" (ebd., S. 57). Zu Verhütungsmethoden

der klerikalen Konzeption ehelicher Reproduktionsakte markant abweicht. Das religiöse Regime von Sünde und Reinheit bildet sich nach Maßgabe der ‚natürlichen' Schöpfungsordnung, das medizinische Regime von Krankheit und Gesundheit bezieht sich dagegen vorwiegend auf ein humoralpathologisches Modell des ‚natürlichen' Körpers. Ausführungen zur Physiologie der Erregung und die damit verknüpften Erklärungsmodelle sowie Beschreibungen sexueller Körpervorgänge folgen allererst dem Anliegen, die Funktionsweisen des gesunden Körpers von pathologischen Phänomenen abzugrenzen.

Zumal sich medizinische Texte mit der Funktion von Lust und sexueller Aktivität für die Gesundheit befassen, gelangen sie zu deutlich anderen Bewertungen als theologische Abhandlungen: „Many authors regarded sexual release as a necessary excretory function – to expel certain superfluities from the body – and conversely regarded sexual abstinence as at least potentially unhealthy."[244] Da die Reinigung des weiblichen Körpers von solchen Überschüssen durch die Menstruation erfolgt, „leaving them less polluted by harmful residues or less burdened by excess of useful residues than men",[245] gehen daraus geschlechtsspezifische Gesundheitsregimes hervor: darunter auch Empfehlungen zur Masturbation, die klerikalen Vorgaben eklatant widersprechen.[246] Zugleich fehlen in der medizinischen Literatur weite Teile des Spektrums sexueller Praktiken, wie es die Bußbücher entfalten. Zur Frage der analen Stimulation und männlicher Präferenz für anale Penetration hatte Avicenna (vor 1037) festgestellt, dies gehe auf mentale, nicht physiologische Disposition zurück.[247] Erst im späteren 13. Jh. unterscheidet Pietro d'Abano in seinem *Problemata*-Kommentar zwischen einer angeborenen und einer durch Gewohnheit ausgebildeten Neigung,[248] womit er einerseits eine Naturalisierung (wenn auch keine Rechtfertigung) des ‚widernatürlichen', anal orientierten Begehrens betreibt, andererseits die Grenzen zwischen angeborenen und eingeübten Verhaltensweisen verschwimmen lässt.[249] Diese einlässliche Auseinandersetzung mit ‚sodomitischem' Körperempfinden bildet eine Ausnahme im medizinischen Diskurs, der Lust und Sinnesgenüsse überwiegend von den Genitalien her als Anreiz zur Reproduktion erklärt. Ein weiterer Schnittpunkt zwischen medizinischer und theologischer Wissensordnung besteht in der Verknüpfung von Weiblichkeit mit gesteigerter Begierde oder sinnlicher Empfänglichkeit. Humoralpathologische Erklä-

weiter ebd., S. 59–61; grundlegend Riddle, Contraception and Abortion u. ders., Eve's Herbs; weiter Karras, Sexuality, S. 92 f.

244 Cadden, Western Medicine, S. 57.

245 Cadden, Meanings, S. 176; vgl. Green, Bodies, Gender, Health, S. 7 f., die auf die schon im späten 12. Jh. belegte Ansicht verweist, auch männliche Körper könnten sich des Säfteüberschusses bisweilen durch Menstruation entledigen.

246 Vgl. Jacquart/Thomasset, Sexuality and Medicine, S. 159 f.; Salisbury, Gendered Sexuality, S. 90; Karras, Sexuality, S. 144.

247 Vgl. Cadden, Meanings, S. 215; Burgwinkle, Sodomy, S. 42 f.

248 Petrus de Abano: *Expositio problematum Aristotelis* IV, pr. 26; vgl. Cadden, Meanings, S. 214–216; dies., Sciences/Silences; Burgwinkle, Sodomy, S. 43–45.

249 Vgl. Cadden, Sciences/Silences, S. 46 u. 52.

rungsmodelle beziehen sich jedoch nicht auf die Rahmenvorgabe des sexualisierten Sündenfalls, sondern leiten die Vorstellung, Frauen empfänden beim Koitus größere Lust als Männer, aus der Zwei Samen-Theorie und der Komplexionslehre her.[250]

In diesem Zusammenhang ist die Ausdifferenzierung der sogenannten Liebeskrankheit, des *amor heroes*, besonders interessant. Nach Constantinus Africanus (bis 1087), der dieses Konzept aus der arabischen Medizin übernahm, geht der ‚exzessive Eros' mit übergroßem Begehren und gedanklicher Bedrückung einher (*cum nimia concupiscentia et afflictione cogitationum*; *Viaticum* I.20, 3 f.). So verstandener Eros wird durch ein Maximum an Lust definiert, dem Constantinus gleich im Anschluss Treue als stärksten Ausdruck von Liebe und Zuneigung gegenüberstellt.[251] Während Subjekt und Objekt des Begehrens zunächst ganz hinter der Dynamik intensiven Verlangens zurücktreten, zeichnet sich in den Ausführungen zu Therapieformen eine Fokussierung männlicher Subjekte ab. Wem das exzessive Begehren gilt oder ob spezifische Objektklassen überhaupt eine Rolle spielen, gibt der Text nicht an, dafür entwirft er ein heilsames Szenario, in dessen Rahmen die Unterhaltung mit geliebten Freunden (*colloqui dilectissimis amicis*), Spaziergänge in hellen Gärten, Wein und Musik[252] sowie der Anblick schöner Frauen und Männer Erleichterung schaffen können (*Viaticum* I.20, 33–38). Constantinus versammelt damit vielfältige Sinnesgenüsse in einer Weise, die sich für Johannes von Salisbury wohl als bedrohliche Anleitung zur Effemination hätte ausnehmen müssen.[253] Im *Viaticum* tritt zur Logik von Krankheitsbild, Ursachenbestimmung und Heilungsperspektiven aber ein gleichsam schwebendes Geflecht von Begehren, Genüssen und Gemeinschaft, der sich weder auf ein spezifisches Beziehungsmodell noch auf Geschlechterdifferenzierungen festlegen lässt. Die Begriffe der Treue und Freundschaft scheinen ein vorrangig homosoziales Umfeld zu evozieren, in dem exzessives Verlangen der Mäßigung und Heilung zugeführt werden kann.

In der Fortschreibung des *amor hereos*-Konzepts zeigen sich nun Vektoren der Vereindeutigung, indem zunächst der *Liber de heros morbo* (um 1100) den Begehrensexzess mit dem Beiwort *heroicus* zur Herrenkrankheit erklärt und die von Constanti-

250 Vgl. Jacquart/Thomasset, Sexuality and Medicine, S. 81; Salisbury, Gendered Sexuality, S. 92 f. (dort auch zum abweichenden Erklärungsmodell Hildegards von Bingen: S. 93 f.); Karras, Sexuality, S. 100 f.

251 *Viaticum* I.20, 5–7: *Sicut autem fidelitas est dilectionis ultimitas, ita et eros delectationes quedam est extremitas*.

252 Zur heilsamen Wirkung der Musik zitiert Constantinus Orpheus (*Viaticum* I.20, 50–54), der im Mittelalter als ‚Sodomit' bekannt war (vgl. Bein, Orpheus als Sodomit; Mills, Seeing Sodomy, S. 133–189): Wenn hier vom wechselseitigen Vergnügen oder Genuss des Sängers und des von ihm beglückten Imperators die Rede ist, werden für ein mittelalterliches Publikum also womöglich weitergehende Konnotationen freigesetzt.

253 Ähnliche Assoziationen klingen tatsächlich bei Gerardus Bituricensis, einem der *Viaticum*-Kommentatoren, an: Der männliche Adel sei nämlich aufgrund seines Reichtums und seines zu Weichheit/Schwäche neigenden Lebensstils (*propter diuicias et mollitiem uite*) besonders anfällig für *amor hereos* (*Glosule super Viaticum*; Wack, Lovesickness, S. 202, Z. 58).

nus beschriebenen Affektqualitäten in Beziehungskonfigurationen überführt: „So wie die Treue maßlose Liebe gegenüber den Herren ist, ist der *amor heros* unmäßig gegenüber den zu Besitzenden“ (*Sicut enim fidelitas est immoderatus amor erga dominos, ita et heros amor est intemperatus erga habendos*).[254] Das Krankheitsbild ist auf den herrschenden Stand verengt, zugleich aber homosozial pointiert worden: Für die Präzisierung von *amor heros* wird die (männliche) Liebe zum Herrn als affektive Grundfigur eingesetzt. Wenn die exzessiv begehrten Objekte nur als anonymes, geschlechtsindifferentes Kollektiv (*habendos*) benannt werden, verstärkt und betont diese Formulierung Machtbeziehungen, indem sich das Begehren auf Inbesitznahme richtet.

Die Kommentare und Ergänzungen zum *Viaticum* schlagen (nach Gerardus Bituricensis im späten 12. oder frühen 13. Jh.) insofern eine andere Richtung ein, als sie dem männlichen Subjekt des Herrenstandes ein weibliches Objekt des Begehrens zuordnen, womit sich *amor hereos* zur exklusiv zwischengeschlechtlichen *passio* umformt.[255] Das exzessive Leiden männlicher Befallener verkehrt jedoch die vorausgesetzte Geschlechterhierarchie und schreibt männlichen Subjekten eben jene unkontrollierte Sinnlichkeit zu, die sonst an Weiblichkeit geknüpft ist. Mit dem *amor hereos* bildet sich insgesamt aber ein komplexes Beschreibungsmodell aus, das die leibseelische Dynamik von Begehren in einem spezifischen (insbesondere durch die Therapievorschläge umrissenen) soziokulturellen Umfeld situiert und mit Konzepten von Liebe sowie (gewünschten oder aus therapeutischen Gründen gebotenen) sexuellen Akten verbindet. Weitere Untersuchungen zur historischen Reihe der *amor hereos*-Abhandlungen könnten womöglich zeigen, wie sich auf medizinischem Gebiet eine erotische Geschlechterkonstellation ausbildet, die ihr Faszinationspotential aus der Suspendierung geläufiger Machtverhältnisse und einem erweiterten Spektrum von Männlichkeit bezieht.[256] Die Frühgeschichte der Liebespathologie gibt ihrerseits einen homosozialen Horizont zu erkennen, vor dem sich exzessives Begehren zuerst abhebt, um sich unterschiedslos auf noch unbestimmte Objekte zu richten. Dieser definitionstragende Horizont wird in späteren Texten zunehmend abgeschattet, illustriert aber, welche Bedeutung solchen Bezugnahmen auf vorausgesetzte Modelle von Identität, Personenbindungen und Gemeinschaft zukommen kann.

Im klerikalen Kontext bilden die Systematiken der Sünde und die Gebote der Reinheit ihrerseits Kontrastfolien, von denen sich spiritualisierte Repräsentationsmuster von Körperlichkeit, Intimität und Begehren abheben. Auf religiöse Formen der Überschreitung von Geschlechtsidentität, wie sie insbesondere die Brautmystik

254 *Liber de heros morbo*, Z. 5 f., zitiert nach der Edition von Wack, The *Liber de heros morbo*, S. 327. Zum Text vgl. Wack, Lovesickness, S. 46 f.

255 Zum *amor hereos* grundlegend Giedke, Die Liebeskrankheit; Wack, Lovesickness; vgl. auch Cadden, Western Medicine, S. 65 f. Seit dem 13. Jh. treten vermehrt literarische Schilderungen zwischengeschlechtlicher Liebeskrankheit auf (vgl. dazu Kugler, Liebeskrankheit; Klinger, Der mißratene Ritter, S. 242–251, u. dies., Exzesse des Begehrens).

256 Vgl. dazu auch Klinger, Exzesse des Begehrens.

entwickelt, habe ich bereits hingewiesen. Derart transgressive Deutungsmuster bedienen sich der im biblischen Hohelied geprägten ‚Sprache der Liebe' mitsamt ihrer exegetischen Tradition, um eine individualisierte Gottesbegegnung zu modellieren. Als einer der ersten Mystiker fasst Rupert von Deutz (um 1127) die Erfahrung der *unio* als visionären Kuss. Nach einem initialen Blickwechsel wird diese verkörperte Einung durch das intensive Verlangen ausgelöst, Christus zu ergreifen, zu umarmen und zu küssen:

> Ut ergo ejusmodi cogitationem seu voluntatem meam, voluit et ipse. Sensi enim ego quia voluit, et nutu voluntatis ejus ipsum altare, per medium sese aperuit, meque introrsus currentem suscepit. Quod cum festinus introissem, apprehendi quem diligit anima mea, tenui illum, amplexatus sum eum, diutius osculatus sum eum. Sensi quam graviter hunc gestum dilectionis admitteret, cum inter osculandum suum ipse os aperiret, ut profundius osculare. (*De gloria et honore Filii hominis super Mattheum* Lib. XII; MPL 168, col. 1601b–c)

> Als er nun meinen so beschaffenen Gedanken oder mein Wollen sah, wollte er auch. Ich spürte nämlich, dass er ja wollte, und durch seinen Willen öffnete sich der Altar in der Mitte und nahm mich auf, da ich ins Innere lief. Als ich so eilend eingetreten war, ergriff ich den, den meine Seele liebt, hielt ihn, umarmte ihn und küsste ihn lange Zeit. Ich spürte, dass er zögernd diese Gebärde der Liebe zuließ, weil er unter Küssen selbst seinen Mund öffnete, damit ich tiefer küssen könne.

Ruperts Schilderung leitet von der Wahrnehmung gegenseitiger Wünsche zur heftigen Bewegung über, wobei Christi Bereitschaft zur Liebe eine räumliche Grenze aufhebt, gleichsam eine sakrale Raumtransformation auslöst, die erst intime Nähe und die intensive Sinnlichkeit der Gebärden ermöglicht. Zwar wird der Austausch von Zärtlichkeiten zwischen männlichen Partnern wiedergegeben, der Text weist jedoch keine Gemeinsamkeiten mit Beschreibungen sodomitischer Praktiken auf. An die Stelle von Begierde und lustvollen Akten tritt außer der Begrifflichkeit des rationalen Willens und der Liebe das Wechselspiel des Eingehens und Umfangens. Vorausgesetzt ist, dass im Bereich des Sakralen andere Regeln und Wertungen gelten als im profanen Umfeld; zudem fügt Rupert eine Auslegung an, die die verkörperte Erfahrung mit spiritueller Bedeutung durchdringt.[257] Im Rückgriff auf das Hohelied ist die traditionelle allegorische Lektüre präsent, die das Liebesmodell über die Verbindung von Gott/Christus und seiner Braut (Ecclesia, Maria, die individuelle Seele) definiert.

Dennoch werfen Texte dieser Art eine ganze Reihe von Fragen auf und geben Anlass dazu, die Spielräume von Begehren, erotischer Intimität und Sinnlichkeit neu zu perspektivieren. Ruth Mazo Karras hat für das klerikale Leitmodell den Begriff der ‚erotic chastity' geprägt, ohne ihn näher zu definieren.[258] Er rekurriert jedoch auf eine dia-

257 Dieser Abschnitt wird mit dem Signalwort *significatio* und einem ausführlichen Hohelied-Zitat eingeleitet (MPL 168, col. 1601c–d).

258 Karras, Sexuality, S. 34–74, bes. S. 63 f. bezieht sich mit ihren Überlegungen generell auf das klerikale Selbstdeutungsmuster der Keuschheit und dessen Bezugnahmen auf ‚Sexualität', nicht allein auf

lektische Grundfigur, denn monastische Abstinenz, Keuschheit oder Jungfräulichkeit bilden die Voraussetzung für eine Reintegration des Ausgeschlossenen, nämlich intensiver Sinnlichkeit, im Bereich des Imaginären. In ganz ähnlicher Weise konstituiert sich bei Aelred von Rievaulx der Entwurf einer innigen, spirituellen Freundesliebe über die Abgrenzung von profaner *amicitia carnalis*, die ganz durch das ‚Fleisch' bestimmt wird.[259] Dieses ausgeschlossene Andere kehrt in mystischer Transformation gereinigt und dadurch intensiviert zurück. Auf spiritueller Ebene vollzieht sich die Überschreitung eben jener Grenzen, die den Körper und körperliche Praktiken überhaupt erst als sexuelle kenntlich machen, und in dieser dialektischen Bewegung werden die Semantiken von Begehren, Liebe und körperlicher (Geschlechts-)Identität mit neuer Bedeutung aufgeladen.[260] Angesichts dieser komplexen diskursiven Verfahren scheint es mir nicht sinnvoll, ‚erotic chastity' zugleich als ‚sexuelle Identität' oder ‚sexuelle Orientierung' zu kennzeichnen, wie Karras vorschlägt,[261] denn eine solche Identifikation verschleiert den klar markierten Grenzverlauf, der die Ausdifferenzierung einer erotischen Dimension im Imaginären erst ermöglichte.[262]

Weiterhin macht Ruperts Schilderung darauf aufmerksam, dass klerikale Enthaltsamkeit nicht in der Abkehr von (Hetero-)Sexualität aufgeht. Ich habe in diesem Kontext bewusst eine ‚homoerotische' Konfiguration mystischer *unio* ausgewählt, da die Ursprungserzählungen christlicher Askese – wie etwa die Drangsale des Heiligen Antonius in der Wüste[263] – in der Rückschau oft auf weiblich personifizierte Versuchung reduziert werden, so dass sich die Abwehr fleischlicher Lüste exklusiv als Abwendung

mystische Wahrnehmungsweisen. Wesentlich scheint mir aber die transformative Übertragung der Referenzen auf Körper, Sinnlichkeit und Lust in den Bereich des Imaginären (zum Begriff der Erotik vgl. weiter I.2.1.4). Ähnlich Mills, Seeing Sodomy, S. 250 u. 253 f.; Murray, One Flesh, S. 49: „chastity was a distinct sexual orientation".

259 Aelred von Rievaulx: *De spiritali amicitia* I.38, vgl. die näheren Ausführungen in I.39 sowie die Beschreibung der *amicitia carnalis* in I.36 als *tali amicitia, quam vel libido commaculat, vel avaritia fœdat, vel incestat luxuria* (MPL 195, col. 665b: eine solche Freundschaft, die von Begierde verunreinigt oder auch von Gier entstellt oder durch Ausschweifung geschändet wird). Zu Aelreds Liebes- und Freundschaftskonzept vgl. Boswell, Christianity, S. 221–226; Roden, Aelred; Schuster, Aelred; Bray, The Friend, S. 254–261; Kraß, Ein Herz, S. 148–165.

260 Vgl. zu diesen Prozessen in Bezug auf heterosoziale und -erotische Denkfiguren in der Hoheliedexegese Cescutti, Ein verschlossener Garten (dort zu Rupert S. 94–98); zu Aelred Kraß, Ein Herz, S. 164 f.

261 Karras, Sexuality, S. 63.

262 In diesem Sinne ließen sich auch die Positionen von Steinberg, The Sexuality of Christ, und Bynum, The Body of Christ, zur Repräsentation der ‚Sexualität' oder der (weiblich verfassten) Menschlichkeit Christi miteinander vermitteln.

263 Gemäß den ältesten Versionen der *Vita Antonii* (so schon in der griechischen Fassung des Athanasius und der lateinischen Evagrius-Übersetzung) wird der Heilige visionär durch den Teufel in Menschengestalt gepeinigt, der ihm als verführerische Frau, später auch als schwarzer Knabe erscheint, und ihn von einer Dämonenschar quälen lässt (vgl. Athanasius: *Vita Antonii*, 694–696). Nach Evagrius bezeichnet sich der Teufel selbst als *spiritus fornicationis* (vgl. Evagrius: *Vita Antonii*, 162). So oft die Gefahren der Wollust in Heiligenlegenden auch durch zwischengeschlechtliche Versuchung verkörpert werden, lassen sie sich insgesamt doch nicht auf einen heteronormativen Standard reduzieren.

von zwischengeschlechtlichem Begehren darstellt. In dieser Sicht erscheinen Jungfräulichkeit und Keuschheit allzu leicht als unterdrückte oder abgewiesene ‚Heterosexualität' und werden unter der Hand einem heterosexuellen Regime unterworfen, während sich asketische Selbstdeutungsmuster tatsächlich von Verführungspotentialen unterschiedlichster Art abgrenzen[264] – darunter auch gleichgeschlechtliche.

Allerdings fällt in diesem Bereich eine geschlechtsbedingte Asymmetrie auf, denn der klerikale Diskurs behandelt sexuelle Akte unter Frauen, wo er sie überhaupt erfasst, eher nachrangig.[265] Erst im Lauf des 13. Jhs. klassifizieren Bußkataloge solche Praktiken als Sodomie, zuvor werden sie als ‚einfache Unzucht' (*fornicatio*) behandelt.[266] Etwas deutlicher fällt die Aufmerksamkeit im monastischen Bereich aus, wenn Regularien des Klosterlebens seit der Patristik auf die Vermeidung verführerischer Intimität unter Frauen, insbesondere mit Vorschriften zu den Schlafgewohnheiten, abzielen.[267] Nur ein einziger weltlicher Rechtstext (*Li Livres de jostice et de plet*, nach 1260) sieht Strafen für weibliche Sodomie vor, die analog zur Bestrafung von Männern in körperlicher Verstümmelung bestehen. Anders als in den Fällen männlicher Sodomie stellt diese Bestimmung allerdings keinen klaren symbolischen Bezug zwischen der Körperstrafe und dem sexuellen Vergehen her.[268] Theologisch räsonierende Schriften konzentrieren sich, ebenso wie das spätmittelalterliche Recht, auf sexuelle Praktiken unter Männern. Diese Akzentuierung ist erstaunlich, legt die theologische Identifikation von Weiblichkeit mit Lüsternheit sündhafte Handlungen zwischen Frauen doch eigentlich besonders nahe. Angesichts der spärlichen Beschäftigung mit derartigen Möglichkeiten in der präskripti-

264 Vgl. Foucault, Der Gebrauch der Lüste, S. 55 zum religiösen Paradigma des Fleisches: „Es wird einer der charakteristischen Züge der christlichen Erfahrung des ‚Fleisches' [...] sein, daß das Subjekt da immer wieder mißtrauisch einer geheimen, geschmeidigen und gefährlichen Macht nachzuspüren hat, die um so dringlicher zu dechiffrieren ist, als sie sich auch in vielen anderen Formen als in denen der sexuellen Akte verstecken kann".

265 Der einzige biblische Bezug auf abgelehnte sexuelle Praktiken von Frauen im Römerbrief 1, 26 wird nur aufgrund der folgenden Benennung von Akten zwischen Männern als gleichgeschlechtliches Handeln kenntlich und im Frühchristentum zumeist so gedeutet: vgl. ausführlich Brooten, Love Between Women, S. 195–266 u. 314–357. Augustinus interpretiert diese Stelle dagegen als Verweis auf zwischengeschlechtliche Praktiken (ebd., S. 353).

266 Vgl. Bailey, Homosexuality, S. 103 u. 105; Brundage, Law, Sex, and Christian Society, S. 167; Murray, Twice Marginal, S. 197 f.; Olsen, Of Sodomites, S. 238.

267 So bereits Augustinus: vgl. Brooten, Love Between Women, S. 350 f. Vgl. Murray, Twice Marginal, S. 196 zur *Regula ad Virginea* des Donatus von Besançon, die auch ein Verbot von Kosenamen enthält. Aelred von Rievaulx thematisiert die Gefahr, dass es zwischen den Frauen zu sexuellen Akten kommen könnte, in seinen Regeln für das Leben einer Inkluse (*De institutione inclusarum*): vgl Mills, Seeing Sodomy, S. 261 u. 347 (Anm. 45).

268 *Li Livres de jostice et de plet* XXIV, § 22 (S. 280): *Feme qui le fet doit à chescune foiz perdre menbre, et la tierce doit estre arsse.* (Die Frau, die das tut, soll jedes Mal ein Glied verlieren und beim dritten Mal verbrannt werden.) Vgl. Murray, Twice Marginal, S. 201 f.; Puff, Same-Sex Possibilities, S. 388: „unlike with men, body parts were not specified, and, what is more, they did not necessarily signify the sexual nature of the offense".

ven, norm- und regelsetzenden Textüberlieferung drängt sich indes die Vermutung auf, dass weibliche sexuelle Praktiken nur dort systematisch sichtbar wurden, wo sie auf zwischengeschlechtliche Akte und Verhältnisse bezogen waren,[269] während Intimität unter Frauen abseits solcher Zusammenhänge nicht als ‚sexuell' klassifiziert wurde.

Das mag im ersten Moment widersinnig erscheinen, doch spricht dafür die spezifische Form der Fokussierung weiblicher Sodomie in Gerichtsakten.[270] Im Spätmittelalter wurden einzelne Fälle verhandelt, in denen ‚vermännlichte' Frauen mithilfe penisartiger Instrumente sexuelle Handlungen mit anderen Frauen verübten: so zuerst Bertolina, genannt Guercia, in Bologna (1295), im Jahr 1477 Katharina Hetzeldorfer, die zudem durch Crossdressing auffiel, in Speyer.[271] Ein Gnadengesuch des frühen 15. Jhs. beschreibt sexuelle Begegnungen zwischen zwei Frauen, die gemeinsam auf den Feldern arbeiteten, wo sich Jehanne ihrer Partnerin Laurence männlich-aggressiv bemächtigte.[272] Angesichts solcher Zuschreibungen performativer Männlichkeit folgern Phillips und Reay: „Sexual relationships between women were thus regularly comprehended – rendered intelligible – through various manifestations of male impersonation."[273] Dass dieses Grundmuster bereits im Früh- und Hochmittelalter existierte, lassen einzelne Quellen erkennen. So enthält das Beda zugeschriebene Bußbuch (8. Jh.) nach der Vorschrift für *fornicatio* unter Frauen eine Bestimmung, die Burchard von Worms wiederholen wird: „Wenn eine Nonne mit einer Nonne mithilfe eines Instruments [Unzucht treibt], sieben Jahre [Buße]" (3.24: *Si sanctæmoniales cum sanctæmoniale per machinam, annos VII*).[274] Die besonders sündhafte Verwendung

269 Dass dem ‚Verlust' des weiblichen Samens nicht dieselbe Bedeutung zukommt wie dem des männlichen sehen Jacquart/Thomasset, Sexuality and Medicine, S. 159 f., als wesentliche Ursache für das geringere Interesse an weiblicher Sodomie und deren Verurteilung. Bereits Avicenna ging davon aus, dass sich nur von Männern unbefriedigte Frauen auf gleichgeschlechtliche Beziehungen einlassen würden (ebd., S. 124).

270 Insgesamt sind bis 1500 bislang dreizehn Fälle weiblicher Sodomie dokumentiert, die (mit nur einer früheren Ausnahme) im 15. Jh. gerichtlich verfolgt wurden: vgl. Phillips/Reay, Sex Before Sexuality, S. 91. Grundlegend zur Repräsentationsproblematik lesbischer Identität und lesbischen Begehrens de Lauretis, Sexuelle Indifferenz; Bennett, Lesbian-Like, S. 5 f.

271 Zu Guercia vgl. Lansing, Donna con Donna?; zu Katherina Hetzeldorfer vgl. Puff, Weibliche Sodomie u. ders., Same-Sex Possibilities, S. 391 f. Weiter auch Phillips/Reay, Sex Before Sexuality, S. 90–92.

272 Das Gnadengesuch ging von Laurence aus, die sich selbst als nur passiv Beteiligte beschrieb (vgl. Cadden, Meanings, S. 224 f.; Benkov, The Erased Lesbian, S. 112–114; Phillips/Reay, Sex Before Sexuality, S. 92 f.).

273 Phillips/Reay, Sex Before Sexuality, S. 93. Derselben Logik folgen medizinische Texte, die vergrößerte weibliche Geschlechtsorgane, genitale Wucherungen oder eine vergrößerte Klitoris mit gesteigertem Verlangen und einer Neigung zu sexuellen Handlungen mit Frauen verbinden: vgl. Lochrie, Heterosyncrasies, S. 73–75.

274 ‚Beda' zitiert nach Frantzen, Before the Closet, S. 177; vgl. Brundage, Law, Sex, and Christian Society, S. 167. Burchard von Worms: *Decretorum Libri XX*, Lib. XVII, cap. xviii; MPL 140, col. 924c–d.

eines mechanischen Hilfsmittels erwähnt auch Hinkmar von Reims (um 860), der von „Instrumenten teuflischer Werke“ (*machinas diabolicæ operationis*) spricht.[275] Zuerst nur vereinzelt zeichnet sich also eine Auffassung ab, die den Penetrationsakt auf sexuelle Praktiken unter Frauen überträgt, wo er sich als Gipfel des ‚Unnatürlichen‘ darstellt.[276] Unterstellt wird ein Imitationsverhalten, bei dem sich eine der Beteiligten der männlichen Subjektposition bemächtigt und die sexuelle Praxis auf die Nachahmung der zwischengeschlechtlichen Konstellation abzielt. Vorstellungen von alternativen sexuellen Handlungsmöglichkeiten unter Frauen bleiben dagegen weitgehend aus.[277]

Einzig eine Strophensequenz im *Livre des Manières* (1174–1178) – einer moraldidaktischen Stände-Dichtung des Etienne de Fougères, Bischof von Rennes[278] – bildet diesbezüglich eine Ausnahme. Von Beschreibungen der ‚schönen Sünde‘ (V. 1097: *bel pechié*) geht der Text zu Handlungen ‚wider die Natur‘ (V. 1100: *encontre Nature*) über und schildert in insgesamt fünf Strophen ein ‚Spiel‘ (V. 1105: *I jeu*) unter Frauen. In Abgrenzung von (männlichen) Waffengängen entsteht das Bild einer misslungenen Imitation, das die Abwesenheit eines zentralen Instruments akzentuiert: *Ne joent pas a piquenpance,* | *a pleins escuz joignent sans lance* (V. 1109 f.: sie spielen nicht ‚Stoß-in-den-Bauch‘, [sondern] fügen die Schilde ohne Lanze zusammen). In analogen Formeln – ‚ohne Schürhaken heizen sie ihr Feuer an‘, ‚fischen nach Steinbutt, ohne eine Angel zu brauchen‘ u. a.[279] – werden spielerisch Variationen aufgeboten, die eher zur Enträtselung anregen als zu aggressiver Distanzierung. Trotz dieser Iterationen eines Mangels auf Diskursebene entsteht für die Beteiligten selbst aber kein Defizit: *a l’escremie del jambot* | *s’entrepaient vilment l’escot* (V. 1119 f.: beim Kampfspiel der Schenkel zahlen sie einander liederlich den Preis). Drückt sich darin ein Bewusstsein alternativer sexueller Praktiken aus,[280] so bleibt deren Repräsentation doch männlich besetzten Semantiken verhaftet. Dagegen fehlen auch hier Sprachbilder, die sich am

275 *De divortio Lotharii regis et Theutberga regina*, Interrogatio XII; MPL 125, col. 693a.

276 So jedenfalls bei Hinkmar: *De divortio Lotharii regis et Theutberga regina*, Interrogatio XII; MPL 125, col. 692d–693a.

277 Vgl. Benkov, The Erased Lesbian, die zudem davon ausgeht, dass die späte und uneinheitliche Aufnahme in die Sodomie-Kategorie auch zum Fehlen strafrechtlicher Vorschriften geführt hat (ebd., S. 109–111).

278 Grundlegend zum Text und seiner Inszenierung von Sex unter Frauen Clark, Jousting without a Lance.

279 Vgl. *Livre des Manières*, V. 1108: *sanz focil escoent lor feu*; V. 1113 f.: *peschent au tourbot* | *et n’i quierent point de ribot*. Einen eher spielerischen als verurteilenden Gestus konstatiert ebenso Clark, Jousting without a Lance, S. 160 f.

280 Vgl. Murray, Twice Marginal, S. 205: „De Fougères suggested that the women are satisfied in their sexual activities. Although much of his imagery expresses the lack or absence of a phallus, the author did not indicate that the women tried to replace it artificially. His reference to ‚thigh fencing‘ suggests that he was also aware that women have alternatives to the imitation of heterosexual intercourse.“

weiblichen Körper oder weiblich identifizierten Lebens- und Tätigkeitsbereichen orientieren und ein weibliches Subjekt zum Vorschein bringen könnten.

Diese weitreichende Ausblendung reflektiert allererst die vorausgesetzten Machtbeziehungen: In rechtlicher wie herrschaftspolitischer Perspektive sind nur männliche Subjekte uneingeschränkt handlungsfähig; im klerikalen Raum dominiert ebenfalls ein männliches Identitäts- und Autoritätsmodell. Wie intensiv Fragen von Macht, Herrschaft und Besitz die Deutung weiblicher ‚Sexualität' bestimmen und überlagern, zeigt sich darin, dass Ehe, eheliche Pflichten und Ehebruch den Kernbezirk religiöser und juridischer Reglementierungen bilden. Die jeweils zugrundegelegte Geschlechterhierarchie definiert weibliche Identität in Abhängigkeit von der männlichen, von männlicher Herrschaft sowie von Reproduktionsaufgaben, womit die sexuellen Wünsche und Verhaltensweisen von Frauen prinzipiell in Ausrichtung auf das andere Geschlecht konzipiert werden. Dieser Hinordnung liegt die hierarchische Konfiguration der Körper und die Diskursvorgabe eines generalisierten männlichen Subjekts zugrunde. Schon den weiter oben diskutierten Ausführungen Isidors zur Reglementierung männlicher *libido* fehlt eine komplementäre Behandlung weiblichen Begehrens. Vielmehr wird das Gattungswesen ‚Frau' in seiner Körperkonstitution zum Objekt männlicher Wünsche und Akte bestimmt. Nach den Kirchenvätern betont auch Abaelard noch einmal, dass weibliche Genitalien für den Gebrauch der Männer vorgesehen seien – nicht für sexuelle Akte unter Frauen.[281]

Frauen wird demnach keine unabhängige ‚Sexualität' zugesprochen, weil sie prinzipiell nicht als aktive Subjekte eines eigenen Begehrens wahrzunehmen sind – so lange sie eine entsprechende Subjektposition nicht durch Strategien der Vermännlichung usurpieren. In diesem Sinne verurteilt auch Hildegard von Bingen gleichgeschlechtliche weibliche Praktiken, denn eine der beiden Frauen simuliere dabei eine männliche Rolle; beide maßten sich ein Recht an, das ihnen nicht zustehe.[282] Dass insgesamt ein Wahrnehmungsrahmen für weibliche sexuelle Praktiken jenseits der Imitation zwischengeschlechtlicher Akte fehlt, lässt sich über alternative Zuordnungen erhärten. Bei der Frauenheilkunde und Geburtshilfe setzen medizinische Texte gleichsam stillschweigend eine weiblich geprägte Intimsphäre voraus, da bis ins

281 *Commentarium super* S. *Pauli epistolam ad Romanos libri quinque* I.i; MPL 178, col. 806c.

282 *Scivias*, Lib. II., Visio VI: *Sed est femina quæ has diabolicas artes rapit quod se virilii officio cum altera femina conjugari simulat, vilissima in conspectu meo apparet, simul et illa quæ se huic in tam contumelioso facinore subjicit. Quia cum verecundiam ad passionem suam habere deberent, alienum jus sibi impudice usurpaverunt. Et quoniam in extraneum modum se transmutaverunt, idcirco transpositæ et contemptibiles mihi sunt*. (MPL 197, col. 546d: Doch ist es die Frau, die diese teuflischen Künste ergreift, indem sie mit einer anderen Frau nach männlicher Art zu kopulieren vortäuscht, die in Meinem Blick am wertlosesten erscheint, zusammen mit der, die sich jener hingibt in derart schmachvoller Untat. Denn sie hätten Scham über ihre Leidenschaft empfinden müssen, haben [aber] ein ihnen fremdes Recht an sich gerissen. Und nachdem sie nun fremdartige Weisen angenommen haben, darum scheinen sie Mir vertauscht und verächtlich.) Das sprechende Ich dieser Vision ist Gott selbst. – Zu Hildegards Sodomie-Konzeption vgl. Mills, Seeing Sodomy, S. 92–97.

Spätmittelalter vorrangig Frauen in diesem Bereich tätig und zuständig waren.[283] Der therapeutische Vorschlag, dass Hebammen Witwen oder alleinstehenden Frauen Erleichterung bei der Stauung von überschüssigem Samen verschaffen sollen, wird jedoch nicht als sexuelles Verhalten interpretiert.[284] So scheint sich zu bewahrheiten, was Tison Pugh seinen queeren Lektüren mittelalterlicher Gattungen voranstellt: „Within the historical trajectory of many genres, heteronormativity privileges certain actors, while others are denied the full force of their agency due to their perceived failures to act within the range of the sexually normative".[285]

Bei genauer Betrachtung stellt sich aber grundsätzlicher die Frage, ob und inwieweit den normativen Diskursen überhaupt sexuell handlungsfähige weibliche Subjekte abseits einer ‚Vermännlichung' denkbar scheinen. Auch ‚weibliche Sodomie' wird schließlich dort am deutlichsten kenntlich, wo sie in Analogie zur männlichen konstruiert werden kann. Zwar lässt sich die sexuelle Ordnung klerikaler und medizinischer Diskurse insoweit als heteronormative beschreiben, als sie um einen Standard zwischengeschlechtlicher (ehelicher) Reproduktion organisiert ist.[286] Wenn sich aber eine selbständige Subjektposition exklusiv im Zeichen von Männlichkeit formiert, kann sich weibliches Begehren nur mimetisch auf die Übernahme dieser männlichen Position richten, während das moderne heteronormative Paradigma eine komplementäre Begehrenslogik voraussetzt. So scheint sich auf dem Gebiet der normativen Differenzierung sexueller Verhaltensweisen eine Diskursgrenze abzuzeichnen, die selbständige weibliche Erfahrungsmöglichkeiten in gleichgeschlechtlichen, wenigstens teilweise aber auch in zwischengeschlechtlichen Verbindungen aus dem Feld des Kenntlichen und Sagbaren ausschließt.

Dieser Befund führt zu einer methodisch-theoretischen Erweiterung der Perspektive um historische Formen homosozialen Begehrens (dazu ausführlich unten, I.2.2): Forschungen zu weiblicher Homosozialität sowie zu homoaffektiven und homoerotischen Verhaltensweisen und Beziehungen unter Frauen haben in diesem Bereich neue Fragestellungen erarbeitet und vielfältige, aussagekräftige Materialien zutage gefördert.[287] Dazu gehören insbesondere Briefwechsel und individuelle, passionierte

283 Vgl. Green, Bodies, Gender, Health, S. 12–21. Den allmählichen Wandel und die Übertragung spezifischer Aufgaben an männliche Ärzte und Chirurgen beschreibt Green, Caring for Gendered Bodies.

284 Diese von Galen empfohlene Therapie findet sich im 13. Jh. bei Wilhelm von Saliceto: vgl. Lemay, William of Saliceto, S. 177; Lochrie, Heterosyncrasies, S. 76 f.; Karras, Sexuality, S. 144.

285 Pugh, Queering Medieval Genres, S. 3.

286 Cadden, Western Medicine, S. 62 stellt für den medizinischen Diskurs fest: „Male disorders are often expressed in terms of sexual response, while female disorders are almost always put in reproductive terms".

287 Vgl. den Überblick bei Phillips/Reay, Sex Before Sexuality, S. 88–99 und Puff, Same-Sex Possibilities; grundlegend Matter, My Sister My Spouse; Sautman/Sheingorn, Same Sex Love; Wiethaus, Female Homoerotic Discourse; weiter Lavezzo, Sobs and Sighs; Lochrie, Mystical Acts.

Botschaften, wie sie beispielsweise Hildegard von Bingen über und an Richardis von Stade schrieb.[288] Auch programmatische Texte, wie die verbreiteten ‚Jungfrauenspiegel' können neue Zugänge eröffnen. Am Beispiel des mittelenglischen Traktats *Hali Meidenhad* hat Mary Anne Campbell danach gefragt, in welchem Maße die Herstellung einer jungfräulichen weiblichen Lebensgemeinschaft auch die Abkehr vom ‚heterosexuellen' Paradigma beinhaltet. Mit seiner rigoros ehekritischen Haltung setzt der Traktat den *molestiae nuptiarum* (‚Ehebeschwerlichkeiten') zum einen das Konzept der *vita angelica* entgegen; zum anderen erschließt die spirituelle Ehe mit dem geschlechtlich uneindeutigen himmlischen Bräutigam ein neues Medium weiblicher Selbstidentifikation.[289] So impliziert *Hali Meidenhad* nach Campbell „not only a rejection of physical heterosexuality but also a rejection of spiritual heterosexuality – in favor of women-only physical spaces and women-identified spirituality."[290] Der vorgeschlagene Ansatz zielt weiter darauf ab, nach den spezifischen Räumen für weibliche Intimität und erotischen Handlungsmöglichkeiten zu fragen,[291] und damit die Bedingungen zu erschließen, die zu Diskursivierungen abseits der vertrauten Deutungsmuster von ‚Sexualität' führen können.

Anhand der hier stichprobenartig aufgegriffenen Beispiele – des *amor hereos* als neuartigem Konzept zwischengeschlechtlicher Passion und der mystischen Transformation erotischer Erfahrung – zeigt sich, dass aus den reglementierenden Ordnungen sexueller Praktiken sowie ihren Differenzierungs- und Abgrenzungsmechanismen Deutungsmuster hervorgehen können, die über die je vorausgesetzte Ordnung hinausreichen und neue Subjekt-Positionierungen ermöglichen. Die Leerstellen im Bereich weiblicher Subjektivierung weisen demgegenüber auf die Grenzen jener diskursiven Formationen hin, die sexuelles Verhalten um eine im Reproduktionsparadigma verankerte Geschlechterdifferenz organisieren.

288 Vgl. Holsinger, The Flesh of the Voice; Schibanoff, Hildegard of Bingen; Wiethaus, Medieval Women's Friendships u. dies., Female Homoerotic Discourse, S. 290 f. u. 296.

289 Campbell, Redefining Holy Maidenhood, S. 15: „medieval women identified with Jesus in a notably other-than-heterosexual way, for his attractiveness was in his womanly body. He was for men, then, a heterosexual object but for women a means of self-identification through the physical experience of the female body". Vgl. Wiethaus, Female Homoerotic Discourse, S. 301–304. Zur Tradition der *molestiae nuptiarum* vgl. Wilson, Wykked Wives; Newman, From Virile Woman, S. 32 f.

290 Campbell, Redefining Holy Maidenhood, S. 15; anders Bugge, *Virginitas*, S. 87–89 u. 107 f. Eine ähnlich gelagerte Konzeption von Keuschheit als Abkehr von heterosexueller Reglementierung entnimmt Lochrie, Heterosyncrasies, S. 26–46 den Heloise-Briefen.

291 Vgl. Sauer, Representing the Negative, zum *Ancrene Wisse*, einem mittelenglischen Handbuch für Reklusen.

1.4 Methodische Ausblicke und Vernetzungen

Zwischen den modernen Konzeptionen der Sexualität und jenen mittelalterlichen Spezialdiskursen, die sich mit sexuellem Verhalten befassen, bestehen nur wenige Schnittpunkte, zumal Theologie, Medizin und Recht sexuelle Handlungen und Wünsche auf externe, je übergeordnete Referenzrahmen und Ordnungskategorien beziehen. Da es sich in erster Linie um von männlichen Autoritäten und Autoren geprägte Textsorten handelt, die sich ihrerseits primär an ein männliches Publikum richten, bleiben für eine am modernen Paradigma ausgerichtete ‚Geschichte der Sexualität' große Lücken und Leerstellen bestehen. Angesichts des Übergewichts klerikaler Quellen ist wenig erstaunlich, dass sich die Bemühungen um sexuelle Reglementierung in den Bezugsfeldern von Sünde und Macht situieren, die im Bereich der Hofkritik mit besonderer Prägnanz hervortreten. Gilt die Besorgnis der Wahrung von Männlichkeit, in Abgrenzung gegen (durchaus unterschiedliche Konzepte von) Sodomie und Effemination, so wird weiterhin kenntlich, wie fundamental sexuelles Verhalten an einen männlichen Subjektstandard (mit je unterschiedlichen Setzungen und Bewertungen) gekoppelt ist. Nicht ein System komplementärer (männlicher und weiblicher) ‚Sexualität' tritt darin vor Augen, im Zentrum steht vielmehr eine männlich definierte Position der (Selbst-)Herrschaft, woraus schon im Grundzug verschiedene Auffassungen von männlichem und weiblichem sexuellen Begehren und Verhaltensmöglichkeiten resultieren. An diesem Punkt lässt sich also durchaus eine Verbindung von Geschlechtsidentität mit sexuellem Handeln greifen, doch zeigen die erörterten Diskursdominanten um sexuelle Praktiken unter Frauen, dass die Orientierung am Paradigma der Männlichkeit logisch zur Geschlechtstransgression führt, womit homoerotische Akte jedoch imaginär in heteroerotische transformiert werden. Über die Verbindungen zu Konstruktionen von Geschlechtsidentität hinaus muss nun die kulturelle Einbettung in den Blick rücken, und es wird im Weiteren darum gehen, methodische Perspektiven auszuloten, die auch jenseits der behandelten Ordnungsdiskurse und -kategorien mittelalterliche Wahrnehmungsweisen von Geschlecht, sexueller Differenzierung und erotischer Subjektivierung aufschließen und ergänzen können.

1.4.1 Mobilisierung und Destabilisierung, Sex und Geschlecht: Spielräume und Zugangsweisen

In den vorangegangenen Abschnitten habe ich exemplarisch Materialien, Themenkomplexe und Diskurskonfigurationen beleuchtet, die sich für Fragen nach sexuellen und erotischen Deutungs- und Repräsentationsmustern anbieten. Dabei habe ich mich bewusst auf die Brüche und Widerstände sowie die nie vollständig beherrschbaren Formen diskursiver Produktivität konzentriert. ‚Queer', so Karma Lochrie, „is not simply a reconstructed term for homosexual or homoerotic, but a category marking

the sexual as a site of a variety of cultural struggles".[292] Die Geschichte der reglementierenden Systematiken ist daher stets auf Störfaktoren, auf die Wechselverhältnisse zwischen den Anstrengungen zur Norm- und Regelbildung, den Strategien der Ausblendung und Marginalisierung einerseits, widerständigen Bewegungen, Unsicherheiten und destabilisierenden Faktoren andererseits zu befragen. Diese Perspektive macht unter anderem bewusst, dass sich das – nach erstem Anschein heteronormative – Zentrum mittelalterlicher Sexualitätsdiskurse, der prokreative eheliche Genitalverkehr, als Kondensat theologischer Axiome zu menschlicher Sündhaftigkeit, Reproduktion und gottgewollter ‚Natur' darstellt. Das Resultat ist ein (aus klerikaler Sicht) unbehaglicher Kompromiss sowie ein Konstrukt, dessen fundamentale Geschlechter-Asymmetrie ein unabhängiges weibliches Begehren kaum zur Darstellung bringen kann. Nur auf höchstem Abstraktionsniveau lassen sich von diesem Konstrukt aus Verbindungslinien zum modernen Heterosexualitätskonzept ziehen; eher eignet es sich dazu, dieses Konzept zu denaturalisieren.

Ein Kerngebiet dessen, was moderne Auffassungen von ‚Sexualität' ausmacht – die zweckunabhängige Lust, die Wahlmöglichkeiten und Variation voraussetzt – überlagert sich dagegen mit dem Kontinuum eines weit gefassten Sodomiebegriffs, dessen Abgrenzung von Reproduktion jedoch quer zur Differenzierung von Homo- und Heterosexualität steht. Im Feld der Sodomie tauchen allerdings Verbindungen zur Geschlechtsidentität – genauer: zur Geschlechtsinversion – auf. Vorstellungen von weiblicher Sodomie sind abseits der Denkfigur der Vermännlichung kaum auszumachen, während sich männliche Sodomie jenseits der Poenitentialliteratur an vielerlei Phänomene der Effemination (ausgelöst durch die Hingabe an Sinnesgenüsse aller Art, durch den genussbetonten Lebensstil oder eine in Bekleidung und Haartracht verdichtete Körper-Ästhetik) anlagert.[293] Auch in diesem Bereich bleibt die Ähnlichkeit mit dem heteronormativen Paradigma oberflächlich. Gemäß der modernen Matrix weisen schwule und lesbische Identitäten eine Inkohärenz von Geschlecht und Begehren auf, bleibt Homosexualität als unvollkommene Imitation der heterosexuellen ‚Naturform' auf diese bezogen. Einigen mittelalterlichen Autoren scheint die Verknüpfung von sexuellem Akt und Geschlechtsidentität dagegen derart zwingend, dass männliche Sodomie nicht nur als Begleiterscheinung einer allgemeineren, kulturell erzeugten Effemination auftritt, sondern bis zur männlichen Schwangerschaft führen kann.[294] Andererseits

292 Lochrie, Mystical Acts, S. 181.

293 Vgl. Mills, Seeing Sodomy, S. 82 f.

294 In seinem *Chronicon* (frühes 12. Jh.) berichtet Hugo von Flavigny genau dies von Petrus, einem königlichen Kaplan unter William II.: *hominem dico masculum a masculis impregnatum, et monstrum illud cum dedecorosa concretione usque ad quædam liniamenta corporis humani perductum* (MPL 154, col. 890c–d: Ich spreche von einem Mann, der von einem Mann geschwängert wurde, und jenes Monstrum wuchs mit schändlicher Körperlichkeit bis zu einer gewissen menschlichen Gestalt heran). Petrus verstarb an dieser monströsen Schwangerschaft (vgl. MPL 154, col. 890c–891a). Vgl. dazu Mills, Seeing Sodomy, S. 83. – Eine ähnliche Verknüpfung stellt der *Mauricius von Craûn* mit Neros Krötenschwangerschaft her (s. u., II.2.2.1).

zeigt sich (männliche) Sodomie manchmal in Verbindung mit einer beunruhigenden Instabilität des Geschlechts, die beispielsweise Alanus ab Insulis hervorhebt.

Zu solchen Denkfiguren unmittelbarer Verkörperung fügt sich auch die Nachbarschaft von Sodomie, Geschlechtswandel und Hermaphrodismus, wie sie Johannes von Salisbury verschiedentlich nahelegt. Gegenüber der modernen Konzeption einer natürlichen Anatomie, aus der Geschlechtsidentifikation und Begehren hervorgehen, hat sich das Verhältnis von Ursache und Wirkung umgekehrt, wenn illegitime sexuelle Akte einen invertierten oder uneindeutigen Geschlechtskörper erzeugen. Umgekehrt können deviante Körper zu irregulärem sexuellem Verhalten drängen: Eine ganze Reihe medizinischer Texte beschreibt penisartig wuchernde, weibliche Genitalien, die bei den Betroffenen ein Begehren nach sexueller Inbesitznahme anderer Frauen auslösen.[295] Das ‚natürliche' Substrat der Geschlechterordnung erweist sich in solchen Fällen, anders als es die heteronormative Matrix vorsieht, als unzuverlässig. Ins nähere Umfeld der Phänomene sodomitischer Verkörperung und sexueller Desorientierung rücken weiterhin Fälle von Crossdressing, da sie ein Begehren auslösen können, dessen Geschlechtsbezüge konstitutiv uneindeutig sind.[296]

Vor diesem Horizont wären nun die stark verallgemeinernden Feststellungen von Joyce Salisbury, „medieval thinkers did see biology as destiny" und „the norm was male and female sexuality, and this norm was determined by the genital organs with which one was born",[297] deutlich zu modifizieren, wenn nicht fallweise umzukehren. Im Mittelpunkt des Sodomiediskurses steht freilich nicht das Interesse an einer spezifisch sexuellen Taxonomie der Körper, sondern Besorgnis um die Wahrung der göttlichen Ordnung, um Herrschaftsverhältnisse und Identitäten. All dies kann durch das unbändige Irrlichtern von Lust und Begehren gestört werden, so dass umgekehrt die Kontrolle und Kanalisierung derartiger Impulse auch die Idealvorstellungen von Männlichkeit und Herrschaftsordnung bestimmen. Diese Fokussierung der Diskurse auf das männliche Subjekt, die sich im Kontext der Sodomie als historisch zunehmende Konzentration auf männliche Gleichgeschlechtlichkeit zeigt, weist zudem auf eine weit engere und offen zutage tretende Verklammerung mit Machtverhältnissen hin, als sie das binär-symmetrisch strukturierte Heteronormativitätsparadigma preisgibt.

Um den Blickwinkel auf mittelalterliche Konfigurationen von sexuellem Empfinden, Verhalten, Handeln und Begehren nun noch einmal zu verschieben, scheint es mir geboten, über die Ein- und Ausschlüsse sowie die Lücken und Leerstellen nachzudenken, die aus dem Zusammenspiel der (von vielfältigen externen Faktoren abhängigen) Quellenlage und spezifischen Fragestellungen hervorgehen. Für das Früh- und Hochmittelalter, darauf wurde vielfach hingewiesen, ist über weite Strecken etwa

295 Vgl. Lochrie, Heterosyncrasies, S. 71–89.

296 Dies zeigt sich insbesondere am weiblichen Crossdressing in Heiligenlegenden: zu Euphrosine vgl. Gaunt, Straight Minds, S. 159–169, zu Eugenia Mills, Seeing Sodomy, S. 200–208.

297 Salisbury, Gendered Sexuality, S. 81 u. 82.

nicht festzustellen, in welchem Umfang der theologischen oder medizinischen Expertenliteratur lebens- und alltagspraktische Bezüge beigemessen werden können.[298] Beichtväter wurden in den für sie verfassten Handbüchern beispielsweise davor gewarnt, mit allzu detaillierten Nachfragen unerwünschte Neugier zu erregen,[299] so dass diese Texte gerade nicht als Skripte tatsächlicher Unterredungen gelesen werden können. Schnittstellen und Austauschbeziehungen zwischen geistlichen und weltlichen, lateinisch und volkssprachlich überlieferten Terminologien, Redeweisen und Deutungsmustern sind stets nur anhand einzelner Textzeugen nachzuweisen. Erst die zunehmend aktive Verfolgung inkriminierter Verhaltensweisen durch kirchliche und weltliche Rechtsinstanzen ab dem 13. Jh. produziert mit Gerichtsakten und Befragungsprotokollen allmählich Selbstaussagen und weiterreichende Differenzierungen der Subjekte, ihrer Beziehungen und Verhaltensweisen – dies alles jedoch unter der Perspektive von Strafe und Verfolgung.[300]

Welche Bedeutung die klerikalen Systematiken der Sünde für die Deutung und Erfahrung sexueller Praktiken im weltlichen Bereich haben, in welchem Maße sie die Wahrnehmung von Identität modellieren oder welche alternativen Auffassungen der kirchlichen Sündenkonzeption möglicherweise entgegengesetzt werden, ist auf dieser Grundlage nur äußerst lückenhaft zu erhellen. Die Ausdifferenzierung eines sexuellen Vokabulars in den Volkssprachen sowie ausführliche, mitunter spielerische, obszöne oder komische Darstellungen sexueller Handlungen und erotischer Begegnungen, wie sie sich insbesondere in altfranzösischen Fabliaux und mittelhochdeutschen Mären finden, lassen eine gesteigerte Aufmerksamkeit für sexuelle Praktiken und sexualisierte Körperlichkeit ab dem 13. Jh. erkennen.[301] Untersuchungen zur mittelalterlichen ‚Ge-

298 Dies betont mit Bezug auf die Bußbücher und -summen Payer, Sex and the Penitentials, S. 7–10 u. ders., Confession, S. 7 u. 13 f. Erst im 13. Jh. setzt der allmähliche Übergang von der Kollektiv- zur Individualbeichte ein. Vgl. weiter Brundage, Sex and Canon Law, S. 41 u. 45; Burgwinkle, Sodomy, S. 19; Phillips/Reay, Sex Before Sexuality, S. 31–35; Puff, Same-Sex Possibilities, S. 379; zur medizinischen Praxis Cadden, Western Medicine, S. 53.

299 Vgl. Frantzen, Before the Closet, S. 116; Payer, Sex and the New Medieval Literature, S. 59 f.

300 Zur Behandlung gleichgeschlechtlicher (vorwiegend männlicher) Sodomie im weltlichen Recht vgl. den Überblick von Boswell, Christianity, S. 286–294. Reinle, Das mittelalterliche Sodomiedelikt, hält fest, dass erst seit dem 13. Jh. eine Kriminalisierung der ‚widernatürlichen' Sünde zu beboachten ist. Die strafrechtliche Verfolgung setzt mit einem Einzelfall 1277 ein. In den Templerprozessen des 14. Jhs. werden Häresie- und Sodomievorwürfe verknüpft; systematische Bestrafungen sind seit dem 14. Jh. vorwiegend in den Städten dokumentiert (vgl. Puff, Same-Sex Possibilities, S. 387 f.; für den Zeitraum von 1400–1600 Puff, Sodomy; Hergemöller, Sodom und Gomorrha, S. 41–45). Entsprechend entstammt ein Großteil des einschlägigen weltlichen Vokabulars dem späteren Mittelalter (ebd., S. 26–29). Eine Übersicht über die Quellen gibt Hergemöller, Einführung, S. 64–67; dazu auch Puff, *Clamor et infamia*. Die Studie von Rocke, Forbidden Friendships, führt exemplarisch vor Augen, in welchem Maß die strafrechtliche Sanktionierung von Sodomie (hier im Florenz des 15. Jhs.) zu genaueren Kenntnissen der Lebensumstände, Beziehungsmuster und sozialen Regulierungsinteressen führt.

301 Vgl. Hoven, Studien zur Erotik; Bachorski, Ein Diskurs von Begehren und Versagen; Schnyder, Die Entdeckung; Classen, Sex im Mittelalter, S. 133–192.

schichte der Sexualität' befragen daher regelmäßig auch literarische, volkssprachliche Texte auf die Wissensordnungen und Deutungsmuster, die den jeweiligen Inszenierungen sexueller Intimität zugrundeliegen, und unternehmen so den Versuch, Wahrnehmungsweisen und Konzeptionen jenseits klerikaler Reglementierung zu identifizieren, betreten aber das Terrain anders gelagerter Diskursformationen, die eigene Darstellungsmuster von Geschlecht und Begehren entwickeln (s. u., I.2). Eine Reihe neuerer Publikationen befasst sich zudem mit Themenkomplexen, die in moderner Sicht Schnittstellen mit dem Sexualitätsdispositiv aufweisen: So sind etwa Arbeiten zu Konzeption, sozialer Funktion und Praxis von Inzest, Vergewaltigung und Prostitution[302] oder, im Bereich der kulturspezifischen Ästhetik, zur Obszönität und zu Protoformen von Pornographie[303] entstanden.

Allerdings kann die moderne Privilegierung von Sexualität als dem intimsten Bereich von Selbst- und Körpererfahrung – zusammen mit der Neigung, sexuelle Lust für die Urform von Lust überhaupt zu halten – auch den Blick auf historische Mischungsverhältnisse verstellen.[304] Oftmals eröffnen die Texte ein vielgestaltiges Spektrum der Sinnesgenüsse, das – wie bereits die Hofkritik Johannes' von Salisbury zeigte – zur innigen Nachbarschaft und Vermengung unterschiedlicher Lüste (zum Beispiel an Musik oder Mode, aber auch am Essen[305]) führt. Geraten solche Genüsse aus klerikaler Sicht schnell in den Verdacht der Sündhaftigkeit, so sind im Innersten der Religion andererseits asketische Techniken zur Steigerung des Körperempfindens zu verzeichnen.[306] Mit dem ‚Lob der Peitsche' hat Niklaus Largier einen Beitrag zur ‚Kulturgeschichte der Erregung' (so der Untertitel des Buchs) vorgelegt, der allerdings nicht sexuelle Stimulation, sondern historisch fremde Diskurse und Praktiken um religiös gedeutetes Schmerzempfinden in den Blick nimmt. Für die Kriegs- und Kriegerkultur des (männlichen) Adels ist weiterhin von einem intensiven Interesse an (tatsächlicher und repräsentierter) Gewaltausübung auszugehen, das sich insbesondere in volkssprachlichen Literaturen – wiewohl in der Ambivalenz von Faszination und Schrecken – artikuliert.[307] Solche Beobachtungen führen zu Fragen nach der jeweiligen Bedeutung von sexuellen oder erotischen Aspekten im Gesamtgefüge der Deutungsmuster von Identität und identitätstragenden Begehrensstrukturen, Intimbe-

302 Z. B. Archibald, Incest; Gravdal, Ravishing Maidens; Saunders, Rape; Goldberg, Communal Discord; Otis, Prostitution; Karras, Common Women.

303 Vgl. Ziolkowski, Obscenity; Weir/Jerman, Images of Lust; McDonald, Medieval Obscenities; Stahuljak, Pornographic Archaeology.

304 Vgl. Burgwinkle, Sodomy, S. 14.

305 Zur Musik vgl. Holsinger, Music, Body, and Desire. Zum Zusammenspiel von Essen, Ehebruch und Erotik vgl. Harper, The Food of Love; grundlegend Bynum, Holy Feast.

306 Vgl. Foucault, Der Wille zum Wissen, S. 147 f.: „Es scheint sich gerade nicht um eine Asketik im Sinne eines Verzichtes auf die Lust oder einer Disqualifizierung des Fleisches zu handeln, sondern im Gegenteil um eine Intensivierung des Körpers [...]. Es handelt sich um neue Techniken der Maximalisierung des Lebens".

307 Vgl. Haug, Die Grausamkeit der Heldensage; Friedrich, Menschentier, S. 269–275.

ziehungen und Körperwahrnehmungen. Allerdings sind diese Fragestellungen, das habe ich schon eingangs betont, niemals vollständig von gegenwärtigen Aushandlungsprozessen um Geschlecht und ‚Sexualität' zu entkoppeln.

Wenn Robert Mills schreibt, „there exists between sex and identity a ‚multiplicity' of possible historical permutations",[308] geht daraus implizit die Forderung hervor, eigene Fragestellungen daraufhin zu reflektieren, welche Schneisen sie durch das Dickicht der historischen Materialien ziehen (und was sie unberücksichtigt lassen). Unter der programmatischen Formel ‚hidden from history' ist in der zweiten Hälfte des 20. Jhs. damit begonnen worden, Personengruppen, Identifikationsmuster und Lebensweisen sichtbar zu machen, die in einer vom universalisierten männlichen Subjekt und naturalisierter Heternormativität geprägten Geschichtsschreibung marginalisiert oder gänzlich ausgeschlossen worden waren, und damit die vielfältigen Mechanismen der Abwertung und Benachteiligung offenzulegen.[309] In ähnlicher Weise sind Körper- und Sexualitätsdiskurse sowie die ‚nicht mehr schönen Künste' dem Schweigen entzogen worden, mit dem sie normative und klassizistische Ästhetiken der Neuzeit weitgehend bedeckt hatten: Darunter fallen auch mittelalterliche Texte und Textsorten, die für das Spektrum sexueller Deutungsmuster besonders aufschlussreich sind.[310] Die ihrerseits schon historische Repräsentationspolitik des 20. Jhs.,[311] deren kultur- und soziopolitische Berechtigung und Bedeutung nicht zur Debatte stehen kann, ist inzwischen kritisch modifiziert und ergänzt worden. An Foucault geschulte Konstruktivist*innen sahen sich dabei vor das Problem gestellt, sich mit der Dekonstruktion von Heterosexualität selbst historischer Identifikationsmöglichkeiten und einer Geschichte der Homosexualität zu berauben, noch bevor sie vollständig geschrieben war.

Auf dieses Dilemma antwortet beispielsweise David Halperin mit seinem „Wegweiser zur Geschichtsschreibung der männlichen Homosexualität", indem er offensiv eine Vermittlung der historisch fremden Deutungmuster mit dem gegenwärtigen Identifikationsinteresse sucht. Sein Vorschlag eines für die Vormoderne offenen Analyserasters, mit dessen Hilfe die „Genealogie des modernen Homosexualitätsdiskurses" zu rekonstruieren wäre, umfasst insgesamt vier „prähomosexuelle[] Kategorien männlicher sexueller und geschlechtlicher Devianz", die Halperin (explizit vorläufig) mit Effemination, Päderastie (oder ‚aktiver' Sodomie), Freundschaft (oder männlicher Liebe) und Inversion

308 Mills, Seeing Sodomy, S. 254.

309 Vgl. etwa die feministische Studie ‚Hidden From History: 300 Years of Women's Oppression' von Sheila Rowbotham und den von Duberman/Vicinus/Chauncey herausgegebenen Band ‚Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past'.

310 Exemplarisch zur Editionsgeschichte mittelalterlicher Bußbücher: Janes, Sex and Text.

311 Im Anschluss an Jagose, Inconsequence, schreibt Mills, Seeing Sodomy, S. 13: „The idea that history somehow offers a corrective to the ‚invisibility' that previously confined certain individuals to the margins or rendered them incoherent rests on the belief that, once scholars have shined their illuminating spotlights on people or experiences previously ‚hidden from history,' a more straightforward relationship to vision can somehow be negotiated."

(oder Passivität) benennt.[312] Angesichts der Unsichtbarkeit lesbischer Begehrensformen und Identitäten im Mittelalter hat Judith Bennett in kritischer Distanzierung von einer heterosexistisch geprägten Geschichte der Frauen den Begriff ‚lesbian-like' ins Spiel gebracht. Dieser Ansatz richtet sich allerdings nicht auf die Rekonstruktion von Diskurstraditionen, sondern auf die Herstellung eines Wahrnehmungsrasters. Um gleichgeschlechtliches Begehren und Intimität unter Frauen auch abseits klerikaler Ordnungsdiskurse erfassen zu können und eine primär sexuelle Definition des Lesbianismus zu unterlaufen, schlägt Bennett eine sozialhistorische Erweiterung der Perspektive vor, die spezifische Lebensweisen und -praktiken in den Blick nimmt: „women whose lives might have particularly offered opportunities for same-sex love; women who resisted norms of feminine behavior based on heterosexual marriage; women who lived in circumstances that allowed them to nurture and support other women".[313] Ihr Ziel besteht in der Beschreibung von Bedingungs- und Möglichkeitsräumen,[314] die auf diesem Wege heterosexistischer Vereinnahmung entzogen werden.[315]

Solchen auf die historische Dialogisierung sexueller Identitätskategorien gerichteten Ansätzen hat Robert Mills den Vorschlag hinzugefügt, die Transgender-Kategorie als ‚interpretatorisches Prisma' auf mittelalterliche Materialien anzuwenden. Damit sei der verbreiteten Denkfigur sodomitischer Geschlechtsinversion Rechnung zu tragen[316] und das Verständnis für „medieval manifestations of cross-identification" zu vertiefen: „One advantage of transgender is that, at least when it is deployed adjectivally, it covers a broad range of cross-gendered behaviors and experience, on a spectrum from androgynous dress and gesture to bodily transformation".[317]

312 Halperin, Ein Wegweiser, S. 180; zu diesen Kategorien, deren Überlagerung und Vermischung ebenso untersucht werden sollen, vgl. S. 181–211 sowie die tabellarische Übersicht ebd., S. 218.

313 Bennett, Lesbian-Like, S. 9 f.

314 Vgl. Bennett, Lesbian-Like, S. 16: „obviously, ‚lesbian-like' speaks more about circumstance than choice". – Einen anderen Zugriff entwickelt Lochrie, Heterosyncrasies, die weibliche (gleich- und zwischengeschlechtliche) Sexualitäten außerhalb des heteronormativen Paradigmas und des Reproduktionsmodells über „diverse forms of desire, sexual acts, medical technologies, and attendant theologies" (ebd., S. xix) beschreibt.

315 Zugleich legt dieses Definitionsmodell – gemäß der von Sedgwick entwickelten Typologie – Geschlechterseparatismus zugrunde und weist daher die Tendenz auf, „Identifikation und Begehren ineinanderzublenden" (Sedgwick, Epistemologie, S. 139; vgl. auch die Übersicht ebd., S. 140). Butler, Imitation, S. 163 betont ihrerseits aber, „daß Identifikation und Begehren gleichzeitig existieren können und daß ihre Formulierung als einander ausschließende Gegensätze einer heterosexuellen Matrix dient".

316 Vgl. etwa Mills, Seeing Sodomy, S. 97 zur Sodomiekonstruktion bei Hildegard von Bingen: „Filtering our perspective through the lens of transgender acknowledges [...] the priority of gender transgression and transformation in Hildegard's account of sexual sequence: what is ‚same sex' turns out also to be ‚trans sex'."

317 Mills, Seeing Sodomy, S. 85 u. 84.

Im Bewusstsein, mit einem strategischen Anachronismus[318] zu hantieren, sucht Mills nach Möglichkeiten, auch Formationen abseits oder zwischen vorausgesetzten Mustern von Identität und Sexualität sowie deren Transformationsmöglichkeiten zu beschreiben.[319] Gemeinsam ist diesen queeren Zugriffsweisen das Interesse an der Destabilisierung und Denaturalisierung des Heteronormativitätsparadigmas, die Kritik an dessen Disziplinierungs- und Differenzierungsverfahren sowie die Suche nach alternativen, vormodernen Deutungsmustern sexueller Präferenzen und Profile, die einerseits nicht den modernen Identitätskategorien entsprechen, andererseits aber offen für identitätsbildende Effekte sind.

Im Zusammenhang der wechselseitigen Konstitution und Modellierung von Geschlechtsidentität und sexuellem Verhalten ist mit Butler daran zu erinnern, dass „jede Konsolidierung einer Identität eine Reihe von Differenzierungen und Ausschließungen erfordert“ und daher gute Gründe für eine kritische Distanzierung von Identifikationsprozessen und dem Gebrauch von Identitätszeichen sprechen, denn „[d]urch das Bekenntnis zur strategischen Vorläufigkeit des Zeichens (statt zu dessen strategischem Essentialismus) kann Identität zu einem Schauplatz der Anfechtung und der Revision werden“.[320] In diesem Sinne verstehe ich auch den Vorschlag von Mills als Versuch, die Liminalität des Transgender-Konzepts für die Analyse wechelseitiger (De-)Stabilisierungen von Geschlecht und Identifikation über spezifische sexuelle Praktiken produktiv zu machen. Das oben schon angesprochene Dilemma ist nämlich um ein weiteres zu ergänzen, da exkludierende Fragen nach gleichgeschlechtlichen sexuellen Praktiken und Beziehungen zwischen Männern oder zwischen Frauen eine Reifikation der Geschlechtsidentitäten bewirken können, wenn ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ als je stabile Bezugsgrößen vorausgesetzt werden. Dagegen steht aber der Befund, dass nach Auffassung einiger medizinischer Autoren des Mittelalters spontan auftretende Veränderungen am weiblichen Genital ein vermännlichtes, sexuell aggressives Verhalten gegenüber Frauen hervorrufen können oder damit in Verbindung stehen.[321] Für eine wichtige mittelalterliche Denkfigur der Transgression, die der Effemination, war außerdem schon zu sehen, dass sie auf eine äußerst partikulare Definition von Weiblichkeit (beispielsweise *mollities*) rekurrieren oder umgekehrt die Referenz des Weiblichen entgrenzen und auf nahezu alles ausdehnen kann, was in einem spezifischen Argumentationszusammenhang nicht zur Männlichkeit gehören

318 So hat Traub, The Renaissance, S. 16 ihre Begriffsverwendung von ‚Lesbianismus‘ bezeichnet: „This book thus enacts a double critical movement: maintaining an awareness of the difference between past and present while refusing to capitulate to prior ideas of what the past might have been.“ Vgl. den ähnlich ausgerichteten Sammelband von Giffney/Sauer/Watt, The Lesbian Premodern.

319 Vgl. Mills, Seeing Sodomy, S. 87–90.

320 Butler, Imitation, S. 153.

321 Vgl. Lochrie, Heterosyncrasies, S. 73–81.

soll – darunter auch die berüchtigten *poulaines*, jene lang zulaufenden Herrenschuhe der höfischen Mode mit ihren erektionsförmig hochgebogenen Spitzen.[322]

Außerhalb jener Systematiken, die – wie das klerikale Regime der Sünde und das medizinische der Gesundheit – phänomenologische Ähnlichkeiten mit den Erscheinungsformen der ‚Sexualität' aufweisen, stellt sich weiterhin die Frage, wo die Grenzen des Erotischen oder Sexuellen liegen, wie sie zu identifizieren sind und worin ihre Bedeutung für die jeweiligen Modelle von Identität und Intimbeziehungen besteht. Mit ihrem Vorschlag zur Kategorienbildung und den darauf gründenden Selektionsprinzipien hat Judith Bennett eine Beschränkung auf (genitale) sexuelle Aktivität explizit abgewiesen; dies trifft sich mit David Halperins Ausführungen zur Freundschaft als einer der ‚prähomosexuellen' Kategorien. Ferner ist zu berücksichtigen, dass den Identifikationen über sexuelles Verhalten durchweg weitere Differenzierungen eingeschrieben sind. Weiterführend scheinen mir daher Halperins Bemerkungen zur machtbezogenen Klassifikation sexueller Verhaltenstypen (indem etwa die Unterscheidung ‚aktiv'/‚passiv' mit einer Rangordnung überblendet wird) und den Möglichkeiten zur Erotisierung der Macht.[323] Radikaler hat Jonathan Goldberg im Rahmen seiner Überlegungen zur den ‚Sodometrien' der höfischen Renaissance-Kultur die These formuliert, dass Macht- und Herrschaftsverhältnisse sogar gegen das Geschlecht der Beteiligten ein homo- oder hetero-erotisches Begehren auslösen können.[324] Umso dringlicher wird allerdings die Frage, welche weiteren Kategorien an den Konfigurationen um Sex und Geschlecht beteiligt sind, wie sie (Geschlechts-)Identitäten formieren oder destabilisieren: Von hier aus ergibt sich die theoretisch-methodische Ergänzung der Gender- und Queer-Theorie um die Parameter der Intersektionalitätsforschung.

1.4.2 Pluralisierte Bezugsfelder: Geschlecht und Begehren im Netz der Interdependenzen

Als kategorienkritische Modelle weisen Gender-, Queer- und Intersektionalitätstheorie einige wesentliche Gemeinsamkeiten in den analytischen Perspektiven und Interessen auf,[325] die für mediävistische Gegenstände aber erst noch in vollem Umfang auszuloten

322 Vgl. Ordericus Vitalis: *Historia ecclesiastica* III.x; MPL 228, col. 586c–587a, 587c. Zur Schuhkritik vgl. Thibodeaux, The Manly Priest, S. 28 f.

323 Vgl. Halperin, Ein Wegweiser, S. 185 u. 187 f., zur Päderastie.

324 Vgl. Goldberg, Sodometries, S. 41–61; dazu Kłosowska, Queer Love, S. 17: „the economy of power is described by structures and equations blind to bodily gender. That is, the persons in power, whatever their genital sex, are always desired, and the equation of power with masculinity may produce effects of same-sex desire and effects of gender bending, which we would be mistaken to identify as homosexual, transvestite, or transgendered".

325 Zu den Synergien grundlegend Dietze/Yekani/Michaelis, Queer und Intersektionalität; vgl. dort resümierend S. 12: „Eine Perspektive queerer Intersektionalität oder intersektionaler Queerness kann aber dazu beitragen, zwei epistemologische ‚Korrektive' zu installieren, die jeweils die Normalisie-

und weiterzuentwickeln sind.[326] Methodisch elementar ist die Einsicht, dass identitätsbildende Kategorien immer in einem dichten Gewebe der Ungleichheitsverhältnisse operieren und daher weder der Geschlechts- noch der Sexualitätsbinarismus (noch beider Zusammenspiel) exklusiv oder privilegiert untersucht werden sollte. Die intersektionelle Perspektive fasst demgegenüber vielfache Schichtungen, Interdependenzen[327] und Überkreuzungen ins Auge – „the relationship among multiple dimensions and modalities of socal relations and subject formations“[328] – und fordert komplexe Betrachtungsweisen.[329] Erstes Interesse dieser Theorieformation ist die Aufdeckung von Benachteiligungen als Effekt der Überlagerung vielfältiger Minoritätenzuschreibungen und Ausschlussmechanismen, womit ein expliziter Bezug auf Machtverhältnisse, auf Hierarchiebildung und Subordination, stets mitzudenken ist. Intersektionalitätstheoretiker-*innen haben zudem betont, dass multiple Kategorien in einer offen gedachten Reihe – „*race*, Klasse, Gender, Sexualität, Religion, Nation, (geopolitische) Lokalität, Alter, Befähigung *etc.*“[330] – an den Konstruktionen von Identität mitwirken, diese flektieren und in Subordinationsstrukturen einbetten, so dass stets Wechselwirkungen der impliziten Machtasymmetrien zu beobachten sind. Beschreibbar werden weiterhin Unsichtbarkeitseffekte, die sowohl an den Rändern als auch im Zentrum der je vorausgesetzten Ordnung festzustellen sind: Potenzierte Diskriminierung und multiple Privilegierung können gleichermaßen zur intersektionellen Unsichtbarkeit der Subjekte führen.[331] Gemäß diesem Mechanismus bilden sich auch unmarkierte Kategorien, die die Positionen des ‚Natürlichen‘ und ‚Normalen‘ sowie eines unhinterfragten Standards besetzen.[332] Ein entscheidender Beitrag, den Gender- und Queer-Theorie zur Intersektionalitätsforschung leisten können, scheint mir in der Mobilisierung von Identitätskategorien zu bestehen: Das Kon-

rungsarbeit (queer) und die Machtasymmetrie von Binaritäten (Intersektionalität) im Auge behalten“. Zur Intersektionalitätstheorie weiter: Kerner, Questions of Intersectionality; Winker/Degele, Intersektionalität; mit Bezug auf Gender-Theorie auch Walgenbach, Gender.

326 Für die germanistische Mediävistik vgl. Kraß, Historische Intersektionalitätsforschung; Schul, HeldenGeschlechtNarrationen; Schul/Böth/Mecklenburg, Abenteuerliche ‚Überkreuzungen‘; Bennewitz/Eming/Traulsen, Gender Studies – Queer Studies – Intersektionalität.

327 Mit Dietze/Hornscheidt/Palm/Walgenbach, Einleitung, ist (gegenüber einer eher additiven Sichtweise) die Verwobenheit der Kategorien zu betonen, die bereits ihre Genese, nicht erst ihre Wirkungen betreffen. Weit produktiver als die Hierarchisierung der Kategorien ist daher die Beschreibung von Interdependenzen.

328 McCall, The Complexity, S. 1171.

329 Vgl. Davis, Intersectionality, S. 79.

330 Dietze/Yekani/Michaelis, Queer und Intersektionalität, S. 12.

331 Zum Begriff der ‚intersektionellen Unsichtbarkeit‘ als Folge der Überlagerung mehrfacher Marginalisierung und Ausgrenzung vgl. Knapp, Intersectional Invisibility; Kraß, Historische Intersektionalitätsforschung, S. 9–12.

332 Die mit *Critical Whiteness* bezeichnet Forschungsrichtung ergänzt aufgrund solcher Ausblendungsmechanismen die Analyse rassifizierender Deutungsmuster um die Dekonstruktion des ‚weißen‘ Definitionszentrums: vgl. einführend den Sammelband von Eggers [u. a.], Mythen, Masken und Subjekte.

zept der Performativität von Geschlecht als störanfälliger und auf Wiederholung angewiesener Bezeichnungspraxis (‚doing gender')[333] ist diesbezüglich ebenso produktiv wie die queertheoretisch geleitete Aufmerksamkeit für unabschließbare Differenzierungs-, Normierungs- und Normalisierungsprozesse.[334] In der konkreten Analyse wären also möglichst sämtliche, in einem spezifischen Feld zusammenspielenden Differenzierungsmechanismen in Korrelation mit Identitätskategorien und ihren Machteffekten ebenso zu untersuchen wie die resultierenden Spannungen, Widerstände und Bruchstellen. Erwartbar produktive Folge einer solchen dialogischen Perspektivierung ist die Dezentrierung jeder beteiligten Kategorie in ihrem jeweiligen Umfeld.

Diese Betrachtungsweise halte ich für mediävistische Analysen schon deswegen für unerlässlich, weil mittelalterliche Diskurse – auf religiösem, rechtlichem wie herrschaftsständischem Gebiet – stets auf grundlegend herrschaftsförmige Verhältnisse rekurrieren, die vielfältige Ungleichheiten und Unterschiede hervorbringen.[335] Daher treten aus mittelalterlichen Wissensordnungen vielfach hierarchisch differenzierte Subjekte hervor, deren Ungleichheiten nur in transzendenter Perspektive vollständig aufzuheben sind. Anhand weltlicher Rechtsordnungen war bereits zu sehen, dass spezifisch vormoderne Kategorienbildungen, wie die Prinzipien der (Un-)Freiheit oder der Wehrfähigkeit, wesentlich an der Unterscheidung der Subjekte mitwirken und zugleich deren Status vor Gericht und rechtliche Handlungsmöglichkeiten bestimmen. Im Rahmen einer auf ‚okkasionelle', zumeist segmentäre Öffentlichkeit gegründeten Praxis von Herrschaft und politischem Handeln[336] – im Gegensatz zu institutionell abgesicherten Sozialsystemen der Moderne – kommt den sozialen und symbolischen Praktiken zudem besonders hohe Bedeutung zu.

Wesentlich für die Ausbildung vormoderner Identitätskategorien ist ferner die im religiösen Weltbild verankerte Bezugnahme auf eine transzendente Ordnung, womit zur Unterscheidung des Göttlichen und des Menschlichen flankierende Differenzen wie

333 Kraß, Historische Intersektionalitätsforschung, S. 19–26 ergänzt das Intersektionalitätsmodell aus gesellschafts-, literatur- und gendertheoretischer Perspektive, um insbesondere den performativen Vollzug, die Konstruiertheit und die Bündelung von Identitätskategorien hervorzuheben.

334 Vgl. weiter Dietze/Yekani/Michaelis, Queer und Intersektionalität, S. 2: „Queer Theory kann den implizit vergegenständlichenden Effekt der Anrufung durch Kategorien per se und ihre Fixierung auf machtasymmetrische Binaritäten wie Weiß/Schwarz, männlich/weiblich, hegemonial/subaltern in Intersektionalitätsansätzen untergraben."

335 Vgl. dazu auch meine methodischen Überlegungen zur Übertragung des Intersektionalitätsparadigmas auf mittelalterliche Verhältnisse und mittelalterliche Literatur: Klinger, Ent/Fesselung des fremden Heros, S. 260–272. Zur prinzipiell hierarchisch gegliederten Herrschaftsordnung treten auf spezifischen Gebieten auch genossenschaftlich-egalitäre Vergesellschaftungsmodelle und Bindungstypen: vgl. etwa Oexle, Gilde und Kommune.

336 Zum Begriff der ‚okkasionellen Öffentlichkeit' vgl. Thum, Öffentlich-Machen, der damit die organisatorischen Leistungen bei der jeweiligen Herstellung einer politisch handlungsfähigen Öffentlichkeit im Blick hat.

profan/sakral und klerikal/laikal treten sowie die oft aggressive Abgrenzung christlicher von ‚andersgläubigen' Subjekten, insbesondere Juden und ‚Heiden'.[337] Religionsspezifische Ab- und Ausgrenzungen manifestieren sich in kulturellen und körperlichen Einschreibungen, wobei Merkmale wie die andere (meist ‚schwarze') Hautfarbe[338] durchaus nicht als unwandelbar reifiziert und ‚naturgegeben' gedacht werden müssen. Im Zeichen der Bekehrung werden Transformation und Assimilation des vormals ‚Anderen' denkbar, entstehen aber auch weitergehende Differenzierungen der hereditär Gläubigen von den Konvertiten.[339] Spezifisch für das magisch-religiöse Weltbild sind weiterhin Möglichkeiten der Begegnung und Vermischung mit über- und außermenschlichen Wesen, die sich beispielsweise in Besessenheitsnarrativen niederschlagen können, sowie eine Dämonologie, die unter anderem Material für Denkfiguren sexueller Verunreinigung bietet.[340] Die Variationsbreite der Konstruktionsmöglichkeiten des ‚Anderen'[341] zeigt sich darüber hinaus in vielfältigen literarischen Anderswelterzählungen mitsamt ihren Austauschbeziehungen zwischen Menschen und Anderswesen, sowie in Reiseberichten und -erzählungen über die Begegnung mit den sogenannten Monstren oder Wundervölkern an den Rändern der Welt.[342]

Ein Blick auf dieses breite Spektrum, das hier nicht näher entfaltet werden kann, lässt bereits einen entscheidenden produktiven Effekt der methodischen Erweiterung von Gender-Theorie um die intersektionelle Perspektive sichtbar werden. Mit der Frage nach der Signifikanz bestimmter Kategorien im historischen Material geht immer ein

337 Der Bedeutung religionsbezogener Identitätskategorien tragen mediävistische Sammelbände und Handbücher der englischsprachigen Gender Studies bereits seit längerem durch entsprechende Beiträge zu und Gegenüberstellungen von christlichen, jüdischen, muslimischen oder auch byzantinischen Geschlechterkonstrukten Rechnung: so z. B. in Cohen/Wheeler, Becoming Male; Farmer/Pasternack, Gender and Difference; Bennett/Karras, The Oxford Handbook of Women and Gender.

338 Zu mittelalterlichen Konzeptionen von Ethnizität oder ‚Rasse' vgl. die grundlegenden Beiträge von Bartlett, Medieval and Modern Concepts; Hahn, The Difference the Middle Ages Makes; weiter Heng, Cannibalism; Dinshaw, Pale Faces.

339 Diese Zusammenhänge hat bereits Kruger, Conversion, beleuchtet, der gegenüber modernen Setzungen die Transformierbarkeit ethnischer Differenzen und ihrer körperlichen Markierungen in mittelalterlichen Darstellungen herausstreicht (ebd., S. 162–165). Vgl. weiter Kruger, The Spectral Jew. Queer-Theorie und Orientalismuskritik verbindet die Studie von Amer, Crossing Borders.

340 Zur Besessenheit vgl. Caciola, Discerning Spirits. Elliott, Fallen Bodies, S. 127–156 untersucht die Interdependenzen von Dämonologie, (sexueller) Verkörperung und Ausgrenzungsstrategien. Vgl. aus kunsthistorischer Perspektive Strickland, Saracens.

341 Die postkolonial ausgerichtete Forschung beschreibt mit den Strategien des *Othering* Mechanismen zur Stabilisierung des Eigenen und der subordinierenden Ausgrenzung der ‚Anderen': vgl. grundlegend Spivak, The Rani of Sirmur, S. 252–257; einführend Reuter, Ordnungen des Anderen, S. 27–63; Ashcroft/Griffiths/Tiffin, Post-Colonial Studies, S. 156–158; mit Blick auf Körperkonstruktionen Gernig, Einleitung.

342 Während Figurationen des Wunderbaren und Monströsen bereits aus postkolonialer Perspektive analysiert worden sind (vgl. bes. Cohen, The Postcolonial Middle Ages; ders., Hybridity), stehen mit den Modellen von Gender-, Queer- und Intersektionalitätstheorie arbeitende Analysen von Anderswelten darstellungen noch aus.

epistemologisches Risiko einher, denn die Verengung auf ‚Geschlecht' kann präjudizierende Wirkung haben und letztlich zur Bestätigung einer vorausgesetzten hierarchisch-binären, womöglich heterosexuellen Ordnung führen. Die Vervielfältigung der Kategorien mitsamt der Fokussierung ihrer wechselwirksamen Stabilisierung sowie der Prozesse ihrer Konstruktion kann daher als methodisches Korrektiv fungieren. In der weltlichen Literatur des Hochmittelalters, die sich überwiegend auf die Modellierung adliger Selbstdeutungsmuster konzentriert, bilden sich (Geschlechts-)Identitäten in einem dichten Netz ständischer und gesellschaftlicher Bezüge. Anhand der literarischen Texte sind wichtige Erkenntnisse über spezifisch adlige Konzepte der Geschlechterdifferenz zu gewinnen, die sich von der vorausgesetzten Herrschaftsfähigkeit indes nicht ablösen lassen, sondern mit den je komplementären Mechanismen der Subordinierung und Privilegierung sowie der Exklusion oder Marginalisierung nichtadliger (oder auch ‚nicht-weißer', nicht-christlicher) Personengruppen zu korrelieren sind. Auf dieser Grundlage müssen die jeweiligen Differenzierungs- und Generalisierungsstrategien erst auf ihre Reichweite und Grenzen befragt werden, womit auch ihre Plastizität sowie Übergangs- und Überschreitungsmöglichkeiten in den Blick rücken.

Eine Kombination von queer- und intersektionalitätstheoretischen Perspektiven liegt schon deswegen nahe, weil ‚Sexualität' immer auf multiple Differenzierungsmuster und Identitätsbezüge referiert und daher selbst „intersektional zu denken" ist: „Sowohl bei queer als auch bei Intersektionalität sollte es sich also um Sichtweisen handeln, die mit einem Wissen um die Vielschichtigkeit und Temporalität von Subjektivierungsprozessen und Positionen operieren."[343] Die Fokussierung von Subjektivierungsprozessen, ihrer Bedingtheit und Widersprüchlichkeiten,[344] halte ich für die Analyse der hochmittelalterlichen Literatur auch deswegen für methodisch weiterführend, weil außerhalb der theologischen und medizinischen Ordnungsdiskurse zwar vereinzelt sexuelle Akte beschrieben werden, eine Ausdifferenzierung von ‚Sexualität' als eigenständigem Gegenstandsbereich aber erst im späteren Mittelalter zu beobachten ist. Daher muss sich die Perspektive im Folgenden um Aspekte erweitern, von denen bisher nur verkürzt die Rede war: die Konzepte von Minne und Freundschaft, die Realisierung und affektive Ausformung persönlicher Bindungen im Kontext von Verwandtschafts- und Herrschaftsverhältnissen, Vergesellschaftungsformen und Machtkonflikten.

Eve Sedgwick hat ‚queer' beschrieben als „a continuing moment, movement, motive – recurrent, eddying, troublant" – und insofern als Herausforderung, aufmerksam zu sein für „the open mesh of possibilities, gaps, overlaps, dissonances and resonances, lapses and excesses of meaning when the constituent elements of anyone's gender, of

343 Dietze/Yekani/Michaelis, Queer und Intersektionalität, S. 5 u. 12.

344 Vgl. Dietze/Yekani/Michaelis, Queer und Intersektionalität, S. 2: „Intersektionalitätsansätze ermöglichen es, die Ko-Präsenz und Simultaneität sowie die Widersprüchlichkeiten von unterschiedlichen Subjektivierungen und Positionalitäten in die Queer Theory hineinzutragen."

anyone's sexuality aren't made (or can't be made) to signify monolithically".[345] Dieser Bestimmung entnehme ich – auch für Gegenstände abseits des Sexualitätsdispositivs und sexueller Identitäten – die Frage nach Dynamiken, Potentialen und Beweglichkeiten sowie nach überschießenden, schillernden und polyphonen Bedeutungen, wie sie insbesondere literarische Texte aufweisen. Ausgangspunkt und Leitlinie meiner Analysen sind daher auch nicht (vorausgesetzte oder vorfindliche) Identitätskategorien, sondern die jeweiligen Begehrensdynamiken als Impulskräfte, die Ordnungen, Identitäten und Erzählstrukturen mobilisieren.

345 Sedgwick, Tendencies, S. XII u. 8.

2 Hetero- und homosoziales Begehren: Literarische Konfigurationen

> „[A]ll fiction corresponds to an absolute reality –
> not of existence, but of desire that calls fiction into being."
> (Kłosowska, Queer Love, S. 7)

Das Begehren nach der Dichtkunst, genauer nach Erzählungen und Erzählmustern, die sich in Differenz zur Alltagsrealität positionieren, würde Johannes von Salisbury vermutlich zu den *nugae curialium*, den suspekten höfischen Leichtsinnigkeiten zählen. Auch den poetischen Genuss rechnet er schließlich unter die Rezepte zur Entmännlichung.[1] Die Anziehungskraft der Dichtkunst, die zwischen glatter Lüge und verborgener Wahrheit hin und her spielt, setzt Alanus ab Insulis in *De planctu naturae* jedoch kunstvoll in Szene. Folgendermaßen belehrt die ‚Natur' ihren Schüler:

> An ignoras, quomodo poetae sine omni palliationis remedio, auditoribus nudam falsitatem prostituunt, ut quadam mellitae dulcedine velut incantatas audientium aures inebrient? [...] At in superficiali litterae cortice falsum resonat lyra poetica, interius vero auditoribus secretum intelligentiae altioris eloquitur, ut exteriori falsitatis abiecto putamine, dulciorem nucleum veritatis secrete intus lector inveniat. (*De planctu naturae*, Prosa 4, 128–136)

> Weißt du nicht, auf welche Weise die Dichter ohne jeden bemäntelnden Behelf ihren Hörern nackte Falschheit öffentlich feilbieten, wie sie mit einer gewissen honigsüßen Lieblichkeit, gleich wie durch magische Beschwörung die Ohren der Hörenden berauschen? [...] Freilich tönt in der oberflächlichen Hülle des Geschriebenen die poetische Leier falsch, doch spricht sie inwendig zu den Hörern vom Geheimnis höherer Einsicht, so dass, wenn die Hülse äußerer Falschheit abgeworfen ist, der Leser den süßen Kern der verborgenen Wahrheit innen findet.

Zwischen den Gegensätzen von Lüge und Wahrheit, Hören und Lesen, Oberfläche und verborgenem Kern konkurrieren in dieser einigermaßen gewundenen Erklärung zwei verführerisch süße Essenzen, die ganz im Äußerlichen oder im tiefsten Inneren liegen. Schon die äußere ist zuerst jedoch nackt und eben nicht – gemäß der naheliegenden Integumentum-Konzeption[2] – bemäntelnde Hülle. Der äußeren, nackten Süße auf den Leim zu gehen oder der verborgenen ins Innerste zu folgen: Beides scheint eine Art genussvoller Intimität zu beinhalten. Bemerkenswerterweise handelt es sich hier um Erläuterungen der personifizierten Natur zu einer vom Erzähler mit dem folgenden Mythenzitat verknüpften Frage:

1 Vgl. Burgwinkle, Sodomy, S. 68–70.

2 Zum Konzept des Integumentum als Verhüllung durch indirekte Redeweise vgl. Brinkmann, Verhüllung.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111387314-003

> Iupiter enim adolescentem Phrygium transferens ad superna, relativam Venerem transtulit in translatum; et quem in mensa per diem propinandi sibi praefecit praepositum, in toro per noctem sibi fecit suppositum. (*De planctu naturae*, Prosa 4, 117–120)
>
> Jupiter nämlich, als er den phrygischen Jüngling [Ganymed, J. K.] forttrug in die obere Sphäre, übertrug ein anteiliges Liebesverlangen ins Übertragene, und den er tagsüber bei Tisch vorordnete, um ihm als Hofmeister einzuschenken, den ordnete er sich im Bett bei Nacht unter.

Ob nicht die Götter ebenfalls von den Gesetzen abwichen, begehrt der Erzähler zu wissen, die für den Menschen Geltung haben sollen. Die nicht eben leicht zu entschlüsselnde Antwort der Natur ist die gerade zitierte.[3] Doch schon die Oberfläche der Nacherzählung gibt sich doppelt lesbar, indem sie die Entführung des Ganymed in höhere Sphären als Übertragungsprozess schildert und die Umkehrung der Rangordnung bei Tisch und im Bett in die Begrifflichkeit von *praepositum* und *suppositum*[4] kleidet. Sollte der Genuss an der verborgenen Wahrheit also ausgerechnet darin bestehen, das über grammatische Terminologie Angespielte in sexuelle Akte unter männlichen Partnern zu übersetzen? Angesichts des von Alanus wortreich vorgetragenen Entsetzens über die Verwandlungskünste der Venus wäre das ein erstaunlicher Befund. Offensichtlicher ist, dass der dreimal auftretende Begriff der Übertragung (*transferre*, auch: verpflanzen, verschieben, verwandeln) als Signal der Uneigentlichkeit funktioniert: Was sich zwischen Jupiter und Ganymed in den Wechselspielen zwischen Tisch und Bett ereignet, gehört einer anderen (poetischen) Sphäre an. Jupiters Begehren ist in diesem Fall Medium einer Übertragung oder Verwandlung sowie einer Grenzüberschreitung, nicht zuletzt aber Auslöser ausführlicher Reflexionen über die Wirkweisen der Poesie. Die unaufgelösten Überschüsse dieser Textpassage weisen indes darauf hin, dass abgewiesene oder ausgegrenzte Verhaltensweisen im Bereich des Imaginären einen nicht mehr stillzulegenden Reiz ausüben können – der hier etwa in der Entschlüsselung von Geheimnissen bestehen könnte.

Dass das Begehren nach der Differenzqualität erzählter Welten auch mittelhochdeutsche Erzählungen anregt, lässt sich womöglich einigen eröffnenden Versen entnehmen. Das *Nibelungenlied* setzt in der Handschrift C bekanntlich ein mit *uns ist in alten mæren wunders vil geseit* und signalisiert so gleichermaßen differente Zeitebenen wie auch die andere Qualität, die hier *wunder* heißt: Aufregendes, Wunderbares,

3 Cadden, Meanings, S. 209 versteht sie im Sinne einer Unterscheidung von Wirklichkeits- und Relevanzbereichen: „If Jupiter and Ganymede can sleep together [...], why are men condemned for sexual relations with each other? Because [...] poetry and allegory are not to be taken literally and have entirely different rules from those of everyday life."

4 Dieses Sprachspiel kehrt die wörtliche Bedeutung von *suppositum* (das Untenliegende/Untergeordnete) durch die sekundäre Bedeutung ‚grammatisches Subjekt des Prädikats' um, destabilisiert aber auch die klare Entgegenstellung von Über- und Unterordnung bei Tag und bei Nacht. Zugleich steht *suppositum*, im Sinne von Denotat, in zeichentheoretischer Verbindung zum vielfach angespielten Übertragungsprozess (*transferre*) und enthält damit wohl einen Appell, nach übertragener Bedeutung zu suchen. Vgl. zur Begriffsverwendung im späten 12. Jh. Ebbesen, Early Supposition Theory, bes. S. 36 f.

Unerhörtes. Hartmanns *Iwein* kündigt in den einleitenden Versen eine von König Artus vermittelte, *gewisse lêre* über den Zugewinn an *sœlde und êre* an: Artus' goldenes Ritterzeitalter ragt in die Erzählzeit wenigstens durch die anhaltende Präsenz seines Namens hinein (seine Landsleute behaupten dagegen, er lebe selbst noch immer; Iw. 1–17). So könnte also die Vergegenwärtigung einer anderen Welt als der eigenen wie auch die Herstellung von Verbindungen zwischen beiden Welten Medium eines kollektiven Begehrens sein. Im Raum des Imaginären werden Spiele mit vertrauten Deutungsmustern möglich, die sich für die Erprobung ungewohnter Differenzierungs- und Identifikationsmöglichkeiten öffnen.

An diesem Punkt ist die Präzisierung eines zentralen Begriffs angebracht: Mit Jan-Dirk Müller betrachte ich das Imaginäre nicht nur als „Teil jener Realität, auf die sich Literatur bezieht", sondern auch als „Inbegriff jener Energien, aus denen Literatur ihre Impulse bezieht".[5] Damit liegt dem literarisch geformten Text zum einen ein strukturiertes Imaginäres voraus, das ich in mentalitätshistorischem Sinne auffasse als Ensemble kulturell spezifischer Wahrnehmungs- und Erfahrungsmodalitäten, Wissens- und Deutungsweisen sowie kollektiver Haltungen, die mehr oder minder (diskursiv oder institutionell) geordnete und fixierte Gestalt haben können.[6] Zum anderen können ‚vorinstitutionelle Begehrensdynamiken'[7] oder impulsgebende Energien die kulturelle Produktion anregen und in Verflechtung mit Strömungen oder Mustern des kollektiven Imaginären weitere Denk- und Darstellungsmöglichkeiten hervorbringen.[8] Eine spezifische Leistung poetischer Texte besteht entsprechend darin, selbst Imaginationen zu ge-

5 Müller, Literarische und andere Spiele, S. 300.

6 Vgl. grundlegend Duby, Histoire des mentalités; Le Goff, Les mentalités; Jöckel, Die ‚histoire des mentalités'; Röcke, Literaturgeschichte. Das Imaginäre lässt sich prinzipiell als dritte Ebene der Vermittlung zwischen den Erfahrungen historischer Subjekte und den materiellen Strukturen der Lebenswelt auffassen (vgl. Bachorski/Röcke, Weltbilder; Schönert, Mentalitäten), vermittelt nach Wolfgang Iser aber auch zwischen dem Wirklichen und dem Fiktiven (vgl. Müller, Literarische und andere Spiele, S. 282 u. 299 f.). Müller, Höfische Kompromisse, S. 12–14 nimmt mit Castoriadis eine Präzisierung des mentalitätshistorischen Begriffs vom Imaginären als einem von Teilstrukturen ‚gegliederten Beziehungssystem' vor, das – obwohl „in dauernder Transformation" befindlich – unterschiedliche Typen erkennen lasse: „festere und unbestimmtere, realitätsmächtige und phantasmatische" (ebd., S. 14).

7 Vgl. das von Warning, Fiktion und Transgression, S. 38 entfaltete Beispiel, dem ich diese Begrifflichkeit entnehme (Hervorhebungen J. K.): „Auch beim Minnesang müßte man das Imaginäre als eine noch *vorinstitutionelle Begehrensdynamik* fassen, konkret also als jene Transgression des Allianzdispositivs, wie sie in den Liedern selbst ja auch ständig [...] greifbar ist. [...] Und dann vermittelt eben das Fiktive, also das Lied zwischen den Zwängen des Allianzdispositivs einerseits und der *imaginären Transgression* andererseits."

8 Dies beschreibt Müller, Literarische und andere Spiele, S. 300 als dritten Aspekt des Begriffs vom Imaginären, nämlich die „Summe der Möglichkeiten [...], die literarische Fiktionen erschließen". Vgl. weiter ebd., S. 302: „Das gesellschaftlich Imaginäre eröffnet also unter den Bedingungen fiktionaler Rede weitere Spielräume für andersartige imaginäre Besetzungen. Impulse dazu können sich aus den Vorgaben der Realität, Möglichkeiten und Zwängen speisen, die die Fiktionen vorfinden, von denen sie jedoch freigesetzt sind."

nerieren, die sich in Differenz zu den gedachten Ordnungen bilden oder sie überschreiten und transformieren können.[9] Hinzu tritt die Möglichkeit einer Rahmung, indem bestimmte Textbestandteile als imaginär – z. B. als Vorstellung, Traum, Wunsch oder bewusst ausgestellte Erfindung – markiert und gleichzeitig Möglichkeiten zur metadiegetischen Reflexion des eigenen imaginativen Status erschlossen werden: „Entscheidend ist das Moment des Ludischen. Ein Spiel ist aus der Realität ausgegrenzt, aber in unterschiedlichem Grade, und es nimmt in unterschiedlichem Grade Elemente der Realität in sich auf".[10]

Die Differenzqualität der literarischen Werke, die meinen Untersuchungsgegenstand bilden, gilt es zu betonen. Die erzählten Welten und die Modalitäten ihrer Vergegenwärtigung, die literarisch geformten Wahrnehmungs- und Darstellungsmuster sind ebenso wenig identisch mit jenen der Alltagswelt wie sie mit den normativen und normierenden Ordnungen, von denen bereits die Rede war, zur Deckung gebracht werden können. Programmatisch formuliert William Burgwinkle: „I want to imagine the medieval texts discussed in the following chapters as outside of the disciplinary frameworks of their own age as well as our own rigid classificatory schemes".[11] Diese Formulierung bringt einen hohen Anspruch zum Ausdruck, denn mit der Entlastung der Texte von zeitgenössischen wie heutigen Klassifikationssystemen ist ein epistemischer Sprung gefordert. Derartige Sprünge können bestenfalls momenthaft und partiell gelingen, denn von den Wahrnehmungsmustern der eigenen Kultur ist nie vollständig abzusehen. Hinsichtlich der zeitgenössischen reglementierenden Rahmenbedingungen wird der je einzelne Text daraufhin zu befragen sein, ob und wie er auf diesen Rahmen Bezug nimmt, ihn transformiert oder überschreitet. Ich teile mit Burgwinkle aber den Wunsch und das Anliegen, in einen ernsthaften Dialog mit dem historisch Fremden einzutreten und das heißt insbesondere: die Werke so weit als möglich in ihrer Eigenheit zu würdigen.

Bis hierher habe ich mittelalterliche Diskurse und Deutungsmuster mit den in Gender und Queer Studies entfalteten Fragestellungen in Verbindung gebracht. Auf der Grundlage einer intersektionalitätstheoretischen Erweiterung muss nun eine erneute Fokusverschiebung folgen. Angesichts der Vielfalt der oben umrissenen möglichen Perspektiven entscheiden konsequent angewandte Selektionsprinzipien auch über die Produktivität der Analysen. Mein Interesse richtet sich darauf, im Sinne einer Geschichte des Imaginären literarische Deutungsmuster zu erfassen, die zu den bereits diskutierten, diskursiven Formationen um Geschlecht, Körper und Begehren hinzutreten, die

9 Vgl. Müller, Höfische Kompromisse, S. 12 zu literarischen Texten als „imaginäre[n] Ordnungen zweiten Grades".

10 Müller, Literarische und andere Spiele, S. 311, der insgesamt eine Skalierung von Fiktionalität ansetzt und zudem betont, dass die explizite Ausstellung des Fiktionalitätscharakters als „Geste der Legitimierung einer eigenen poetischen Wahrheit gegenüber derjenigen konkurrierender Diskurse" fungieren kann (ebd., S. 285 f.).

11 Burgwinkle, Sodomy, S. 15.

sich mit ihnen kreuzen, sie modellieren, überlagern oder sie überhaupt erst konstituieren. Daraus folgt erstens die Notwendigkeit, Fragen nach den literarisierten Wahrnehmungs- und Wissensordnungen, den Erzählstrukturen und Inszenierungsformen mit den oben eingeführten Parametern zu vermitteln, um deren spezifische Reichweite und Bedeutung genauer beschreibbar zu machen. Zweitens geht damit ein Wechsel der Blickrichtung einher, die sich zu einem historischen Zeitausschnitt und dem einführend vorgestellten Korpus der Erzählliteratur verlagert, um von dort aus die Bedeutungskomplexe und ihr Umfeld zu erkunden.

Unübersehbar bündelt das Spielfeld heterosozialer Anziehung im späten 12. Jh. vielfältige literarische Energien, die sich um Variationen von Minne verdichten. Sie etabliert sich im Kontext höfischer Kultur, die ihrerseits Leitbildstatus für die Inszenierung gelungener Herrschaft gewinnt. Weibliche Präsenz am Hof stimuliert außer ritterlichem Hochgefühl friedfertige Umgangsformen[12] und trägt insgesamt zu einer „Erotisierung der Hofkultur“[13] bei, die sich beispielsweise auch in der opulent beschriebenen Mode, in Kleiderprunk und Schmuck manifestiert.[14] Dass sich Minne über die soziale Formation des Hofs konstituiert, betont unter anderem James Schultz: Für die Minneliteratur des Hochmittelalters sei nicht nur eine grundlegende ‚Aristophilie‘ zu beobachten, Minnebegehren richte sich über den ideal-schön verkörperten Adel hinaus auf die höfische Vorbildlichkeit des jeweiligen Gegenübers.[15] Ich setze im Folgenden daher bei höfischen Liebesmodellen an und zeichne die großen Linien heterosozialer Beziehungen und der literarischen Konstruktion von (Hetero-)Erotik nach, um weiterführende Überlegungen zur Einbettung dieser Entwürfe in homosoziale Bindungen und Machtverhältnisse anzuschließen (2.1). Im zweiten Abschnitt beschäftigt mich das Spektrum der Homosozialität auf der Grundlage von Sedgwicks Konzept eines homoerotischen Kontinuums und des *homosocial desire*, das ich mit Bezug auf die historisch-literarischen Deutungsmuster vorrangig männlicher Bündnisse weiterentwickeln und präzisieren möchte (2.2).

2.1 Spielräume heterosozialer Anziehungskräfte: Konstruktionen höfischer Minne

Mit ‚höfischer Minne‘ wird üblicherweise das literarische Phänomen einer seit dem späten 12. Jh. in unterschiedlichen Textsorten – Lyrik und Lieddichtung, Romanen und Er-

12 Vgl. Müller, Strukturen, S. 440: „Hof ist der Ort der Versammlung virtuell Gleicher, deren gewaltfreier Umgang miteinander eingeübt wird“.

13 Ehrismann, *Ich het ungerne*, S. 24; vgl. Schultz, Courtly Love, *passim*; Kraß, Kritische Heteronormativitätsforschung (2015), S. 333.

14 Vgl. Kraß, Geschriebene Kleider, S. 158 f. zu den grundlegenden Qualitäten der Mode – Zweckfreiheit, Exotik, Reiz der Neuheit –, die sich auch in literarischen Inszenierungen höfischer Kultur wiederfinden. Weiter Kraß, Das Geschlecht der Mode, S. 34–38, zum geschlitzten männlichen Gewand.

15 Vgl. Schultz, Courtly Love, S. 83.

zählungen sowie räsonierenden Texten oder Traktaten – so intensiv wie vielstimmig diskutierten Konzeption von zwischengeschlechtlichem Begehren und zwischengeschlechtlicher Paarbindung bezeichnet. Mit dem Bezug auf die höfische Adelskultur ist zugleich die ständisch exklusive Einbindung dieses Modells von Liebe und Begehren markiert, das als *hôhe minne* distinktive Funktion übernehmen kann. Allerdings ist nicht von einer geschlossenen Programmatik der Minne, sondern von einem Schnittfeld unterschiedlicher Diskurse und diskursiver Praktiken auszugehen, die ihrerseits Anteil haben an der „Entstehung einer laikalen Adelskultur, die Ausdruck, Verhalten und Interaktion in einem komplexen ‚System' der Semiotisierung und Repräsentation disziplinierte".[16] ‚Höfische Minne' kann insofern nur als Sammelbegriff für eine große, auch gattungsabhängige Vielfalt der Konzeptionen fungieren. Die Fülle der Forschungsbeiträge, die sich unter anderem mit den Geschlechterverhältnissen, den Körperinszenierungen und Minnekonzeptionen[17] befassen, kann an dieser Stelle nicht einmal ansatzweise resümiert werden.[18] Grundlegend ist allerdings die Feststellung, dass höfischer Literatur der Status „einer sozialen Institution *sui generis*" zukommt, da sich in der Aufführungs- und Redepraxis „eine diskursive Formation heraus[bildet], die selbst allererst gesellschaftskonstituierend wirkt, indem sie jedem, der in sie eintritt, bestimmte Rollen, bestimmte Sprech- und Verhaltensregulierungen und bestimmte Annahmen über ‚richtige' soziale Ordnung zumutet".[19] Auf dieser Ebene ist der Gesellschaftsbezug von poetischen Sprechweisen, thematischen Komplexen, Handlungs- und Identitätsmustern angesiedelt, die sich von den für die Lebenspraxis relevanten Ordnungen deutlich abheben können. Diese Differenzqualität ist insbesondere für die literarische Konstruktion der geschlechtsspezifischen Machtverhältnisse im Minnesang, für die Machtposition und die Handlungsspielräume von Minneherrinnen, beobachtet worden.[20]

16 Hasebrink, Prudentiales Wissen, S. 41. Zur Begriffsbildung und -kritik vgl. Kasten, Der *amour courtois*.

17 Exemplarisch sind die einschlägigen Arbeiten zum Minnesang von Kasten, Frauendienst, Hübner, Frauenpreis und Müller, Minnesang und Literaturtheorie, zu nennen. Zu höfischen Minnekonzeptionen Fritsch-Rößler, Finis Amoris; Haug, Tristan und Lancelot; ders., Die Rollen des Begehrens; ders., Die höfische Liebe; Hensel, Vom frühen Minnesang; Kasten, Inszenierungen des Sichverliebens; Kay, Subjectivity in Troubador Poetry; dies., Desire and Subjectivity; Liebertz-Grün, Ambivalenz; Schnell, Die ‚höfische' Liebe; Wenzel, Frauendienst. Zu den Tristan-Bearbeitungen vgl. Keck, Die Liebeskonzeption.

18 Aus gendertheoretischer Perspektive richtungsweisend: Burns, Bodytalk; Gaunt, Gender and Genre, S. 71–179; vgl. weiter Bennewitz, *vrouwe/maget*; Ehlert, Männerrollen und Frauenrollen; Wenzel, Hêre frouwe. Zur weiblichen Stimme sowie den Frauenstrophen und -liedern vgl. Bennewitz, Das Paradoxon weiblichen Sprechens; dies., Die obszöne weibliche Stimme; Boll, *Alsô redete ein vrowe schoene*; Kasten, Zur Poetologie.

19 Müller, Strukturen, S. 410. Mit Hasebrink, Prudentiales Wissen, S. 42 ist davon auszugehen „daß literarische Texte entscheidend dazu beitragen, jene Wirklichkeit der höfischen Kultur erst herzustellen, die sie vermeintlich abbilden."

20 Vgl. resümierend Wenzel, Hêre frouwe, S. 264 f.; Schultz, Courtly Love, S. 185; Müller, Höfische Kompromisse, S. 388: „Der höfische Frauendienst ist eine Umkehrung der tatsächlichen Rechtsverhält-

Konstruiert werden also Kommunikationsmodelle, die im Modus von Minnebegehren spezifische Geschlechterarrangements in Differenz zu außerliterarischen Verhältnissen entwerfen.[21] Auf dieser Grundlage sind die Leistungen der diskursiven Konstruktionen um Minne von besonderem Interesse, mithin die Frage nach den neuen Deutungsmustern von Macht- und Geschlechterverhältnissen, Begehren und Körperlichkeit, die das „kunstvolle literarische Spiel mit der Liebe“[22] modelliert. Im Folgenden betrachte ich zuerst systematisierend die Konstituenten von Minne in den frühen höfischen Romanen und verweise nur dort auf Konstellationen im Minnesang, wo konzeptionelle Schnittstellen von besonderer Bedeutung sind. Wie bereits in der Einführung erläutert, konzentriere ich mich insgesamt auf erzählende Texte, die die Modalitäten und Dynamiken des Begehrens in ein komplexes Umfeld adliger Identitäts- und Gesellschaftsentwürfe einlagern. Im Vordergrund stehen zunächst die Konstruktionen der Geschlechterdifferenz, Geschlechterverhältnisse und Subjektivierungsmodalitäten mitsamt den konstitutiven Ambivalenzen, die die diversen Minne-Entwürfe durchsetzen. Genauer werden mich dann drei Aspekte beschäftigen, die für mein Vorhaben konzeptionell weiterführend sind: erstens die homosoziale Einbettung des heteroerotischen Modells sowie die Frage nach dem Verhältnis von Liebes- und Freundschaftsdiskurs; zweitens literarische Inszenierungen, die die Paarbindung um eine dritte Instanz ergänzen, womit die Konfiguration homo- und heterosozialer Beziehungen für implizite Machtverhältnisse transparent wird; drittens literarische Figurationen von Begehren und Körperlichkeit, die eine erste Abgrenzung erotischer Imagination von ‚Sexualität‘ ermöglichen. Den ersten Artusromanen Hartmanns von Aue, *Iwein* und *Erec*, stelle ich zum Zweck der Abgrenzung und Kontextualisierung außer dem *Lanzelet* Ulrichs von Zatzikhoven auch Eilharts *Tristrant* sowie im Abschnitt zu den Triangulierungen zeitgenössische Brautwerbungserzählungen zur Seite.

Bei allen gattungs- und textspezifischen Unterschieden lassen sich vorab einige Grundzüge der höfischen Minne bestimmen: Sie wird konzipiert als ein exklusives Geschlechterverhältnis, das auf Freiwilligkeit beruht und entsprechende *stæte* und *triuwe* fordert, wobei das (Un-)Maß von Begehren und Hingabe an die Minne in Bezug auf Vernunft, Selbstbeherrschung und Disziplinierung reflektiert wird.[23] Auf dieser Grundlage bildet sich eine spezifische Liebessemantik aus, die Freiwilligkeit je nach Kontext ins Verhältnis zu Zwang und Gewalt sowie Krankheit und Magie setzt und insbesondere über das para-

nisse zwischen den Geschlechtern, und die Verfügung der *vrouwe* über ihren Ritter ist eine Umkehrung patriarchaler Verfügungsgewalt.“

21 Zur Frage des Fiktionalitätsstatus von Minnesang vgl. Müller, *Ir sult sprechen willekomen* u. ders., Die Fiktion höfischer Liebe, bes. S. 63 zum ‚imaginären Selbst‘; Grubmüller, Was bedeutet Fiktionalität; Warning, Fiktion und Transgression.

22 Wenzel, Hêre frouwe, S. 281.

23 Warning, Lyrisches Ich, S. 59 nennt als semantische Isotopien der Troubadourlyrik Liebe, Gesang, Dienst, Schmerz, Freude, Schönheit und Güte. – Das Spannungsfeld von übermäßiger Minne und Disziplinierung prägt Hartmanns *Erec*, prägt aber auch die Konzeption der Geschlechterminne im *Eneasroman* (s. u., II.2.3.1).

doxe Wechselverhältnis von *liebe* und *leit* Leidensbereitschaft als Bedingung für wahrhaftige Minne einfordern kann.[24] Prägt diese *liebe-leit*-Spannung häufig die Lieder der ‚hohen Minne'[25] und die Bearbeitung des *Tristan*-Stoffs durch Gottfried von Straßburg,[26] so entwerfen die ersten Artusromane Hartmanns ein Integrationsmodell, das Minne mit Ehe verbindet und im Modus aventiurehafter Krisenbewältigung widerstreitende eheliche und gesellschaftliche Anforderungen ausbalancieren soll.[27] Die *Tristan*-Bearbeitungen, im deutschsprachigen Raum zuerst durch Eilhart von Oberg vertreten, treiben demgegenüber Regelverletzungen und soziale Verwerfungen hervor, womit das ehebrecherische Liebesverhältnis insofern Passion wird, als sich keine Integrationsmöglichkeit von Liebe und Herrschaft mehr abzeichnet.[28] Indem wechselseitige Minne in erzählenden Texten keineswegs konfliktfrei bleibt, wirken die jeweiligen Minnekonzeptionen an den Aushandlungen zwischen persönlichem Begehren und gesellschaftlichen Anforderungen mit.

2.1.1 Minnebegehren, Subjektivierung und Geschlechterverhältnisse im höfischen Roman

Narrative Texte entfalten den Nexus von Minne, Geschlechterverhältnissen und Gesellschaftlichkeit über Syntagmen, die im oft diskutierten ‚doppelten Kursus' des Artusromans Hartmanns von Aue die Steigerung ritterlicher Identität im Durchgang durch die Krise strukturell verankern.[29] In seinen Artusromanen *Erec* und *Iwein* überführt Hartmann Minne in Ehe und spielt den Konflikt zwischen der Paarbindung und gesellschaft-

24 Schnell, Die ‚höfische' Liebe, S. 238 f. führt zur Ausschließlichkeit und Beständigkeit der Liebesbeziehung Aufrichtigkeit und Gegenseitigkeit der Liebe auf, dazu die Komplexe von Freiwilligkeit und Rücksichtnahme, Leidensbereitschaft sowie Maß und Vernunft.

25 Minnelieder des Klagetyps gestalten die Facetten und Konsequenzen eines einseitigen Begehrens, das in seiner Unabschließbarkeit zur Selbstreflexion antreibt und (unter anderem bei Friedrich von Hausen, Reinmar und Morungen) in die Nähe zum *wân*, der ungewissen Hoffnung, und zum Traum gerät. Es mündet im „Paradox einer Werbung, deren Ziel die Erfüllung einer Liebe ist, die gerade nicht erreicht werden darf" (Kellner, Gewalt und Minne, S. 33). Den Begriff des *paradoxe amoureux* in der Spannung von „posséder – ne pas posséder; voir – ne pas voir; voisin – lointain" hat anhand der Troubadourlyrik Spitzer, L'amour lointain, S. 364 geprägt.

26 Zur Paradoxiespannung der Tristanminne vgl. Bleumer, Gottfrieds ‚Tristan'; Largier, Liebe als Medium; zu Eilhart auch Mikasch-Köthner, Zur Konzeption der Tristanminne, S. 62–64.

27 Zu den Geschlechterverhältnissen und Ehekonzeptionen bei Hartmann vgl. Gephart, Welt der Frauen; Liebertz-Grün, Kampf, Herrschaft, Liebe; Quast, *Getriuwiu wandelunge*; Schmid, Spekulationen; Schulze, *âmîs* und *man*; Smits, Enite; Sterling-Hellenbrand, Gender and Love.

28 Vielmehr ist zu beobachten, dass sich die „Handlungsbereiche von Liebe einerseits, Ehe und Herrschaft andererseits zunehmend gegeneinander ab[schotten]", so Strohschneider, Herrschaft und Liebe, S. 60. Eilharts „Text hat nicht die Liebe selbst im Blick, sondern, von den Imperativen feudaler Herrschaft her, deren Funktionszusammenhänge"; seine Frage richtet sich auf die „Möglichkeiten feudaler Herrschaft, mit diesem ganz Anderen, mit der Liebe fertig zu werden" (ebd., S. 61).

29 Vgl. Warning, Formen narrativer Identitätskonstitution.

lichen Anforderungen mit je unterschiedlichen Akzenten durch. Während im *Erec* exzessive Minne das pflichtvergessene *verligen* des Protagonisten auslöst, versagt Iwein gegenüber den Ansprüchen seiner Frau Laudine und seinen Pflichten als Landesherrscher, gleichsam durch *versitzen* auf einer allzu ausgedehnten ritterlichen Turnierfahrt. In dieser schlichten Komplementarität gehen die beiden Romane, deren Helden nach der Aussöhnung mit den Ehefrauen jeweils auch die Position des Herrschers innehaben, aber selbstverständlich nicht auf. Gemeinsam ist beiden Texten, dass sie ihr Minnekonzept zwar auf Gegenseitigkeit gründen, Minnebegehren jedoch dominant aus der Perspektive des männlichen Subjekts sowie über sorgfältig inszenierte Blickkonstellationen erzählen.[30] Im Folgenden zeichne ich zunächst textnah die narrative Initiation von Begehren und die damit einhergehenden Geschlechtsbezüge nach, worauf ich mich im zweiten Schritt genauer mit der Konstruktion der Geschlechterdifferenz und den jeweiligen Subjektivierungsmodalitäten sowie der Gestaltung von Geschlechterverhältnissen befasse. Für das Spektrum weiblicher Subjektentwürfe ist eine vergleichende Betrachtung von Ulrichs *Lanzelet*, der den Artikulationsmöglichkeiten weiblichen Begehrens deutlich mehr Aufmerksamkeit widmet als Hartmanns Artusromane, besonders aufschlussreich. Abschließend nehme ich eine Abgrenzung von der grundsätzlich transgressiven Minne im *Tristrant* vor und beleuchte die bleibenden Spannungen und Ambivalenzen in den Konzeptionen höfischer Minne.

Enite, Tochter eines verarmten Grafen, präsentiert sich Erecs Blick bei der ersten Begegnung in einem zerrissenen Gewand, das ihren schwanenweißen Leib durchschimmern lässt. Gegen das in der Bekleidung ansichtige Defizit an Besitz und Repräsentationsmitteln stellt ihre leuchtende Schönheit einen unveräußerlichen adligen Wert aus.[31] Obwohl Enite bereits in dieser Szene verallgemeinernd als potentielles Ziel von Begehren apostrophiert wird (sie verfügt über *einen lîp sô gar dem wunsche gelîch*; Er. 332), stellt sich die (wechselseitige) Minne erst nach der Verabredung der Eheschließung und der erfolgreich absolvierten Sperberaventiure ein. Auf dem Ritt über die Heide kommt es zu ‚freundlichen' Blickwechseln, die einer bereits im Herzen verankerten Minne und zunehmendem Gefallen Ausdruck verleihen (Er. 1484–1497). Zur Steigerung und Vollendung gelangt die Minne mit Enites öffentlichem Auftritt am Artushof, wobei ihre Umkleidung in allerprächtigste Gewänder der Strahlkraft ihres als überragende Schönheit codierten adligen Werts zu voller Entfaltung verhilft (Er.

30 Zur Konfiguration von Geschlechterverhältnissen, Blicken und Begehren bei Hartmann vgl. Klinger, Die Macht der Blicke.

31 *Er.* 323–341. Für diese Beschreibung werden Topoi aufgeboten, die auch die Minnelyrik kennt: so die *deus artifex*-Formel (vgl. auch Iw. 1686–1690) und das dem Hohelied entlehnte, mariologisch geprägte Bild der Lilie unter Dornen (vgl. Cant 2, 2: *sicut lilium inter spinas*). Vgl. zu dieser Szene Kraß, Geschriebene Kleider, S. 171 f.; Gerok-Reiter, Körper – Zeichen, S. 414 f.; Schmid, Lüsternheit, S. 133 f. ‚Schönheit', daran ist mit Müller, Höfische Kompromisse, S. 375 zu erinnern, ist „auch gesellschaftliche Qualität, die den Partnern einer adeligen Allianz regelhaft attribuiert wird und die insofern anderweitige (etwa dynastische) Interessen regelmäßig unterstützt."

1698–1731). Ihre leuchtende Erscheinung entfaltet derart intensive Wirkung, dass die Mitglieder der Tafelrunde *von ir schœne erschrâken* (Er. 1737); gleichwohl bändigt ein höfisches Ritual, bei dem nach der Hirschjagd König Artus die je schönste Dame mit einem Kuss ehrt (Er. 1753–1760), gleich darauf diesen Effekt, der Konkurrenzen inmitten der Szenerie höfischen Ausgleichs hätte provozieren können.[32] Zuerst küsst also der König öffentlich die Allerschönste, deren Anblick Erecs Minnebegehren nun erst recht entzündet (Er. 1840–1850). Die personifizierte Minne entfaltet ihre Macht im Resonanzraum der höfischen Öffentlichkeit, die eine unmittelbare Wunscherfüllung verhindert, so dass wiederum allein Blicke getauscht werden können.[33] Geht die Beschreibung an dieser Stelle von Erecs Ungeduld zum gegenseitigen Verlangen über, so fällt andererseits auf, dass die Blicke im Bild des hungrigen Habichts verschmelzen (Er. 1861–1869): ein Bild, das die Geschlechterdifferenz aufhebt und Minnebegehren zum Jagdverhalten verschiebt. Im weiteren Handlungsverlauf rückt Erecs exzessives Verlangen nach seiner maßlos schönen Ehefrau in den Vordergrund (Er. 2928–2973): Zwar geben sich beide ganz dem *gemach* und fortwährendem *triuten* hin, doch vollzieht sich dies im Zeichen einer männlichen Verhaltensänderung (Er. 2984: *wandelunge*), die Erecs ritterliche Ehre und das Ansehen seines Hofs zu vernichten droht.

Im *Iwein* ist die initiale Asymmetrie der Blicke radikalisiert und zugleich in eine komplexe Konstellation eingelassen, die gesteigerte Defizite auf beiden Seiten beinhaltet.[34] Iwein hat sich mit der überstürzten Verfolgung des todwunden Askalon in eine prekäre Lage zwischen drohendem Ehrverlust und unmittelbarer Lebensgefahr gebracht, vor der ihn einstweilen nur magisch hervorgerufene Unsichtbarkeit rettet. So beobachtet er aus dem unsicheren Versteck zwischen zwei Burgtoren die um ihren verstorbenen Ehemann klagende Laudine (Iw. 1307–1354; 1448–1482). Abermals geben zerrissene Kleider den Blick auf den leuchtenden adligen Leib frei,[35] doch die bewegten Klagegebärden illustrieren neben Laudines allzu sichtbarer Beschädigung vor

32 Vgl. Czerwinski, Der Glanz, S. 422: „Mit solcher Schönheit hochadliger Frauen, wie sehr gerade sie den friedlichen Glanz eines Hofes ausmacht, erstes Prinzip einer Gesellschaftlichkeit ist, die ganz in den virtuell gesteigerten Körpern liegt, bleibt folglich schwierig Hof zu halten, wenn sie ein Maß erreicht, das mit den Mitteln der Zeit – nicht mehr oder noch nicht? – nivellierbar erscheint".

33 Vgl. Küsters, Die Liebe, S. 285: „Es hat eine eigene Dialektik, daß die höfische Adelskultur den Moment größtmöglicher Nähe der Personen als öffentlichen Ritus vorstellt und daß im Gegenzug die Versuche, Geschlechterliebe über Strukturen separater Heimlichkeit zu entfalten, Nähe und Gewißheit unter den Liebenden nur unter gewaltigen Anstrengungen zustande bringt."

34 Der *Erec* ergänzt Enites ständisches Defizit um Erecs durch den Geißelschlag des Zwergs beschädigte ritterliche Ehre: Beide Defizite werden bis zur Heirat und Herrschaftsübernahme des Paars in Erecs Stammland Zug um Zug aufgehoben. Vgl. Klein, Geschlecht und Gewalt, die Erecs Weg als Modellfall ritterlicher Herstellung und Bewährung von Männlichkeit beschreibt und dabei die Bedeutung der Gewaltfähigkeit betont.

35 Diese hervorgekehrte Entblößung ist Zutat Hartmanns gegenüber der altfranzösischen Vorlage, Chrétiens *Yvain*, der Laudines Klage zuerst ohne jeden Bezug auf Yvains Blickperspektive beschreibt (V. 1145–1165).

allem vorbildliche *triuwe*. Das kontrastive Zusammenspiel von Schönheit und *jâmer*, den Laudines Trauerperformance[36] gestisch und stimmlich ihrem Körper einschreibt, bewirkt bei Iwein einen durch Mitleid stimulierten Kontaktwunsch. Imaginär lösen sich räumliche, politische und emotionale Distanz in *minne*-bedingter Subjektivierung auf, denn Laudines Schmerzempfinden überträgt sich auf Iwein, der ihre *nôt* eigenen Interessen überordnet und im selben Atemzug das eigene Leben entwertet.[37] Trotz der eindringlich geschilderten Versehrung entspricht Laudines Gesamterscheinung – ebenso wie die der ‚armen' Enite – derart vollkommen allen Wünschen, dass sie zwangsläufig Minne auslöst: *dâ was ir hâr und ir lîch* | *sô gar dem wunsche gelîch* | *daz im ir minne* | *verkêrten die sinne* (Iw. 1333–1336). Diese ‚Verkehrung' überspringt die aufgrund der Tötung Askalons eigentlich bestehende Feindschaft wie auch die Lebensgefahr, in der Iwein schwebt: Todesmutig begehrt er nun seine *vîendinne* (Iw. 1419–1424). Gegenseitigkeit kann allerdings nur durch Mitwirkung von Laudines Ratgeberin Lunete und die Übermacht der Minne selbst hergestellt werden: Auf diese verdoppelt trianguläre Konstellation komme ich an späterer Stelle zurück.

Anders als im *Erec* gestaltet sich Minnebegehren im *Iwein* zwar reziprok, aber explizit ungleich. Wird Laudines Haltung zunächst ganz von der identitätsstiftenden Bindung an ihren verstorbenen Mann und daher von Todesverlangen dominiert,[38] so bewegt sie später herrschaftspolitisches Kalkül zur Wiederverheiratung.[39] Da es ihr an einem Landesverteidiger mangelt, wird Iweins überragende Kampfkraft, obwohl sie Laudine den Ehemann gekostet hat, zum logisch zwingenden Eheschließungsgrund. Die nun erst einsetzende Minne Laudines bedeutet gemäß dieser Logik vor allem Bereitschaft zu friedlicher Versöhnung[40] und folgt einem Räsonnement, das

36 Vgl. grundlegend Koch, Trauer, S. 159–194 zu Enites Klagen um Erec; zu Laudine Engel, Laudine trauert.

37 Laudines *kumber* schmerzt Iwein derartig, dass er die Schläge, mit denen sich die Witwe selbst traktiert, lieber am eigenen Leib spüren würde, und zudem den eigenen Tod für geringfügiger hält als Laudines Leid (Iw. 1340–1354; vgl. 1479–1482). Seine mitleidende Identifikation scheint an dieser Stelle dem Beispiel Enites analog (vgl. Kraß, Die Mitleidfähigkeit), beschränkt sich aber auf Laudine (während ihn der Schmerz der Hofgemeinschaft gleichgültig lässt: Iw. 1439–1445) und ist insofern an Minnebegehren geknüpft.

38 Als idealtypisch weibliche Haltung entwirft Hartmann diese den Tod überdauernde Bindung an den Ehemann auch für Enite, die wie Laudine den Tod aktiv herbeizuzwingen sucht, als sie Erec für tot hält: zu diesem geschlechtsspezifischen Identitätsmodell vgl. Koch, Trauer, S. 171–180.

39 Vgl. Mertens, Laudine, S. 13–17, zur Problematik der Witwenheirat S. 22 f. u. 39 f.; zu Laudines Machtbewusstsein Sosna, Fiktionale Identität, S. 151 f. Eine genaue Analyse der Beratungen Laudines und Lunetes bietet Zimmermann, Den Mörder. Müller, Höfische Kompromisse, S. 383 f., beschreibt das Einsetzen von *minne* als Beispiel für „Nachträglichkeit gegenüber dem Prinzip dynastischer Opportunität" (S. 379), wobei *minne* in diesem Fall „das politische Kalkül in emotionalen Zwang verwandelt" (S. 384).

40 Mertens, Laudine, S. 15 identifiziert Minne in diesem Sinne als „Rechtswort auf dem Gebiet des Fehdewesens, sie bezeichnet die Herstellung von Frieden und Harmonie" sowie „Freundschaft im Gegensatz zu *haz*, ‚Feindschaft'".

sich an taktischen Notwendigkeiten und dem Ansehen der Landesherrin orientiert. Während der von Lunete arrangierten Erstbegegnung befragt Laudine ihren künftigen Ehemann in einem knappen Dialog über den Ursprung seiner Minne. Rhetorisch geschickt führt Iwein sein Verlangen über *lîp, herze* und *ougen* auf Laudines Schönheit als letzten und unhintergehbaren Auslöser zurück.[41] Beide präsentieren sich darauf der lokalen Hoföffentlichkeit als Paar und erlangen deren Zustimmung zur Eheschließung, doch gelangt Laudines Minne erst durch die Erweiterung der Öffentlichkeit um die Artusgemeinschaft bei der Hochzeitsfeier zur Vollendung: *alrêst liebet ir der man* (Iw. 2674).

Beide Romane konzentrieren die Schilderungen von Minne auf eine durch Blicke angeregte Dynamik, doch fallen die Bedingungen, unter denen wechselseitiges Begehren entstehen und sich artikulieren kann, höchst unterschiedlich aus. Laudines *wandelunge* entspricht zu weiten Teilen einer durch Lunete forcierten, politischen Rationalität; Iweins Begehren ergreift dagegen mit der ganzen Wucht der Unausweichlichkeit von ihm Besitz. Dieses „Spiel mit der Polysemie von Minne“[42] wird auch später nicht in gemeinschaftlicher Umdeutung aufgefangen. Selbst im *Erec* unterbleibt indes eine spiegelbildliche Subjektivierung Enites über Minnebegehren.

Repräsentiert die (namenlose) *vrouwe* der Minnesänger gebündelte höfische Ideale und avanciert damit zur Instanz gesellschaftlicher Vorbildlichkeit,[43] verleiht ihr genau diese objektive Vollkommenheit auch Macht über das männliche Subjekt des Begehrens.[44] Eine derartige, von den Dynamiken der Minne bestimmte Überlegenheit der Minneherrin fehlt in Hartmanns Romanen, und es fehlen – mit Ausnahme der

41 Iw. 2341–2355. Diese Darstellung entspricht dem von Kasten, Inszenierungen des Sichverliebens, beschriebenen Muster; zur ‚Sehtheorie‘ des Liebens und der Mehrfachcodierung der Minne im *Iwein*: vgl. ebd., S. 96 f.

42 Kasten, Inszenierungen des Sichverliebens, S. 105.

43 Während in den Diskursfeldern der Theologie, der Medizin und des Rechts stets eine unhintergehbare Hierarchie der Geschlechter sowie ein nachrangiger Status der Frau zugrundegelegt wird, formt der Minnesang ein eigenwilliges, selbstmächtiges weibliches Subjekt, das sich der Werbung verweigern kann (vgl. Ortmann/Ragotzky, Minneherrin und Ehefrau, S. 73; zur Troubadourlyrik Burns, The Man behind the Lady, S. 255). Dazu Grubmüller, Ich als Rolle, S. 396: „Ihre Vollkommenheit, die vollkommene Verkörperung der Ideale dieser Gesellschaft ist, also vollkommene Gesellschaftlichkeit [...], steht notwendig in Opposition zur Aussonderung des Ich aus dem Konsens aller. Zugleich aber ist diese vollkommene Gesellschaftlichkeit der Stimulus für das im Kontrast sich begründende Ich-Erlebnis.“

44 Männliche Unterwerfung folgt insofern dem von Luhmann, Liebe als Passion, S. 57, beschriebenen ‚Idealcode‘ der Liebe, die durch faktische Idealität ihres Gegenstandes ausgelöst wird und als ‚Perfektionsidee‘ ihren zutiefst gesellschaftlichen Sinn erhält: „ Liebe findet ihre eigene Begründung in der *Vollkommenheit des Gegenstandes,* der sie anzieht. [...] Liebe ist demnach eine Perfektionsidee, die sich von der Perfektion ihres Gegenstandes herleitet, durch sie nahezu erzwungen und *insofern* ‚Passion‘ ist“. Dem entspricht die Beschreibung der ‚höfischen Liebe‘ bei Schultz, Courtly Love, S. 72: „Agency rests not with the ‚desire‘ of the lover, which seeks an object, but with the attributes of the beloved, which overcome the viewer, who is thereby transformed into a lover.“

Inszenierung von Enites Todesbereitschaft – weitgehend Entwürfe einer weiblichen Subjektposition im Begehren. Ein anderes Bild zeichnet der *Lanzelet* Ulrichs von Zatzikhoven, dessen Protagonist sich der Minne einer Reihe adliger Damen erfreut. Diese Bindungen werden stets durch weibliches Begehren initiiert, dem auch die Fokalisierung der Ereignisse folgt. Sie bieten daher einen geeigneten Ausgangspunkt für die Betrachtung geschlechtsspezifischer Subjektivierungsmodalitäten im Zeichen von Minne, die anschließend auch für Hartmanns Romane zu bestimmen sein werden.

Zumal Lanzelet in einem Feenreich (*der Meide lant*) und in exklusiv weiblicher Gemeinschaft aufwächst, richtet sich schon früh kollektives Begehren auf den noch namenlosen, aber höfisch gebildeten Jüngling.[45] Zugleich wirkt diese Ausgangskonstellation insofern modellbildend, als die magischen Qualitäten der Fee und Ziehmutter weibliche Selbstverfügung plausibilisieren und ihre eigenständige Herrschaft eine narrative Matrix für weibliches Handeln stiftet. Ein selbstbewusster Umgang mit dem eigenen Begehren zeichnet Lanzelets erste Geliebte und spätere Ehefrau aus, die freilich kein spezifisches Interesse an seiner Person zeigt: Vielmehr betritt sie nachts die Schlafkammer dreier ihr fremder Ritter und bietet sich ihnen nacheinander an. Dabei zitiert die jungfräuliche Tochter des Burgherrn Galagandreiz zuerst die kritischen Reden ihres Vaters über die Minne (Lz. 915–934), empfiehlt sich den Gästen über ihre Schönheit und ihren Stand (Lz. 977 f.: *schowe mînen schoenen lîp:* | *ich bin ein ritterlichez wîp*) und erklärt sich nicht nur zu aktiver Werbung, sondern auch zu waghalsigen Risiken überaus bereit: *so gesach ich nie keinen man,* | *durch den ein sældehaftez wîp* | *beidiu ir êre und ir lîp* | *gerner solte wâgen* (Lz. 986–989). Diese aus ritterlichem Mund vertraute Formulierung scheint anzudeuten, dass sich weibliche Subjektivierung gemäß dem Modus männlicher Minnewerbung und insofern transgressiv vollzieht: Leib und Ehre zu wagen ist üblicherweise an männliche Wehrfähigkeit und Kampfbereitschaft gekoppelt.[46]

Die Motivation für dieses energische Auftreten erläutert der Text als autonomes Verlangen, das sich ohne spezifischen Auslöser gleichsam selbst entzündet und auf sofortige Erfüllung drängt: Das topische Bild des Brennens (Lz. 855: *wan siu von starken minnen bran*) erinnert damit an das medizinische Paradigma männlicher Hitze und Erhitzung.[47] Während die Jungfrau zweimal auf Ablehnung trifft – die Gäste wollen nicht gegen Gastfreundschaft und Rechte des Hausherrn verstoßen –, ist bei Lanzelet keine

45 Lz. 270–274. Zu Lanzelets höfischer Sozialisierung gehört, das wird ausdrücklich geschildert, die angemessene und gewaltfreie Kommunikation mit *vrouwen* (Lz. 256–261).

46 Mit einer derartigen Formulierung begibt sich Gunther im *Nibelungenlied* auf die Brautwerbungsfahrt um Brünhilt: *ich wil durch ir minne wâgen mînen lîp.* | *den wil ich verliesen, sine werde mîn wîp* (NL B 327, 3 f.). Vgl. auch NL B 330, 2–4.

47 An späterer Stelle reibt Ade den verletzten Lanzelet mit einer derart wirksamen Salbe ein, dass ihm davon *daz verch und daz bluot* | *eine sölhe hitze gewan,* | *daz den kampfmüeden man* | *des lebennes geluste* (Lz. 2204–2207). – Indem sie sich höfischer Minnetopik bedienen, scheinen auch die folgenden Verse der ersten Minneszene auf ein männliches Modell des Begehrens zu verweisen: *siu was ûf anders niht gedenet* | *wan als der sich nâch minne senet* | *und dar nâch vil gedenket.* | *siu was der*

weitere Werbung nötig, und es kommt umstandslos zum höchst erfreulichen Vollzug: *in wart diu beste minne kunt,* | *diu zwein gelieben ie geschach* (Lz. 1098 f.). Allerdings realisiert sich die beiderseitige *vreude* und *wünne* nun über männliche Dominanz: *der vrowen er sich underwant* | *harte lieblîche* (Lz. 1103 f.). Am anderen Morgen erschlägt Lanzelet den aufgebrachten Vater und übernimmt kurz darauf, im Gefolge der Eheschließung, auch die Landesherrschaft.

Das Konfliktpotential dieser Episode liegt mithin in der homosozialen Selbstverpflichtung, die Rechtsansprüche des Hausherrn zu wahren, während das verbal und gestisch expressive Werben seiner namenlosen Tochter nicht als Überschreitung geschlechtsspezifischer Verhaltensstandards reflektiert wird. Anders gestaltet sich dies in Hartmanns Romanen. Dazu entschlossen, Erec nachzusterben, kleidet Enite ihren Todeswunsch in eine Minnewerbung und thematisiert dabei ihren Verstoß gegen eine prinzipielle Regel: *vil lieber Tôt, nû meine ich dich.* | *von dîner liebe kumt daz ich* | *alsô verkêre den site* | *daz ich wîp mannes bite* (Er. 5886–5889). Iwein liefert sich bei der ersten Begegnung mit Laudine ganz ihrer (Richt-)Gewalt und ihrem Willen aus (Iw. 2283–2290), worauf Laudine sich jedoch einer Verhaltensnorm verpflichtet sieht, der ihr untersagt, den zu töten, der sich freiwillig in ihre Gewalt gab: *daz wære harte unwîplich* (Iw. 2299). Kurz darauf zeigt sie sich indes bereit, derartige Vorgaben für höfische Weiblichkeit zu verletzen, indem sie selbst Iwein einen Antrag macht: *ê ich iuwer enbœre,* | *ich brœche ê der wîbe site:* | *swie selten wîp mannes bite,* | *ich bæte iuwer ê* (Iw. 2328–2331). Auch hier wird mit dem Stichwort *wîbes site* eine verallgemeinerte Regel zitiert, deren Verletzung Enites und Laudines Wünschen besonderes Gewicht verleiht. Im *Lanzelet* hat sie jedoch keine Entsprechung.

Zwar bleibt das erstaunliche Ausmaß an erotischem Eigensinn, das Galagandreiz' Tochter an den Tag legt, Episode, doch der Roman bildet mit einer Reihe aktiv werbender *juncvrouwen* ein Paradigma weiblichen Begehrens aus, das Lanzelets Aventiureweg begleitet und seine ritterliche Identität mitgestaltet,[48] indem die ihm je angetragene Partnerschaft seine adligen Qualitäten reflektiert. Zugleich modifiziert diese Serie das Spektrum weiblicher Subjektivierung. Liniers Nichte Ade erwählt Lanzelet angesichts seiner ausgezeichneten *manheit*, also seiner Kampfkraft, umstandslos zum *vriunt* (unter der Voraussetzung, dass sein noch unbekannter Geburtsrang seiner *manheit* entspreche: Lz. 1490–1493). Diese Ausrichtung eigenen Handelns am männlichen Modell prägt auch ihre Bemerkung *ich hulf iu, wær ich ein man* (Lz. 1496).[49] Allerdings bleibt es bei einem Zweckbündnis, das Ade beendet.

---

huote entwenket, | *der alle vrowen sint gevê.* | *diu minne tet ir alsô wê* | *und twanc si des mit ir gewalt,* | *daz siu muoste werden balt.* (Lz. 875–882; vgl. auch Lz. 1030: *wan si diu minne sêre twanc*).

48 Zur Steigerungsreihe der Aventiuren und Partnerschaften vgl. Haug, Das Land, S. 55–59; Müller, Höfische Kompromisse, S. 393 f.

49 Später erhofft sie von Lanzelet Lohn (Lz. 2231 f.), doch verweigert der Erzähler Auskunft darüber, *ob er ie bî ir gelæge,* | *des enweiz ich niht, wan ichz niht sach* (Lz. 2348 f.).

Iblis, der dritten und vorerst letzten Partnerin, kündigt sich Lanzelet durch einen Traum an, womit objektive Vorherbestimmung anklingt. Dies bewahrheitet sich später insofern, als nach dem Vollzug der Minnebindung eine Botin aus dem Feenreich eintrifft, die Lanzelets Namen und dynastische Identität enthüllt.[50] Das Traumbild erfasst mit Lanzelets vorbildlicher *gebœrde*, mit *lîp und site* die Gesamtheit seiner ritterlichen Identität (Lz. 4222–4233) und ruft Iblis' Beschluss hervor, keinen anderen heiraten zu wollen. Beider Minnebegegnung entfaltet sich aus Iblis' Perspektive, in einer komplex angelegten Subjektivierung der Königstochter, die aktive, männlich konnotierte Werbung und Erhitzung mit reaktiven Verhaltensmustern und Verunsicherung verknüpft und sich angesichts von Lanzelets Weigerung, auf die gefährliche Brunnen-Aventiure zu verzichten und mit ihr zu fliehen, zum inneren Konflikt steigert.[51] Erst nach erfolgreich bestandenem Kampf mit Iblis' Vater wendet sich Lanzelet ihr seinerseits zu, und es kommt zur Erfüllung des wechselseitigen Verlangens (Lz. 4668–4673). Als Lanzelet bei der Königin von Pluris in Gefangenschaft gerät – *dô muose aber briuten* | *der wîpsœlige Lanzelet* (Lz. 5528 f.)[52] – bleibt Iblis *in unmuote und in herzesênder nôt* (Lz. 5626 f.) zurück, bewährt sich bei einer magischen Mantelprobe aber als treueste Frau der Artusgesellschaft. Mit ihrer vorbildlichen *triuwe* korrespondiert gesteigerte Leidensbereitschaft,[53] so dass ihre Identität nun gänzlich durch die exklusive Bindung an den Ehemann bestimmt ist.

So gelangt der *Lanzelet* über ein Spektrum weiblicher Eigenmächtigkeiten zum Habitus treuen Ausharrens im Leid, der – ausweislich der Mantelprobe – als Musterfall weiblicher Identität beglaubigt wird. An diesem Punkt trifft sich der Entwurf mit der Inszenierung Enites im zweiten Teil von Hartmanns *Erec*. In ihren detaillierten Analysen der Wechselbezüge von Geschlecht und Trauerverhalten stellt Elke Koch heraus, dass sich männliches Leid an erlittenen Ehr- und Statuseinbußen entzündet, während die an Enite exemplifizierte Form der Trauer weibliche Identität exklusiv über die Bindung an den Ehemann konstituiert: Dabei wird „das subjektive Leiden

50 Das von der Botin mitgeführte Wunderzelt enthält unter anderem einen Zauberspiegel, in dem Lanzelet nur Iblis und Iblis nur Lanzelet sieht: eine veräußerlichte Bestätigung der exklusiven Minnebindung, die allerdings nur bei Iblis Bestand haben wird (vgl. Lz. 4913–4923). Vgl. dazu Müller, Höfische Kompromisse, S. 360.

51 Iblis' Verhalten pendelt zunächst zwischen selbstbewusst artikulierten Wünschen und Bekenntnissen (Lz. 4308, 4334–4342) und händeringender Klage (Lz. 4325 f.). Zur topischen ‚Verkehrung' durch die Macht der Minne gehören der selbstkritisch reflektierte Verlust ihrer Klugheit (Lz. 4330 f., 4372–4406), aber auch die Erhitzung des Verlangens: *siu gewan ein sölhe hitze,* | *diu senedem muote nâhen lît* (Lz. 4332 f.); *von liebe möht ich brinnen.* | *minne tuot mir alsô heiz,* | *daz ich itze lützel weiz* (Lz. 4382–4385).

52 Der Erzähler kommentiert die Nötigung zum erneuten Ehevollzug keineswegs mit Entrüstung, sondern lässt durchblicken, dass Lanzelet Gefallen daran gefunden habe (Lz. 5330–5333), betont dann aber, dass der Beischlaf erst die Minne der Königin und ihren Wunsch, Lanzelet unter allen Umständen bei sich zu behalten, ausgelöst habe (Lz. 5545–5552).

53 Lz. 5628 f.: *si was vil nâch vor leide tôt* | *und von jœmerlichem sêre*; vgl. weiter Lz. 5630–5637.

von der objektiven sozialen Ehrschädigung dissoziiert".[54] Den Kristallisationspunkt weiblicher Subjektivierung bildet daher Enites große Klageszene nach Erecs vermeintlichem Tod, die in Selbstmordabsichten kulminiert. Die Artikulationen des Traueraffekts und der Umgang mit dem (tatsächlichen oder geglaubten) Verlust erweisen sich im *Erec* als Medien der Geschlechterdifferenzierung, die allerdings mit besonderer Intensität an der Figuration Enites illustriert wird. Denn, so Koch,

> die Protagonistin führt Mal um Mal vor, wie *leit* nicht in *zorn*, *rache* und somit in die aggressive Selbstbehauptung eines Subjekts umzusetzen ist, sondern in *triuwe* und Selbstnegation. Trauer, wie Enite sie verkörpert, radikalisiert die Bindung an den Mann außerhalb weiterer sozialer Parameter als Grundlage weiblicher Subjektivität.[55]

Als Basis der Geschlechterdifferenz, dies stellt die Episodenreihe der gemeinsam erlebten Gefährdungen wiederholt heraus, fungiert männliche Wehr- und Gewaltfähigkeit,[56] die Erec zur aktiven, im Handlungsmodell ritterlicher Aventiure vollzogenen Bewältigung seines Defizits befähigt. Dass der weiblichen Stimme im zweiten Teil des Romans aber erhöhte Bedeutung zukommt, ist wiederholt beobachtet worden: Enite, die ihrem Mann trotz erheblicher Bedenken im Gespräch die eklatante Beeinträchtigung seiner Ehre enthüllt, unterliegt während der gemeinsamen Ausfahrt einem Schweigegebot, das sie wiederholt durchbricht, um Erec vor drohenden Gefahren zu warnen.[57] Ihre verbalen Interventionen stehen in augenfälligem Kontrast zur Dominanz des Blicks bei der Herstellung von Minne und der effektvollen Visualisierung von Enites Schönheit, deren Glanz die Inszenierung höfischer Gesellschaftlichkeit vollendete. Im Raum der außerhöfischen Wildnis wird Enites Stimme dagegen zum Medium ihrer Subjektivierung, indem sie wiederholt über die Gründe für einen Verstoß gegen Erecs Redeverbot reflektiert.[58] Enites Klage um den vermeintlich getöteten Erec

54 Koch, Trauer, S. 173; vgl. S. 165–175. Gegen die Einschätzung von Küsters, Klagefiguren, dass der höfische Roman Trauer insgesamt an Frauenfiguren delegiere, betont Koch, dass „*leit* in seinen vielfältigen Formen und Anlässen geschlechtsspezifisch differenziert" werde (ebd., S. 168).

55 Koch, Trauer, S. 175, vgl. weiter S. 179 u. 188: „Enites Klage leuchtet ihre Situation in Hinblick auf ihre statusbezogenen Implikationen aus, um dann die Instanzen zu verwerfen, welche eine soziale Identität verbürgen – Elternhaus, Ehe, höfische Gesellschaft." Vgl. auch Pincikowski, Female Pain, S. 214 f.

56 Das bedauert explizit Lunete (Iw. 4072 f.). Vgl. Liebertz-Grün, Kampf, Herrschaft, Liebe, S. 314: „Ohne Waffen ist der deutsche Erec kein unbewaffneter Mann, sondern *blôz als ein wîp* (E 103)."

57 Vgl. zu Chrétiens Text McConeghy, Women's Speech; McCracken, Silence and the Courtly Wife; Pratt, Adapting Enide, S. 72; zu Hartmann Bußmann, *Dô sprach diu edel künegîn*; Knaeble, Politisches Hören und Sprechen; Quast, *Getriuwiu wandelunge*, S. 171. Während Sterba, The Question, Enites Rede und Regelverstöße im Sinne eines Emanzipationsprozesses deutet, betont Niesner, *Schiltkneht* Enite, S. 19: „Es ist Erecs Redeverbot, das Enite zum Sprechen bringt, ihr eine Stimme verleiht." Wandhoff, Gefährliche Blicke, S. 185 beobachtet, dass Enites Interventionen Erec mehrfach aus einem ‚seltsamen Dämmerzustand' zurückholen, und hebt insgesamt die „soziale und gemeinschaftsfördernde Funktion des Sprechens" hervor.

58 Vgl. Er. 3145–3188; 3353–3377.

artikuliert nun auch gestisch die fortgesetzte Bindung, indem sie wie Laudine ‚Rache' am eigenen Leib statt am Gegner übt. Auch dies heißt *wîpliche site* (Er. 5762): Generalisierend setzt der Erzähler hinzu, dass Frauen *anders niht enmegen* (Er. 5769). Gegen diese als Nicht-Können bestimmte Elementardifferenz droht Enite mit ihrem Griff zum Schwert zu verstoßen, und diese Schwellensituation manifestiert sich in der Spaltung ihrer Stimme: *sich teilte dô besunder | von des jâmers grimme | rehte enzwei ir stimme, | hôhe unde nidere* (Er. 6077–6080).[59] Der Doppelklang vergegenwärtigt an dieser Stelle die Grenze zwischen männlich und weiblich definierten Handlungssphären und weist als Effekt einer Zweiteilung auf das Schwert als *corpus delicti*, das Enite nicht für sich beanspruchen darf. Verwiesen ist sie stattdessen auf sprachliches Agieren, das mit Totenklage und Todeswunsch nur im Modus der Selbstnegation – und insofern paradox – zur Selbstermächtigung führen kann.[60]

Gänzlich anders gestaltet sich Laudines Subjektivierung im *Iwein*, deren Ausgangspunkt ein erhebliches Machtgefälle bildet. Aufgrund von Laudines Herrschaftsgewalt und der überwältigenden Wirkung der Minne sind die Machtverhältnisse bei der ersten Begegnung derart gegen Iwein gewichtet, dass er sie stumm und beschämt – *bliuclich*[61] – anstarrt (Iw. 2253 f.), bis ihn Lunete ermahnt und ermutigt (Iw. 2256: *wie sît ir so verzaget?*). Indem er sich der Landesherrin zu Füßen wirft und sich ganz ihrem Willen überantwortet, schafft Iwein die Bedingungen für Laudines schon zitierte Verletzung weiblicher *site* und ihr Eheangebot. Mit der Einseitigkeit des überwältigenden Begehrens, Iweins vollständiger Subordination und seinem gestischen Flehen um *hulde* und *gruoz* der Dame (Iw. 2284) skizziert der Text ein Szenario, das sich mit typischen Redeweisen im Minnesang berührt. Zum Kernbestand der lyrischen Minnekonzeption gehört nämlich die Programmatik von Frauen- oder Minnedienst, die erst im 13. Jh. auch narrativ entfaltet (und problematisiert) wird.[62] Bekanntlich fundiert die Umcodierung der Vasallitätssemantik[63] in der Minnelyrik eine Verkehrung der Geschlechterhierarchie und die Überlegenheit der *vrouwe*: Mit der freiwilligen Subordination des männlichen Werbers und seiner Verpflichtung zum Dienst für die Herrin geht deren Machtstellung und ihre Stilisierung zum Inbegriff gesellschaftlicher Werte einher.[64] Einer Applikation des Frauendienstmodells im *Iwein* steht allerdings Laudines Rede entgegen, die Iwein schonungslos das machtpolitische Kalkül der geplanten

59 Vgl. dazu Koch, Trauer, S. 192: „In Enites diaphoner Stimme wird [...] nicht das Echo des betrauerten Helden vernehmbar, sondern vielmehr Enites Transgression akustisch übersetzt."

60 Genau diese Denkfigur lässt sich auch für Didos Selbstmord im *Eneasroman* beschreiben: s. u., II.3.3.3.2. Zur Selbstmordproblematik vgl. Knapp, Der Selbstmord, S. 170–184 sowie zu Enite Koch, Trauer, S. 190 u. 200.

61 Vgl. dazu Er. 1320 f.: *ir gebœrde was vil bliuclîch, | einer megede gelîch.*

62 Eine Ausnahme bildet das *Nibelungenlied*, das Frauen- und Herrendienst verknüpft: vgl. dazu II.3.1.1, II.3.2.

63 Vgl. Warning, Lyrisches Ich.

64 Vgl. Wenzel, Hêre frouwe, S. 264: „Die Selbsterniedrigung des Mannes und die Hochstilisierung der Frau zur Einheit von Schönheit und Vollkommenheit sind komplementäre Handlungsmuster."

Eheschließung vor Augen führt (Iw. 2312–2315: *ich mac verliesen wol mîn lant* | [...]. | *daz muoz ich ê besorgen* | *mit einem manne der ez wer*). Zugleich dient ihre Ansprache der Rechtfertigung ihrer Hinwendung zum Feind und Gattenmörder und setzt damit einen früheren Erzählerexkurs fort, der Laudines Sinneswandel gegen jeden Vorwurf weiblicher Unbeständigkeit in Schutz nahm (Iw. 1863–1888).

So machtvoll Laudine Iwein gegenübertritt, ihre Subjektivierung vollzieht sich im Spannungsfeld widersprüchlicher Anforderungen – hier Treue zum getöteten Ehemann, dort die Notwendigkeit, einen neuen Landesverteidiger zum Schutze aller zu finden –, womit ihre Handlungsmacht in doppelter Hinsicht auf männliche Präsenz angewiesen bleibt. Am Punkt des Umbruchs, als Laudine also Lunetes Rat zu folgen beginnt, fügt der Erzähler eine generalisierende Sentenz ein, die Laudines Identität auf Weiblichkeit festlegt: *doch tete sie sam diu wîp tuont:* | *sî widerredent durch ir muot* | *daz sî doch ofte dunket guot* (Iw. 1866–1868). Weibliches Verhalten ist paradox[65] und führt zwangsläufig zur Nichteinhaltung geleisteter Versprechen (Iw. 1869 f.). Folgerichtig fällt dem Erzähler die Aufgabe zu, den guten Sinn von Laudines *wandelunge* überzeugend zu konstruieren und auf weibliche *güete* zurückzuführen. Asymmetrien bleiben in der Paarbeziehung jedoch bestehen, und daher kann sich die Wiederherstellung der ehelichen Gemeinschaft zuletzt nur durch die Überlistung Laudines vollziehen.[66] Lunete lässt ihre Herrin einen Eid leisten, den Löwenritter mit seiner *vrouwe* auszusöhnen. An diesen Schwur sieht sich Laudine gebunden, als sie im Löwenritter ihren Mann erkennen muss, der ihr mit seiner Gebotsübertretung die angemessene Achtung verwehrt hatte. Mehrfach betont Laudine, sich durch den Eid zur Änderung ihrer Haltung genötigt zu sehen,[67] und die Aussöhnung vollzieht sich im rechtsförmigen Austausch von Vergebungsbekundungen und Schuldeingeständnissen, die gestisch durch den wechselseitigen Fußfall unterstrichen werden: *sus wart versüenet der zorn* (Iw. 8136).[68] Aufgrund ihrer mangelnden

65 Vgl. Erecs Diktum über weibliche Wünsche: *swaz man in unz her noch ie* | *also tiure verbôt,* | *dar nâch wart in also nôt* | *daz sies muosten bekorn* (Er. 3245–3247). Zum hasenhaft paradoxen Verhalten der achtzig Witwen im *Erec* vgl. Koch, Trauer, S. 200: „Der Hase läuft, wie es seinem Wesen entspricht, jedoch gereicht ihm dieses Verhalten zum eigenen Schaden. Wie in der fehlgeleiteten Rache wird weibliches Handeln als paradox charakterisiert und dies zugleich als wesenhaft dargestellt."

66 Zu Laudine bei Chrétien vgl. Ihring, Die überlistete Laudine; Krueger, Love, Honor, S. 315 f. sowie 311: „Beneath the fiction of Laudine's and Yvain's mutual desire, the text inscribes coercion and possession." Ähnlich Gaunt, Gender and Genre, S. 114.

67 Vgl. Iw. 8080–8092: *sol ich dem vürdermale leben* | *der ûf mich dehein ahte enhât?* | [...] | *mirn getete das weter nie sô wê* | *ichn woldez iemer lîden ê* | *danne ich ze langer stunde* | *mînes lîbes gunde* | *deheinem sô gemuoten man* | *der nie dehein ahte ûf mich gewan:* | *und sage dir mitter wârheit,* | *entwunge michs niht der eit,* | *sô wærez unergangen.* | *der eit hât mich gevangen*. Vgl. weiter Iw. 8114–8117.

68 Laudines Fußfall findet sich allerdings nur im sogenannten *Iwein* B, vertreten durch die im ersten Drittel des 13. Jhs. entstandene Hs. 97 der Universitätsbibliothek Gießen; vgl. dazu Schröder, Laudines Kniefall sowie Gerhardt, ‚Iwein'-Schlüsse, zu den unterschiedlichen Versionen des Romanabschlusses bei Chrétien und Hartmann. Zu den Gender-Implikationen der Varianten vgl. Meyer, Manuscript versus Edition, insbes. die Übersichten S. 106, 108 u. 113.

Wehrfähigkeit steht Laudines Identität im Zeichen einer Machtdialektik (ihre Herrschaftsprivilegien zwingen sie dazu, einen Landesverteidiger an sich zu binden), die ihre Handlungsspielräume einschränkt und sie zur *wandelunge* zwingt. Diese Instabilität der Haltung identifiziert der Erzähler mit Weiblichkeit, während sich Iwein nach einmaligem Versagen als Löwenritter in unwandelbarer Treue bewährt. So ungleich sich das Minnebegehren Iweins und Laudines bei den Verhandlungen um Laudines Wiederverheiratung gestaltet, so deutlich sind im Roman auch die getrennten Handlungssphären der Geschlechter definiert: Obschon die höfische Gemeinschaft Geschlechterbegegnungen erlaubt und in spezifischer Weise formt, bildet sich männliche Identität vorrangig im Außenraum ritterlicher Aventiure, während Weiblichkeit wesentlich über die Haltung zum männlichen Gegenüber konstruiert wird.

Im *Erec* ist die Grenze zwischen geschlechtlich bestimmten Handlungsmöglichkeiten und Haltungen zunächst ebenso klar gezogen. Idealtypisch wird männlicher Kampfkraft weibliche Sanftmütigkeit gegenübergestellt. Hartmann habe gegenüber Chrétiens *Erec et Enide* die Geschlechterdifferenz sogar „stärker polarisiert", konstatiert Ursula Liebertz-Grün: Während Chrétien auch männliche Schönheit und weibliche Herrschaft vor Augen führe, denke Hartmann die Geschlechterhierarchie als derart elementar, dass ihre Beeinträchtigung als fundamentale Ordnungsstörung erscheine. Zudem stelle der mittelhochdeutsche Text ‚erotische Intimität' als spezifisch weibliches Anliegen dar, und während Chrétien Enides Klugheit betone, definiere Hartmann Weiblichkeit vorrangig über Güte und Demut.[69]

Vor diesem Horizont hebt sich eine weitere Modifikation ab, denn Hartmann verstärkt gegenüber Chrétien die Inszenierung Enites als Schild- und Pferdeknecht, mithin in einer männlich definierten Handlungsrolle, die sie bereits bei der ersten Begegnung des Paars (als Konsequenz der familiären Notlage) innehat. Bei der Ausfahrt, nach der Trennung von Tisch und Bett, wird die eheliche Hierarchie in das homosoziale Verhältnis von Ritter und Knappe übersetzt. Explizit als Strafe überträgt Erec seiner Frau die Versorgung der Pferde: *ich wil iuch ze knehte hân | die wîle wir sîn ûf disem wege* (Er. 3431 f.).[70] Enite hat damit eine spezifisch männliche Aufgabe wahrzunehmen, auf die sie nicht vorberei-

69 Liebertz-Grün, Kampf, Herrschaft, Liebe, S. 313, weiter S. 314–318. Für Enide beschreibt Liebertz-Grün die „widersprüchliche Doppelrolle der untergeordneten Ehefrau und der Herrscherin" (S. 317), wobei die eheliche Hierarchie im altfrz. Text als der Vasallität ähnliche Rechtsform aufgefasst werde, nicht als naturalisierte Geschlechternorm. Im Vergleich der beiden Texte betont Pratt, Adapting Enide, bes. S. 80–83 darüber hinaus, dass Hartmanns Harmonisierung der Perspektiven das Eigengewicht von Enites Wahrnehmung und Stimme reduziere und der deutsche Text generell den männlichen Helden, nicht das Paar ins Zentrum der Erzählung rücke. – Zu ‚femininen' Aspekten in Chrétiens Konzeption der Erec-Figur vgl. Nightingale, Erec in the Mirror.

70 Vgl. Er. 3275 f.: *ich enwil iuwer ze knehte | ze dirre reise niht entwesen*. Klein, Geschlecht und Gewalt, S. 452 f. deutet dies als Strategie Erecs, seine beschädigte männliche Identität durch Ausübung eheherrlicher Gewalt wiederherzustellen. Vgl. weiter Gephart, Enite und die Pferde; Gerok-Reiter, Körper – Zeichen, S. 415 f.

tet ist, die sie jedoch klaglos und geduldig ausführt. Allererst unterstreicht diese Zuschreibung einer männlichen Position, dass die gemeinsame Ausfahrt des Paars in den gefahrvollen, durch männliche Gewaltausübung strukturierten Raum der Aventiure eine Ausnahme darstellt, für die besondere Bedingungen gelten.[71] Die männliche Handlungsrolle führt allerdings, so argumentiert Manuela Niesner, nicht zu einer Infragestellung und Destabilisierung von Enites Weiblichkeit, die sich bei der unvertrauten und unangemessenen Tätigkeit als Pferdeknecht bewährt: „Enite meistert [...] eine eigentlich männliche Aufgabe gerade durch ihre Weiblichkeit, indem sie die wilden Pferde ihrer eigenen weiblichen Sanftheit anverwandelt."[72] Auf der Grundlage einer unumkehrbaren Geschlechterhierarchie gestalte Hartmann eine Partizipation der Ehefrau an der ritterlichen Lebensweise und eine partielle Öffnung ihrer Geschlechtsidentität, da nur so eine „gemeinsame Existenz der Geschlechter" zu erreichen sei.[73]

Bei dieser umgedeuteten Gemeinschaft des Paars handelt es sich um eine zeitlich begrenzte Strategie der Krisenbewältigung, nicht um einen weiterführenden oder verallgemeinerungsfähigen Entwurf. Bemerkenswert ist aber zum einen, dass weibliche Identität dabei um Aspekte von Männlichkeit angereichert wird, zum anderen das wiederholt eingesetzte erzählerische Verfahren, Enites Identität an der Grenze zur Transgression auszubilden. Die Erzählung manövriert Enite mehrfach in Situationen, in denen sie gleichsam genötigt ist, männliche Verhaltensmuster zu übernehmen, wobei ihre Weiblichkeit jedoch stets kenntlich bleibt. Der einzige Bruch scheint sich tatsächlich mit der Spaltung ihrer Stimme zu vollziehen, und diese „konsequente Verkörperung der *triuwe* irritiert als Missklang",[74] denn das Echo, das aus dem Wald zurückschallt, erhebt sich *vorhteclîch* (Er. 6802). Die Modalitäten weiblicher Subjektivierung, die der Roman in der Spannung von Schweigen und Reden sowie in Enites großer Klage entfaltet, weisen im Vergleich mit der Konstruktion männlich-ritterlicher Identität gesteigerte literarische Komplexität auf: ein Indiz dafür, dass das entworfene Geschlechterverhältnis, das gemeinsame (aber ungleiche) Krisenbewältigung im Raum der Aventiure beinhaltet, nicht durch bereits bekannte Erzählmuster abgestützt werden kann. Dabei macht die Isolation des Paars abseits der höfischen Kulturzentren sukzessiv sichtbar, in welchem Maße sich Enites Identität über die absolute Treuebindung an ihren Mann konstituiert.

Dieses Weiblichkeitsmodell wird mit der Präsenz von achtzig Witwen in der Baumgarten-Aventiure – ein weiterer Zusatz des mittelhochdeutschen Romans gegen-

71 Niesner, *Schiltkneht* Enite, S. 12 weist auf die geschlechtergebundene Codierung von Statik und Mobilität im zweiten Teil des *Erec* hin: „Weibliche Mobilität ist Symptom einer gestörten Ordnung, männliche dauernde Ortsgebundenheit dagegen bedeutet Männlichkeitsverlust."

72 Niesner, *Schiltkneht* Enite, S. 13 führt im Weiteren aus, dass weibliche Identität im *Erec* gemäß biblisch verankerten Mustern ohnehin durch Tätigkeiten des Helfens und Dienens definiert sei.

73 Niesner, *Schiltkneht* Enite, S. 15 u. 16: Dem Mann drohe bei zu großer Nähe zu Frauen dagegen, wie Erecs *verligen* zeige, ein Männlichkeitsverlust (so auch Klein, Geschlecht und Gewalt, S. 450 f.).

74 Koch, Trauer, S. 192.

über Chrétiens Text – der Verallgemeinerung zugeführt, so dass es zum „Verschwinden der Besonderen im Allgemeinen" kommt: Nach Beendigung der letzten Aventiure verschmilzt Enite geradezu mit dem Witwenkollektiv und findet kaum mehr Erwähnung.[75] Für die Konstruktionen von Geschlechtsidentität resümiert Koch daher:

> Während Erec in seinen ritterlichen Kämpfen ‚für' Enite immer auch seine eigene Identität als Ritter bestätigt, immer also auch in ‚eigener Sache' handelt, gelten für Enite andere Bedingungen. Ihre Einsätze erfordern Transgressionen – die Durchbrechung des Schweigegebots, die Überschreitung weiblichen Rollenhandelns – und müssen im Rekurs auf normative Diskurse oder situative Erfordernisse gerechtfertigt werden.[76]

Diese prinzipielle Gewichtung gilt ebenso für den *Iwein* wie für Ulrichs *Lanzelet*. Die Stabilisierung männlicher Identität, ihre Ausrichtung an verbindlichen Verhaltensstandards, die sukzessiv erwiesene Verkörperung ritterlicher Idealität und deren Überführung in Herrschaft stehen jeweils im Zentrum der Texte und treiben die Handlung an.[77] Das Paradigma der *manheit* bildet sich performativ über Gewaltfähigkeit und ritterliche Durchsetzungskraft; zu Tapferkeit und Stärke treten jedoch auch höfische Formen der Disziplinierung. Im *Erec* ergänzen schon die Rahmenbedingungen der Sperberaventiure ritterliche Kampfkraft um weibliche Schönheit, doch setzt Erec an dieser Stelle ausschließlich auf Waffengewalt. Diese soll, so sein Vorhaben, nämlich derart bezwingend wirken, dass die versammelte Öffentlichkeit Enites Schönheit auch dann noch den Preis zusprechen müsste, *und wære sie nacket sam mîn hant | unde swerzer dan ein brant* (Er. 652 f.). Diese imaginäre Entblößung Enites mitsamt der Verkehrung ihrer schwanweißen Adelsschönheit ins schwarz Verkohlte stellt sich als männliche Vormachtsfantasie dar,[78] denn Erec beabsichtigt, allein durch den Einsatz seiner *manheit* eine öffentliche Akklamation zu erzwingen und damit auch die Definitionsmacht über Enites ‚Schönheit' für sich zu reklamieren.[79] Dass ihm dies misslingen muss, zeigt in

75 Koch, Trauer, S. 199, weiter S. 200 f. Auch das Witwenkollektiv ist durch die „paradoxe Figur der Selbstbehauptung in der Selbstnegation" charakterisiert (ebd., S. 200).

76 Koch, Trauer, S. 187.

77 Vgl. zusammenfassend Hasebrink, Prudentiales Wissen, S. 51: „Denn in der deutschen Erzähllliteratur dieser Zeit stehen nicht allgemeine Fragen ethischen Verhaltens im Vordergrund, sondern es geht um Fragen, die im Kern auch dort noch an den Erwerb, die Erhaltung und Legitimation adliger Herrschaft angebunden bleiben, wo die Stilisierung der Figuren ganz den klerikalen Vorstellungen einer moralischen Vollkommenheit adligen Verhaltens in Minne, Macht und Aventiure zu entsprechen scheinen."

78 Deren Irritationspotential wird auch dann nicht entschärft, wenn man sie als intertextuellen Verweis auf die in der Hoheliedexegese geprägte Denkfigur der Verkehrung (*Cant*. 1,4: *nigra sum sed formosa*) liest, denn im gegebenen Zusammenhang ist nicht an eine spiritualisierende Transformation von Enites Schönheit, sondern an deren Entwertung gedacht.

79 Damit folgt er der Situationsdynamik: Schon vorab lässt der Erzähler durchblicken, dass Iders' Durchsetzungskraft, nicht die überragende Schönheit seiner Dame bislang den Ausschlag gab (Er. 210–215).

Verlängerung von Enites Auftritt vor dem Artushof die Episode um Erecs *verligen*. Indem Enites Schönheit überwältigende Minne auslöst, entzieht sie sich der Kontrolle.

Als Modus der Bewältigung zeichnen sich daher Verschiebungen ab: Konzentration auf die Stimme anstelle des Blicks, Selbstabsonderung des Paars im Zeichen rigider Verhaltensdisziplinierung, insbesondere aber die Loslösung von Enites Identität aus allen gesellschaftlichen Bezügen außer der Bindung an ihren Ehemann. Der erklärt ihr vor der Wiederherstellung der ehelichen Gemeinschaft, dass er sie einer Prüfung unterzogen und dabei ihre vollkommene *triuwe unde stæte* festgestellt habe: *unde daz sie wære* | *ein wîp unwandelbære* (Er. 6789–6791). War es beim Sperberkampf der Anblick Enites, der Erecs Kräfte verdoppelte (Er. 935–939), so kehrt der Roman zu dieser Ausgangsformel der Geschlechterkomplementarität in der Schlussaventiure nicht zurück. Von Erecs Kampf gegen Mabonagrin bleibt die Öffentlichkeit und mit ihr Enite ausgeschlossen: Der Gedanke an seine Frau reicht nun aus, um Erecs Kräfte zu erneuern.[80] Als heimgekehrter König wird Erec Enites Willen auch nur insoweit erfüllen, als es seiner Herrschaft und Ehre nützt (Er. 10119–10124).

Wie gestaltet sich nun insgesamt das Geschlechterverhältnis? Im *Erec*, so ist argumentiert worden, weise sich das Ehemodell zuletzt über die geglückte Balance von *minne* und *triuwe* als Leitbild aus.[81] Allerdings geht damit keine egalitäre Verbindung oder die Vorstellung einer intensivierten Teilhabe am Leben des/der Anderen einher, im Gegenteil: die Strategien der Disziplinierung und der Distanzierung verstärken insgesamt die eheliche Hierarchie. Das Motiv des Herzenstauschs (Er. 2358–2367) vergegenwärtigt zwar die Ehe als Leibgemeinschaft, doch erläutert Erec gegen Ende des Romans Mabonagrin die Notwendigkeit der Distanznahme von der Partnerin: *sô sol man wærlîchen* | *den wîben doch entwîchen* | *zetelîcher stunde* (Er. 9422–9424). Erecs restituierte Identität transzendiert zuletzt gesellschaftliche Ausrichtung in geradezu omnipräsentem Ruhm (Er. 10045–10054); Enites Subjektivierung[82] mündet im Gestus von Demut, Sanftheit und Selbstnegation dagegen in eine bloß subsidiäre Identitätsbildung.

80 Vgl. Er. 9182–9187. Dazu Wandhoff, Gefährliche Blicke, S. 187: „Mit Erecs Sieg triumphiert am Ende ein Konzept der Ehegemeinschaft, in der die Frauenschönheit im Gedächtnis des Mannes repräsentiert ist, über eines, das ihre ständige optische Kopräsenz erfordert." Entsprechend erfolgt abschließend ein Ausgleich von „Präsenz und Abwesenheit, Minne und Herrschaft, Sehen und Hören" (S. 188).
81 Vgl. Schulze, *âmîs* und *man*; Quast, *Getriuwiu wandelunge*, S. 179: „Hartmann transformiert im literarischen Diskurs die Modelle feudaler Ehe und literarischer höfischer Minne in eine *triuwegeselleschaft*, ein frei erwähltes Verhältnis der Reziprozität zwischen Mann und Frau, das sich nach innen in der erotischen Begegnung, nach außen im Dienst an der Gesellschaft Ausdruck verschafft."
82 Ausgangspunkt ist ein uneingeschränktes Bekenntnis der Unterwerfung: *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* (Er. 3811–3815). Erec behauptet Mabonagrin gegenüber zwar eine vollständige, wechselseitige Einheit in Willen und *muot* (Er. 9508–9519), doch belegt dies in Ermangelung von Beispielen dafür, dass sich Erec mit ebensolcher Selbstverständlichkeit an Enites Willen ausrichtete, keine Aufhebung der ehelichen Hierarchie. Dass der *Erec* eine auf ein ‚egalitäres Geschlechtermodell' gegründete ‚Lebens- und Liebesgemeinschaft' illustriere (vgl. Quast, *Getriuwiu wandelunge*, S. 166 u. 168;

Anders als im *Erec* ist die Minne- oder Ehegemeinschaft im *Iwein*, der sich – wie auch der *Lanzelet* – über weite Strecken auf ritterliche Aventiuren konzentriert, kaum ausgestaltet. Allein die (Wieder-)Herstellung der jeweiligen Paarbindungen interessiert. So ist im *Iwein*, dessen Schilderungen der Paargemeinschaft sich auf den Austausch vor der Eheschließung, die von Laudine formulierten Bedingungen für die Turnierfahrt ihres Ehemanns und die abschließende Versöhnung beschränken, von vornherein keine Konzeption einer vollständigen, wechselseitigen Minne- und Ehe-Gemeinschaft zu erwarten. Beim ersten Wiedersehen des Paars nach langer Trennung kommt im Gegenteil das Fehlen einer selbstverständlichen, ins Innere verlagerten Gemeinschaft zum Vorschein, denn trotz erfolgtem Herzenstausch erkennt Laudine ihren Mann als Löwenritter nicht wieder, wie der Erzähler befremdet vermerkt (Iw. 5456–5458).

Diese „Außerkraftsetzung der Herzenstauschmechanik“[83] hat sich jedoch im Dialog des Erzählers mit *vrou Minne* vorbereitet, der – unmittelbar nach Iweins Abschied von Laudine – die Artifizialität der Rede von den getauschten Herzen exponiert.[84] Mit einem weiblichen Herzen im Leib sei Iwein für *rîterschaft* ganz nutzlos geworden: *er muoz verzagen als ein wîp, | sît wîbes herze hât sîn lîp | und sî mannes herze hât: | sô üebet sî manlîche tât* (Iw. 3001–3005). Wenn der Austausch der Herzen aber zu verstehen ist „als im Wortsinn radikale Formel narrativer Identitätskonstitution für das oder besser den Anderen des Selbst“,[85] dann muss in diesem Zusammenhang auffallen, dass Identität wiederum asymmetrisch über das Paradigma der *manheit* (und sein Gegenteil, *verzagen* als Fehlen von Kampfkraft) konstruiert wird. Mit einem weiblichen Herzen erhielte Iwein also keine anderen Qualitäten, sondern lediglich einen Mangel. Die personifizierte Minne kontert, indem sie sich selbst die Macht zuspricht, Männern und Frauen einen gänzlich herzlosen *lîp* bei dennoch gesteigerter Kraft zu verleihen – woraufhin der Erzähler Abstand von weiteren Fragen nimmt und sich auf den Hinweis

anders Klein, Geschlecht und Gewalt, S. 462), scheint mir daher insgesamt nicht gut belegbar, zumal auch die dafür in Anspruch genommene, theologische Grundlegung bei Hugo von St. Viktor kein gleichberechtigtes Ehemodell hergibt: Vielmehr rührt nach Hugo die besondere Heiligkeit der Ehe von der Geschlechterhierarchie her, in der sich das Gott-Mensch-Verhältnis spiegele (vgl. dazu van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 25 u. ders., 2004, S. 20 f.).

83 Quast, Das Höfische, S. 115, führt dies auf die Denkfigur der „Liminalität des Helden“ zurück, die sich einer Höfisierung – wie sie eben der Herzenstausch darstellt – jedoch widersetze (ebd., S. 120): „Gegen seinen vermeintlich festgestellten Sinn war der *wehsel* der Herzen zur Signatur einer liminal bedingten unfesten Identität geworden“ (S. 126). Dass Laudine und Iwein letztlich eine „Differenz aufhebende Einheit ein[gehen]“ (S. 128) ist zwar Wunsch Lunetes, durch die Schilderung der Versöhnung selbst aber nicht gedeckt, zumal jeder weitere Verweis auf eine im Herzenstausch gestiftete Gemeinschaft fehlt, wie Quast selbst feststellt (ebd., S. 126).

84 Vgl. Müller, Höfische Kompromisse, S. 358: „Hartmann will hier dem Publikum die Gegenläufigkeit von innerer und äußerer Handlung bewußt machen“ und bedient sich dazu der „Polyvalenz literarischen Sprechens“. Weiter zur Herzenstausch-Inszenierung Linden, Körperkonzepte.

85 Quast, Das Höfische, S. 125.

beschränkt, dass Iwein seine Kampfkraft nicht eingebüßt habe (Iw. 3011–3028). Prägnant illustriert dieser Erzählerexkurs, in welchem Umfang das männliche Subjekt den Bezugspunkt für die Effekte von Minne und Paarbindung bildet.

Bleiben die Minne- und Ehemodelle in Hartmanns Romanen also auf die (Re-)Konstruktion männlicher Identität und Herrschaft bezogen, so vollzieht sich dieser Konstruktionsprozess im Durchgang durch Ehrverlust, Erfahrungen von Isolation, Beeinträchtigung, Ohnmacht und – in Iweins Fall – sogar vollständiger Selbstentfremdung. Erkennbar wird darin eine paradoxe Grundstruktur von *manheit*, die nicht aus einer fixierten Machtposition hervorgeht, sondern sich an den Grenzen zur Ohnmacht durch radikale Selbstgefährdung stets performativ erweisen muss.[86] Dieses kriegerische Modell ergänzt der höfische Roman fallweise um die Gefährdungen der Minne, wobei Hartmanns Artusromane die exzessive Selbstauslieferung an Minnebegehren jeweils in gesellschaftlich sinnstiftende Verhaltensmuster ritterlicher Verausgabung zu überführen suchen. Anders die Geschichte von Tristan und Isolde, die seit der Mitte des 12. Jhs. immer wieder literarisch bearbeitet wird: Minne als (zunächst) magischer Zwang stellt sich gegen alle gesellschaftlichen Verbindlichkeiten, gegen die Ordnungen der Ehe, der Verwandtschaft und der Herrschaft, und sie findet ihr Ende im Schmerz (wenn auch nicht schon im ‚Liebestod'[87]). Zumal die älteste deutschsprachige Bearbeitung, Eilharts *Tristrant*, zwar „Versatzstücke des höfischen Romans [verwendet], um einen gewissen Grad von Selbstreflexion [...] seiner Figuren zu vermitteln",[88] in seiner Minnekonzeption aber grundlegend anderen Parametern folgt, stelle ich diesen Text den höfischen Entwürfen nur knapp, zum Zweck der konzeptionellen Abgrenzung gegenüber.

Die im Tristanstoff zugrundegelegte Konzeption von Minne als magisch bezwingender Macht[89] sperrt sich dem höfischen Paradigma freiwilliger Unterwer-

86 Gehäuft tritt der Begriff in den Artusromanen *Lanzelet*, *Erec*, *Iwein*, *Wigalois* und *Parzival* sowie im *Willehalm*, in *Dietrichs Flucht* und in der *Virginal* auf. Frühe Beispiele zeigen, dass *manheit* ganz in der Kampffähigkeit aufgehen kann, wie etwa im *Eneasroman*: *al diu ros, diu Pallas* | *des tages hete gewunnen,* | *dô her hete begunnen* | *alrêrst manheite* (ER 8090–8093). Ganz ähnlich gelagert in Eilharts *Tristrant*: *Er begieng doch nie kain frumkait.* | *Wä nam er nun die manheit* | *Das er in ietz dorst beston?* (Tristr. H: 1751–1753) und Lambrechts *Alexander* (vgl. V.Alex. 1154–1157; St.Alex. 1448–1451: *Di Perses* [...] *fluhin von den velde* | *und ne getrûweten an sih selben* | *neheiner manheite mê*). Vgl. Klinger, Ohn-Mächtiges Begehren, mit Analysen zum *Rolandslied*, zu Wolframs *Parzival* und zum Prosa-*Lancelot*. Zu Konzept und literarischer Realisierung von *manheit* im *Iwein* jetzt auch Friedrichs, *manheit* und Kampf, S. 91–207.

87 Mit Bezug auf Eilharts *Tristrant* hält Keck, Die Liebeskonzeption, S. 104 f. zu Recht fest: „Von einem ‚Liebestod', gar einem gemeinsamen, ist überhaupt nicht die Rede."

88 Keck, Die Liebeskonzeption, S. 88.

89 In der *Tristrant*- und *Tristan*-Forschung sind immer wieder Interpretationen vorgelegt worden, die den Minnetrank über symbolische Bezüge derealisieren und weitere Auslöser für die Minne geltend machen (vgl. dazu Johnson, *This Drink Will Be the Death of You*, sowie den Forschungsüberblick bei Schnell, *Causa amoris*, S. 329–331). Solchen Deutungen ist außer den Zuschreibungen in den Texten auch der Befund entgegenzuhalten, dass Liebe und Begehren auslösenden Zaubermitteln in der zeit-

fung[90] und konstituiert Minne als Exzess und Transgression, die sich im Ehebruch verdichtet, ohne darin aufzugehen. Eilharts *Tristrant*, das stellt Peter Strohschneider in seiner strukturanalytischen Lektüre heraus, erkundet im ersten großen Handlungsabschnitt die Möglichkeiten der Integration von Herrschaft und Liebe, während im zweiten Teil, nach der Verbannung Tristrants und dem Nachlassen der Trank-Wirkung, „der Nexus von *amour passion* und Herrschaft in einem integrierten Handlungszusammenhang" aufgebrochen wird. Ermöglicht werden die Intensivierung der Minne sowie die gesteigerte Nähe Tristrants und Ysaldes dadurch, dass „in diesem zweiten Handlungsstrang die Liebe immer radikaler aus allen Herrschaftsbezügen herausgelöst wird".[91] Für Tristrants ‚Rückkehrabenteuer' hat Jan-Dirk Müller die sukzessive Lösung der Minne aus den Bedingungszusammenhängen von Machtverhältnissen und Ehre ebenso betont: „Eilhart erzählt vor dem Horizont einer laikalen Kriegergesellschaft eine befremdliche Geschichte, in die die Liebe als das ‚ganz Andere' einbricht, zunächst als Droge jeder Frage entzogen, dann mit hergebrachten Verhaltensmustern (Ehre) erklärt, doch schließlich die verbindlichen Wertvorstellungen destruierend."[92] Tristrants Rückkehr als Narr, der zudem durch Verwundung dauerhaft entstellt und in seiner ‚Hässlichkeit' für die höfische Gemeinschaft unkenntlich geworden ist, erlaubt die anhaltende, unbeobachtete Intimität mit Ysalde. In dieser Verknüpfung wird indes greifbar, dass die Identität des Helden mit seiner zunehmenden Bestimmung durch Liebe auch ihrer Destruktion entgegensteuert.[93] Nicht höfische Modellierung fehlt also dieser Geschlechterbeziehung; die an Tristrant und Ysalde vergegenwärtigte Dynamik situiert Minne zuletzt abseits von Herrschaft

genössischen Wahrnehmung unbestreitbare Realität zukommt (vgl. Kieckhefer, Erotic Magic; ders., Magie im Mittelalter, S. 97–100; Wack, From Mental Faculties). Eine Strukturfunktion des Brautwerbungsnarrativs tritt hinzu, denn der Minnetrank hält, nach Strohschneider, Herrschaft und Liebe, S. 55, „den Regelkonflikt zwischen dem Helden als dem Besten, der die Schönste bekommen muß, und dem Werbungshelfer, der sie als Braut dem Werber zuzuführen hatte, episch präsent". Resümierend schreibt Müller, Höfische Kompromisse, S. 420: „Diese Magie sollte weder als Metapher für grundsätzlich rein natürliche Vorgänge weginterpretiert werden, noch ist sie Zeugnis für den Aberglauben einer vormodernen Kultur. Sie ist im wissenschaftlichen Diskurs der Zeit vielmehr ein Versuch, rational nicht Faßbares methodisch-konzeptionell zu bewältigen."

90 Daher ist die Trankminne auf scharfe Kritik höfischer Autoren gestoßen: vgl. Mertens, Intertristanisches sowie die Tristan-Strophe Heinrichs von Veldeke (MF 58, 35–46).

91 Strohschneider, Herrschaft und Liebe, S. 57 (der im zweiten Zitat eine zentrale Beobachtung von Müller, Die Destruktion des Heros, referiert).

92 Müller, Die Destruktion des Heros, S. 36.

93 Vgl. Müller, Die Destruktion des Heros, S. 35. Gegen diese Deutung wendet Strohschneider, Herrschaft und Liebe, S. 58 ein, dass Tristrant in Kriegs- und Herrschaftszusammenhängen nach wie vor als Held funktioniere: „was hier allenfalls destruiert, genauer aber wohl: spezifisch konturiert wird, das ist die exzessive Realisation der Liebhaberrolle". – Zur schwindenden Kenntlichkeit Tristrants/Tristans in den Rückkehrabenteuern vgl. auch Schulz, Das Reich der Zeichen.

und destabilisiert damit ihren Gesellschaftsbezug.[94] Auch dieser Entwurf, das unterstreichen die von Müller vorgetragenen Überlegungen, ist aber in besonderer Weise auf die (De-)Konstruktion männlicher Identität ausgerichtet.[95]

Alle hier besprochenen Texte, das möchte ich zum vorläufigen Abschluss dieses ersten Überblicks über die Entwürfe höfischer Minne betonen, gehen in den jeweiligen Leitbildern von Paarbindung, Ehe und Geschlechtsidentität keineswegs auf. Insbesondere sind diese Modelle in ein Geflecht von Machtverhältnissen sowie homosozialen Konfigurationen eingelassen, die noch genauerer Betrachtung bedürfen. Zudem werden die Entwürfe zwischengeschlechtlicher Minne mitunter von Ambivalenzen geprägt, die ihre Leitbildfunktion unterlaufen oder für die Artikulation inhärenter Spannungen öffnen können.

Illustrieren lässt sich dies prägnant an der Wiederkehr des Ausgeschlossenen, nämlich ausgeübter Herrschaftsgewalt im Geschlechterverhältnis, an deren Stelle gemäß höfischer Minne-Programmatik männliche Selbstdisziplinierung und weibliche Selbstverfügung treten. Als Widerlager zur Gewalt der Minne, die die ritterlichen Helden in ihrer Männlichkeit bedroht,[96] bieten Hartmanns Romane zum einen aktive ritterliche Bewährung im Raum der Aventiure, zum anderen Inszenierungen von Gewalt, der die Frauenfiguren tatsächlich oder imaginär ausgesetzt sind. So kulminiert Enites breit ausgespielte Verzweiflung und Todesbereitschaft in ihren Misshandlungen durch den Grafen Oringles, von dem sie sich bereitwillig blutig schlagen lässt in der Hoffnung, doch noch die Wiedervereinigung mit ihrem verstorbenen Mann erreichen zu können: *von dem slage wart si vrô* (Er. 6552).[97] Oringles, der sein Begehren nach Enite mit grober Gewalt durchsetzen will, handelt selbstverständlich unhöfisch und wird entsprechend bestraft. Dass aber Enites eigenes Verlangen diese Gewalt provoziert und die erhaltenen Schläge ihr Gefallen finden, trägt eine Ambivalenz in die Szene ein, die im Roman nicht ohne Resonanzraum ist. Als Erec und Enite bei Herzog Imain einkehren, erläutert der Erzähler beispielsweise die *site* junger Mädchen, deren Scham doch stets durch die Erkenntnis dessen überwunden werde, was ihnen ‚gut tue'. Entsprechend wählten sie dann *einen süezen kus vür einen slac* | *und guote naht vür übeln tac* (Er. 1332 f.). Ganz beiläufig, ohne Bezug zum Handlungsverlauf,

94 Vgl. Strohschneider, Herrschaft und Liebe, S. 61: ‚Jedenfalls bleibt die Liebe in Eilharts ‚Tristrant' noch ganz das unbegriffene ‚Andere' von Herrschaft. Es kommt keine Reflexion in Gang in Richtung auf die Personalität, ja Individualität der Liebenden oder die reziproke Reflexivität ihrer Interaktionen, also auf funktionale Differenzen der Liebe gegenüber dem Handlungszusammenhang feudaler Herrschaft. [...] Insofern wird man sagen, daß im Tristanroman Eilharts von Oberg die Liebe nicht eigentlich schon entdeckt ist, es geht wohl eher darum, solche Entdeckung noch zu verhindern."

95 Auch Keck, Die Liebeskonzeption, S. 112 u. 124 betont die Zentralstellung des männlichen Protagonisten.

96 Vgl. Er. 2935 f.; Iw. 2250–2266, 3001–3005, 3565–3583.

97 Vgl. weiter Er. 6577–6583: *der rede treip si sô vil* | *unz er si anderstunt* | *sêre sluoc an den munt.* | *sînen slac si niht envlôch:* | *vil sêre si sich drunder zôch,* | *daz si mêre emphienge.* | *si wânde ir wille ergienge.*

wird hier die Alternative von Küssen und Schlägen eingeführt, um den (eng abgesteckten) Erkenntnis- und Entscheidungsspielraum junger Mädchen angesichts erstmals erweckten Begehrens zu markieren. Ins selbe Register gehört die Imagination einer schwarz verkohlten Enite,[98] deren ‚Schönheit' sich allein durch überlegene männliche Gewalt erweisen soll.

Solche Verflechtungen von Begehren und erotischer Attraktivität mit Gewalt als bloßen Ausdruck von Misogynie zu klassifizieren,[99] griffe zu kurz, denn sie situieren sich in einer männlich bestimmten Gewaltökonomie, die den Geschlechtern unterschiedliche Handlungsmöglichkeiten vorgibt. Auch aus dieser Perspektive lässt sich Enites Konfrontation mit Oringles beschreiben: Der Graf verschafft ihr genau jenen Zugang zu physischer Gewalt, der ihr gesellschaftlich verwehrt ist, und wird damit zum willkommenen Instrument eines autoaggressiven Akts sowie der Durchsetzung ihres Willens. Zugleich entginge Enite auf diesem Wege der mit einem Selbstmord verbundenen Schuld. Ihr von Oringles' Situationsdeutung drastisch abweichendes Vorhaben reflektiert, ebenso wie ihre Klage, die Modalitäten ihrer Subjektivierung.

Zu dieser paradoxen Form weiblicher Selbstbehauptung lässt sich in Minneliedern ein männliches Pendant überall dort ausmachen, wo sich die Spannungspotentiale von Nähe und Distanz in fantasierter Gewalt entladen.[100] Bei näherem Hinsehen unterliegt nämlich männliche Subjektivierung, die sich in der Minnekanzone dominant in Klagen über die Unerreichbarkeit oder die abweisende Haltung der *vrouwe* vollzieht,[101] strukturell analogen Bedingungen: Angesichts rigoros eingeschränkter Handlungsmöglichkeiten werden Leid und Schmerz in diesen Liedern zu Medien der Selbstbehauptung.[102] Der Macht, die Minne und Minneherrin ausüben, steht männlicher Gewaltverzicht gegenüber, der nur imaginär suspendiert werden kann. Anhand einiger Lieder Heinrichs von Morungen zeigt Beate Kellner, dass „die oft subtilen Rachephantasien des männlichen Liebenden diese Machtverhältnisse [konterkarieren]".[103] Allerdings geraten solche For-

98 Vgl. dazu auch die Intrige gegen Lunete, die selbstbewusst Laudines Verheiratung mit Iwein vorantrieb, später aber verbrannt werden soll (Iw. 4038–4074, 5148–5160).

99 Vgl. etwa Gaunt, Gender and Genre, S. 113–121; Bloch, Medieval Misogyny, S. 116 f. u. 161–164.

100 Vgl. Kellner, Gewalt und Minne; Warning, Fiktion und Transgression, S. 53 f. Reuvekamp-Felber, Kollektive Repräsentation, S. 223 betont „Antagonismen in der Liebesdarstellung der Minnekanzone", die von „Ambivalenzen, Ängsten und Ohnmachtserfahrungen" zeugen: „Die Ich-Reflexionen verweisen in großer Zahl [...] auf die nicht einzudämmende Gewalt der *minne*."

101 Vgl. die summarische Beschreibung geläufiger Elemente in Liedern dieses Typs bei Ehlert, Männerrollen und Frauenrollen, S. 47.

102 Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, dass der von Sehnsuchtsschmerz gequälte Iwein kurz vor der Wiederbegegnung mit Lunete mit Selbstmordgedanken spielt und den Gerichtskampf für die Freundin als Möglichkeit auffasst, vor Laudines Augen verdiente Rache zu erleiden und im Tod seine Schuld zu sühnen (vgl. Iw. 3961–4010, 4213–4260).

103 Kellner, Gewalt und Minne, S. 66. Zu ähnlich gelagerten Ambivalenzen gegenüber der Dame bei den Troubadours vgl. Burns, The Man behind the Lady, S. 254. Weniger subtil gestaltet sich die fantasierte Gewalt, die Walther im *sumerlaten*-Lied entfesselt (L 73, 17–22): „Walther demaskiert die schön-

men der „Ermächtigung des Sängers gegenüber der Dame“ genau dann an ihre Grenzen, wenn „die in der Situation mögliche Liebeserfüllung nur als zerstörerischer Gewaltakt gedacht werden kann, vor dem das männliche Ich letztlich zurückschreckt“.[104] In solchen Fantasien sind gewalttätige Grenzüberschreitung sowie die ‚Verklärung des schönen Körpers der Dame und ihr Leiden‘, wie Scott Pincikowski erläutert, ebenso zwangsläufig wie systematisch miteinander verschränkt:

> It is the courtly lady, her love, and the ideals that she represents for which the knight fights and suffers and which the knight defends. In fact, the exaltation and the pursuit of the female body lead to conflict and its two symptoms, violence and the infliction of pain. In essence, female pain represents a violent symptom of the very ideological system that places the courtly lady on a pedestal.[105]

2.1.2 Liebe als Freundschaft, Freundschaft als Liebe? Aus- und Entdifferenzierungen

Die zuletzt beschriebenen Spannungen und ihre punktuellen Entladungen lassen bereits erkennen, dass die literarischen Konfigurationen höfischer Minne nur wenig mit der heteronormativen Auffassung von Liebe gemein haben. Das betrifft zunächst die gedachten Ursprünge sowie die mit ‚Liebe‘ in der Moderne verbundenen Gefühlswerte und Erwartungen, wie Andrea Keck in ihrer Untersuchung zu den Minnekonzeptionen der Tristan-Bearbeitungen festhält:

> Weder im Tristanroman im besonderen noch im höfischen Roman im allgemeinen, schon gar nicht im Minnesang erscheint die Liebe [...] als eine selbstverständlich beglückende oder auch nur angenehme Erfahrung, sondern meist als von außen über die Betroffenen verhängter Zwang. Der schlägt seine Opfer mit Schmerz und Verzweiflung [...].[106]

Wo Hoffnungen auf Minne-Erfüllung formuliert werden oder sich am Ende, wie im *Erec* und im *Iwein*, gelungene Paarbindung herstellt, steht zudem nicht das individualisierte Glück im Zentrum, sondern das Aufgehen der Bindung in gesellschaftlicher Harmonie und der – für Erecs Abschlussaventiure namensgebenden – *Joie de la Court*, der

---

gute Minnedame, indem er seinen indezenten Blick auf ihren Körper richtet und diesen alt und runzlig macht“ (Wenzel, Hêre frouwe, S. 276).

104 Kellner, Gewalt und Minne, S. 47 u. 55. Vgl. weiter S. 55 f.: „Die Systemgrenzen des Minnesangs werden im Gedankenspiel in Form einer als Gewaltakt imaginierten Liebeserfüllung gesprengt.“ – Vgl. auch Warning, Fiktion und Transgression, S. 53: „Allein die virtuelle Geliebte kann den ewigen Kreislauf der beiden Reihen erinnerter Präsenz und gegenwärtiger Entbehrung in Gang halten und damit auch den Lobpreis zum Umschlag in sein anderes, d. h. zu Tötungsphantasien ausreizen.“

105 Pincikowski, Female Pain, S. 212.

106 Keck, Die Liebeskonzeption, S. 33.

‚höfischen Freude'.[107] Dieser Integrationsmechanismus ist nach James Schultz der Minne und den Paardynamiken der Erzählliteratur eingeschrieben, indem sie als höfisch gekennzeichnet werden: „courtliness is the very medium of their love".[108] Ebenso wenig entsprechen die weitreichenden Asymmetrien in den Geschlechterbeziehungen dem modernen heteronormativen Modell, das die reziproke Stabilisierung von Geschlechtsidentität über wechselseitiges (sexuelles) Begehren voraussetzt. Dem steht in der höfischen Literatur die Konzentration auf männliche Subjekte entgegen, deren Identität sich im Minnesang über Kompetenzen der Selbstreflexion und -disziplinierung,[109] im Roman vorwiegend in einer männlich dominierten Welt ritterlicher Gewaltausübung bildet. Distanz beherrscht weithin das Geschlechterverhältnis, und wo dies einmal – im *Erec* – nicht der Fall ist, wird übergroße Nähe mit einer distanzierenden Aufhebung der zwischengeschlechtlichen Gemeinschaft bewältigt. Männlichkeit, so zeichnet sich immer wieder ab, formiert sich nur partiell in Abgrenzung von Weiblichkeit und ist von Bezügen auf die höfische Gesellschaftsordnung nicht abzulösen. Denn Minnebegehren konstituiert sich allererst als Aristophilie, als ständisch exklusiver Entwurf, der einerseits die adlige Qualität des oder der Begehrten voraussetzt und betont, andererseits höfisches Werben und Lieben zum Ausweis einer kulturellen Überlegenheit stilisiert, die allein der herrschenden Elite zugänglich sein soll. Um die Divergenz höfischer Minne von modernen Auffassungen der Heterosexualität zu präzisieren und die literarischen Formationen in ihrer Eigenheit hervortreten zu lassen, möchte ich im Folgenden die gesellschaftliche Situierung der Minne-Entwürfe näher in den Blick nehmen. Das betrifft zum einen die literarischen Verflechtungen hetero- und homosozialer Bindungen sowie die Differenzierungsmöglichkeiten von Liebe und Freundschaft, zum anderen die Machtverhältnisse und gesellschaftlichen Leitbilder, in die die Entwürfe höfischer Liebe eingelassen sind und an deren Herstellung sie mitwirken.

In seiner Studie ‚Courtly Love, the Love of Courtliness, and the History of Sexuality' unterzieht James Schultz das literarische Liebesmodell einer heteronormativitätskritischen Analyse. Indem er der Naturalisierung des Modells zur historischen Spielart

107 Vgl. Köhler, Ideal und Wirklichkeit, S. 35: „Der Artushof ist der Ort der *Joie*, des höfischen Äquivalents des Glücks, einer Freude, die sich als Gefühl höchsten Wohlbefindens durch die absolute Aufhebung aller Spannungen definiert. Für den heimkehrenden Ritter ist die *Joie* der Lohn der vollbrachten Tat, die jeweils der ganzen Gemeinschaft zugute kommt und die wiederum nur die Gemeinschaft zu bestätigen vermag". Weiter zur höfischen Freude Eroms, Vreude, S. 13: „*vreude* kennzeichnet den Daseinsbereich des Hofes" (vgl. weiter ebd., S. 56 f.).

108 Schultz, Courtly Love, S. 135; zur gesellschaftlichen Ausrichtung der höfischen Minne weiter ebd., S. 83–94 u. 135 f.

109 Vgl. Grubmüller, Ich als Rolle, S. 403: „Wenn die Identifizierung dessen, der sich durch Abweichung als Ich erfährt (*wer ich bin*), von den anderen verweigert wird, so verlegt das die Identitätsgewinnung wiederum allein ins Bewußtsein des Sprechers zurück, isoliert ihn in seiner Selbsterkenntnis und bringt ihn in der Beschränkung allen Handelns auf sein Selbstbewußtsein auf den Weg zum Subjekt." Vgl. weiter Mertens, Fragmente.

einer immer gleichen (heterosexuellen) Liebe dezidiert entgegentritt, führt Schultz die in der Minnesangforschung bereits etablierte Einsicht, dass Minne allererst eine prestigeträchtige, hoch artifizielle Diskursformation mit spezifischen Rollenvorgaben bezeichnet, konsequent weiter. Schultz besteht auf einer klaren Abgrenzung vom Paradigma der Heterosexualität, hält am Begriff der Liebe aber fest mit der Begründung, dass er trotz seiner Unschärfen den mittelalterlichen Terminologien am nächsten sei.[110] Entscheidend ist allerdings die mitgedachte Öffnung des Begriffs für gleich- *und* zwischengeschlechtliche Bündnisse, die gerade keine kategoriale Unterscheidung homosozialer Freundschaft von hetero-erotischer Liebe zulässt.[111]

Tatsächlich gehen aus dem Vokabular der Freundschaft favorisierte Begriffe der höfischen Minne, wie die altfranzösischen Bezeichnungen *amis* und *amie* oder mittelhochdeutsch *vriunt* und *vriundin*, hervor.[112] Umfasst der Begriff *vriunt* ein weites Beziehungsspektrum, das über Freundschaft, Liebesverhältnis und Ehe bis zu Verwandtschaft und vasallitischen Bindungen reichen kann,[113] so überlagern sich auch in der Semantik von *vriuntschaft* Liebe und Freundschaft mit Verwandtschaftsverhältnissen.[114] Innige persönliche (hetero- oder homosoziale) Bindungen werden mit der Anrede *vriunt* und (*trût-*)*geselle* betont.[115] Ähnliche Überlagerungen zeigt auch der hochmittelalterliche lateinische Sprachgebrauch: „Die Sprache und die Gesten von Liebe und Freundschaft sind in ihrer Verwendung nicht getrennt, *amor, dilectio, caritas* und *amicitia* werden sowohl für Herr-Vasall-Bindungen wie auch für Ehepartner, Freunde oder Verbündete in Anspruch genommen.“[116] Daher „spricht einiges dafür, daß ausgehend von der lateinischen Literatur, vor allem der lateinischen Lyrik, die Sprache der Freundschaft im 12. Jh. für die Sprache der Liebe funktionali-

110 Vgl. Schultz, Courtly Love, S. xviii u. 64–68.

111 Auch von Bloh, Engelhart, S. 319 betont am Beispiel des *Engelhard* Konrads von Würzburg die prinzipielle Ungeschiedenheit von Liebe und Freundschaft als Beziehungsmuster sowie die Darstellung einer geschlechtsindifferenten Attraktivität der je Beteiligten.

112 Vgl. Legros, Le vocabulaire de l’amitié; Oschema, Freundschaft und Nähe, S. 112–116.

113 Vgl. Miedema, *vriunt*, S. 211 f., Münkler, Transformationen, S. 59–61.

114 Vgl. zu *vriuntschaft* Lexer 3, Sp. 528: „*freundschaft* […]; *liebschaft* […]; *verwantschaft*, affinis, affinitas, consanguinitas“; BMZ III, Sp. 412b: „*freundschaft, liebe* […]. *liebschaft* […]. *verwandtschaft*“. Umgekehrt ist ein ebenso weiter Bedeutungsspielraum von *minne* zu verzeichnen, der in BMZ II/1, Sp. 177a, folgendermaßen abgesteckt wird: „1. *andenken, erinnerung*“; „2. *liebe*. a. *die höhere religiöse liebe*. […] b. *freundschaft, liebe, zuneigung, wohlwollen überhaupt.* […] c. *gütliches übereinkommen, gütliche beilegung eines streitpunctes.* […] d. *die geschlechtliche liebe*.“ Einführend zum historischen Kontext Oschema, Liebe/Freundschaft.

115 Miedema, *vriunt*, S. 215 zeigt im Weiteren, dass die insgesamt weniger häufige, direkte Anrede *vriunt* Apellfunktion bei der Herstellung von (wechselseitiger) Verbindlichkeit und Verpflichtung übernimmt (ebd., S. 219–222).

116 Krüger, Freundschaft, S. 53 im Anschluss an van Eickels, Verwandtschaftliche Bindungen (vgl. ebd., S. 159 sowie van Eickels, Kuss und Kinngriff, S. 135 f.). Vgl. zum frühmittelalterlichen Sprachgebrauch Epp, *Amicitia*, S. 37–47.

siert wird“.[117] Im Anschluss an Ciceros Freundschaftstraktat *Laelius de amicitia* formuliert Aelred von Rievaulx allerdings eine etymologische Herleitung, die nicht Funktionalisierung, sondern unmittelbare Verwandtschaft beschreibt: „Von Liebe stammt, wie mir scheint, das Wort Freund, von Freund Freundschaft“ (MPL 195, col. 663b: *Ab amore, ut mihi videtur, amicus dicitur, ab amico amicitia*).[118] Weiter unterstreicht Aelred die Unendlichkeit wahrhaftiger Freundschaft, indem er wiederholt einen Vers aus den Sprüchen Salomos zitiert: „Auf alle Zeiten liebt der, der ein Freund ist“ (Spr 17, 17; MPL 195, col. 663d: *Omni* [...] *tempore diligit, qui amicus est*). Weder terminologisch noch vom Gegenstandsbereich her lässt sich Liebe prinzipiell von Freundschaft trennen: „the union that produced ‚one heart and one mind‘ (‚cor unum et anima una‘) was as properly that of friends as of lovers“.[119] Zumal beide Begriffe zwischen- und gleichgeschlechtliche Bindungen bezeichnen können, stellt sich angesichts der Dominanz männlicher Bündnisse in den gelehrten und literarischen Freundschaftsdiskursen die Frage nach einer Übertragung homosozialer Beziehungsmuster auf heterosoziale Entwürfe.

Die höfische Literatur des Hochmittelalters situiert sich ihrerseits im Umfeld einer homosozial strukturierten und dominierten Adelsgesellschaft sowie einer durch Gewaltfähigkeit bestimmten, kriegerischen Konzeption von Männlichkeit. Vor diesem außerliterarischen Referenzrahmen profiliert sich das zwischengeschlechtliche Liebesmodell über Umbesetzungen auf beiden genannten Sektoren. Erstens zeichnet sich der höfische Gesellschaftsentwurf durch weibliche Präsenz aus, die Friedlichkeit und disziplinierte Kommunikationsformen fordert. Heterosoziale Austauschbeziehungen erfahren insofern eine Aufwertung, als die weiblich verkörperte und im Umgang mit adligen Damen praktizierte *zuht*[120] zu den zentralen Distinktionsmomenten der höfischen Kultur gehört. Zweitens gestalten die Inszenierungen höfischer Minne ein Identifikationsmodell der Männlichkeit, das sich in Unterwerfung unter eine höhere Macht – symbolisiert durch und erfahren als Minne – konstituiert, jedoch mithilfe der Vasallitätssemantik ausgestaltet wird.[121] In ähnlicher Weise greifen egalitär ausgerichtete Entwürfe zwischengeschlechtlicher Minne auf das homosoziale Modell männlicher Freundschaft als freiwilligen Bund ebenbürtiger Partner zurück. Über die semantischen Anleihen

117 Krüger, Freundschaft, S. 93.

118 Vgl. Cicero, *Laelius* 26, S. 141: *Amor enim, ex quo amicitia nominata est, princeps est ad benevolentiam coniungendam.* (Die Liebe nämlich, *amor*, wovon das Wort *amicitia* abgeleitet ist, gibt den ersten Impuls, ein Band der gegenseitigen Zuneigung zu knüpfen. – Übersetzung Max Faltner.) Zur mittelalterlichen Rezeption und Modifikation der antiken Freundschaftsdiskurse vgl. Ziolkowski, Twelfth-Century Understandings, sowie den Überblick bei Oetjens, Amicus und Amelius, S. 28–42.

119 Reiss, Tristan and Isolt, S. 131 (das lateinische Zitat ist der biblischen Apostelgeschichte, Apg 4, 32 entnommen).

120 Vgl. Zimmermann, Herrschaft, S. 31 u. 135 f.

121 Warning, Lyrisches Ich, S. 60–69 spricht von einer konnotativen Ausbeutung der Semantik von Vasallität und Herrendienst sowie von einer ‚aktantiellen Inversion höfischer Feudalität‘ (ders., Fiktion und Transgression, S. 52).

hinaus, so hat Andreas Kraß dargelegt, sind allenthalben konzeptionelle Gemeinsamkeiten zu verzeichnen: Die „Herkunft des Liebes- aus dem Freundschaftsdiskurs“ zeige sich unter anderem in der Orientierung auf Tugend wie auch in den Inszenierungen einer partnerschaftlichen Beziehung oder vollkommener Einheit.[122]

Bereits 1999 hat C. Stephen Jaeger in seinem Buch ‚Ennobling Love: In Search of a Lost Sensibility‘ weitreichende Thesen zur Genealogie des höfischen Liebesdiskurses formuliert. Ein aristokratisches Liebes- und Freundschaftsideal, das sich primär in öffentlichem Handeln, erst nachrangig als Empfinden gebildet habe, sei bis ins späte 11. Jh. exklusiv Männern vorbehalten gewesen: „Before that time the love of men for women and of women for men belonged with few exceptions to the private sphere.“[123] Veradelnd (*ennobling*) ist dieses Liebesideal, weil es sich in der Tradition antiker Freundschaftsdiskurse auf (soziale) Tugenden richtet und als Distinktionsmodus für die Selbstdarstellung der Herrschenden genutzt wird: „the best people have the most refined and exalted feelings“. Jaeger identifiziert in diesem Zusammenhang drei miteinander verknüpfte Verhaltenscodes: „courtliness, refined love, and warrior honor“.[124] Entsprechend lässt sich auch die höfische Liebe beschreiben als „aristokratisches Projekt, das auf die Nobilitierung des liebenden Ritters zielt“.[125] In einem historisch weiter gespannten Bogen geht Louis-Georges Tin davon aus, dass eine ursprünglich homosoziale Welt männlicher Liebe allmählich von der modernen heterosexuellen Kultur abgelöst worden sei: „The evidence suggests that the man-woman pairing was not regarded as a major priority of feudal society before the advent of courtly love“.[126]

Mit den Konstituenten, den Artikulationsformen und literarischen Inszenierungen homosozialen Begehrens werde ich mich noch ausführlich beschäftigen (s. u., I.2.2). Vor dem eben skizzierten Horizont historischer Umbesetzungen ist zuerst jedoch zu fragen, wie sich homo- und heterosoziale Liebes- und Freundschaftsverhältnisse in den Texten der höfischen Literatur zueinander verhalten, mithilfe welcher Verfahren sich eine Ausdifferenzierung zwischengeschlechtlicher Minne vollzieht und welche Aspekte tatsächlich präzise Unterscheidungen zwischen- und gleichgeschlechtlicher Bindungen zulassen. Übereinstimmend verzeichnen die genannten Studien eine Konzeption der Aristophilie, womit Liebe zugleich an die öffentliche Selbstdarstellung der Herrschenden gebunden und das Merkmal des Standes dem Geschlecht des/der Geliebten vorgeordnet ist. Dies bezeugt auch die Dominanz eines höfischen Körperideals, das – wie

122 Kraß, Höfische Liebe, S. 84, vgl. S. 80 u. 82 und ders., Freundschaft als Liebe. Ähnlich lesen Fritsch-Rößler, Finis Amoris, S. 159–171 (zu Hartmanns *Iwein*) sowie Steinmetz, Gegenseitigkeit (zu Walther), die jeweiligen Minnekonzeptionen mit Bezug auf gleichgeschlechtliche Freundschaftsideale.

123 Jaeger, Ennobling Love, S. 6 formuliert ebd. auch seine hier zusammengefassten Kernthesen.

124 Jaeger, Ennobling Love, S. 37 u. 42.

125 Kraß, Höfische Liebe, S. 77.

126 Tin, The Invention, S. 3 u. 4 f. Tin spricht ausdrücklich von einer ‚heterosexuellen Kultur‘, um einen für die Auffassungen von Identität und Gesellschaft bedeutsamen Paradigmenwechsel, nicht etwa einen emotionsgeschichtlichen Umbruch zu markieren.

Schultz gezeigt hat – gerade nicht auf sichtbare Geschlechterdifferenzierung abstellt: „Aphrodisiac bodies and courtly clothing do indeed harmonize quite marvelously; they suppress sex difference at the same time they radiate courtly nobility and provoke love".[127] Dennoch, so führt Schultz in einem Postskript zur Freundschaft Iweins und Gaweins in Hartmanns *Iwein* aus, bestehe ein markanter Unterschied in den Begehrensstrukturen homo- und heterosozialer Verhältnisse: „Although Iwein and Gawein love one another, there is no falling in love, no loss of reason, no wounds from Lady Love".[128] Im Folgenden betrachte ich daher zuerst exemplarisch die Konzeption männlicher Freundschaftsbündnisse in Hartmanns Artusromanen sowie ihr Verhältnis zur Geschlechterminne.

Tatsächlich ergänzen Hartmanns Romane die Fährnisse der jeweiligen Minne- und Ehepaare um Beispiele männlicher Freundesliebe,[129] wie sie sich an Iwein und Gawein exemplarisch manifestiert. Die Sprache der Liebe wird öffentlich zelebriert, wenn Iwein seinen Freund mit folgenden Worten grüßen lässt: *mînen hern Gâwein minn ich: | ich weiz wol, alsô tuot er mich: | ist unser minne âne kraft, | sone wart nie guot geselleschaft* (Iw. 5107–5110). Diese Formulierung stellt vollständige Wechselseitigkeit aus und postuliert die prinzipielle Unverzichtbarkeit von Minne für die Gemeinschaft Gleichrangiger (*geselleschaft*), wobei die Intensität (*kraft*) der individuellen Verbindung auch die Gültigkeit des Ideals verbürgen soll. Denselben Anspruch formuliert der Erzähler schon an früherer Stelle, als er die Freundschaftsbindung einführt: *der* [Gawein] *erzeicte getriuwen muot | hern Îwein sînem gesellen; | als ouch die wîsen wellen, | ezn habe deheiniu grœzer kraft | danne unsippiu gesellschaft, | gerâte sî ze guote* (Iw. 2700–2705). Die ‚verwandtschaftslose Gemeinschaft' der beiden Männer stellt sich also unter der Bedingung als perfektes Bündnis dar, dass sie sich *ze guote* ausrichte. Was damit genauer gemeint ist, erklärt sich über das im Roman entfaltete Ideal des arthurischen Rittertums, wie es Gawein bereits verkörpert.[130] Zur prinzipiellen Ebenbürtigkeit der Freunde tritt damit ein Prozess ritterlicher Angleichung oder Verähnlichung, wie er im Namensgleichklang Iwein/Gawein bereits vorgezeichnet ist.[131] Gawein fungiert als Vorbild und

127 Schultz, Courtly Love, S. 87; vgl. S. 80–83, 30–37: Die Geschlechterdifferenzierung vollziehe sich vielmehr rhetorisch, durch die ausführlicheren Beschreibungen weiblicher Schönheit sowie die verwendeten Sprachregister und Ausdrucksformen (ebd., S. 33: „lingering, elaborate, insinuating, and metaphorical").

128 Schultz, Courtly Love, S. 95.

129 Zur Verbindung von Laudine und Lunete, die anderen Parametern folgt, s. u., I.2.1.3.

130 Insofern folgt die Darstellung der antiken Konzeption der Tugendfreundschaft: vgl. Krüger, Freundschaft, S. 108 u. 115.

131 Vgl. Kaminski, Männerliebe, S. 31: „es reimt sich in Chretiens *Yvain* und mehr noch in Hartmanns *Iwein* alles *zu* gut, Gauvain auf Yvain, Gawein auf Iwein, und diese beiden wiederum in unablässiger Beschwörung der *Einheit* ihrer *Zweiheit* auf ‚ein' und ‚zwein': ‚Dochn was da nieman also vro / also min her *Gawein: /* wan ez was ie under in *zwein /* ein geselleschaft ane haz' (V. 2618–2621)". Auf den Gleichklang der Namen von Männerpaaren als Ausweis einer „preordained spiritual affinity" weist auch Tin, The Invention, S. 13, hin. – Zur Spiegelungsstruktur und zur Angleichung Iweins an Gawein

Mentor für Iwein,[132] auf den er unmittelbar nach Iweins Eheschließung Ansprüche erhebt. In einer ausführlichen Rede ermahnt Gawein den Freund, sich auf gemeinsamer Turnierfahrt weiterhin als Ritter zu erweisen.[133] *Manheit*, wie sie hier eingefordert wird, bedarf der fortgesetzten, öffentlichen Performance, wobei Gawein alles daran setzt, Iweins Ehrzuwachs zu fördern und ihm damit *dienst* erweist (Iw. 3037–3049). Gleichwohl lassen gemeinsam erlebte *vreude* und die geradezu bezwingende Präsenz des Freundes Iwein sein Laudine gegebenes Versprechen vergessen: *man saget daz mîn her Gâwein in* [Iwein] | *mit guoter handelunge* | *behabte und betwunge* | *daz er der jârzal vergaz* | *und sin gelübede versaz* (Iw. 3052–3056). Spätestens an diesem Punkt zeichnet sich eine Konkurrenz von Minne-Ehe und Freundesminne ab,[134] die durch Iweins spätere Aussöhnung mit Laudine nicht aufgehoben wird, zumal offen bleibt, wie sich der weitere Lebensweg des Paars gestaltet.

Allerdings konkurrieren nur die – phasenweise inkompatiblen – Anforderungen an Iwein als Ehemann und als Freund miteinander. Die im Roman geschilderten Beziehungen sind derart different, dass sie sich nur im Begriff der Minne und der zugrundegelegten Treueverpflichtung berühren. Essentielle Bestandteile der männlichen Bindung, die bei der Turnierfahrt als gelebte Gemeinschaft vor Augen geführt wird, sind emotionaler Einklang und Anteilnahme: *der wirt* [Iwein] *und her Gâwein* | *wârn ein ander liep genuoc,* | *sô daz ir ietweder truoc* | *des andern liep unde leit* (Iw. 2710–2713).[135] Eine derart im Inneren angesiedelte Verbundenheit wird Iwein und Laudine nicht einmal über die Motivik des Herzenstauschs zugeschrieben, noch schildert der Roman jenseits der Szenen, die zum Ehebeschluss und zur Versöhnung führen, überhaupt ein Beisammensein des Paars.[136] Als Iwein und Gawein einander nach dem unentschieden gebliebenen Zweikampf für die Töchter des Grafen vom Schwarzen Dorn endlich erkennen, werden beiderseitige *vreude unde minne* superlativisch ausgeführt und finden Ausdruck in einer

vgl. Morrison, Displaced Rivalry, S. 49; Eming, *unsippiu geselleschaft*, S. 108, zu den unterschiedlichen Motivationen ebd., S. 119.

132 Vgl. Eming, *unsippiu geselleschaft*, S. 114, die Gawein als „Mentor und Modell“ sowie als „Iweins Förderer“ (S. 115) beschreibt.

133 Zu Gaweins Ansprüchen Eming, *unsippiu geselleschaft*, S. 113. Kaminski, Männerliebe, S. 34–37, sieht Gawein als homoerotischen Verführer, der sich auch deswegen Eheperspektiven verschließe, um für Iwein frei zu bleiben.

134 Vgl. Eming, *unsippiu geselleschaft*, S. 118: „Wenn Gawein seinem Freund Iwein einen Rat gibt, der ihn in der Konsequenz seiner Frau entfremdet, macht dies sinnfällig, dass der Sonderbereich männlicher Sozialität eine affektive und performative Dynamik entfalten kann, die zu den Anforderungen einer Ehe oder heterosexuellen Liebesbeziehung tendenziell in ein Spannungsverhältnis tritt.“

135 Vgl. die Wiederaufnahme dieses Gedankens beim Wiedererkennen der Freunde: *dô wonte under in zwein* | *liebe bî leide* (Iw. 7484 f., aber auch schon zuvor: 7437 f.).

136 Dies gilt nicht allein für den *Iwein*. Für den altfrz. höfischen Roman stellt Belsey, Desire, S. 108 fest: „companionship between lovers is not a significant issue in the romances. [...] Companionship, as *The Knight with the Lion* indicates, exists primarily between men [...] or between women“.

stürmischen Umarmung (Iw. 7495–7502): *sî underkusten tûsentstunt | ougen wangen unde munt* (Iw. 7503 f.). Solche Gesten unterbleiben zwischen Iwein und Laudine, deren Minne sich im Dialog wie im Erzählerdiskurs ausschließlich verbal artikuliert. Allerdings verwendet der Text viel Aufmerksamkeit für den weiter oben nachgezeichneten Prozess der (einseitigen) Minne-Entstehung, der für die Freundesliebe in der Tat ausbleibt.[137] Weiterhin fehlt die quälende Sehnsucht, die Iwein vor der Ehe mit Laudine und nach seiner Verstoßung ergreift.

Demgegenüber entfaltet die Trennung der Freunde eine erzählstrukturell verankerte Produktivität, indem Gaweins Abwesenheit genau jene Gelegenheiten für Iwein (in der Persona des Löwenritters) schafft, die es ihm erlauben, sich durch ritterliche Kämpfe zu bewähren und sich dem Freund dabei erneut zu verähnlichen: Iweins „Ehrerwerb ist direkt an die Nichtverfügbarkeit eines rivalisierenden Ritters und Freundes geknüpft, der zugleich das Modell ritterlichen Verhaltens bildet, an dem Iwein sich orientieren muss“.[138] Der abschließende Zweikampf realisiert das spannungsvolle Grundmuster von *manheit*, indem zur vollkommenen Reziprozität der Freunde und Gleichrangigkeit der Kämpfer die agonale Komponente ritterlicher Identitätsbildung tritt.[139] Um seine Überlegenheit zu beweisen, bedarf der Ritter „eines Gegenübers, an dessen Exzellenz er sich messen kann“, womit die „polaren Beziehungstypen von Rivalität und Freundschaft“[140] nunmehr paradox ineinander zu greifen scheinen. Die Gleichzeitigkeit von *herzeminne* (für den unerkannten Freund) und *bitter haz* (für den präsenten Gegner) nutzt der Text zur Reflexion einer widersprüchlichen Affektlage und des drohenden, tiefgreifenden Verlusts (vgl. Iw. 7041–7074).[141] *Vrou Minne* sowie *der Wunsch*, die der Erzähler in diesem Kontext beschwört, behalten jedoch die Oberhand, und das mit dem Wiedererkennen zuerst einsetzende *herzeleit* löst sich alsbald in reine *vreude* und Minne auf. In Laudines Fall ist der Umschlag von *haz* in Minne dagegen Zeichen einer *wandelunge*, die

137 Nicht abzusprechen ist der Freundesliebe indes eine Komponente intensiven Begehrens, das sich in Gaweins Rede an den gerade verheirateten Freund Ausdruck verschafft: Zwar geht es hier auch um die Wahrung eines verbindlichen Männlichkeitsideals und die Steigerung der ritterlichen Ehre, doch wünscht sich Gawein ja eine gemeinsame Realisierung sowie fortgesetztes Beisammensein.

138 Eming, *unsippiu geselleschaft*, S. 114. Weiterhin bezieht Iwein „seine Handlungen ideell auf Gawein und erklärt im Rahmen des zweiten Auszugs wiederholt, ihm mit seinem Einsatz seine Reverenz erweisen zu wollen (*dienen*) und ihn als Freund außerordentlich zu schätzen (V. 5102–5125).“

139 Vgl. Theßeling/Standke, Von herrschenden Frauen, S. 195 f. Für den Iwein-Gawein-Kampf gilt, was Hasebrink, Erecs Wunde, S. 4 am Beispiel des *Erec* beschreibt: „Die Erzählung steht daher vor der paradoxen Aufgabe, Gleichrangigkeit und Überlegenheit in einer einzigen Konfiguration darzustellen.“ Ähnlich Krüger, Freundschaft, S. 215. Zum Agon-Begriff vgl. Haferland, Höfische Interaktion, S. 73–120.

140 Eming, *unsippiu geselleschaft*, S. 122.

141 Hasebrink, Erecs Wunde, S. 9 erkennt darin „Ansätze einer Theorie des paradoxen Kerns einer solchen Freundschaft“. Dagegen betont Eming, *unsippiu geselleschaft*, S. 121 f., dass divergente Aspekte der beschriebenen Situation auf einer Reflexionsebene zusammengezwungen werden: „Der Umstand, dass sie [Iwein und Gawein, J. K.] miteinander kämpfen, ist kein Problem fehlgeleiteter Affektenergie, sondern eines höfischer Identitätskonstruktion“ (S. 122).

aus der bereits geschilderten Machtdialektik zwangsläufig hervorgeht und als weibliches Verhaltensmuster apostrophiert wird.

Die Freundesliebe ist im *Iwein* also durchaus mit hoher Affektintensität ausgestattet, doch führt das nur punktuell auftretende *leit* Iweins Bewusstsein seiner selbst nicht, wie der Verlust der Ehefrau, in die Krise. Die Bindung an Laudine setzt Iwein radikaler Gefährdung aus, die im zweiten Teil eine vollständige Rekonstruktion seiner Identität fordert. Diese Rekonstruktion vollzieht sich ihrerseits auf der Grundlage einer doppelten Handlungsmotivation, nämlich der Wiederherstellung und Steigerung ritterlicher Ehre auf der einen, dem Begehren nach der verlorenen Ehefrau auf der anderen Seite, die einander zuletzt idealtypisch ergänzen. Freundesminne und Gaweins vorbildliches Rittertum fügen sich zur ersten Motivation, deren agonale Triebfeder im Zweikampf der Freunde nun aber so zur Geltung gebracht wird, dass gerade keine bedrohliche Konkurrenz entstehen kann. Indem Gawein und Iwein einander nicht erkennen, erspart der Text seinen Helden das Dilemma, entweder gegen den besten Freund kämpfen, ihn schwer zu verwunden oder gar töten zu müssen, oder eidbrüchig zu werden und damit die eigene Ehre vollständig einzubüßen. Stattdessen bringt der Zweikampf nach vollständiger kriegerischer Gleichrangigkeit im Wiedererkennen ideale Reziprozität zur Anschauung.[142] Eine ganz anders gelagerte, zutiefst höfische Rivalität – ein *vriuntlîcher strît* (Iw. 7592) – entspinnt sich im Anschluss, wenn Iwein und Gawein gleichermaßen bestrebt sind, dem jeweils Anderen Sieg und Ehre zuzusprechen, statt sie für sich selbst zu reklamieren (Iw. 7523–7635). Ebenbürtigkeit und Anerkennung des Vorrangs fallen in der Anrede *herre und lieber geselle* (Iw. 7567) ineins. Am Ende zeichnet sich die Freundesliebe auf der Basis freiwilliger Subordination durch die Verbindung hierarchischer und egalitärer Aspekte aus[143] und überschreitet damit die agonale Logik sozialer Hierarchisierung.[144]

Zumal der Iwein/Gawein-Geschichte im Roman breiter Raum gewährt wird, scheint mir das Verhältnis von Frauen- und Freundesminne keineswegs so eindeutig gewichtet, wie oft vorausgesetzt wird. Wenn es richtig ist, „dass die zentralen Konflikte [...] beinahe vollständig durch die Freundschaft der männlichen Hauptfiguren Gawein und Iwein generiert werden", der Zweikampf der Freunde aber auch die Krise des Helden

142 Wie für Guivreiz' zweiten Kampf mit Erec gilt hier: „Die Freunde kämpfen nicht miteinander, um sich anschließend wiederzuerkennen, sondern sie dürfen sich nicht erkennen, um miteinander kämpfen zu können" (Hasebrink, Erecs Wunde, S. 8).

143 Nach der Hochzeit spricht Laudine Iwein ebenfalls als *geselle unde herre* an (Iw. 2665), womit dieselbe Grundstruktur einer Überlagerung von hierarchischen und egalitären Beziehungsaspekten artikuliert wird. Der Unterschied besteht freilich darin, dass die Eheschließung zwangsläufig eine rechtliche Hierarchie begründet, während die reziproke Unterordnung Gaweins und Iweins freiwillig erfolgt.

144 So beschreibt Friedrich, Die ‚symbolische Ordnung' des Zweikampfs, S. 129 die Logik ritterlicher Zweikämpfe im Artusroman.

zum Abschluss bringt,[145] dann bildet das homosoziale Verhältnis den entscheidenden gesellschaftlichen Bezugspunkt ritterlicher Identitätsbildung. Gemeinsame Grundlage der Gawein- und der Laudineminne ist die objektive Vorbildlichkeit des bzw. der Geliebten; die Semantik der Liebe wird für beide Bindungen gleichermaßen in Anschlag gebracht. Eine Differenzierung leistet der Roman nicht über die Begrifflichkeit, sondern erstens über das einseitige, ausführlich dargestellte Erleiden zwischengeschlechtlicher Minne, deren Gewalt bis zum Selbstverlust führt.[146] Zweitens stellen sich über die Ausgestaltung gleich- und zwischengeschlechtlicher Handlungsmöglichkeiten Unterschiede her, denn Mobilität, agonales Kräftemessen und gemeinsame kämpferische Bewährung sind dem männlichen Bündnis vorbehalten.

Die spannungsvolle Konfiguration von Gewaltausübung und Freundesliebe, die in der Überblendung egalitärer und hierarchischer Zuordnung gipfelt, lässt sich auf ein Grundprinzip männlicher Identitätskonstitution zurückführen:

> Der Kampf wird zur Initiation der Freundschaft, weil die Kämpfenden in ihm performativ den Habitus der ‚manheit' des anderen wahrnehmen, und [...] nur in der Performativität des Kampfes wahrnehmen *können*. [...] Der Kampf ist kein Einwand gegen die Freundschaft, nicht ihre Gefährdung, sondern ihre erste und vielleicht privilegierte Vollzugsform.[147]

Agonales Begehren richtet sich auf die kriegerische Männlichkeit des Gegenübers, die in „der körperlichen Berührung mit der ‚manheit' des anderen"[148] die Grundlagen für die Vervollständigung eigener Identität wie auch für die Freundschaft herstellt. Genau dies lässt sich ebenso im *Erec* beobachten, der von der Entstehung einer homosozialen Bindung zwischen Erec und König Guivreiz von Irland erzählt und der Freundschaftssequenz dadurch besonderes Gewicht verleiht, dass beider Aufeinandertreffen jeweils den Schlusspunkt einer Aventiureserie bilden. Zwei einander noch unbekannte Ritter geraten im mutwilligen – also durch keine Notlage oder Verpflichtung begründeten – Kampf aneinander. Zwar schlägt Guivreiz Erec eine tiefe Seitenwunde, doch motiviert Enites Schrei Erec zu einem derart heftigen Hieb, dass Guivreiz vor ihm zu Boden

145 Eming, *unsippiu geselleschaft*, S. 106, vgl. ebd., S. 120: „Strukturell bildet der Zweikampf von Gawein und Iwein deshalb eher den Schlusspunkt von Iweins Krise und die Affirmation seiner Identität als der Fußfall seiner Frau Laudine oder die sogenannte ‚Schlusseinkehr' am Artushof." Ähnlich Krüger, Freundschaft, S. 224. Kritisch zu Gaweins Rolle Meyer, Disrupting the Discourse, S. 535–537.

146 Einschränkend ist allerdings hinzuzufügen, dass Iweins ‚Wahnsinn' auf seine öffentliche Entehrung folgt, und die Einbuße der Landesherrschaft zur Sehnsucht nach seiner Ehefrau tritt. Neben verspäteter Reue, Beständigkeit und Treue sind es *diu verlust des guotes,* | *der jâmer nâch dem wîbe,* | *die benâmen sînem lîbe* | *vil gar vreude und den sin* (Iw. 3212–3215).

147 Hasebrink, Erecs Wunde, S. 6 (zum *Erec*); vgl. Kraß, Kämpfende Freunde, S. 76 u. 80. Ähnlich beschreiben Theßeling/Standke, Von herrschenden Frauen, S. 210 den Freundeskampf Iweins und Gaweins als ‚finale performative Darstellungsform von *manheit*'.

148 Hasebrink, Erecs Wunde, S. 6; vgl. dort weiter: „Der Text inszeniert [...] das Begehren nach der ‚manheit' des anderen, einem Habitus, wie er in der Kampfkraft des anderen eingeschrieben und in der Gewalt als vielleicht intensivster Form körperlicher Präsenz umgesetzt ist."

stürzt. Damit erfüllt sich – scheinbar paradox – das wechselseitige Verlangen nach einem ebenbürtigen Gegner,[149] und die Auseinandersetzung mündet in Guivreiz' bereitwillige Subordination und gegenseitige Freundschaft. Bei der Wiederbegegnung kommt es, wie zwischen Iwein und Gawein, zum unerkannten Waffengang, in dessen Verlauf die wieder aufgebrochene Seitenwunde Erec so beeinträchtigt, dass Guivreiz ihn vom Pferd stechen kann: *sus was entwichen im diu kraft* | *daz er muoste meisterschaft* | *dulden von des küneges hant* (Er. 6934–6936). Dieser einmalige Vorgang – keinem ist es zuvor geglückt, Erec zu schlagen – stellt vollends Gleichrangigkeit der Freunde her und erweist deren ebenso ausgewogene *manheit*.[150] Zeigen die Guivreiz-Kämpfe im „Ausagieren der paradoxen Gleichzeitigkeit von Agonalität und Identifizierung" also, wie „Rivalität und Freundschaft als Grundbedingungen höfischer Kultur synchronisiert werden",[151] so ruft der gelungene Gleichklang auch hier innige Affektgebärden hervor: *von vreuden dise zwêne man* | *liefen ein ander an* | *und kusten sich mit triuwen* (Er. 7000–7002). Medium der aventuresk begründeten Freundestreue sind die Wunden, die die beiden Männer einander schlagen.[152] Nach dem ersten Kampf bieten sie Anlass zu wechselseitiger Klage und Hilfe bei der Versorgung der Verletzungen (Er. 4479–4491); im Anschluss an den zweiten Kampf ist es Erecs Seitenwunde, die ihn bei nächtlicher Finsternis eindeutig identifiziert (Er. 6950–6956). Die gegenseitige, nahezu gleichzeitige Verwundung dient zudem der Fixierung des Freundschaftsursprungs (Er. 7052 f.: *dô si beide zeiner stunt* | *von ein ander wurden wunt*) und wird damit Zeichen der Verähnlichung.

Im Verlauf der Krisenbewältigung hat Erec also einen mächtigen, ritterlich vorbildlichen Freund gewonnen, der sich ihm noch dazu freiwillig als Vasall unterordnet. Als König ist Guivreiz Erec dem Rang nach gleich, mit seiner Körperstatur wird zuerst jedoch eine signifikante Differenz in die (zukünftige) Freundschaft eingespielt: *er was ein vil kurzer man,* | [...] | *vil nâ getwerges genôz* (Er. 4282–4284). Bedeutsam ist Guivreiz' ‚Zwergenhaftigkeit' in doppelter Hinsicht. Zum einen verlagert sie *manheit* „auf

149 Vgl. Er. 4399–4403: *ir ietweder wart gewert* | *volleclîchen an der stat* | *des er got lange bat,* | *daz er im sande einen man* | *dâ er sich versuochte an.* Entsprechend mündet der Kampf nicht in die Tötung des Gegners, sondern in eine „Orgie höfischer Gleichheit und Wechselseitigkeit" (Czerwinski, Der Glanz, S. 399).

150 Wie sehr das Paradigma männlicher Kampfkraft beide Episoden dominiert, zeigt die Häufung der darauf verweisenden Begriffe, nämlich *manheit* bzw. *manhaft, unverzaget* (vgl. Er. 4280, 4290, 4309, 4430, 4452) sowie deren Gegenteil *zageheit* bzw. *zagelîch*, (vgl. Er. 4296, 4306, 4384, 4420, 6882, 6907). – Wie Hasebrink, Erecs Wunde, S. 6 bemerkt, besteht die Funktion des erneuten Zweikampfes im Ausgleich von Hierarchie und Egalität, denn dieser Kampf erst „kehrt das Überlegenheitsverhältnis um und stellt damit jenes Unentschieden her, das der Konfiguration des Kampfes mit dem Freund erst ihre spezifische poetische Form gibt."

151 Hasebrink, Erecs Wunde, S. 9.

152 Vgl. Kraß, Kämpfende Freunde, S. 76: „Das gegenseitige Versorgen der Wunden mit Binden, die aus dem eigenen Gewand gerissen werden, ist zugleich eine symbolische Handlung, die auf die Herstellung einer intimen Beziehung, nämlich einer Freundschaft zielt. Die Attribution präsentiert sich also nicht als einseitige Aneignung eines Objekts, sondern als gegenseitige Annahme als Partner."

das Innere der Tugend, die [...] Ebene der Habitualisierung“,[153] da Guivreiz’ breite Brust auf sein mannhaftes Herz schließen lässt (Er. 4287–4289).[154] Zum anderen figuriert ihn der Roman als Widerpart zu jenem unritterlichen Zwerg, dessen Geißelschlag Erecs erste Aventiure ausgelöst hatte und der ihm weder gemäß der Statur noch in Stand und Habitus ein ebenbürtiger Gegner sein konnte. In diesem Sinne ist Guivreiz’ ambivalenter Status – *getwerges genôz* – präzis an der neuralgischen Stelle angesiedelt, die über Erecs Rittertum und den Standard ehrenvoller Kämpfe entscheidet.[155] Dazu stimmt, dass die körperliche Differenz weder im Zweikampf noch für die Wahrnehmung vollständiger Gleichrangigkeit eine Rolle spielt. Das Merkmal der Körpergröße und die subtile Differenzierung von *getwerc* und *getwerges genôz* operieren im Kontext einer Präzisierung ritterlicher *manheit*, deren leibhaftige Ressource sich im Herzen, nicht in der Statur situiert, womit Leistung und höfische Leitbildorientierung, an denen der ‚wahre‘ Zwerg niemals teilhaben kann, zentral gestellt sind. Die homosoziale Stabilisierung männlicher Identität erfolgt, wie zwischen Iwein und Gawein, im Wechselspiel von kämpferischer Performance und der Verpflichtung auf gemeinsame Ideale.

Anders als im *Iwein* profiliert sich die Konstellation hetero- und homosozialer Bindungen im *Erec* indes über direkte handlungslogische Verknüpfungen. Die Wiederbegegnung mit Guivreiz unterbricht Erecs Versöhnung mit Enite, die zuvor zwar bereits ausgesprochen war, aber erst im Anschluss auch vollzogen wird. Die Aufhebung der vormaligen Trennung von Tisch und Bett erfolgt beim Nachtlager unter freiem Himmel, wobei, wie der Roman mit betonter Genauigkeit ausführt, Erec und Enite unter einer ersten Buche ruhen, Guivreiz unter einer zweiten, sein ritterliches Gefolge schließlich unter der dritten (Er. 7085–7105). Auf die Intensität körperlicher Verausgabung im homosozialen Kräftemessen folgt der Genuss heterosozialer Gemeinschaft. Das Beilager des versöhnten Ehepaars[156] vollzieht sich jedoch in Anwesenheit einer standesgemäßen Öffentlichkeit, die von der exzessiven Minne vor der Krise gerade ausgeschlossen war.[157] Das homosoziale Bündnis fungiert insofern als

153 Hasebrink, Erecs Wunde, S. 4. Dazu gehört auch, dass nun nicht mehr – wie im Fall des wahren Zwergs – die durch einen Kleineren erlittene Niederlage als besonders schändlich wahrgenommen wird (vgl. Er. 199 f.: *daz mich ein sus wênic man | sô lasterlîchen hât geslagen*). Zum Prinzip der Konkurrenz von Körper und Gesinnung vgl. Friedrich, Menschentier, S. 392.

154 Während Guivreiz stets als Mann und mit dem grammatisch maskulinen Geschlecht bezeichnet wird, ist *daz getwerc*, wie im Mhd. üblich, ein Neutrum.

155 Dieser Logik folgt auch der Umstand, dass Erec nach dem zweiten Kampf mit Guivreiz das eigene Verhalten kritisch reflektiert (Er. 7007–7023). Vgl. dazu Sosna, Fiktionale Identität, S. 90.

156 Ob es in dieser Nacht tatsächlich zum Beischlaf kommt, führt der Text nicht aus, doch ist dies unerheblich, da die eheliche Gemeinschaft nun in Gänze wiederhergestellt ist.

157 Vgl. Czerwinski, Der Glanz, S. 388 f.: „Nicht des Königs ‚übermäßiger‘, gar ‚sexueller‘ Genuß zerstört die Gewaltfreiheit und den höfischen Glanz, sondern die *Isolation* solchen Genusses gegen den Hof“.

Korrektiv und Resonanzraum für eine gesellschaftsfähige Minne, die Erec nicht länger von seinen ritterlichen und herrscherlichen Pflichten abhalten wird.

Eine zweite, noch bedeutsamere Verknüpfung stellt sich über Enites stimmliche Interventionen her, die in beiden Guivreiz-Episoden den Umschwung herbeiführen. Im ersten Waffengang spornt sie Erec zu erhöhter Leistung an, nach dem zweiten weist sie auf die von Guivreiz selbst geschlagene Wunde hin und ermöglicht so die Identifikation des besiegten Gegners als Freund. Enites Stimme, die ich weiter oben bereits als entscheidendes Medium ihrer Subjektivierung beschrieben habe, übernimmt in der Außenperspektive die Funktion, Erecs ritterliche Identität zu steigern und gegen alle Ungewissheit zu artikulieren, wodurch der Gegner wieder als Freund kenntlich wird. Auslöser und Ansatzpunkt bildet in beiden Fällen Erecs Wunde, also jene Schwachstelle der *manheit*, die im Kontext höfischen Rittertums nicht Anlass für brachiale Gewaltausübung, sondern Gelegenheit zur Freundschaft bietet. Die „trianguläre Verschränkung von Kampf und Minne“[158] begründet allerdings keine Konkurrenz um Enite, vielmehr gewährt sie Enite eine (begrenzte) Partizipation an den Aushandlungsprozessen um *manheit*, von denen Laudine vollständig ausgeschlossen war.

Die im *Iwein* und im *Erec* jeweils durchgespielte Konfiguration von Freundes- und Frauenminne ist in den Rahmen männlich-homosozial dominierter Machtverhältnisse sowie einer vorrangig auf die (Re-)Konstruktion männlicher Identität ausgerichteten Erzählung eingelassen. Dabei tritt auf Seiten der männlichen Bündnisse das gemeinsame Grundprinzip der Verschränkung hierarchisch-agonaler mit egalitären Komponenten zutage. Demgegenüber fehlt den Geschlechterverhältnissen eine solchermaßen konstitutive Gleichrangigkeit. Enite sieht sich ihrem Ehemann schon aufgrund ihres minderen Rangs vollständig unterworfen (Er. 3811–3815). Die beschriebenen Subjektivierungsprozesse bei der gemeinsamen Ausfahrt richten sich auch keineswegs darauf, der Ehe eine partnerschaftliche Dimension zu verleihen; vielmehr verschiebt sich die sozialständische Rangordnung zunehmend zur geschlechtsspezifisch begründeten Hierarchie. Der *Iwein* gestaltet insofern den umgekehrten Fall, als der selbständig agierenden Landesherrscherin Laudine deutlich mehr Machtbefugnisse zukommen als Enite[159] und die Asymmetrie

158 Hasebrink, Erecs Wunde, S. 9. Nicht nachvollziehbar scheint mir allerdings die Beschreibung von Enites Interventionen als Artikulation eines ‚medialisierenden' Begehrens: „Enite medialisiert nicht einfach die affektive Energie der männlichen Rivalen, sondern der Text macht umgekehrt die männliche Rivalität zum Schauplatz des weiblichen Begehrens“ (ebd.). Enites Angstschrei ist Ausdruck ihrer vollständigen Bindung an Erec und lässt sich womöglich als Begehren nach dem Erhalt der Ehe (und in der Konsequenz der eigenen Identität) lesen, doch richtet sich dies eben nicht auf die kämpferische Auseinandersetzung der Gegner, sondern steigert die *manheit* des einen. Erzählt wird dieser Vorgang zudem in der Außensicht, nicht aus Enites Perspektive.

159 Zur herrschaftspolitischen tritt womöglich eine überlieferungsgeschichtliche Begründung dieser Machtposition, wenn im Hintergrund noch eine Feenreich-Erzählung mitschwingt und sich Laudines Eigenständigkeit daher – wie jene der Fee im *Lanzelet* – auch von ihrem außermenschlichen Status herleitet (vgl. Warning, Heterogenität, S. 91; Ihring, Die überlistete Laudine, S. 151 u. 157 f.; Mertens, Recht und Abenteuer, S. 195 f.). Deutungen dieser Art können sich zwar auf die anderweltlichen Qua-

des Begehrens ihre situativ und herrschaftspolitisch bedingte Überlegenheit noch verstärkt. Wenn ein abschließender Ausgleich mit der symbolischen Geste des beiderseitigen Fußfalls und reziproken Schuldeingeständnissen erfolgt, repräsentiert dies bereits den Gipfelpunkt einer egalitären Tendenz im Geschlechterverhältnis.[160] Weist die von Iwein und Gawein exemplifizierte Freundesliebe mit dem Prozess der Verähnlichung auf ein homosoziales Ideal der Gleichheit oder Angleichung hin, so besteht die im *Erec* zuletzt erreichte, asymmetrische Einung des Ehepaars darin, dass weibliche Subjektivität dem männlichen Willen und männlicher Identitätsbildung subsumiert wird.

Vor diesem Horizont stellt sich die Differenzierung von Freundes- und Geschlechterminne in den beiden Romanen durchaus unterschiedlich dar, wie ein systematischer Blick auf die Konstellationen von *sex*, *gender* und Begehren verdeutlichen kann. Leiblich verankerter Adel und ständische Qualität bilden das Fundament einer prinzipiellen Ebenbürtigkeit, die persönliche Bindungen allererst ermöglicht und sich im Fall von Enite und Laudine als bezwingende ‚Schönheit' manifestiert. Eine anatomische Differenzierung der Körper bleibt hier – wie in anderen höfischen Texten – jedoch durchweg aus,[161] denn wenn sich der Blick auf Enites und Laudines weiße Haut richtet, wird gerade keine Geschlechtsmarkierung hervorgehoben. Vielmehr erzeugen die oben nachgezeichneten Blickkonstellationen erst geschlechtsspezifische Voraussetzungen für Begehren.[162] Alle Unterscheidungsmechanismen sind daher im Bereich von *gender*, also den geschlechtsbezogenen Verhaltens- und Handlungsmöglichkeiten sowie den diskursiven Vergegenwärtigungsformen, angesiedelt und haben ihre unveräußerliche Prämisse in männlicher Wehrfähigkeit. Aus diesem Grund kann agonales Begehren nur unter adligen Männern entstehen, da bloß direktes Kräftemessen

---

litäten der Zauberquelle berufen (vgl. Hammer, Tradierung und Transformation, S. 227–237), doch fehlt in Hartmanns Darstellung von Laudines Person jeder Hinweis auf entsprechende Eigenschaften und Merkmale.

160 Unbestritten unterliegen Laudines Handlungsmöglichkeiten geschlechtsspezifischen Einschränkungen, doch die einsinnige Deutung von Theßeling/Standke, Von herrschenden Frauen, S. 209 scheint mir nicht schlüssig: „Markiert wird [...] aber auch die Wiedereinsetzung der symbolischen Herrschaft des Mannes über die Frau, durch den als körperliches Zeichen aufgeladenen Kniefall, der sich in der dichotomen Körpermatrix eines binär codierten Zeichensystems der Macht als Geste des Beherrschtwerdens zeigt." Unterstellt wird die Annahme einer generellen ‚biologische Inferiorität' von Frauen, die sich jedoch nur mit Laudines mangelnder Wehrfähigkeit begründen lässt (vgl. ebd., S. 204 u. 206). Aus Laudines Selbstaussage (*mit mînem lîbe | mac ich den brunnen niht erwern*; Iw. 2058 f.) lässt sich aber nicht schon eine textübergreifende Systematik biologischer Geschlechterdifferenz ableiten.

161 Vgl. Schultz, Courtly Love, S. 44: „Genitals and beards are not part of the aphrodisiac body. Hips, legs, and breasts may be. But they are infrequent and they are merely gendered inflections of a body that is not distinguished by sex."

162 Vgl. Schultz, Courtly Love, S. 37: „These differences do not reflect a structure of bodies so much as they reflect a structure of looking at bodies" und S. 38 (zum *Nibelungenlied*): „Such aggressive, possessive viewing is elicited by the sight of a woman, not a man."

auch kriegerische Ehre vermittelt.[163] Performativ konzipierte *manheit* ist insofern auf den ebenbürtigen Gegner angewiesen, der mehr als jeder andere zum Freund taugt. Die Überwindung kriegerischer Aggression vollzieht sich im Gestus freiwilliger Subordination und führt zum egalitär gedachten, reziproken Treue- und Vertrauensverhältnis: *wâ wart ie triuwe merre | dan vriunt sînem vriunde sol, | die beide ein ander trûwent wol?* (Er. 4559–4561). Die kämpferisch erwiesene Ebenbürtigkeit, der ritterliche Habitus sowie die Verpflichtung auf gemeinsame Leitvorstellungen, nicht etwaige anatomische Gemeinsamkeiten, dominieren unter Männern, so dass auch die Differenz der Körperstatur in Guivreiz' Fall zuletzt schlicht ‚übersehen' werden kann.

Beherrscht der Prozess der Freundschaftsentstehung die Erec/Guivreiz-Geschichte, so zeigt das Beispiel Iweins und Gaweins, dass Kampf nicht die einzige Vollzugsform von Freundschaft ist.[164] Dies illustrieren die Rhetorik der Minne, die Intensität der Affekte und Gesten wie auch das von Gawein deutlich artikulierte Begehren nach fortgesetzter Gemeinschaft, das Iwein zuletzt derart ‚bezwingt', dass er Laudine vergisst. In den homosozialen Bündnissen dominiert im Übrigen jedoch die Wahlfreiheit der Partner und es fehlt entsprechend die radikale Übermacht der Minne, die Iwein als Ohnmacht und ‚Verkehrung' vorheriger Orientierungen und Ordnungen erfährt.[165] Aus moderner Sicht scheint darüber hinaus nahezuliegen, die sexuelle Komponente als entscheidende Differenz zwischen homo- und heterosozialen Verbindungen anzunehmen, doch geben die Textbefunde dies nur partiell und mit Einschränkungen her. Zwar lässt sich im *Erec* und deutlicher noch im *Iwein* eine Erotisierung der Geschlechterverhältnisse beobachten (s. u., I.2.1.4), doch geschieht dies gerade nicht im Rekurs auf konkrete sexuelle Akte. Dass Iwein und Laudine den Beischlaf vollzogen haben, lässt sich aufgrund der rechtsförmig geschlossenen Ehe plausibel erschließen; Erwähnung findet dieser Tatbestand allerdings nicht. Im *Erec* liegt der Akzent demgegenüber auf einer problematischen Intimität des Paars, die in wenigen Versen mit den durchaus nicht eindeutig sexuellen Vokabeln *minnen* und *triuten* beschrieben wird (vgl. Er. 2937 f., 2948–2951).[166] Abseits die-

163 Vgl. etwa Erecs Ausspruch gegenüber Enite: *und möhte dehein êre | man an wîbe begân, | ez ensolde iuch niht so ringe stân, | ich ennœme iu hie zehant den lîp* (Er. 3409–3412). Dass adlige Damen außerhalb der Sphäre der Gewaltsausübung gewichtige Beiträge zur Ehre ihrer (männlichen) Verwandten und Ehemänner leisten können, ist damit selbstverständlich nicht in Abrede gestellt.

164 Vgl. Hasebrink, Erecs Wunde, S. 1 u. 6; Eming, *unsippiu geselleschaft*, S. 119.

165 Diese Übermacht ist im *Tristrant* als Magie mit pathogener Wirkung, im *Eneasroman* als ‚Krankheit' figuriert. Vgl. zur Magie Müller, Höfische Kompromisse, S. 419 f., zur Minne als Infektion im *Eneasroman* ebd., S. 423–426.

166 Auch ist *triuten* nicht auf heterosoziale Verhältnisse beschränkt, wie ein Beispiel aus dem *Tristrant* zeigt: *do nam der herr gůt | den jungen bÿ den henden | und gebott in allen enden | in dem hoff den dienstlútten, | daß sie in sölten trúten* (Tristr. H: 306–310). Zur Semantik von *triuten* vgl. weiter meine Untersuchungen zum *Nibelungenlied*: II.3, Anm. 358, 359, S. 646f. – Die weitreichenden Konsequenzen der Verfehlung verleihen Erecs und Enites exzessiver *minne* besonderes Gewicht und haben daher entsprechende Aufmerksamkeit in der Forschung gefunden; dennoch ist zu betonen, dass der Roman unter dem Leitbegriff *gemach* die übermäßige Hingabe an sinnliche Genüsse markiert, wes-

ser Akzentuierung sinnlicher Genüsse ist im Bereich der Liebessemantik aber weniger von Aus- als von Entdifferenzierung zu sprechen, denn die Rhetorik und die Gesten der Minne können sich auch unter Männern mit großer Emphase artikulieren.[167]

‚Liebe', ob sie sich auf den Freund oder die spätere Ehefrau richtet, folgt als Perfektionsidee einem Leitbild gesellschaftlicher Rationalität, das sich in der Verpflichtung auf verbindliche höfische Tugenden konzentriert. Der Begehrensexzess, also das Moment gesellschaftsabgewandter ‚Passion', dem Iwein und Erec in je unterschiedlicher Weise unterliegen, ist in dieser Sichtweise zwar exklusives Merkmal zwischengeschlechtlicher Verhältnisse, aber auch vorübergehendes Hindernis und Problem, das zu bewältigen vor allem dem männlichen Subjekt aufgegeben ist. Das Ziel der Geschlechterminne besteht im Ausgleich von Genuss und Disziplinierung, in der Harmonisierung persönlicher und gesellschaftlicher Ansprüche. Sind damit jeweils idealisierende Leitvorstellungen angesprochen, so wäre es umgekehrt ein Trugschluss, gleichgeschlechtliche Freundschaft prinzipiell als „Hort der Stabilität" und Modell, das im Vergleich mit zwischengeschlechtlicher Liebe „harmloser und zuverlässiger daher[kommt]", zu beschreiben.[168] Exklusive Freundesliebe kann im Gegenteil ebenso wie heterosoziale Minne in Konflikt mit gesellschaftlichen Anforderungen geraten;[169] auch Konkurrenzverhältnisse der beiden Bindungstypen treten mitunter auf.[170]

Artikuliert sich das Leiden an und das Erleiden von Minne vorwiegend am Ausgangspunkt zwischengeschlechtlicher Beziehungen, so steht unmäßiger Schmerz oft am Ende von Freundschaftsbündnissen. Die Totenklage um den geliebten Freund gibt in Texten wie dem *Eneasroman*, dem *Rolandslied* und verschiedenen Fassungen des *Trojanerkriegs* Anlass zur Artikulation von Minne und Begehren.[171] Ein Unterschied besteht also nicht in der Präsenz von Trauer, Leid oder Sehnsucht nach fortgesetzter Gemeinschaft, sondern in der literarischen Stilisierung von Geschlechterminne als personifizierter, destabilisierender Übermacht. Diesem Differenzierungsmechanismus liegt ein weiterer schon voraus: So unzweifelhaft die Herkunft des Liebes- aus dem Freund-

halb in der einschlägigen Textpassage das Essen nahezu gleichberechtigt neben den Freuden des Ehebetts steht.

167 Zu den bereits zitierten Beispielen vgl. etwa zu Er. 6792 (*er druhte si an sîn bruste, | vil dicke er si kuste | vol minneclîchen*) die Beschreibung in Tristr. H: 779 f. (*der kúng in do kust | und truckt in zů siner brust*).

168 So der Versuch einer Differenzierung von Krüger, Freundschaft, S. 95, die den *Amicus und Amelius*-Stoff für ihre These bemüht und dabei übersieht, dass diese Freundschaftserzählungen unter anderem den Betrug beim Gottesurteil und die Tötung der eigenen Kinder beinhalten, so dass durchaus von jener „egoistische[n] Unbedingtheit und Ausschließlichkeit" (ebd., S. 96) zu sprechen wäre, die Krüger der zwischengeschlechtlichen Liebe vorbehalten möchte.

169 Vgl. dazu Winst, Amicus und Amelius.

170 Prononcierter als im *Iwein* ist dies in der Galahot-Erzählung des Prosa-*Lancelot* der Fall: vgl. Speckenbach, Freundesliebe; zum Prosa-*Lancelot* und zum *Engelhard* Konrads von Würzburg vgl. Lasch/Theßeling, Freundschaft.

171 Vgl. Kraß, Achill und Patroclus; zum *Rolandslied* s. u., II.1.2.3, zum *Eneasroman* II.2.2.3.

schaftsdiskurs festzustellen ist, bricht sich die Übertragung des zunächst homosozialen Modells der Freundesliebe doch an der stets unterstellten, rechtlichen und politischen Ungleichheit adliger Herren und Damen, denen eben nicht dieselben Handlungsmöglichkeiten zukommen. Eine egalitär-partnerschaftliche Minnegemeinschaft unter den Geschlechtern entsteht daher weder im *Erec* noch im *Iwein*. Ebenso reflektiert die Exogenese der höfischen Minne, die nicht im Inneren des Subjekts entspringt, sondern als äußerer, objektiver Zwang einsetzt,[172] neben der gesellschaftlichen Ausrichtung eine vorausgesetzte Geschlechterhierarchie. Nur indem das männliche Subjekt Minnebegehren als Unterwerfung erlebt, kann diese Hierarchie vorübergehend suspendiert werden. Dazu bedarf es aber offensichtlich einer Triangulierung des Geschlechterverhältnisses um ein Drittes, das im *Iwein vrou Minne* heißt. Bei näherem Hinsehen sind trianguläre Konfigurationen überraschend häufig Bestandteil des Sprechens über Minne: Sie geben Auskunft über die jeweiligen Vermittlungsprozesse von Geschlecht und Begehren mit den herrschenden Machtverhältnissen.

2.1.3 Triangulierungen: Minnebegehren und Allianzen im Umfeld der Macht

Das Spannungsfeld der sozialen Ausrichtung von Minne und ihrer transgressiven Potentiale verfügt stets über einen gesellschaftlichen Bezugsrahmen. Selbst jene Entwürfe der Minnelyrik, die unabschließbares Begehren weitgehend aus zweckrationaler Verankerung (wie Eheschließungsabsichten, dynastische Interessen, herrschaftspolitische Effekte) freisetzen, inszenieren Minne nicht als exklusives Geschlechterverhältnis, sondern in Bezug auf ein Drittes: extradiegetisch vor der ständischen Öffentlichkeit,[173] die intradiegetisch auch in der Auseinandersetzung mit den ‚Anderen' präsent ist.[174] In erzählenden Texten ist ein besonders dichtes Netz von Sozialbezügen zu beobachten:

172 Vgl. Schultz, Courtly Love, S. 71: „the efficient cause of courtly love is always external – an image, an attribute, a reputation. These enter the lover and provoke a reaction: love. Desire does not well up within the lover and seek an object. Something about the object assaults the lover and takes him or her captive."

173 Das ‚generalisierte Ich' inszeniert sich vor der höfischen Öffentlichkeit, „und noch, was es als Innerstes ausspricht, spricht es vor der Gesellschaft und für die Gesellschaft" (Müller, Strukturen, S. 416).

174 Das Distanzverhältnis von Ich und *vrouwe* kann sich um die erfahrene Distanz zu den ‚Anderen', dem höfischen Kollektiv verdoppeln: „Vom Kürenberger an ist es dieser Gestus der dementierten Übereinstimmung des Einzelnen mit den anderen und damit zugleich mit dem allgemeinen Wissens- und Verhaltenskonsens, der den Minnesänger identifiziert" (Grubmüller, Ich als Rolle, S. 391). Die Funktion der ‚Sozialaufsicht' wird bisweilen konkretisiert zur Gruppe der *merkære* (vgl. etwa Meinloh: MF 13, 14; Burggraf von Regensburg: MF 16, 19) oder als Abstraktum (*huote*) aufgerufen; vgl. Eikelmann, Denkformen im Minnesang, S. 20 f.; Boll, *Alsô redete ein vrowe schoene*, S. 179–181.

> *Minne* ist [...] in komplexe gesellschaftliche Zusammenhänge eingebunden: politische (Herrschaft), dynastische (Allianz), ständische (Adel), agonale (Ritterehre), verhaltenssteuernde (Hof), ethische (*tugent*), ästhetische (*schoene*). [...] Dabei beruht *minne* immer auf Werterkenntnis.[175]

Einen besonderen Akzent legt Jan-Dirk Müller vor diesem Hintergrund auf den mit dem Begriff der Allianz bezeichneten „Regel- und Kontrollzusammenhang, in dem in mittelalterlicher Epik dynastische Verbindungen zustande kommen".[176] Müller übernimmt an dieser Stelle den von Michel Foucault geprägten Begriff des Allianzdispositivs, den Foucault in Abgrenzung vom modernen Sexualitätsdispositiv einführt. Gemeint ist ein „System des Heiratens, der Festlegung und Entwicklung der Verwandtschaften, der Übermittlung der Namen und der Güter".[177] Unter Berücksichtigung der geschichtswissenschaftlichen Befunde zu mittelalterlichen Strukturen von Verwandtschaft und Vererbung und der besonderen Stellung von Freundschaften in diesem Zusammenhang lässt sich das Allianzdispositiv nicht auf die engeren Regelzusammenhänge von Eheschließungen und Dynastiebildung, so sehr ihnen eine prominente Stellung zukommt, beschränken. In der historischen Realität wie in literarischen Texten werden Bündnisse unter Adelshäusern auch abseits von Verheiratungen geschlossen, und den Allianzen unter männlichen Freunden kommt, wie schon das Beispiel Erec und Guivreiz gezeigt hat, auch herrschaftspolitische Funktion zu. Der Blick auf die Allianzen und Konkurrenzen, mit denen die literarischen Inszenierungen zwischengeschlechtlicher Minne verwoben sind, kann demnach weiteren Aufschluss über die (hetero- und homo-)sozialen Dynamiken geben, die ihrerseits Bedeutung und Reichweite von Geschlecht und Begehren näher bestimmen. Insbesondere sind es die triangulären Konstellationen, die diesen Nexus literarisch präsent machen. Dies lässt sich anhand der übereinander gelagerten Triangulationen veranschaulichen, die die Minne-Ehe im *Iwein* vorbereiten.

Zumal der Kampf mit Askalon letztlich zu Iweins Erwerb von Ehefrau und Landesherrschaft führt, scheint die Handlungsstruktur ein ‚erotisches Dreieck', also die Rivalität zweier Männer um eine von beiden begehrte Frau, nahezulegen. Tatsächlich führt ein derartiger literarischer Mechanismus in späteren Romanen regelhaft zum Gewinn einer Ehefrau durch ritterliche Leistung: „Der Held verliebt sich umstandslos in die

175 Müller, Höfische Kompromisse, S. 418.

176 Müller, Höfische Kompromisse, S. 363; vgl. dort weiter: „Das ‚Allianzdispositiv' tritt in der Regel nicht rein auf; es ist nie allein durch politische, genealogische oder ökonomische Kriterien definiert [...], sondern diese werden von Anfang an durch weitere Kriterien für eine ‚passende' Verbindung ergänzt."

177 Foucault, Der Wille zum Wissen, S. 128; vgl. weiter S. 128 f.: „Das Allianzdispositiv baut sich um ein Regelsystem auf, das das Erlaubte und das Verbotene, das Vorgeschriebene und das Ungehörige definiert; das Sexualitätsdispositiv funktioniert vermittels mobiler, polymorpher und konjunktureller Machttechniken. Das Allianzdispositiv hat wesentlich die Aufgabe, das Spiel der Beziehungen zu reproduzieren und ihr Gesetz aufrechtzuerhalten; das Sexualitätsdispositiv hingegen führt zu einer permanenten Ausweitung der Kontrollbereiche und Formen."

Frau, die er gegen einen Usurpator und Rivalen zu erretten hat. Er stellt die gefährdete Ordnung wieder her; aus seiner Rettungstat ergibt sich die *minne* zwischen ihm und der geretteten Frau.“[178] Da Askalon jedoch rechtmäßiger Ehemann und Landesverteidiger ist, kann Iweins Sieg nicht der Restitution von Ordnung gelten[179] oder den Interessen der Landesherrin[180] entsprechen. Sein Kampf bei der Gewitterquelle ist daher als Aventiure, nicht als Eroberungskampf angelegt und dient einzig dem Zweck des Ehrerwerbs. Erst nach Askalons Tod gerät auch dessen Witwe Laudine in den Blick, und erst Laudines Subjektivierung stellt retrospektiv eine Dreieckskonstellation her, indem der frühere und der künftige Ehemann imaginär miteinander konkurrieren. Noch vor Lunetes Intervention vergleicht Laudine implizit die Kühnheit des Getöteten mit jener des noch unsichtbaren Gattenmörders: *nû kieset hie wie küener sî:* | *sît er mînen herren hât erslagen,* | *wie mac er dar an verzagen* | *ern lâze sich ouch ein wîp sehen?* | *wand was möht im von der geschehen?* (Iw. 1398–1402). Diese Gegenüberstellung organisiert die Geschlechterdifferenz über die Opposition männlicher Wehrfähigkeit und weiblicher Wehrlosigkeit und hält dem Ideal erwiesener *manheit* zugleich vermeintliche *zageheit* entgegen. Im Kern enthält dieser Gedankengang bereits all jene Komponenten, die später Lunetes Argumentation prägen und zur Logik einer Verehelichung mit dem Sieger führen werden.

Die Triangulierung wird auf Iweins Seite dadurch vervollständigt, dass sich Minnebegehren am Anblick der um Askalon klagenden und trauernden Laudine entzündet: Begehrenswert ist Laudine (auch) in ihrer Bezugnahme auf den Getöteten und ihrer dem Ehemann erwiesenen *triuwe*.[181] Angelegt ist darin eine Identifikation mit Askalon, dessen Position Iwein – vorerst nur imaginär – einnimmt. Zugleich stellt sich eine Leidensgemeinschaft her, die eine Angleichung der beiden Männer ermöglicht: indem nämlich Askalons Verwundung Laudines Schmerz hervorruft und dieser im Medium der Minne wiederum auf Iwein zurückwirkt und ihn ‚tödlich verwundet‘.[182]

178 Müller, Höfische Kompromisse, S. 375 verweist hier konkret auf den *Wigalois*; ähnlich konstruierte Episoden finden sich in Hartmanns *Gregorius* und Wolframs *Parzival*. Wenn *minne* und *âventiure* gemäß diesem Schematismus ‚ineins fallen‘, so Müller weiter, fehlt der Minne damit auch „ein genuin persönlicher Ursprung“.

179 Angesichts dieser Prämisse haben sich mehrere Forschungsbeiträge mit Iweins womöglich schuldhaftem Verhalten beschäftigt (insbesondere da er dem tödlich verwundeten Askalon ‚unbeherrscht‘ nachsetzt; Iw. 1056: *âne zuht*): zu dieser Problematik vgl. mit einem Forschungsüberblick Lorey, Die Schuld-Verhältnisse. – Im *Lanzelet* ist der Rivale dagegen dreimal der Brautvater, wobei die Minne der Töchter ihren potentiellen Loyalitätskonflikt von vornherein ausschaltet.

180 Gemäß der höfischen Minnekonzeption kann Laudine auch nicht als bloßes Objekt in einem Aushandlungsprozess unter Männern fungieren, sondern muss als Subjekt selbst Minne zum Ausgangspunkt ihrer (mehr oder minder) freiwilligen Entscheidung machen.

181 Diesen Bezug betont die Erzählung wiederholt: vgl. Iw. 1314–1325; 1454–1477; bes. 1599–1608.

182 Vgl. Iw. 1344–1354. Parallel zu dieser im Inneren angesiedelten Analogiebildung stellt sich eine äußerliche Verbindung der beiden Männer durch die ‚Bahrprobe‘ her, da Askalons Wunden erneut bluten, als er an Iweins Beobachtungsposten vorbeigetragen wird: Iw. 1355–1364. Durch Minne ist

Laudines vorbildliche *triuwe* erweist sich als Schnittpunkt einer Ambivalenzspannung, zumal sie als attraktive Qualität einen wesentlichen Minnestimulus, in ihrer Ausrichtung auf den Getöteten aber ein schwerwiegendes Minnehindernis darstellt. Diese Spannung kann nur über die Macht der Minne selbst, die zunehmend als eigenständige, abstrakte Gewalt figuriert wird, aufgelöst werden.

Sie bewirkt zunächst mit Iweins Unterwerfung auch seine Umorientierung. An die Stelle der Besorgnis um die eigene Ehre tritt sein Verlangen, den Laudine verursachten Schaden wiedergutzumachen und sich in ihre Gewalt zu begeben. Zugleich verkehrt sich das (rechtliche und politische) Verhältnis der Feindschaft in den Wunsch nach *vriuntschaft*. Die Exogenese des Begehrens ist insofern explizit auf Machtverhältnisse bezogen, wobei die kriegerisch überlegene Minne in einer Weise auf Iwein einwirkt, wie es Laudine als nicht wehrfähige Frau niemals könnte: *vrou Minne nam die obern hant,* | *daz sî in vienc unde bant.* | *si bestuont in mit überkraft,* | *und twanc in des ir meisterschaft* | *daz er herzeminne* | *truoc sîner vîendinne,* | *diu im ze tôde was gehaz* (Iw. 1537–1543).[183] Die trianguläre Konstellation Iwein – *vrou Minne* – Laudine übernimmt die Funktion, männliche Unterwerfung zu plausibilisieren und als ‚Überfall der Abstraktion'[184] zu höfischer Selbstdisziplinierung anzuleiten, die jedoch keine Schwächung von *manheit* darstellen soll. Ein längerer Exkurs über die allgewaltige Minne[185] betont in diesem Sinne, dass sie in Iweins Fall eben nicht an *swacher stat* eingekehrt sei, sondern von ihm angemessene Ehrung erfahren werde (Iw. 1557–1592). Wie konkret sich die Gefahr eines Verlusts der Männlichkeit tatsächlich darstellt, wird nach Iweins Verstoßung durch Laudine deutlich, mit der sich die Geschlechterhierarchie gleichsam umkehrt: *swie manhaft er doch were* | *und swie unwandelbære* | *an lîbe und an sinne,* | *doch meistert vrou Minne* | *daz im ein krankez wîp* | *verkêrte sinne unde lîp* (Iw. 3251–3256).[186]

Iwein nun aber selbst todwund: *wan er was tœtlîchen wunt.* | *die wunden sluoc der Minnen hant* (Iw. 1546 f.).

183 Welcher Notwendigkeit diese Delegation der Übermacht an eine höhere Gewalt gehorcht, lassen auch die folgenden Verse erkennen, in denen Iwein vor Einsetzen der Minne seine Identität bestimmt: *so ensol ich doch den lîp* | *niht verliesen als ein wîp:* | *michn vindet nieman âne wer* (Iw. 1169–1171). Gemäß dieser Maßgabe steht Iweins Geschlechtsidentität im Moment etwaiger Wehrlosigkeit auf dem Spiel.

184 So beschreibt Czerwinski, Der Glanz, S. 379 das Wesen höfischer Minne. Mit diesem „Überfall der Abstraktion, der um 1200 *minne* genannt wird" (ebd., S. 395), figuriert die Literatur den höfischen Zwang zur Selbstdisziplinierung, der an die Stelle gewalttätiger Inbesitznahme freiwillige Wechselseitigkeit setzt.

185 Vgl. Iw. 1567–1570: *sît Minne kraft hât sô vil* | *daz sî gewaltet swem sî wil* | *und alle künege die nû sint* | *noch lîhter twinget danne ein kint*.

186 Meyer, Disrupting the Discourse, S. 528 geht von einer weitreichenden Feminisierung Iweins in Situationen der Hilflosigkeit und Abhängigkeit (also bspw. schon während seiner unsichtbaren Gefangenschaft auf Laudines Burg) aus: „From the beginning of the story, Hartmann constructs Iwein as a gendered contradiction, shifting back and forth between what in binary gender constructions has been construed as masculine vs. feminine. Iwein cannot (yet) act his ‚true' masculine gender, as his character flaws reveal him to be unbalanced, ineffective, passive and unknightly" (ebd., S. 530). Wie

Wird der personifizierten Minne im *Iwein* die Macht zugeschrieben, Selbstverständnis und Selbstmächtigkeit des adligen Herrn wie auch die herrschenden Verhältnisse in ihr Gegenteil zu verkehren, so liegt darin ihre transgressive Dynamik, die sich im Blick auf Eilharts *Tristrant* erweitern lässt. Nachdem die magische Wirkung des Minnetranks eingesetzt hat, entfaltet der Text über Ysaldes ausführlichen Monolog ihre Subjektivierung, die in einer langen Rede an die Minne kulminiert (Tristr. H: 2452–2550). Über Bitten und Klageführung vor *frow Minn* als höherer Instanz mündet der Gedankengang in ambivalente Selbstermächtigung, da Ysalde sich herausgefordert sieht, *daß ich lib und ere, | Minn, durch dich wauge* (Tristr. H: 2528 f.). Den objektiven Zwang, Tristrant zu lieben oder zu sterben, ergänzt der Text also um die subjektive Aneignung der regel- und ordnungswidrigen Minne, die zur Transgression drängt,[187] während Tristrants Verlust an Selbstherrschaft ausgespart bleibt.

Eine prinzipiell analoge Funktion übernimmt die personifizierte Minne bei Laudine, indem sie den Umschlag der Rechtsposition begleitet und so die Positivierung der *wandelunge* ermöglicht: *dô was gereite dâ bî | diu gewaltige Minne, | ein rehtiu süenœrinne | under manne und under wîbe* (Iw. 3054–2057). Der Bezug auf die *eine* machtvolle Minne verschleiert allerdings deren schon angesprochene Polysemie, und es unterbleibt ein Subjektivierungsprozess im reziproken Begehren. Stattdessen zeigt auf Laudines Seite die zweite, mit der ersten verzahnte Triangulierung ihre entscheidende Wirkung. Zwischen Iwein und Laudine vermittelt bekanntermaßen nicht allein *vrou Minne*, sondern konkret und äußerst energisch Lunete,[188] unter deren Mitwirkung die Konstellationen homo- und heterosozialer Verhältnisse ins Schwimmen geraten. Zweifelsohne besteht Lunetes paradigmatische Funktion darin, die durch Minne bewirkte, doppelte Verkehrung – von *manheit* zur ohnmächtigen Unterwerfung, von der Feindschaft zur Freundschaft – herrschaftspolitisch zu verankern und umzusetzen. Darüber hinaus gilt es als Erstes festzuhalten, dass die Verbindung Iwein-Lunete nicht als Ge-

die Formulierung schon anklingen lässt, ist jedoch Vorsicht bei der Übertragung einer binären Geschlechterlogik geboten, denn ein Versagen am gültigen Ideal der Männlichkeit muss nicht identisch mit ‚Verweiblichung' sein. – Vgl. weiter Keck, Die Liebeskonzeption, S. 126: „Ob einer er selbst, ein Mann und Ritter, bleiben kann, wenn er liebt, ist die Frage in allen angeführten Texten [i. e. *Tristrant, Iwein, Erec*, J. K.]".

187 Das Marke gegebene Eheversprechen und das damit einhergehende Konfliktpotential spart Ysaldes Rede aus: Ihre Besorgnis entzündet sich daran, dass Tristrant offenbar kein analoges Begehren empfinde (vgl. Tristr. H: 2411 f.; 2592–2595). Auf Tristrants Seite fehlt eine derartige Verinnerlichung der Trankwirkung, womit der Text auch einen Bogen um den schwerwiegenden Loyalitätskonflikt gegenüber Marke schlägt.

188 Zur Gestaltung der Lunete-Figur und ihrer Vermittlungsleistungen vgl. Schusky, Lunete; Zutt, Die unhöfische Lunete; Dimpel, Die Zofe im Fokus, S. 203–252. Diskutiert wurde vor allem die Frage, ob Lunete gemäß dem Prinzip der *triuwe* handelt (Schusky) oder mit ihrem eigenmächtigen Eingreifen die Treuebindung an Laudine verrät (Zutt, vgl. die Forschungsübersicht ebd., S. 105 f.). Dass bei Lunetes Vermittlung Listen und Täuschungen im Spiel sind, betont nach Semmler, Listmotive, S. 152 auch Dimpel, Die Zofe im Fokus, S. 205. Krüger, Freundschaft, S. 121 unterstreicht in Gegenüberstellung mit Gaweins von Idealen geleiteten Ratschlägen die pragmatische Ausrichtung von Lunetes Argumentation.

schlechterverhältnis gestaltet ist. Abseits der auch Lunete fehlenden Wehrfähigkeit folgen ihre Interaktionen mit Iwein homosozialen Mustern, indem sie sich ihm auf der Grundlage einer vormals erwiesenen Freundlichkeit freiwillig verpflichtet und ihn mithilfe des magischen Rings vor der Gefangennahme schützt (vgl. Iw. 1172–1210). Im homosozialen Verhältnis von Laudine und Lunete ist jedoch ebenfalls die Überblendung mit einem sonst männlich besetzten Modell zu beobachten, denn Lunete agiert gegenüber der Landesherrscherin als favorisierter Ratgeber,[189] wie dies – insbesondere in Fragen der Heiratspolitik – üblicherweise männliche Verwandte, Vasallen und Gefolgsleute tun.[190] Ihr prononciertes Interesse besteht nicht in der Beförderung von Minne,[191] sondern in der Vermittlung einer herrschaftsstrategisch unverzichtbaren Ehe und der Einsetzung Iweins als Landesherrscher: *vil starke ranc dar nâch ir muot* | *daz er herre wurde dâ* (Iw. 1786 f.).[192] Angesichts dieser Verschiebungen erstaunt dann auch nicht, dass Lunete im Erzählerdiskurs einmal mit *vriunt* maskulin bezeichnet (Iw. 1303: *sîn vriunt diu guote maget*)[193] und von Laudine ebenfalls im Maskulinum als *geselle* bzw. *trûtgeselle* angesprochen wird (Iw. 2115, 2146, 2159).[194]

Wie weit diese Übertragung männlich gedachter Machtverhältnisse tatsächlich reicht, wird an einem späteren Punkt der Handlung deutlich. Die gefangene Lunete eröffnet Iwein, dass der neidische Truchsess und seine beiden Brüder seit langem mit ihr um die bevorzugte Position an Laudines Hof und die Nähe zur Herrscherin konkurrierten (Iw. 4111–4118) und sie deswegen, nach Iweins Versäumnis, des Verrats an ihrer ge-

189 Vgl. Iw. 1788–1795: *zuo ir vrouwen gienc sî sâ:* | *der was sî heimlîch genuoc,* | *sô daz sî gar mit ir truoc* | *swaz sî tougens weste,* | *ir diu nœhest und diu beste.* | *ir râtes unde ir lêre* | *gevolgete sî mêre* | *dan aller ir vrouwen.*

190 Zur politischen Funktion der Beratung vgl. grundlegend Althoff, Spielregeln, S. 157–184; zu literarischen Darstellungen Müller, Ratgeber; zur Gestaltung im *Yvain* und im *Iwein* Sullivan, The Lady Lunete.

191 Auf der Grundlage des doppelten Ringgeschenks gibt Bertau, Der Ritter, dagegen der Minnethematik den Vorzug und beschreibt Lunete als „personal verselbständigte Allegorie der Liebe Laudines zum bezaubernden Helden“ (ebd., S. 290 f.). Diese Deutung kann angesichts der klaren Verknüpfung des Minnediskurses mit Iwein und Laudine, während herrschaftspolitische Rationalität weitgehend an Lunete delegiert wird, jedoch nicht überzeugen. Zur Frage der Verdoppelung Laudines durch Lunete vgl. weiter Dimpel, Der zweite Mann u. ders., Die Zofe im Fokus, S. 222–225.

192 So auch Dimpel, Die Zofe im Fokus, S. 208, der auf dieser Grundlage die These entwickelt, Lunete verfolge weiterhin das Ziel, „ihre eigene Position am Hof zu verbessern“.

193 Eingeführt wird sie als *rîterlîche maget* (Iw. 1153; vgl. auch 387, 6135). Ob mit dieser Bezeichnung die Gender-Zuschreibung uneindeutig wird, wie Meyer, Gender Erasures, S. 659–663 meint, lässt sich m. E. anhand der genannten Stellen nicht zweifelsfrei belegen. Meyer weist aber sehr zu Recht darauf hin, dass die Möglichkeit einer männlichen Konnotation durch die einschlägigen Übersetzungen unterschlagen wird.

194 Das Femininum *gesellin* ist zwar selten, im *Liet von Troye* aber in etwa zeitgenössisch belegt (vgl. LvT 14592). In Gottfrieds *Tristan* begegnet es zweimal, davon einmal auch mit Bezug auf Isolde und Brangaene (vgl. V. 14012, 16631).

meinsamen Herrin bezichtigten (Iw. 4124–4140).[195] Solche Rivalitäten sind aus anderen Texten bekannt, beschränken sich sonst jedoch stets auf männliche Beziehungen, wie etwa Eilharts *Tristrant* belegt, der um das innige Verhältnis von Marke und Tristrant eine Vielzahl homosozialer Konkurrenzen arrangiert.[196] Auffällig ist in diesem Kontext weiterhin, dass sich Lunete Vorwürfe wegen ihres unbeherrschten Zorns macht (Iw. 4142 f.), zumal sie einen Gerichtskampf mit der durchaus verwegenen Behauptung vorschlug, sie könne einen Kämpfer aufbieten, der es mit dem Truchsessen und seinen beiden Brüdern zugleich aufnehmen werde (Iw. 4139–4152).[197] Derart zorniges Prahlverhalten wird üblicherweise eher männlichen Figuren beigelegt.

Allerdings würde es den Befund verfälschen, insgesamt von einer ‚Vermännlichung' Lunetes zu sprechen, denn die nachgezeichneten Verschiebungen erfolgen gerade nicht aufgrund von Identitäts- und Merkmalszuschreibungen, sondern performativ, als Übernahme sonst männlich codierter Handlungsweisen und Interaktionsmuster.[198] Dies scheint ebenso der Fall zu sein, wenn Lunete aus kritischer Distanz Laudine das typisch Weibliche ihrer Haltung vor Augen führt.[199] So ergibt sich um die Interventionen Lunetes insgesamt ein Changieren homo- und heteroso-

195 Hartmann akzentuiert anders als Chrétien und entlastet Laudine von Verantwortung: vgl. Dimpel, Die Zofe im Fokus, S. 212 f.

196 Besonders deutlich beim Widerstand der *frúnd und man*, als Marke zugunsten von Tristrant auf eine Ehe verzichten will, sowie der von Markes Neffen Antret angeführte Intrige gegen Tristrant (vgl. Tristr. H: 1337–1380, 3130–3229). Vgl. zu den historischen Grundlagen derartiger Konfliktfälle Althoff, Spielregeln, S. 222 f.

197 Diesem überhöhten Anspruch wird Iwein zuletzt auch nur gerecht, weil der Löwe (gegen sein Gebot) in den Kampf eingreift. – Dimpel, Die Zofe im Fokus, S. 215 f. spekuliert, Lunete habe den Konflikt bewusst vorangetrieben, um sich eines Rivalen zu entledigen, gesteht jedoch selber ein, dass diese These am Text nicht gut belegbar ist. Auffällig ist aber, dass sich die Damen an Laudines Hof mit Lunete solidarisieren (Iw. 5199–5216), so dass sich die Auseinandersetzung implizit auch darauf richtet, ein weiblich-homosoziales Machtgefüge gegen die Einflussnahme männlicher Konkurrenten zu sichern.

198 Eine im Grundzug ähnliche These vertritt zu Chrétiens *Yvain* Germaine, Lunete, die ebenfalls die Realisierung männlicher Handlungsrollen durch Lunete beschreibt. Vgl. Meyer, Gender Erasures, S. 663: „In her role as knightly maiden, she simultaneously mourns the killing of her lord, formulates a legal accusation against his murderer, and saves the murderer's life. She acts like a knight and on behalf of the (male) knights of the castle". Sowie S. 664: „Lunete frames her actions with Iwein in terms of a knight exchanging a favor for a favor." – Eine klare Grenze setzt der mhd. Text einer solchen Übernahme männlicher Handlungsmuster mit der mangelnden Wehrfähigkeit, wie Lunete angesichts des bevorstehenden Gerichtskampfes selbst hervorhebt: *wan ich bin leider ein wîp,* | *daz ich mich mit kampfe iht wer* (Iw. 4072 f.). Hervorzuheben ist demgegenüber Lunetes (für eine Frauenfigur ungewöhnliche) Mobilität, da sie sowohl als Botin Laudines als auch auf der Suche nach einem Gerichtskämpfer unbegleitet reist.

199 Vgl. Iw. 1800 f.: *ez ist wîplich daz ir claget* | *und muget ouch ze vil clagen*; 1921: *ir sprechet eht als ein wîp*. Erst spät identifiziert sich Lunete selbst mit der weiblichen Position (vgl. Iw. 7851–7853). – Das Verhältnis Laudines und Lunetes ist insgesamt von der Verbindung hierarchischer mit egalitären Aspekten geprägt und entspricht insofern dem männlichen Freundschaftsmodell (vgl. auch Krüger, Freundschaft, S. 122).

zialer Bezüge, die eben nicht durch die jeweils zugewiesene Geschlechtsidentität, sondern durch Handlungsmuster definiert sind. Zeichnet sich damit die Möglichkeit ab, dass Machtbeziehungen – mitsamt den einzelnen Figuren jeweils zugeordneten Handlungsspielräumen sowie den Rang- und Status-Differenzen – auch die Ausgestaltung von Homo- und Heterosozialität modellieren, so relativiert dies umgekehrt die Bedeutung von Geschlecht als fixierter Größe.[200] Die trianguläre Konfiguration Iwein – Lunete – Laudine leistet darüber hinaus einen entscheidenden Beitrag zur Begehrensdynamik, als Lunete aufgrund ihres eigenen Interesses an einer Verheiratung Laudines mit Iwein auf Diskursebene an der Verschiebung der Minnesemantik mitwirkt und auf Handlungsebene der Landesherrscherin ein Begehren nach dem Sieger im Kampf bei der Gewitterquelle nahelegt.[201] In diesem Sinne generiert die Figurenkonstellation eine Triangulierung der Begehrensstrukturen, die für die Eheschließung unverzichtbar ist.[202]

Während die historische Heiratspolitik des Adels wesentlich über Austauschbeziehungen zwischen Familien organisiert war, gestalten mittelalterliche Erzählungen davon abgehobene Muster der Herstellung von Ehe-Allianzen. Dazu gehört die Rettungstat des ritterlichen Befreiers oder die Stilisierung einer Eroberung zur Aventiure. Für das Funktionieren dieser literarischen Muster ist allerdings entscheidend, dass sich die Protagonistinnen, legitimiert und motiviert durch Minne, selbst in die Ehe vergeben, statt dass etwa ein Vormund darüber entschiede. Derartige Selbstverfügung weisen neben Laudine auch Lanzelets Ehefrauen auf, die sich Willen und Macht ihrer Väter widersetzen.

Anders verhält es sich in Hartmanns *Erec*, wo die Verehelichung Enites von Erec und ihrem Vater Koralus ausgehandelt wird (Er. 476–588). Erec bittet um die Hand der Tochter nicht aufgrund dynastischen Kalküls, denn die verarmte Grafenfamilie hat Erecs Königshaus weder Einfluss noch Besitz zu bieten, weshalb sich Koralus zunächst verspottet glaubt.[203] An die Stelle der dynastischen Logik treten im Roman jedoch Enites eklatante Schönheit im Zusammenwirken mit den Erfordernissen, die durch den Sperberkampf von Tulmein gesetzt sind. So vollzieht sich ein aventuresk

200 Von hier aus ließe sich die oben referierte These von Goldberg, Sodometries (s. o., S. 112 u. Anm. 324), so ergänzen, dass Machtverhältnisse die je homo- oder heterosozial konzipierten Interaktionsformen unter Umständen gegen das Geschlecht der Beteiligten bestimmen können.

201 Durch ihr Räsonnement gibt Lunete ihrer Herrin genau jenes herrrschaftsstrategische Modell von Begehren vor, das Laudines *wandelunge* herbeiführt und die *süencærinne Minne* auf den Plan ruft (vgl. etwa Iw. 1935–1938 u. 2033–2037).

202 In derselben Logik liegt Lunetes Mitwirkung bei der Aussöhnung Laudines und Iweins, indem sie ein imaginäres, auf eine andere Dame gerichtetes Begehren des fremden Ritters fingiert und Laudine so zur Eidleistung bewegt. Dieser Kunstgriff kompensiert zugleich den offensichtlichen Mangel an Begehren auf Laudines Seite, deren Bereitschaft, die Ehe mit Iwein fortzusetzen, nirgends mehr durch Minne motiviert wird. Wenig erstaunlich schließt daher der Text mit einer Lobrede auf Lunete (Iw. 8149–8158).

203 Vgl. dazu auch die Geschichte des durch Fehde verarmten Grafen Arnold im *König Rother* (KR 1393–1462), die exemplarisch die Herstellung freundschaftlicher homosozialer Bündnisse verdeutlicht.

stilisierter Gabentausch, indem Koralus mit Tochter und Rüstung Erec eben jene Mittel überlässt, die ihm die Wiederherstellung seiner Ehre erlauben. Erst nachdem die Restitution seiner ritterlichen Identität gelungen ist, auf die sich Erecs einziges Begehren richtet, und nachdem Enites Schönheit ihren öffentlichen Beitrag dazu geleistet hat, kann auch das Minnebegehren des bereits verlobten Paars einsetzen. Die triangulär Konstellation im *Erec* erschließt sich insofern weniger über die Transaktion von Brautvater und Brautwerber als über die Logik höfisch stilisierten Ehrerwerbs, der Erecs agonales Begehren nach dem Kampf mit Iders folgt.[204] Über (kooperative und agonale) homosoziale Aushandlungen bildet diese Dynamik den Rahmen für zwischengeschlechtliche Minne.

An diesem Punkt scheint es mir sinnvoll, den Blick über den engeren Bezirk höfischer Romane hinaus auf Erzählungen zu richten, die Geschlechterverhältnisse über Brautwerbungsnarrative organisieren, wobei ebenfalls triangulär angelegte Austauschbeziehungen an den Allianzbildungen mitwirken.[205] Die vermutlich ältesten Beispiele für Brautwerbungserzählungen liegen im *König Rother* und in Eilharts *Tristrant* vor.[206] Im Folgenden betrachte ich systematisch die Verbindungen von homo- und heterosozialem Beziehungen im Umfeld der Machtverhältnisse und -konflikte, um zugleich die Bedeutung der jeweiligen Dreieckskonfigurationen für die Begehrensdynamiken zu profilieren. In beiden Texten liegt der Brautwerbung ein exklusiv homosozialer Prozess der Beschlussfassung voraus, der sich im *Tristrant* konfliktuell vollzieht. König Marke verweigert zunächst eine Eheschließung, weil er seinen Schwestersohn Tristrant als Erben und Mitregenten einzusetzen beabsichtigt, wobei diese Präferenz über das Verwandtschaftsverhältnis hinaus durch persönliche Zuneigung begründet ist (Tristr. H: 1337–1343). Diese homosoziale Variante der Dynastiebildung wird von Markes weiteren Verwandten und Gefolgsleuten nicht etwa deswegen abgelehnt, weil ihnen leiblich-‚biologische' Fortzeugung als einzig legitime oder überlegene ‚Naturform' der Regeneration von Herrschaft gilt. Ursache ihres Drängens auf eine Verheiratung des Herrschers ist vielmehr der Neid auf Tristrants privilegierte Position am Hof (Tristr. H: 1350 f.). Die Rivalität im Kollektiv einer adligen Elite, die ihre Rechte auf Herrschaftspartizipation bedroht sieht, schafft eine triangulierte homosoziale Dyna-

204 Insofern ist Pratt, Adapting Enide, S. 71 (zu Chrétien) nur teilweise zuzustimmen: „Enide functions as an object of exchange between her father and Erec, [...] the sparrowhawk contest is less an exercise in courtship and more an example of male bonding. After all, one result is Yder's reintegration into Arthurian society. Enide is thus ‚a vehicle for male interaction'".

205 Zu den Klassifikationsversuchen von ‚Brautwerbungsepik' und ‚Brautwerbungsschema' vgl. den kritischen Forschungsüberblick von Bowden, Bridal-Quest Epics, S. 19–24. Ich gehe daher von Brautwerbungsnarrativen als variablen Realisierungen eines durch spezifische Strukturelemente und thematische Besetzungen ausgezeichneten Erzähltyps aus. Vgl. dazu auch Schmid-Cadalbert, Der Ortnit AW.

206 Zu den älteren Brautwerbungsepen werden üblicherweise (wenngleich mit je signifikanten Modifikationen) auch *Oswald*, *Orendel* sowie *Salman und Morolf* gerechnet, die ursprünglich wohl im späten 12. oder frühen 13. Jh. entstanden, aber erst deutlich später überliefert sind.

mik, der das Begehren nach einer Königin entspringt. Weder Minne noch Ehewunsch, sondern agonale Impulse motivieren die Brautwerbung, während auf Seiten des eigentlichen Werbers Marke ein Begehren nach der Braut ausbleibt. Dem Minnetrank fällt entsprechend die Funktion zu, dieses Defizit auszugleichen.[207] Wenn er stattdessen Tristrant und Ysalde verbindet oder – in der Logik der Brautwerbungsstruktur – einen ‚Kurzschluss' zwischen dem Werbungshelfer Tristrant und der Braut verursacht,[208] generiert dies zugleich die zweite, die weitere Handlung beherrschende Triangulierung.

Die Konstellation Ysalde – Tristrant – Marke ließe sich allerdings nur um den Preis von Verzerrungen als erotisches Dreieck beschreiben. Tatsächlich tritt zur homosozialen Bindung die magisch erzwungene Minne Tristrants und Ysaldes, die mit Markes Rechtsanspruch auf seine Ehefrau und Königin in Konflikt gerät. Von Minnebegehren ist auf Markes Seite nie die Rede. Nach einer Intrige seines Neffen Antret sowie seines Gefolges gegen Tristrant[209] erfährt Marke von der Trankwirkung und entschließt sich zu einem Arrangement, das das Dreiecksverhältnis in der königlichen Kemenate, mithin in größter räumlicher Nähe, zu kontrollieren und auszubalancieren sucht. Entsprechend lautet sein Vorschlag an Ysalde: *ich gib dir gewalt – biß im hold –, | daß er dir vil haimlich sÿ | und dir wone bÿ | alß dick in gelust* (Tristr. H: 3683–3685; vgl. 3756–3761). Erst der öffentlich bewiesene Ehebruch führt zur Verstoßung Tristrants und Ysaldes, die sich dem Todesurteil durch Flucht entziehen. Als nach vier Jahren die Wirkung des Minnetranks nachlässt, gibt Tristrant Ysalde an Marke zurück.[210] Zu betonen ist, dass der magische Zwang die Ehebrecher zwar zu dauernder Nähe und zum Beischlaf nötigt (Tristr. H: 2279–2297, 2860–2862, 3909–3917), die sexuelle Ver-

207 Nach Müller, Höfische Kompromisse, S. 373 f. ist der Trank „dazu bestimmt, das Allianzprinzip emotional zu ergänzen [...]. Indem der Trank, der eigentlich Defizite einer bloßen Allianz nur reparieren sollte, in falsche Hände kommt und eine radikal gesellschaftsfeindliche Liebe verursacht, hebt er diese Defizite allererst ins Bewußtsein".

208 Vgl. Strohschneider, Einfache Regeln, S. 44 f., der darin auch „Probleme der Repräsentation in einer Welt, die Status und Funktion des Einzelnen wesentlich an seine Präsenz und an die Evidenz seines Körpers bindet", erkennt: „Der bei der Braut präsente Werbungshelfer muß nämlich den absenten Werber im Raum der Evidenz als den Besten repräsentieren. Das führt in der Regel notwendig dann zum Kurzschluß, wenn der Helfer zugleich selbst der Beste ist."

209 Generalisierende Bemerkungen über die Zwangsläufigkeit der Neid-Dynamik leiten über zu Antrets Intrige: *wer biderb und getrúw ist | und dann wÿse lÿst | mit gůttem sitten an sinem hertzen hůt, | der mag deß haben gůtten růt, | daß in die bösen nÿden. | sie mögen eß nit vermiden, | sie müssend im unwillig sin* (Tristr. H: 3119–3125; vgl. weiter 3134–3152).

210 Tristr. H: 4724–4737, 4761 f. Vgl. Müller, Höfische Kompromisse, S. 436: „Der Makel einer um allgemein verbindliche Werte unbekümmerten und überdies der freien Entscheidung entzogenen Passion muß von den Erzählern der Geschichte Tristans als Problem empfunden worden sein. In älteren Versionen des Stoffes [...] gilt, daß eine gegen gesellschaftliche Werte (z. B. *êre*), Leitbilder (z. B. Kriegsheld) oder Institutionen (Ehe, Hof) gerichtete Passion, soll sie nicht einfach als abweichend oder sogar verbrecherisch erscheinen, einer Rechtfertigung oder mindestens Entschuldigung bedarf."

bindung als solche[211] aber nicht Gegenstand des Konflikts ist: Markes Rechte, Privilegien und Ehre werden vielmehr durch den Ehebruch massiv geschädigt, womit die Position von Tristrants Feinden objektiv durch die kompromittierte Integrität des Herrscherhauses legitimiert ist. Marke geht es seinerseits vorrangig um die Verlässlichkeit von Tristrants *trúwe*.[212]

Bis zur nachlassenden Wirkung des Minnetranks und dem endgültigen Bruch zwischen Marke und Tristrant wird die Handlung durchgängig von homosozialen Dynamiken und Antagonismen bestimmt. Die enge, vorbildliche Bindung des Herrschers an seinen Neffen wird ihrerseits umlagert und durchkreuzt durch das agonale Begehren der Neider, wobei die Negativierung der Intriganten zur Entlastung Tristrants beiträgt. Gegen die Zwangswirkung des Minnetranks stellt sich Markes Verlangen nach Tristrants dauernder Präsenz und Machtteilhabe als selbstbestimmtes Begehren (vgl. Tristr. H: 3192–3195). Abseits des magischen Zwangs sind Gesten der Zuneigung im Geschlechterverhältnis dünn gesät. Ysaldes bereits zitierte Subjektivierung illustriert die Übermacht einer Minne, die der Braut neue Handlungsspielräume bei der Durchsetzung eigener Interessen gegen die Vorrechte des Ehemanns eröffnet. Auffällig ist allerdings, dass Ysalde nur im Verhältnis zu Brangene selbst die Initiative ergreift: zuerst wenn sie ihre Vertraute darum bittet, an ihrer Stelle den Beischlaf mit Marke zu vollziehen (Tristr. H: 2725–2792), sowie im Anschluss mit der versuchten Ermordung Brangenes als Mitwisserin (Tristr. H: 2863–3080). Trotz gelegentlicher Bekundungen von Zuneigung (z. B. Tristr. H: 2743: *liebe frúndin min*; 3031: *vil liebeß wib*) ist dieses homosoziale Verhältnis strikt hierarchisch gedacht und gelangt nur, als Ysalde ihren Mordplan bereut, Brangene um Vergebung bittet und sich ihr zu Füßen wirft, vorübergehend in die Nähe egalitären Ausgleichs (Tristr. H: 3042–3065). Insbesondere der Mordversuch verdeutlicht, dass der Minnetrank Ysalde zu rücksichtlos transgressivem Handeln befähigt, indem sie einmal die Vertraute zum Betrug am künftigen Ehemann nötigt und im Anschluss das zuvor bestehende Treueverhältnis verrät – wobei auffallen muss, dass es zwischen Tristrant und seinem stets loyalen Vertrauten Kurnewal zu solchen Verwerfungen nirgends kommt.[213] Zugleich wird deutlich, dass Ysaldes Handlungsmöglichkeiten an einen durch männliche Machtverhältnisse gebildeten Bezugsrahmen gekoppelt bleiben.[214]

211 Der Minnevollzug wird – nach der langen und dramatischen Monologie Ysaldes – äußerst knapp und distanziert abgehandelt (Tristr. H: 2713 f.).

212 Vgl. etwa Tristr. H: 3690–3692. Dem entsprechen die Bemühungen des Erzählers, Tristrant von *untrúwe* zu entlasten (vgl. dazu Keck, Die Liebeskonzeption, S. 101).

213 Auch dieses homosoziale Verhältnis ist durch innige Zuneigung geprägt, wie insbesondere Kurnewals exzessive Trauer nach der Verurteilung Tristrants zeigt (Tristr. H: 4144–4148).

214 Dies gilt ebenso für die kurze Episode im *Erec*, die um Enite und Mabonagrins Freundin kreist (Er. 9680–9745). Im Mittelpunkt steht jedoch kein Herrschaftsverhältnis, vielmehr gehen die beiden Frauen eine wechselseitig-egalitäre, durch die anschließend entdeckte Verwandtschaft noch verstärkte Bindung ein, motiviert durch Enites Bemühen, die isoliert trauernde Dame an der wiederhergestellten Hofesfreude teilhaben zu lassen, womit sie zugleich dazu ansetzt, die Andere aus der

Ich breche den kursorischen Durchgang durch die triangulären Konfigurationen des *Tristrant* an dieser Stelle ab. Sie wären zu ergänzen um die anders gelagerten Konstellationen nach Tristrants Heirat mit der zweiten Ysalde sowie im Verlauf der ‚Rückkehrabenteuer'. Genauer zu untersuchen wäre weiter, ob und wie sich die Semantiken hetero- und homosozialer Minne und Freundschaft im Einzelnen unterscheiden und welche Auswirkung die spezifische Konzeption eines magischen Minnezwangs auf die Konstruktion der Geschlechterdifferenz sowie insbesondere von Weiblichkeit hat. Ergänzend stellt sich die Frage, ob die Störung des zentralen homosozialen Bundes zwischen Marke und Tristrant auch die Leitbilder von Männlichkeit zerrüttet oder modifiziert und inwieweit sich Tristrants kriegerisch-heroische Identität abseits gesellschaftlicher Einbindung bildet.[215] Deutlich ist jedoch bereits hervorgetreten, dass sich die zwischengeschlechtliche Passion in Wechselwirkung mit vielfältigen Machtbeziehungen und -konkurrenzen formiert, wobei sie ihrerseits homosoziale Bündnisse gefährdet und transformiert.

Die eben umrissenen analytischen Perspektiven lassen sich mit Blick auf *König Rother*, dessen Handlung sich ganz von der Brautwerbung her entfaltet, erweitern. Das Begehren nach der angemessenen Braut geht, wie im *Tristrant*, vom Gefolge des Herrschers aus. Hier sind es die *iungen graven*, die sich in Ermangelung absehbarer dynastischer Kontinuität um ihre eigenen Erbländereien sorgen (KR 19–22). Anders als Marke ist Rother mit dem Ansinnen seiner Vasallen und Gefolgsleute jedoch unmittelbar einverstanden. Eine ebenbürtige Braut schlägt ihm Liupolt vor, treuester *man unde mac* Rothers und von diesem sehr geschätzt. Entscheidend für die Auswahl, die auf die Tochter König Constantins von Konstantinopel fällt, ist außer der hochadligen Abstammung ihre weithin leuchtende ‚Schönheit' (KR 64–83). Aus dieser Konstellation ergibt sich ein narratives Modell von Begehren, dessen Träger der Herrschaftsverband als ganzer ist:

> Der Werber handelt als Träger des Herrscheramtes oder als Thronprätendent im Einverständnis mit seinen Eltern oder Ratgebern und ist auf deren Hilfe angewiesen. Er handelt im Interesse des von ihm verkörperten Amtes. Seine persönliche Neigung wird entweder überhaupt nicht beachtet oder zufällig befriedigt, da die nach dem Kriterium der Ebenburt gewählte Braut auch konventionelle ästhetische und ethische Vorstellungen erfüllt. Typischer Ausdruck dieser Tatsache ist die Fernminne.[216]

selbstgewünschten Minne-Isolation zu führen. Die weibliche Austauschbeziehung ergänzt damit das männliche, über Gewalt konstituierte Modell der Herstellung sozialer Verbindlichkeit (zu Erec und Mabonagrin vgl. weiter I.2.1.4).

215 Vgl. zu Gottfrieds *Tristan* Uttenreuther, Die (Un)Ordnung, S. 233: „Der Minnetrank, der Tristans *triuwe*-Verhältnis zu Marke sabotiert und damit die Bande kappt, die konstitutiv für seine maskuline Identität sind, bindet Tristan stattdessen in ein pervertiertes Verhältnis dialogischer Männlichkeit mit Marke ein und besiegelt damit die sukzessive Dekonstruktion des Helden".

216 Schmid-Cadalbert, Der Ortnit AW, S. 60. Vgl. auch Müller, Höfische Kompromisse, S. 364: „Das Brautwerbungsschema kombiniert politisch-soziale Implikationen (Allianz zwischen zwei Herrschaftsbereichen) und allgemeine soziale Wertvorstellungen mit dem imaginären Modell ‚Fernliebe'." Um der Präzision willen spreche ich hier statt von ‚Fernminne' allerdings von Begehren in einem weit ge-

Obwohl die Entführung der noch fremden Braut den Fluchtpunkt der folgenden Ereignisse bildet, kreisen die Handlungsabläufe über weite Strecken um homosoziale Bündnisse und Antagonismen. Die zentrale Konfliktlinie verläuft zwischen Rother und dem Brautvater Constantin, der seine Tochter nicht hergeben will, sich im Vergleich mit Rother jedoch als schwächerer Herrscher zeigt.[217] So ergibt sich eine aus dem *Lanzelet* bekannte und in weiteren Brautwerbungserzählungen variierte Dreieckssituation: „die Braut im Konflikt zwischen dem Vater und dem Bräutigam, Objekt eines spiegelbildlichen Begehrens, das die Spannung zwischen den Generationen sowie den endogamen und exogamen Prinzipien transportiert".[218] Indem sich der Werber als überlegener Herrscher erweist, entscheidet sich die Konkurrenz zweier Reiche, die mit der Bewährung des Brautwerbers und seiner späten Aussöhnung mit dem Brautvater in die Herstellung einer illustren Erblinie mündet. Aus der Verbindung Rothers mit Constantins Tochter wird in der übernächsten Generation Karl der Große hervorgehen.[219] Die Generationenfolge läuft im *Rother* indes nicht selbsttätig ab, sondern stellt sich als Resultat agonaler Konfrontationen dar, deren Erfolg nicht zuletzt auf List und Raub beruht. Rothers persönliche Verdienste heben sich aber nicht nur vorteilhaft von den Unzulänglichkeiten seines Gegenspielers, des Brautgebers ab, sie gehen auch aus einem dichten Netz homosozialer, einander überlagernder verwandtschaftlicher und gefolgschaftlicher Bindungen hervor.[220]

Treue und Zuneigung zu Liupolt sowie den mit ihm eingekerkerten Boten treiben Rother dazu an, in standesmindernder Maskerade als ‚Dietrich' (gleichsam als sein eigener Werbungshelfer) nach Konstantinopel zu reisen (vgl. KR 435–471). Trotz ihrer grundsätzlich hierarchischen Struktur werden die homosozialen Bündnisse, insbesondere zwischen Rother und seinen Ratgebern Liupolt, Berchter und Erewin, im Text wie-

fassten Sinn, zumal es sich auf ein ganzes Spektrum von Gütern und Werten richtet (mächtige Bundesgenossen, Besitz, Konsolidierung des gesellschaftlichen Zusammenhalts und der Dynastie im eigenen Reich etc.), die die königliche Braut vermitteln soll (vgl. Kerth, King Rother, S. 55). Derartiges Begehren ist in den Texten gut belegbar und soll hier begrifflich von Minne als Anziehung unter einander bekannten Personen unterschieden werden. Im *Rother* ist *minne* in erster Linie Rechtsbegriff und bezeichnet den Zustand der Friedlichkeit (im Gegensatz zu *unminne* als Kampfsituation: KR 3609) und des freundschaftlichen Umgangs (vgl. KR 96, 769), wie er sich u. a. durch die Vergabe von Geschenken herstellt (KR 1309 f.). Vgl. Zimmermann, Herrschaft, S. 137.

217 Vgl. Zimmermann, Herrschaft, S. 54–56; Kerth, King Rother, S. 63–86. Zwar geriert sich Constantin als ‚gefährlicher Brautvater' und ernstzunehmender Gegner (vgl. KR 334 f.), doch zeichnet ihn auch *leyde*[*r*] *overmut* aus (KR 4562). Zur Kritik an Constantin vgl. KR 880–890, 1020–1029.

218 Kiening, Heilige Brautwerbung, S. 93 zum Wiener *Oswald*. Mit der Ferne der Braut wird, ebenso im *Orendel*, das Exogamieprinzip radikalisiert. Zur literarischen Gestaltung der Konstellation im *Rother* vgl. Kiening, Arbeit am Muster.

219 Vgl. zu den reichspolitischen Bezügen Ortmann/Ragotzky, Brautwerbungsschema.

220 Im Vergleich mit dem *Tristrant* fällt auf, dass homosoziale Solidarität im *Rother* wesentlich zum Erfolg der dynastisch motivierten Brautwerbung beiträgt, während in Eilharts Text aufgrund homosozialer Antagonismen eine Brautwerbung vorangetrieben wird, deren Effekte dynastische Absicherung zuletzt sabotieren.

derholt mit Zeichen wechselseitiger Verbundenheit und Gesten der Gewogenheit versehen: *Rother do kuste | – wie wol in des geluste – | manigin warhaftin man* (KR 4926–4928). Sein Erfolg stützt sich auf „taktisch kluges, konsensgeleitetes Verhalten", denn „Rother unternimmt (im Gegensatz zu Konstantin) nichts ohne Beratung".[221] Dem byzantinischen Herrscher ist er auch darin überlegen, dass er verlässliche homosoziale Bündnisse herzustellen weiß, indem er sich mit allen adligen Herren, ohne Ansehen von Rang und Besitz, gemein macht (KR 1327: *her genozte sich in*) und verarmten Adligen vorzügliche Freundlichkeit und *milte* erweist. Die herrschaftstragende Signifikanz derart wechselseitiger Gewogenheit zeigt sich spätestens dann, wenn sich Constantins eigene Gefolgsleute scharenweise Dietrich/Rother anschließen (KR 1494–1507).

Während Rothers Interesse an der Braut bruchlos in den Wünschen des Herrschaftsverbands aufgeht, fällt auf byzantinischer Seite ein eigenständiges Agieren der Königin und der Königstochter auf, die gegen Constantins Willen eine Allianz mit Dietrich/Rother vorantreiben.[222] Im Vergleich mit ihrem Ehemann zeigt sich die Königin klüger und kompetenter und spart nicht mit Kritik am Verhalten des Gatten.[223] Das Interesse der Tochter wird durch den vorzüglichen Ruf des Gasts geweckt, woraufhin sie die Initiative ergreift und schließlich ein heimliches Treffen herbeiführt.[224] Ihr Begehren reflektiert narrative und ständische Vorgaben, denn obwohl sie sich von ‚Dietrich' persönlich beeindruckt zeigt, entscheidet sich die Umworbene für (den vermeintlich noch fremden und fernen) Rother als *helit got unde balt* (KR 2225). Auch ohne jeden persönlichen Kontakt hat der *tuginthafte man* bereits ihre Minne ausgelöst (KR 1915–1921).[225] Profiliert sich das widerständige Begehren der Braut, die sich selbst an den ‚richtigen' Mann vergibt, gegen die Defizite ihres Vaters, so gestaltet es sich doch insofern asymmetrisch, als die Wirkung der Königstochter auf Rother weder im Zeichen von persönlichem Begehren geschildert noch von gesteigerten Affekten begleitet wird. Vielmehr fällt es den Königinnen zu, zwischengeschlechtliche Minne als Grundlage des Brautraubs zu ermöglichen. Die affektive Intensität männlicher Bindungen überragt die Geschlechterverhältnisse jedoch bei Weitem, wie etwa Rothers Leid um seine verlorenen Boten und deren erbärmlichen Zustand,[226] seine spätere Wiedersehensfreude, besonders aber die

221 Kiening, Arbeit am Muster, S. 229. Vgl. Kerth, King Rother, S. 69, 71 u. 103. Zur Machtrepräsentation Fuchs-Jolie, Gewalt, Text, Ritual.

222 Eine strukturell analoge Situation begegnet im *Eneasroman*, wenn sich die Königin Amata gegen Latinus' Heiratspolitik stellt und ihre Tochter Lavinia zur Minne anregt (vgl. weiter II.2.3.3.4). Während Amata durchweg negativ gezeichnet ist, fällt auf Constantins Königin kein derartiger Schatten.

223 Vgl. nur KR 1060–1091, 1175–1197, 1464 f., 4543–4568. Bei der Rückholung gibt sie Rother ihre Tochter explizit zur Frau (KR 4687–4692). – Vgl. auch Kerth, King Rother, S. 72–74.

224 Zur aktiven Rolle der Braut vgl. weiter Kerth, King Rother, S. 107–119 u. 141–145.

225 Vgl. Zimmermann, Herrschaft, S. 138: „*Tugent* [...] steht in unmittelbarer Relation zu Dietrichs Reichtum, speziell seiner prachtvollen Ausstattung [...], das wiederum seiner Gewaltfähigkeit, Macht und gesellschaftlichen Geltung entspricht".

226 Kiening, Arbeit am Muster, S. 223 betont, dass in solchen Momenten nicht individuelle Affekte zur Darstellung kommen, sondern „zeitlos gültige Gesten". Insbesondere prägt die gravierende herrschafts-

Verzeihensgeste gegenüber Liupolt nach dem Verlust der eben erst errungenen Ehefrau zeigen: *vor den herren allin sammt | nam he* [Rother] *Luppolde mit der hant | unde custe en vor den munt sin: | „gehave dich wole, neve min! | warumbe quelis du den lif? | iz levet so manich schone wif!* [...]“ (KR 3329–3334).[227]

Die heterosoziale Dreieckskonstellation, in der Brautwerber und Brautvater um die Braut konkurrieren, wird durchgängig von homosozialen Triangulierungen überlagert, indem sich die Rivalität Rothers und Constantins wechselweise auf die gefangenen Boten und das byzantinische Gefolge richtet. Allerdings werden diese Konflikte nur mittelbar gewaltsam ausgetragen. ‚Dietrich‘ setzt überwiegend auf kluge Repräsentationstaktiken, um Constantin zu übertrumpfen, sticht ihn mit verschwenderischer Freigebigkeit aus und agiert listig, um seine Ziele zu erreichen.[228] In diesem Kontext sind Modifikationen und Erweiterungen des Spektrums von Männlichkeit zu beobachten. Zur gewalttätigen Durchsetzungsfähigkeit treten intellektuelle und soziale Kompetenzen, mit deren Hilfe Dietrich/Rother eine prekäre Situation bewältigt. Dem Schaden, den die Gefangennahme der Boten seiner Herrscherehre zugefügt hat, entspricht die Minderung der eigenen Machtposition in der Maskerade als landloser Recke. In der ‚Fremde‘, dissoziiert von Geburtsrang und Herkunft, kann ‚Dietrich‘ seine Position nur durch erfolgreiche Performance absichern, kann Rother sein Werbungsvorhaben nur mittels Identitätstäuschung vorantreiben. Sein stets positiv konnotiertes Listhandeln folgt „situationsspezifisch und pragmatisch“ objektiven Zwängen und lässt sich insofern nicht als „uneingeschränkt positives Gegenbild zu adliger Gewaltanwendung“ beschreiben,[229] wohl aber als höchst erfolgreiche Strategie der Kompensation eigener Defizite. Gewaltsamkeit erscheint gleichsam ausgelagert und verschoben auf die wilden Riesen in ‚Dietrichs‘ Gefolge, die sich in ihrer ungeschlachten, kaum zu bändigenden Körperkraft meist aufführen, *also si doveten* (KR 900), und „inszenierten Terror“ ausüben.[230] Ihre Körper, die sich höfischer Disziplinierung und Ritualisierung

politische Bedeutung derart bildhaft verdichtete Szenen und Gebärden, die Kiening mit Aby Warburg als ‚Pathosformeln‘ bezeichnet.

227 Vgl. weiter KR 2445–2460, 2513–2529. Die seltenen Gesten zwischengeschlechtlicher Verbundenheit bleiben knapp und formelhaft; vgl. etwa KR 4651 f.: *Rother custe sin wif, | si was ime alse der lif.*

228 Vgl. Zimmermann, Herrschaft, S. 80–87; zu politischen Handlungsmöglichkeiten abseits von Gewaltausübung Fischer, Gewalt und ihre Alternativen. Nach Kästner, Harfe und Schwert, S. 41 etablieren sich „Motive wie Verschlagenheit und List, Verstellung und Verkleidung, musikalische Darbietung als Mittel der Annäherung, gefährliche Erkennung“ als typische Bestandteile von Brautwerbungsnarrativen.

229 Zimmermann, Herrschaft, S. 86.

230 Haug, Struktur, Gewalt und Begierde, S. 144. – Die ungebärdigen Riesen werden *valant* und *tuvil* genannt (KR 1160, 1753, 4684); ihr *muot* ist *vreslich* (KR 772, vgl. 964). Vgl. dazu Asprians und Witolds überbordend gewalttätiges Verhalten, die Demonstration der Körperkräfte des Riesengefolges am Hof (ein von Dietrich inszeniertes Ablenkungsmanöver) sowie im Kampf gegen Ymelot (KR 1625–1733, 2160–2176, 2715–2776).

sperren, formieren sich zum Signum einer überragenden Gewalt, die Rother selbst zu diesem Zeitpunkt nicht vor aller Augen darstellen kann.[231]

Diese Skizze der Machtverhältnisse im *König Rother*, die homo- und heterosoziale Verbindungen durchdringen und (insbesondere männliche) Geschlechtsidentität modellieren, ließe sich noch um die religiöse Differenzbildung in den ‚Heidenkämpfen' späterer Handlungsabschnitte ergänzen. Die „imaginäre Überhöhung"[232] der dynastischen Verbindung vollzieht sich unter Inanspruchnahme eines zuletzt göttlichen Auftrags[233] und mündet mit Rothers und Berchters Rückzug in die Einsiedelei in eine hagiographisch stilisierte Wende zu geistlicher Lebensführung. Dieser Schlusspunkt scheint zugleich auf die Umformung des Narrativs zur ‚heiligen Brautwerbung',[234] wie sie im *Oswald* und im *Orendel* vorliegt, vorauszuweisen. Unter Integration legendarischer Motive und Erzählweisen führen beide Texte die Brautwerber zwar zum Erfolg, doch wird der Ehevollzug unter Mitwirkung göttlicher Boten zugunsten dauerhafter Jungfräulichkeit aufgegeben.[235] ‚Heidenkämpfe' und ‚Heidenbekehrung' treten an die Stelle genealogischer Herrschaftssicherung. Der Vergeistlichung der Ehe entspricht zudem ein neues erzählerisches Gewicht der Geschlechterbeziehung gegenüber den in Umfang und Ausgestaltung eher abgeschwächten homosozialen Bündnissen.[236]

Nicht zuletzt gehen mit diesem Entwurf prägnante Modifikationen der Geschlechtsidentitäten einher. Wenn sich der königliche Brautwerber nicht nur als Streiter Christi, sondern prononciert durch Demut, Duldsamkeit und geradezu asketische Bescheidenheit auszeichnet, wird das heroische Modell von Männlichkeit gemäß klerikalen Leitbildern umgeformt. Überraschender gestaltet sich die Figuration der Braut im *Orendel*, denn Königin Brîde von Jerusalem handelt politisch selbständig, verfügt über weitreichende Mobilität und zieht wiederholt erfolgreich selbst in den Kampf. Mit der Wehrfähigkeit der jungfräulichen Heldin korrespondiert die besondere Rolle der Himmelskönigin Maria, im Text als Orendels Herrin und Beschützerin überaus präsent,[237] womit sich eine ‚heilige'

231 Vgl. Kiening, Arbeit am Muster, S. 230 f.: „Rother wird zum Friedensherrscher, zum *rex iustus* stilisiert, der die Ausübung von Gewalt anderen überläßt. [...] An ihnen [i. e. den Riesen, J. K.] wird eine rudimentäre Form hierarchischer Ordnung und eine untere Schwelle ‚höfischer' Sozialisation sichtbar, mit ihrer Fixierung auf das Physische zugleich die Grenze einer höfischen Gewaltreglementierung markiert, die ihrerseits die ‚archaische' Gewalt noch nicht völlig überwunden hat".

232 Müller, Höfische Kompromisse, S. 373.

233 Vgl. Zimmermann, Herrschaft, S. 199–204. Rothers ‚Heidenkämpfe' legitimieren ihn (sowie implizit Karl) als Verteidiger des Christentums und der Kirche: vgl. Ortmann/Ragotzky, Brautwerbungsschema; Kerth, King Rother, S. 146.

234 Nach Kiening, Heilige Brautwerbung, zum Wiener *Oswald*. Vgl. Kiening, Arbeit am Muster, S. 242 f. zu den Variationen des Brautwerbungsnarrativs.

235 Zur narrativen Integration des Heiligen im *Orendel* und im *Oswald* vgl. Kohnen, Die Braut, S. 75–113.

236 Oswalds Brautwerber ist ein Rabe, der an die Stelle des besonders geschätzten männlichen Boten und Ratgebers rückt (vgl. Winst, Der Rabe, S. 187–190), wobei sich die Bindung im Wiener *Oswald* deutlich enger gestaltet als in der Münchner Bearbeitung.

237 Vgl. etwa *Orendel*, V. 1475–1479 (Druck von 1512: V. 1495–1499); dazu Kohnen, Die Braut, S. 107 f.

Triangulierung abzeichnet, die ihrerseits eine homosoziale Modellierung jener Verhaltens- und Handlungsformen, die der Braut zugänglich sind, hervorzurufen scheint.

Wenn sich die Braut hier wie im *König Rother* keineswegs als passives Objekt des Werbungsverlaufs und der Aushandlungen unter adligen Herren verhält, stellt sich wiederum die Frage nach spezifischen Formen und Modalitäten weiblicher Subjektivierung. Im *Orendel* wirbt Brîde aktiv um ihren Mann und erklärt später ihre Bereitschaft zur keuschen Ehe (*Orendel*, V. 1819–1834; Druck von 1512: V. 1851–1866). Die Zurücknahme männlicher Vormacht im *Orendel* und die Defizite des königlichen Brautvaters im *Rother* eröffnen den Protagonistinnen offenbar Spielräume, aktiv männliche Positionen zu besetzen. Brîdes ‚Crossdressing'[238] – im hagiographischen Kontext geläufiger als im weltlich-literarischen – und ihre beherzten Auftritte als Krieger verweisen ferner auf einen Bedingungszusammenhang von Jungfräulichkeit, Wehrfähigkeit und männlicher Lebensführung, der sich ebenso im *Eneasroman* wie im *Nibelungenlied* abzeichnet (s. u., II.2, II.3). Solche Beobachtungen und die oben für den *Iwein* entwickelten Deutungsansätze werfen weiterreichende Fragen danach auf, inwieweit homosoziale Dominanz und homosoziale Präferenzen der literarischen Gesellschaftsordnung ‚heterosoziale Maskeraden' hervorbringen. Anders formuliert: Sind die literarischen Geschlechterverhältnisse, wo sie nicht restlos in der dynastisch wirksamen Eheschließung aufgehen, sondern eigenständige weibliche Subjekte voraussetzen, womöglich stärker an homosozialen Modellen und männlicher Subjektivierung ausgerichtet als bisher angenommen?

Erich Köhler hat vor längerer Zeit die These aufgestellt, dass dem Frauendienstmodell der Minnelyrik tatsächlich homosoziale Verhältnisse, nämlich die Huldigung des adligen Dienstherren durch Ministeriale, die in der Dienstmetaphorik der Lieder Aufstiegsambitionen zum Ausdruck bringen, zugrundeliegen.[239] Die Minnedame verträte demnach den Herrn, Minnebegehren wäre als Medium und literarische Maskerade für ein soziopolitisch fundiertes homosoziales Begehren zu begreifen. Diese sozialhistorisch reduktionistische These ist mit guten Argumenten zurückgewiesen worden,[240] doch beruhen Handlungsmacht und Selbstverfügungsrechte der Minneherrin ebenso wie die Frauendienstkonzeption unbestritten auf der konnotativen Ausbeutung männlich-feudaler Verhältnisse. Daher hat Sarah Kay für die Troubadourlyrik betont, dass sich das Idealbild der Dame im Zeichen ihrer ‚männlichen' Qualitäten formiere:

> The matrix of desire in troubadour poetry [...] is biased as much towards the homosocial as the heterosexual: that is, towards the privileging of same-sex social relations between men. While

238 Vgl. *Orendel*, V. 2039–2130, 3828–3847 (Druck von 1512: V. 2075–2166, 3866–3889). Für ihren Ehemann bleibt Brîde in ihrem ritterlichem Aufzug aufgrund ihrer Stimme kenntlich, so dass nur aus Sicht der ‚heidnischen' Gegner von einem Crossdressing zu sprechen ist.

239 Vgl. Köhler, Vergleichende soziologische Betrachtungen; dazu auch Peters, Niederes Rittertum.

240 Vgl. dazu den Überblick bei Meyer/Schneider, Der Codex Manesse, S. 20 f.

> the desire of the masculine subject is normatively directed to a feminine object, at the same time the gender hierarchy underwrites the value of masculinity, making men's perceived qualities more desirable than women's.[241]

Diese Beschreibung lässt eine grundsätzliche Überlagerung und Verklammerung hetero- und homosozialer Begehrensstrukturen hervortreten, die – so Kay – auch eine Mobilisierung geschlechtsspezifischer Subjekt- und Objektpositionen ermöglicht.[242] Anhand ähnlicher Beobachtungen beschreibt E. Jane Burns eine ‚Vermännlichung' der besungenen Dame.[243] Ob und inwieweit diese Deutungen auf den mittelhochdeutschen Minnesang und die erzählende Literatur des 12. Jhs. zu übertragen sind, wäre am Textmaterial zu überprüfen. Die weiter oben angestellten Überlegungen zur Figuration Enites, Laudines und Lunetes weisen aber, mit je unterschiedlicher Akzentuierung, in eine ähnliche Richtung.

Vor diesem Hintergrund könnte sich eine gründliche Untersuchung der triangulären Konfigurationen darauf richten, ein Gleiten in den Geschlechtszuschreibungen sowie flexible Übergänge zwischen homo- und heterosozialen Verhaltensmustern offenzulegen. Dazu kann auch die genauere Betrachtung all jener literarisch stilisierten Verhältnisse beitragen, deren Bedeutung sich über das Allianzdispositiv bestimmt. Weder im höfischen Roman noch in Brautwerbungserzählungen lassen sie sich auf das Muster der erotischen Rivalität zweier Männer um eine Frau verkürzen, vielmehr rückt die komplexe Verschachtelung von Dreiecksverhältnissen ein Geflecht der homosozialen Bündnisse und Konkurrenzen, der (homosozial dominierten) Verwandtschafts-, Gefolgschafts- und Freundschaftsverhältnisse in den Blick, das – im Zusammenwirken mit Geschlechterbeziehungen und Eheschließungen – auch Gehalt und Zielsetzung von Begehren multipliziert. Auf die Frage nach dem Spektrum und den unterschiedlichen Formen homosozialen Begehrens komme ich im nächsten Kapitel ausführlich zu sprechen. Vorerst ist jedoch ein entscheidender Differenzierungsmechanismus näher zu erörtern, der bei der Betrachtung gleich- und zwischengeschlechtlicher Verhältnisse meist stillschweigend vorausgesetzt wird: die Inklusion von ‚Sexualität'.

---

241 Kay, Desire and Subjectivity, S. 220 f. In diesem Zusammenhang ist an die positiv-vermännlichende Darstellung von Regentinnen und Herrscherinnen in der Historiographie zu erinnern (vgl. Fößel, The Political Traditions, S. 81).

242 Vgl. Kay, Desire and Subjectivity, S. 224 u. 226: „the capacity of desire to recreate and reposition subjects and objects".

243 Vgl. Burns, The Man behind the Lady, S. 258 f. u. 263: „every facet of the Lady as we see her in the *canso* contributes to a myth of female sexual identity, a misreading of the feminine in terms of the masculine". Vor diesem Hintergrund komme es zu einer ‚Vermännlichung' der Dame, „to absorb her into the arena of male activity so that she can be judged by those standards of reciprocity expected of a suzerain towards his vassals" (ebd., S. 267).

2.1.4 Jenseits der ‚Sexualität': Strategien der Erotisierung

‚Sexualität' als wesentliche Differenz zwischen Freundschaft und ‚romantischer Liebe' postuliert – allerdings für die Neuzeit – Niklas Luhmann, wenn er nach Gründen fragt, weshalb (zwischengeschlechtliche) Liebe und nicht (gleichgeschlechtliche) Freundschaft den Code für Intimität bestimmt. Eine der vorgeschlagenen Erklärungen besteht darin, „daß der symbiotische Mechanismus der Sexualität, der die Ausdifferenzierung auf der Ebene der Interaktionsbeziehungen trägt, der Freundschaft, denn das gerade unterscheidet sie von Liebe, nicht zur Verfügung steht".[244] Während an späterer Stelle zu fragen sein wird, ob diese prinzipielle Exklusion des Sexuellen aus den Konzeptionen männlicher Freundschaft auch für mittelalterliche Verhältnisse zu veranschlagen ist, soll hier zunächst die komplementäre These zu den Geschlechterbeziehungen überprüft werden. Deren literarische Aufwertung habe ich in früheren Abschnitten auf den Gesamtkomplex der höfischen Kultur, also das Ensemble ständisch distinktiver Repräsentations- und Verhaltensformen[245] bezogen. Prinzipiell Gleiches lässt sich von ritterlichen Freundschaften sagen. Als markanter Unterschied zwischen Frauen- und Freundesminne zeigt sich das (bisweilen exzessive) Leiden am (noch) einseitigen Minnebegehren. Daher scheint fast zwingend nahezuliegen, in Verlängerung solchen Leidens am unerfüllten Begehren die sexuelle Beziehung als Signum einer kategorialen Differenz gleich- und zwischengeschlechtlicher Bindungen anzunehmen.

Ist in der Weiterentwicklung des höfischen Romans ab dem 13. Jh. „eine protoromantische Form der Liebe, also eine, die Liebe, Ehe und Sexualität integriert" zu verzeichnen,[246] so lässt sich dies für Hartmanns Romane nicht bestätigen. Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass ein sexueller Akt zwischen Iwein und Laudine im *Iwein* nicht vorkommt, während im *Erec* zwar übermäßiges *triuten* in die Krise führt, eine sexuelle Konkretisierung dieses Exzesses jedoch unterbleibt. Für die Lieder der ‚hohen Minne' ist festzustellen, dass sie mitunter Anspielungen oder Formeln, die in diesem Sinne gedeutet werden können, aber keine konkreten Benennungen sexueller Akte enthalten.[247] Dieses Ausbleiben könnte man für den Effekt eines Redetabus halten

244 Luhmann, Liebe als Passion, S. 105. Kritisch zu diesem Epochenmodell des Liebes- und Freundschaftsdiskurses Kraß, Höfische Liebe; vgl. auch ders., Kämpfende Freunde, S. 72–74.

245 Vgl. Hasebrink, Prudentiales Wissen, S. 40 f.

246 Diesen Gedanken entwickelt Kraß, Höfische Liebe, S. 77 mit Bezug auf Luhmanns modellhafte Beschreibung.

247 Vgl. für den frühen Minnesang: Meinloh von Sevelingen: MF 13, 21 u. 35; 14, 11; Dietmar von Eist: MF 34, 11; 36, 23 f.; 40, 34; 41, 6. Weiter Friedrich von Hausen: MF 54, 19 u. 28; 55, 3 f.; Veldeke: 57, 6 u. 32; 60, 1 f.; deutlicher: Hartwic von Rute: MF 117, 26–29; Heinrich von Morungen: MF 128, 30; 143, 36; 144, 7; Hartmann: MF 216, 4. Erste spielerisch-obszöne Benennungen, wie sie bei Neidhart geläufig werden, finden sich in einem Reinmar-Lied (MF LXVII; vgl. Bennewitz, Die obszöne weibliche Stimme).

oder, weicher formuliert, als Strategie einer Standeselite zur Abgrenzung von vulgären Ausdrucksformen.[248] Mit gleicher Berechtigung lässt sich die Frage formulieren, ob in den Volkssprachen überhaupt schon ein ausdifferenziertes sexuelles Vokabular existiert, dass – klerikalen oder medizinischen Terminologien analog – die gemeinten Sachverhalte eindeutig benennt.[249] Produktiver scheint es mir jedoch, eine möglichst präzise Beschreibung dessen anzustreben, was durch das Ausbleiben eindeutig sexueller Details ermöglicht und literarisch erzeugt wird.

Verfälschend wäre es, ein vollständiges Fehlen von Sex in den Texten des 12. und beginnenden 13. Jhs. zu behaupten. Wo Geschlechtsakte benannt oder geschildert werden, sind sie allerdings kurz und lapidar abgehandelt. So heißt es von Rifalin und Blantzeflur im *Tristrant* etwa: *mit pein an sinem lip | erwarb er, daß er sie beschlieff* (Tristr. H: 86 f.). Interessanter als letztgenanntes Faktum ist zweifelsohne der unerläuterte Verweis auf Rifalins körperliches Leiden als Voraussetzung für den Beischlaf.[250] Auf Ysaldes langen, verzweifelten Minnemonolog folgt ein Hinweis auf den endlich vollzogenen Akt in nur zwei abstrahierenden Versen (Tristr. H: 2713 f.: *do belaib yement inn, | wan dú zwaÿ und dú minn*), deren sexueller Gehalt sich allein aufgrund der hernach verlorenen Jungfräulichkeit erschließt. Zumal dem Text die Vokabel des ‚Beschlafens' zur Verfügung steht, ist von einem absichtlichen Registerwechsel von der Benennung zur Umschreibung auszugehen.[251] Im *Lanzelet* gestalten sich die Beschreibungen von Akten, die als ehekonstitutiv gelten[252] und durch Minne motiviert sind, ähnlich sparsam und unkonkret. Zu Formulierungen wie *in wart diu beste minne kunt* (Lz. 1098) und *der vro-*

248 Die Frage sprachlicher Grenzüberschreitungen und Provokationen wird zumeist im Kontext literarischer Obszönität behandelt: vgl. Stempel, Mittelalterliche Obszönität, bes. S. 204 f.; Krohn, Der unanständige Bürger, S. 3–5; Wenzel, *Zers* und *fud*, S. 274 f.; Haug, Die niederländischen erotischen Tragzeichen, S. 71–84. Zum historisch instabilen Begriff der Obszönität Kossak/Stockhorst, Sexuelles, S. 3.

249 In Überblicksdarstellungen ‚mittelalterlicher Sexualität' wird häufig auf das (spätmittelalterlichen) Mären und Schwänken entnommene, farbige und bildreiche Vokabular verwiesen; als älteste Kronzeugen werden manchmal auch Neidhart-Lieder angeführt (vgl. Hoven, Studien zur Erotik, S. 327–342; Zeyen, *daz tet der liebe dorn*). Die Belege für Beschreibungen sexueller Handlungen aus dem 12. Jh. nehmen sich dagegen spärlich aus und beziehen sich (soweit feststellbar) ausschließlich auf den (ehelichen) Genitalverkehr zwischen Männern und Frauen.

250 Zumal intensives, physisch empfundenes Minneleiden sonst nur als Wirkung des Minnetranks vorkommt, liegt es für Rifalin wohl näher, ritterliche Verausgabung zu vermuten. Vgl. zur Stelle Schultz, Why Do Tristan and Isolde Make Love?, S. 67 f.

251 Im *König Rother* wird nicht der Beischlaf mit der entführten Braut, sondern – dynastisch entscheidender – deren Schwangerschaft benannt: *Alse Rother over mere quam, | do wart die vrowe lossam | swanger einis kindis* (KR 2943–2945). Von Pippin heißt es hingegen: *sint beslif it* [Pippin, *daz kint*; J. K.] *Berten* (KR 4788), also die Mutter Karls des Großen.

252 Ehekonstitutiv sind auch die Beischlafsakte, die sich im *Eneasroman* (einmalig, zwischen Eneas und Dido) und im *Nibelungenlied* (zwischen Sîvrit und Kriemhilt, Gunther und Brünhilt sowie Etzel und Kriemhilt) finden. Die Beschreibungen der Akte selbst fallen jedoch kurz, semantisch und stilistisch unaufwändig aus.

wen er sich underwant (Lz. 1103) tritt bei der Minnevollendung zwischen Lanzelet und Iblis ein Erzählerkommentar: *swes ê von in gegert was,* | *des wart dô begunnen,* | *doch wirs niht enkunnen* | *gesagen noch gezellen* (Lz. 4668–4671). Der Unsagbarkeitstopos[253] markiert an dieser Stelle offensichtlich kein Redetabu, sondern evoziert die ganze Breite erfüllter Wünsche, um sie der Vorstellung des Publikums zu überantworten. Ausgesprochen wird im Kommentar, was wohl auch für die anderen zitierten und ähnlich unkonkreten Textstellen unterstellt werden darf: Die Formulierungen sind in ihrem jeweiligen Kontext hinreichend expressiv, um die Aufmerksamkeit des Publikums auf die Spur eines Vorstellungsinhalts zu lenken, ohne diesen genau zu fixieren.[254] Insbesondere für jene Textpassage in Hartmanns *Erec*, die den ehrschädigenden Exzess als gesellschaftsabgewandtes *minnen* und *triuten* beschreibt, liegt angesichts der Tragweite dieses Fehlverhaltens sowie der zuvor intensiv vergegenwärtigten Schönheit Enites eine solche Verlagerung ins Imaginäre nahe. Durchweg fällt jedoch auf, dass die Kontextschilderungen – von Körperschönheit, vom Entstehen des Begehrens, der fortgesetzten Sehnsucht – alle Beschreibungen sexueller Akte quantitativ wie auch qualitativ, nämlich in Hinblick auf den rhetorischen Aufwand, bei Weitem in den Schatten stellen.

Dies gilt auch für den Abschnitt des *Erec*, der nach Enites spektakulärem Auftritt vor der Artusgesellschaft das Minnebegehren des Paars beim Hoffest sprachkünstlerisch in die Höhe schraubt. Enites engelsgleicher Anblick weckt bei Erec drängende Ungeduld; ihr *willen* entspricht dem seinen so vollkommen, dass in einem unbeobachteten Moment – so der Erzähler – gewiss *ein vil vriuntlîchez spil* stattgefunden hätte (Er. 1840–1856). Die machtvolle Minne bedrängt beide heftig, doch müssen sie sich wie der hungrige Habicht, dem seine unerreichbare Beute vor Augen steht, mit dem Anblick begnügen: *dâ von muoz im wirs geschehen* | *dan ob ers niht enhete gesehen* (Er. 1868 f.). Die pointierten Wechselwirkungen von Blicken und körperlichem Verlangen, dem räuberischen Hunger analog, formieren sich zur Erregungskurve, worauf der Abschnitt in der Wiedergabe von Gedanken, die Erec und Enite als geeintem Subjekt zugeschrieben werden, kulminiert: *jâ enwirde ich nimmer vrô,* | *ich engelige dir noch bî* | *zwô naht oder drî* (Er. 1873–1875). Vor dieser Enthüllung des konkret Ersehnten variiert der Text Ausdrucksformen des Verlangens, die zwischen Anspielung, Abstraktion und Verbildlichung vor allem den Zustand akuten Begehrens präsent werden lassen. Eingeschränkte Handlungsmöglichkeiten auf Figurenebene tragen ebenso wie das Umspielen der Grenze zwischen Öffentlichkeit und Heimlichkeit auf Diskursebene zur Intensivierung des Begehrens bei. Die Inszenierung einer Zone der Intimität im

253 Vgl. Lechtermann, Funktionen, S. 93: „Der Unsagbarkeitstopos [...] wird traditionell als eine charakteristische Figur der Lobrede aufgefasst und zeigt sich als konstitutiv besonders in denjenigen Gattungen, ‚die einen enormen Bedarf an panegyrischer Phraseologie' aufweisen".

254 Schultz, Courtly Love, S. 156 f. betont nach einem kurzen Überblick über das mittelhochdeutsche Vokabular und die geläufigen Beschreibungen: „none of the terms are limited to what we would call ‚sex'. [...] The terms and the scenes do not set off genital activity from a more general physical and emotional intimacy."

öffentlichen Raum des Hofs strebt dann aber nicht auf die Verwirklichung von Wünschen, sondern auf die erotische Imagination zu, mit der die Passage abschließt.[255] Als die Hochzeit im unmittelbar folgenden Abschnitt des *Erec* geschildert wird, bleibt jeder Hinweis auf den Beischlaf aus. Der Imagination kommt demnach literarischer Vorrang gegenüber dem Vollzug zu. Genau diesen Befund möchte ich im Folgenden mit dem Begriff der Erotik verbinden und näher entfalten.

‚Erotisch' werden Inhalte im generellen Sprachgebrauch meist genannt, wenn sie mit Sexuellem in Verbindung stehen, ohne detailliert, drastisch oder pornographisch zu sein; vielmehr findet der Begriff oft in dem Sinne Anwendung, dass das Sexuelle abgeschwächt und verhüllend, also beispielsweise ästhetisiert oder sentimentalisiert, zur Darstellung kommt.[256] ‚Erotik' bleibt damit in einem Kohärenzbezug, wenn nicht gar einem Kausalverhältnis an ‚Sexualität' gekoppelt und erhält gleichsam den Status einer Vorstufe oder Hinführung. Weiter oben habe ich aus gender- und queertheoretischer Perspektive bereits geltend gemacht, weshalb sich die moderne Terminologie der sexuellen Orientierung, der Hetero- und Homo-Sexualität für die präzise Beschreibung mittelalterlicher Deutungsmuster nicht eignet. Ein engagiertes Plädoyer gegen die Übertragung des Heterosexualitätskonzepts auf mittelalterliche Literatur hat James Schultz vorgelegt,[257] der insbesondere zwei Aspekte betont: Zum einen entspricht die literarische Exogenese der Minne nicht der modernen Konzeption des Subjekts als Ursprung von Begehren; zum anderen richtet sich Minne nicht – wie im Heteronormativitätskomplex – auf eine geschlechtliche Körperlichkeit, sondern auf Verkörperungen des höfischen Adels und ist insofern Aristophilie.[258] Ergänzend möchte ich auf Foucaults Beschreibung des modernen Sexualitätsdispositivs hinweisen: ein Komplex von Kommunikationsmustern und -praktiken, die Subjekte anhand diskursiver Konstruktionen und Klassifizierungen dazu anleiten, sich über Sexualität zu definieren und ihre Identität sexuell zu fundieren.[259] Den systematischen Wechselbezügen klassifizierender Diskursordnungen und daran geschulter Subjektbildung entsprechen (nur in Ansätzen und mit Einschränkungen) die bereits diskutierten kirchlichen Sündenkataloge und damit verknüpfte, theolo-

255 Eine ähnlich kunstvolle Dramaturgie der Erotisierung lässt sich im *Nibelungenlied*, bei Kriemhilts erstem öffentlichen Auftritt am Wormser Hof beobachten: s. u., II.3.1.1.

256 Bisweilen wird als ‚erotisch' jedwede künstlerische Darstellung des Sexuellen bezeichnet. Mir ist keine mediävistische Studie bekannt, die eine vom historischen Material ausgehende, begriffliche, semantische und systematische Differenzierung von ‚Erotik' und ‚Sexualität' vornimmt; daher entwickle ich im Folgenden Definitionen, die in meinen Analysen durchgängig zur Anwendung kommen.

257 Schultz, Courtly Love, S. 51–62. Einen weiteren Beitrag überschreibt Schultz mit „Heterosexuality as a Threat to Medieval Studies" und führt dazu aus: „if one refuses to abandon ‚heterosexuality' as a category of analysis, one refuses the effort to think outside the categories of this regime. Unless we are willing to make this effort, we will never be able to recognize the criteria according to which medieval people understood their intimate relations" (ebd., S. 20).

258 Vgl. Schultz, Courtly Love, S. 52 u. ö.

259 Vgl. Foucault, Der Wille zum Wissen, S. 125–138.

gisch konzipierte Formen der Subjektivierung. Für die volkssprachliche (höfische und außerhöfische) Literatur ist indes auf längere Sicht keine vergleichbare Systematik des Sexuellen festzustellen.

In den Texten aufzuweisen sind bisweilen sexuelle Handlungen, die so heißen sollen, sofern sie auf den Zweck körperlichen Lustempfindens bezogen werden. Der rechtswirksame eheliche Beischlaf, der ganz in seiner prokreativen, sozialen oder herrschaftlichen Funktion aufgeht, ist demnach nicht als sexueller Akt zu bezeichnen. Die Ausdifferenzierung weiterer Funktionen und Bezüge – wie etwa der Beischlaf als Artikulation oder Vollzug von Minne – ist jeweils am Textbeispiel auszuführen, ohne dass ein sinnstiftender Referenzrahmen der ‚Sexualität' vorausgesetzt werden kann. Damit entfällt zugleich ein homogener Wissens- und Bedeutungshorizont, der alle Spielarten sinnlicher Erregung und sinnlichen Genießens an einen einzigen Sinngeber bindet und jedem körperbezogenen Begehren eine letztlich sexuelle Ausrichtung unterstellt. Auf dieser Grundlage lässt sich nun die Kategorie des Erotischen aus der teleologischen Bindung an das Sexuelle lösen und als Ensemble selbständiger textueller Praktiken beschreiben. Meine Überlegungen laufen auf eine konstitutive Dialektik hinaus und begreifen ‚Erotik' und ‚Erotisierung' als literarische Spielformen, die bisweilen auf Sexuelles verweisen, ohne notwendig eine sexuelle Realisierung zu beinhalten und sich stattdessen in freigesetzter Imagination,[260] angereichert um weitere Konnotationen, erfüllen können.

Das Beispiel der verschriftlichten visionären Erfahrung Ruperts von Deutz hat bereits erkennen lassen, dass im sakralen Umfeld die Gesten des Umfangens und Küssens als Ausdruck von Liebe und Begehren mit sinnlichen Details aufgeladen und insofern erotisiert werden können. Während etwa der liturgische Kuss oder der Kuss im Hofzeremoniell religiöse oder politische Sachverhalte körperlich zur Anschauung bringen,[261] schildert Rupert eine von intensivem Verlangen vorangetriebene Begegnung großer Innigkeit. Bedingung einer solchen Erotisierung ist die Abgrenzung von profaner, sexueller Sündhaftigkeit. Sie zeichnet sich aus durch eine Transformation des Ausgeschlossenen, das unter anderen Vorzeichen wiederkehrt und neue Bedeutung erhält. Sexuelle Handlungen bilden weder das Ziel noch den Referenzrahmen, vielmehr vollzieht sich die Ausdifferenzierung einer erotischen Möglichkeit in der Überschreitung der Grenze zwischen der menschlichen und der göttlichen Sphäre. Sie

260 Mir geht es an dieser Stelle um eine zunächst auf Figurenebene feststellbare Unterscheidung von Handlungen und Vorstellungen, die allerdings mit rezeptionsästhetischen Strategien in Verbindung steht. Zu mittelalterlichen Theorien der Imagination vgl. Bundy, The Theory of Imagination, bes. S. 177–198; mit Blick auf höfische Literatur Kelly, Medieval Imagination, S. 26–56. Im Mittelpunkt der Theoriebildung stehen rhetorische Techniken der Visualisierung zur Stimulierung von Imagination (vgl. Velten, Visualität, S. 309–311), d. h. ein auf die mentale Bildherstellung abzielender Begriff. Demgegenüber richten sich meine folgenden Überlegungen auf die elementare Kapazität poetischer Sprache, spielerisch Vorstellungsinhalte aufzurufen und abzuwandeln.

261 Vgl. zu zeremoniellen Küssen Schreiner, Er küsse mich; van Eickels, Kuss und Kinngriff, S. 138–147.

eröffnet einen nur im Text präsenten Zwischenraum, der sich alltäglichen Ordnungen und Praktiken entzieht und, im Bereich des Imaginären, die diskursive Herstellung einer alternativen Sinnlichkeit erschließt.[262] Hier soll nun weder von einer Spiritualisierung der Minne noch von einer Sublimierung sexueller Wünsche[263] in weltlicher Literatur die Rede sein. Mein Interesse besteht darin, Denkfiguren und Grundstrukturen der textuellen Repräsentation zu identifizieren, die solche Ausdifferenzierungen ermöglichen. Dazu gehört in der bereits diskutierten *Erec*-Szene ebenfalls die (literarisch inszenierte) Überschreitung einer Grenze, nämlich zwischen dem öffentlichen Raum des Hofs und dem verborgenen Raum der Intimität, der sich nur über die Wahrnehmungen und Gedanken der beiden Beteiligten erschließt. Zugleich setzt der öffentliche Rahmen den Handlungsmöglichkeiten Grenzen, die eine Verschiebung des *bî ligen* in die Imagination (der Beteiligten, aber auch der Rezipierenden) bedingen. Der Vollzug eines sexuellen Akts ist zwar nur temporär und situativ ausgeschlossen, aber schon dieser Ausschluss erzeugt eine Intensivierung des Verlangens auf Handlungs- und Diskursebene. Diese erotische Intensität ist ihrerseits nicht identisch mit dem (ausgesparten) sexuellen Vollzug nach der Hochzeit.

Allerdings wird mit der Wunschvorstellung des *bî ligen*[264] im *Erec* eine Verbindung zwischen dem Erotischen und dem Sexuellen hergestellt, die sich durchaus als Kohärenzbeziehung von Antizipation und Vollzug deuten lässt. Anders und komplizierter verhält es sich bei der Entstehung von Iweins Minne für Laudine, anhand derer sich weitere Strategien der Erotisierung zeigen lassen. Iweins Handlungsmöglichkeiten sind in dieser Szene aufgrund seiner Gefangenschaft rigorose Grenzen gesetzt. Zwischen ihm und Laudine erstreckt sich eine räumlich, affektiv und herrschaftspolitisch schier unüberwindliche Distanz, über die sich einzig der Blick hinwegzusetzen vermag. Diese visuelle Fokussierung wird durch eine zugespitzte Asymmetrie verstärkt, indem Iwein dem Feld der sichtbaren Körper entzogen ist, Laudines Körper das entworfene Schaubild dagegen gänzlich ausfüllt. Sichtbar werden allerdings ihr Haar und ihr *lîch* (womit insbesondere die Körperoberfläche, die Haut bezeichnet wird), also gerade keine geschlechtsspezifischen Merkmale, die Iweins Blick bannen und – zunächst ganz generell – Wünsche nahelegen: *dâ was ir hâr und ir lîch* | *sô gar dem wunsche gelîch* | *daz im ir minne* | *verkêrten die sinne* (Iw. 1333–1336). Worauf sich aber der Wunsch richten könnte, wird weder hier noch später konkretisiert. Zur schlichten Kausalität eines

262 Anhand von Texten über und von Caterina von Siena habe ich verwandte Phänomene als ‚Transfiguration des Körpers' beschrieben: vgl. Klinger, Als sei Ich ein Anderer, S. 107–123.

263 Unter dem psychoanalytisch geprägten Begriff Sublimierung wird die Kanalisierung und Umlenkung des Sexualtriebs auf ein nicht-sexuelles Ziel verstanden: vgl. Laplanche/Pontalis, Das Vokabular der Psychoanalyse, S. 478 f.

264 Unter den wiederkehrenden literarischen Beschreibungen für den Beischlaf ([*al*] *umbevâhen, an sînem arme ligen, minne pflegen, minnen, den willen tuon* etc.) scheint *bî ligen* die eindeutigste zu sein, doch finden sich auch Belege für einen alternativen Sprachgebrauch. Die literarische Überlieferung des 12. Jhs. bietet damit keinen Begriff oder eine entsprechende Formel, der sich exklusiv auf Sexuelles bezöge.

wunschgemäßen, ‚schönen' Körpers, der die Sinne affiziert und Minne auslöst, tritt die Überlagerung mit dem Schmerz. Anders als Enite am Hof offenbart sich Laudine dem Blick nicht in strahlender Schönheit, sondern ihre Klagegebärden entstellen und intensivieren das Erscheinungsbild: *und nâch der bâre gienc ein wîp,* | *daz er nie wîbes lîp* | *also schœnen gesach.* | *von jâmer sî vürder brach* | *ir hâr und diu cleider* (Iw. 1307–1311). Was sich Iwein präsentiert, ist die Auflösung des höfisch reglementierten Körperbildes mit geordneten Gewändern und bedecktem Haar, und nur so wird auch der Anblick des üblicherweise Verborgenen möglich: *swâ ir der lîp blôzer schein,* | *da ersach sî der her Îwein* (Iw. 1331 f.). Der (nicht für Iweins Augen) entblößte Leib evoziert die Möglichkeit von Intimität, doch das nun ausgelöste Begehren wird zum Medium einer Schmerzübertragung. Auf dieser Grundlage kommt es zu einer imaginären Berührung. Als Iwein beobachtet, wie sich Laudine *roufte unde sluoc*, erweckt dies einen konkreten Wunsch: *sô wolder dar gâhen* | *und ir die hende vâhen,* | *daz sî sich niht enslüege mê* (Iw. 1341–1343). Diese Reaktion lässt sich als Mitleid begreifen, geht darin aber nicht auf, wie die schon einsetzende Minneterminologie ankündigt.

Die Semantik von Leid, Schmerz und Verwundung geht in den Ausführungen des Erzählers denn auch nahtlos von Laudines Verlustsituation auf die Minne über, die Iwein seinerseits versehrt: *wan er was tœtlîchen wunt.* | *die wunden sluoc der Minnen hant* (Iw. 1546 f.). Diese Minneverwundung, so erläutert der Erzähler, übersteigt jede physische Verletzung aufgrund der Intensität und Dynamik des Leidens, denn sie verursacht *wahsendiu nôt* (Iw. 1556), die der Text anschließend in Begehren rückübersetzt: *im wart nâch ir alsô wê* | *daz diu Minne nie gewan* | *grœzern gewalt an deheinem man* (Iw. 1606–1608). Abermals bleibt unbestimmt, worauf sich Iweins Verlangen derart heftig richtet, dass nur Schmerz und Verwundung aussagekräftige Parallelen liefern können. Seine folgenden Reflexionen richten sich auf Laudines *hulde* und *genâde*; in der Hoffnung auf die Gewalt der Minne imaginiert sich Iwein gar als *vriunt* und Tröster der von ihm selbst Geschädigten, aber weder sexuelle Sehnsüchte noch etwa ein Ehewunsch kommen zur Sprache. Die bezwingende Anziehung, die von Laudine ausgeht, entfaltet sich also in der irritierenden Gleichzeitigkeit von Schönheit und Versehrung. Zwar zeigt sich an ihr das gesellschaftliche Ideal der (ehelichen) *triuwe*,[265] doch löst diese Feststellung die Ambivalenz einer Erotisierung des Schmerzes,[266] der eine erste sinnliche Verbindung zwischen Iwein und Laudine herstellt, nicht auf. Die emphatische Verklammerung von Laudines Schmerz und Attraktivität wird Iwein selbst in den Mund gelegt: *ouwê daz diu guote* | *in selhem unmuote* | *ist sô rehte wünneclîch* (Iw. 1681–1683).

265 Dass Laudines Klageverhalten nicht nur einem generell anerkannten, sondern auch einem geschlechtsspezifischen Standard folgt, bestätigt ihr Lunete: Iw. 1796–1800.

266 Zum kulturhistorischen Kontext von Schmerzempfinden und seinen Erotisierungspotentialen in asketischen Praktiken vgl. Largier, Lob der Peitsche, bes. S. 29–70. Zur Erotisierung von (weiblichem) Schmerz bei Hartmann Pincikowski, Female Pain.

Laudines Schönheit ist physisch vom Schmerz durchsetzt, und die Verkoppelung von Minnebegehren und körperlichem Leiden wird dadurch noch gesteigert, dass Iwein selbst ihren Schmerz verursacht hat. Zugleich schichtet der Text unterschiedliche Semantisierungen und Sinnbezüge von Schmerz übereinander: Askalons Todeswunde als Folge ritterlicher Gewaltausübung, Laudines Leid, das mit den heftigen, autoaggressiven Klagegebärden körperliche Spuren hinterlässt, Iweins Mitleiden, Minne-Erfahrung als Verwundung, schließlich Sehnsucht als körperlicher Schmerz. In dieser Reihe wird eine Verengung kenntlich, die akutes Begehren mit heftigem Körperempfinden so verflicht, dass die Sinnlichkeit der Erfahrung bereits etablierte Bedeutungen überschreitet und literarisch einen Zustand erregter Anspannung des männlichen Subjekts simuliert. Mit den unterschiedlichen Zugängen zum Schmerz gestaltet der Text zudem ein Geschlechterverhältnis,[267] das trotz Iweins Notlage nicht umkehrbar ist und in einer Situation asymmetrischer Intimität deren Effekt für das männliche Selbstverhältnis exponiert.[268] Trotz der unzweifelhaften Erotisierung von Laudines *unmuot* stellt sich jedoch kein identifizierbarer Bezug auf Sexuelles her: Iweins Wünsche sind umfassend und offen formuliert und richten sich nirgends explizit auf eine sexuelle Inbesitznahme der Begehrten. Rigide Grenzverläufe und unüberwindliche Distanz erzeugen umgekehrt eine Nichtverfügbarkeit Laudines für Iweins Wünsche, die die Begehrensspannung ins Übermäßige steigert, ihr Ziel und ihre mögliche Auflösung aber der Imagination überlässt. Entscheidender ist, dass die Erotisierung des Blicks und des sorgsam komponierten Anblicks selbst den Fluchtpunkt dieser Inszenierung bildet. Die Umbesetzung der Schmerzsemantik im Zeichen von Minne ermöglicht eine ästhetisch vermittelte Intensivierung von sinnlichem Begehren, in der die Differenzqualität des Erotischen gegenüber dem Sexuellen besteht.

Ein weiteres Textbeispiel soll das Spektrum der literarischen Möglichkeiten illustrieren. In seinem Lied *Si wunder wol gemachet wîp* (L 53, 25–54, 36) konstruiert Walther von der Vogelweide in zwei Strophen auf je unterschiedliche Weise einen Bezugsrah-

267 Vgl. Pincikowski, Female Pain, S. 221: „Male rationalization often reduces the meaning of female pain to womanly nature, sensuality, and physicality through eroticization. Female pain is described in sexual terms that both reflects male dominance and conforms to the prescribed gender roles of queen, wife, and bride.“ Eine sexuelle Vereindeutigung bleibt im Verhältnis von Iwein und Laudine zwar gerade aus, doch fokussiert der Roman die Bedeutung des weiblichen Schmerzes aus Iweins Perspektive und für Iweins Interessen.

268 Dieser Unterschied bleibt auch in einer gewissermaßen spiegelbildlichen Szene erhalten: Als der nackte und durch sein Leben in der Wildnis entstellte Iwein von drei Damen aufgefunden wird, zeichnet sich mit dem Begehren einer namenlosen Jungfrau nach seiner Heilung und ihrer übermäßigen Salbung des Schlafenden (vgl. Iw. 3475–3486) eine Erotisierung des männlichen Körpers ab, der an seiner *wunde* erkannt wird und dessen Potential ritterlicher *manheit* kenntlich bleibt (vgl. Iw. 3379–3382; 3397–3418). Die Jungfrau zieht sich indes vor Iweins Erwachen zurück, um ihm die Scham darüber zu ersparen, *daz ich in nacket hân gesehen,* | *wan des schamt er sich sô sêre* | *daz er mich nimmer mêre* | *willeclîchen an gesiht* (Iw. 3497–3501). Iweins Selbstverhältnis findet damit in einer Weise Berücksichtigung, die in der umgekehrten Situation von Iweins verborgenem Blick auf Laudine keine Rolle spielte.

men für erotische Imagination, die zwar angeregt, aber nicht ausgeführt wird. In einer Strophe[269] geschieht dies über ein Wortspiel, indem das Bild des roten Kissens (*küssen*) den Mund der Dame und das Begehren nach ihrem Kuss evoziert (L 54, 7–14). Diese Verbindung erfährt eine sinnliche Aufladung, indem erstens die Berührung des Kissens mit der Wange der Dame den Wunsch nach körperlicher Nähe hervorruft (L 54, 11 f.: *swâ si daz an ir wengel legt, | dâ wære ich gerne nâhen bî*). Zweitens löst jede Bewegung den Geruch von Balsam aus,[270] wobei zur sinnlichen Komponente die Verknüpfung des Heilmittels mit der Schmerz- und Krankheitssemantik des Lieds tritt (vgl. L 54, 9 f.: *sô stüende ich ûf von dirre nôt | unt wære ouch iemer mê gesunt*). Diese Strophe macht die Zeichenkörper (Kissen, Balsam) sinnlich derart präsent, dass sie in ihrer jeweiligen Ausgestaltung am Verweisverhältnis – das Kissen steht in bildlicher Beziehung zu Mund und Kuss, der Balsamduft zu Genuss und Heilung – mitwirken und die übertragene Bedeutung gleichsam organisch evozieren. Der (ungenannte) Kuss kann und soll einzig in der Imagination des Publikums als gemeinte Wunschvorstellung Gestalt annehmen, doch erlangt er dabei eine Bedeutung, die über die rituelle höfische Geste hinausreicht. Die Berührung mit dem Gesicht, das Hin und Her der Bewegungen und der flüchtige Duft verbinden sich zu einer Erotisierung des Kusses, dessen Funktion sonst im Symbolischen, als Zeichen von Gewogenheit, Aufrichtigkeit oder Huld, aufgehen könnte. Die Anspielungen, Verweise und Assoziationen werden zugleich so in der Schwebe gehalten, dass ihre Übertragung sie zu keinem fixierten Bild zusammenschließt, in dem etwa die Kussgebärde als ganze sichtbar würde. Vielmehr stellt sich eine bloß über die genussvolle, bewegliche Sinneswahrnehmung vermittelte Bedeutungsebene her, die auch insofern ganz im Imaginären verbleibt, als der Sprecher selbst sich Kuss und körperliche Berührungen nur vorstellen, aber nicht konkret erlangen kann.

Die zweite hier interessierende Strophe spielt mit den Möglichkeiten und Wirkungen einer körperlichen Präsenz der Dame, deren physische Vollkommenheit einleitend unter Aufzählung von *ir kel, ir hende, ietweder fuoz* beschworen wird: Das alles sei *ze wunsche wol getân* (L 54, 17 f.). An anderer Stelle im Lied rücken in kosmischer Überhöhung Haupt und Augen als Himmel und leuchtende Sterne ins Bild (L 54, 27–33). Diese konkrete Benennung einer ganzen Reihe von Körperteilen ist ungewöhnlich. Hin und wieder begegnet im Minnesang – besonders bei Heinrich von Morungen – der rote Mund, doch selbst Morungen führt „die höfische Entdeckung des

269 Das Lied ist in vier Hss. jeweils mit allen fünf Strophen, in drei unterschiedlichen Strophenfolgen überliefert (vgl. den Kommentar in der Ausgabe von Schweikle Bd. 2, S. 590). Zumal es mir ausschließlich um die im Lied entworfenen Körperimaginationen geht, ist die Reihenfolge der Strophen für meine Überlegungen unerheblich.

270 Der Wohlgeruch von Balsam sowie seine heilende Wirkung sind bereits biblisch belegt: vgl. Jes 3, 24; Ex 30, 23; Est 2, 12; Jer 8, 28 u. 46, 11. Im *Wigalois* (V. 10365–10374) wird die Überzeugung zitiert, dass Balsamduft über die Wunderkraft verfüge, alles *leit* zu vertreiben.

Körpers nur bis zur Entblößung des Arms“.[271] Formieren sich die bei Walther benannten Körperpartien zunächst zum Schönheitspreis, so wird gleich im Anschluss die Lückenhaftigkeit der poetisch erzeugten Körperimagination ins Bewusstsein gerückt:[272] *ob ich da enzwischen loben muoz, | sô wœne ich mê beschowet hân* (L 54, 19 f.). Was zwischen Kehle, Händen und Füßen üblicherweise verborgen liegt, habe sich einem heimlichen Blick auf die Dame, als sie aus dem Bad trat, enthüllt: *ich hete ungerne ‚decke blôz!‘ | gerüefet, do ich sî nacket sach* (L 54, 21 f.).

Benannt und aufeinander bezogen werden Blick und Entblößung in einer dem *Iwein*-Szenario entsprechenden, asymmetrischen Intimität, doch eine Vervollständigung des Körperbilds erfolgt nicht. Stattdessen rückt nun der intensive Rückstoß der (Minne-)Wirkung in den Fokus: *si sach mich niht, dô si mich schôz, | daz mich noch sticht als ez dô stach* (L 54, 23 f.). Erst der achtlos verschossene Liebespfeil stellt eine sinnliche Verbindung zwischen der Beobachteten und dem Betrachter her, die an die Stelle einer Repräsentation des nackten Körpers tritt und den explosiven Effekt derart riskanter Blicke für das männliche Subjekt vergegenwärtigt. Dabei wird das naheliegende Bild der Minnewunde überlagert durch fortwährende Reizung (*daz mich noch sticht*) und einen andauernden, unaufgelösten Spannungszustand. Das Verfahren der Erotisierung ist hier ein anderes als in der zuerst besprochenen Strophe:[273] Auf die in Fragmenten distanziert umrissene Körperschönheit folgt eine Imaginationslenkung auf das ‚Dazwischen‘, das sich nur im Raum der Intimität enthüllt. In diesen Raum will der Sprecher wenigstens mit Blicken vorgedrungen sein, doch das Gesehene bleibt verborgen. Nicht der nackte Frauenkörper als Blickobjekt offenbart sich, sondern seine absichtslos machtvolle Wirkung, die sich – komplementär zur Transgression des heimlichen Beobachtens – als aggressiver Einbruch in die Intimsphäre männlicher Wahrnehmung darstellt. Die Grenze zwischen dem öffentlichen und dem heimlichen Raum wird insofern in beide Richtungen überschritten.

Das entscheidende poetische Verfahren besteht also nicht etwa darin, ein „Puzzle erotischer Körperteile zusammen[zu]setzen“,[274] sondern die Vergegenwärtigung eines begehrenswerten Körpers einzig über seine sinnliche Wirkung, über Wünsche und

271 Ehrismann, *Ich het ungerne*, S. 20. Vgl. Wenzel, Hêre frouwe, S. 269: „Das Körper-Bild der Dame bleibt in der Regel unscharf, nur ein Schattenriß, obwohl die *vrouwe* immer wieder als Inbegriff der Schönheit schlechthin beschrieben wird.“

272 Darin mag auch genrekritische Reflexion mitschwingen: „Die Gattung Minnelied hatte die Partien unterhalb des Halses stets ausgespart“ (Ehrismann, *Ich het ungerne*, S. 22).

273 Im Kommentar spricht Schweikle, S. 592 vereinheitlichend von „erotisch gefärbten Höhepunkte[n]“: „In Str. 3 mündet der zu erwartende Diskretionstopos [...] in das Gegenteil, die belauschte Badszene. Ebenso bricht Str. 5 in erotische Wunschbilder aus: Das ambiguose Spiel mit dem mhd. Wort *küssen* [...] erlaubt dem Sänger, seine erotischen Wünsche auszusprechen“. Konkret ausgesprochen werden sie aber gerade nicht, sondern nurmehr angespielt und suggeriert.

274 So Ehrismann, *Ich het ungerne*, S. 16. – Wie im *Erec* und im *Iwein* werden auch hier nur geschlechtsunspezifische Körperpartien, nicht etwa Indikatoren eines anatomischen Geschlechts benannt.

Möglichkeiten zu erzeugen. Dass auf diese Weise sexuelle Vereindeutigung strategisch unterlaufen und stattdessen „im Spiel mit semantischen Möglichkeiten die Dynamik erotischer Spannung evoziert“[275] wird, ist auch anhand anderer Walther-Lieder zu beobachten. Indem Walther Anspielungen und Verweise spielerisch-assoziativ, nicht allegorisch-systematisch miteinander verknüpft, indem Gesten des Verhüllens und Verschweigens vermeintlich zielgerichtete Kohärenzbildung unterbrechen,[276] regen diese Texte nicht zur Entschlüsselung des Gemeinten, sondern zur Imagination des Möglichen an.

Zur festgestellten Spärlichkeit oder Aussparung von Beschreibungen sexueller Handlungen und Begegnungen treten in den ausgewählten Textbeispielen komplexe Inszenierungen von Minne, Körperlichkeit und Begehren, die sich darauf richten, erotische Imagination auszulösen oder nahezulegen. Wenn aber Texte wie *Si wunder wol gemachet wîp* dem „schillernden Rahmen der Erotisierung der Hofkultur“[277] zugeordnet werden können, ist zu fragen, wie sich die nachgezeichneten literarischen Strategien mit dem weiteren Kontext höfischer Selbstdarstellung und -stilisierung verbinden lassen. Während Johannes von Salisbury in seiner hofkritischen Polemik eine ungeregelte Hingabe an sinnliche Genüsse aller Art beschwört, zeichnet die höfische Literatur ein anderes Bild. Zwar geht man bei Hoffesten Vergnügungen nach,[278] doch sind solche Feste zugleich Zeit-Räume der Repräsentation,[279] die zur Disziplinierung des Sehens, der Kommunikation und der Körpergebärden anleiten sollen.[280] Vermittelt die höfische *hôhgezît* „adliges Hochgefühl (*vroide*) durch Anschauung und Teilhabe, durch reiche

275 Largier, Die Fiktion der Erotik, S. 167 zu *Nemt, frouwe, disen kranz* (L 74, 20–75, 24). Vgl. ebd., S. 169: „Nicht die Erfüllung steht am Ende der dritten Strophe im Vordergrund, sondern die erotische Spannung selbst, deren Erfüllung immer in der Zukunft liegt“. Vgl. Klinger, Von der Produktivität des Imaginären, S. 113 f.; dies., Minnesang, S. 344–346.

276 Vgl. auch den Abschluss der 3. Strophe im Kranz-Tanz-Lied (L 74, 35). Einfacher aber ebenso wirkungsvoll zeichnet das bekannte ‚Lindenlied‘ eine erotische Spur der Körper, die ihren Abdruck unter dem Baum, in Heide und Blumen hinterlassen haben (L 39, 15 f.; 40, 7–9) und zusammen mit dem geröteten Mund (L 39, 28) die Fantasie hinlenken auf das, was niemand wissen soll (L 40, 10–15).

277 Ehrismann, *Ich het ungerne*, S. 24 beschreibt das Lied darüber hinaus als ‚Gattungsexperiment‘, das „in starkem Maße rezeptionsästhetisch ausgerichtet“ sei.

278 Der *Iwein* beschreibt das Fest am Artushof einleitend als zwangloses Nebeneinander von Gesprächen, Gesang, Tanz und Musik sowie spielerischen Wettkämpfen und sportlichen Übungen (Iw. 62–72). Artus und seine Königin ziehen sich währenddessen in eine Kemenate zurück: nicht etwa aus Trägheit, sondern *durch geselleschaft* (Iw. 83), wie der Erzähler kommentiert. Dass Hartmann an dieser Stelle, anders als Chrétien (vgl. *Yvain* V. 42–52), keine Kritik anbringt, nehme ich als Indiz für eine positiv gedachte Kombination unterschiedlicher Formen von Geselligkeit und Vergnügen.

279 Repräsentatives Herrschaftshandeln zielt auf die „Erschließbarkeit adliger Macht und adliger Tugend über die sinnliche Wahrnehmung des Herrn. Adlige Haltung erscheint in hervorragender Weise symbolisiert durch Modifikationen des Körpers und der Körpersphäre, durch Haar- und Barttracht, Kleidung und Insignien, Mimik, Gestik und Gebärden“ (Wenzel, Repräsentation und schöner Schein, S. 11), wobei „alle Dimensionen der sinnlichen Wahrnehmung“ einbezogen werden (ebd., S. 14).

280 Vgl. Wenzel, Hören und Sehen, S. 128–192, bes. S. 138–142 u. 158–169.

Bilder für die Augen, bunte Klänge für die Ohren, durch Speisen und Getränke, Düfte und Gerüche", so wird doch zugleich „Ordnung [...] selbst gestiftet": „Die courtoise Harmonie wird als sinnerfüllte Ordnung (*ordo*) vorgestellt, als universelle Sinnfiguration, in der alle Wertvorstellungen und Handlungsformen des höfischen Adels fundiert sind".[281] Die umfassende Stimulierung der Sinne wird demnach eingefangen in den Netzen der Ordnungs- und Sinngebung, die sich über körperliche Disziplinierung und Distanzierung herstellen.

In diesem Umfeld etabliert sich eine Konzeption von ‚Schönheit', die adlige Herrschaft mit ethischen Führungsansprüchen verbindet und daraus ihre spezifische Ästhetik ableitet. Literarische Schilderungen höfischer Prachtentfaltung lassen die Kostbarkeit der Materialien und die Vorbildlichkeit der Körper in der Harmonie der Proportionen sowie intensiven Licht- und Farbwirkungen hervortreten und erzeugen „ein auratisches Schönheitsideal, das Körper und Kleidung mit dem ästhetischen Merkmal der Leuchtkraft ausstattet".[282] Die inzwischen vielfach beschriebene ‚Kultur der Sichtbarkeit' hat ihre literarische Entsprechung in einem ganzen Fächer poetischer Visualisierungsstrategien[283] und prägt, wie bereits zu sehen war, auch die visuelle Vermittlung von Begehren und das Regime der Blicke in höfischer Literatur: „Der Glanz der Schönheit bewirkt einen erotischen Effekt; die Strahlen dringen durch die Augen des Betrachters in sein Herz".[284] Solche Prozesse sind es, die bei der Minne-Entstehung das Geschlechterverhältnis definieren und die nahezu paradoxe Verklammerung von Distanz und Berührtwerden besonders hervorheben. Der ‚erotische Effekt' ist also durchaus nichts Selbstverständliches, sondern abseits tatsächlicher Körperkontakte kunstvoll erzeugt und auf die jeweils ausgelöste Innenwirkung konzentriert. Zugleich bestätigt dieser Effekt die Attraktivität des Höfischen als Modell kulturellen und ästhetischen Vorrangs. Auf der Grundlage höfischer Literaturbeispiele beschreibt James Schultz daher einen Paradigmenwechsel: „the gradual shift from an ideology of procreation to an ideology of sex for pleasure".[285] Wenn sich eine derartige Aufwertung von Lust und Genuss gegen dynastische und eheliche Zweck-

281 Wenzel, Hören und Sehen, S. 180 u. 181.

282 Kraß, Geschriebene Kleider, S. 157, dort weiter: In der höfischen Literatur „dient das vestimentäre Merkmal der Leuchtkraft nicht nur der erotischen Ausstrahlung, sondern auch als Markierung *sozialer Distinktion*, denn es setzt die höfische Mode von gewöhnlichen Alltagskleidern ab". Herrschaftsanspruch, kulturelle Differenzierung und die Ästhetisierung begehrenswerter Körper greifen ineinander.

283 Vgl. Wenzel, Spiegelungen; einführend auch Starkey, Visual Culture; Velten, Visualität.

284 Kraß, Geschriebene Kleider, S. 155 entnimmt diese Abfolge einem rhetorischen Musterbeispiel für Schönheitsbeschreibungen und bringt ein verbreitetes Verlaufsschema auf den Punkt. Vgl. Kasten, Inszenierungen des Sichverliebens; Schultz, Courtly Love, S. 37–40.

285 Schultz, Courtly Love, S. 157; dazu Kraß, Kritische Heteronormativitätsforschung (2015), S. 332 f.: „Wenn von körperlicher Liebe zwischen Mann und Frau die Rede sei [...], so werde sie nicht genital markiert, nicht an Reproduktion geknüpft und nicht heterosexuell definiert. Ihr Ziel sei allein die höfische Lust, die Erfüllung des Begehrens nach dem Höfischen."

bindungen wie auch gegen religiöse Verpflichtungen abgrenzt,[286] liegt aber die Konzentration auf eine ästhetisch herausgehobene Sinnlichkeit und freigesetzte erotische Imagination näher als die Beschreibung sexueller Akte, die mit den genannten Deutungsmustern und Diskursen bereits eng verknüpft sind und normativen Vorgaben unterliegen.

Ihrerseits stimuliert die sinnliche Erfahrung von Minne die Körper und treibt sichtbare Zeichen hervor. Von Tristrant und Ysalde heißt es beispielsweise: *sy wurden haiß und kalt, | ir angesicht waß manigvalt* (Tristr. H: 2377 f.). Wenigstens aus der Nähe wird die innere Verfassung kenntlich: *sie wurden baiden tougen | zů hand under den ougen | baide blaich und rŏt* (Tristr. H: 2361–2363). Ist hier der Auslöser die magische Wirkung des Tranks, so ist es im *Eneasroman* die von Venus kalkuliert eingesetzte Minne-‚Infektion', die sich ebenfalls im Erbleichen und Erröten zeigt.[287] Eine derartige Somatisierung von Minnebegehren kann indes auch abseits magisch oder pathologisch codierter Zwangswirkungen auftreten. Im *Nibelungenlied* ist es beispielsweise Sîvrit, der in Gedanken an Kriemhilt *vil dicke bleich und rôt* wird (NL B 283, 4). Einen Wechsel der Gesichtsfarbe bewirkt bei Laudine die rasche Rückkehr des Boten, der Iwein vorgeblich herbeiholen sollte: Sie wird *von vreuden bleich unde rot* (Iw. 2203).[288] Von einer Erotisierung ist für diese Szenen zu sprechen, da die jeweiligen Gedanken und Affekte eine sinnliche Selbstaktivierung des Körpers zur Folge haben und als Zeichen von Minnewünschen und -begehren lesbar werden. Allerdings sind auch hier die Bezüge auf Sexuelles weder unvermeidlich noch gleichermaßen präsent. Initiiert der Minnetrank bei Tristrant und Ysalde eine letztlich unentrinnbare Dynamik, so löst sich zwischen Eneas und Lavinia die zuerst pathogene Minne aus der drängenden Koppelung an den körperlichen Vollzug (s. u., II.2.3.2). Bei Sîvrit wie bei Laudine stimulieren spezifische Gemütsverfassungen – zweifelnde Ungeduld im ersten, freudige Erwartungen im zweiten Fall – die physischen Anzeichen, die sich vor dem Horizont einer Eheschließungsabsicht jeweils auf Minne beziehen lassen. Ob und wie sich eine Verbindung mit Minnebegehren herstellt, kann jedoch weitgehend in der Schwebe bleiben. Der erotische Effekt tritt autonom ein und fügt sich dabei wie zufällig zum Ideal höfischer Körperschönheit, das häufig die weiß-rote Färbung der Haut, die Rötung der Wangen und Lippen hervorhebt: An diesem Punkt können Begehren und die Inszenierung begehrenswerter Schönheit ineinandergreifen.[289]

286 Schultz, Courtly Love, S. 157 beschreibt eine „valorization of pleasure that is not tied into networks of lineage, marital alliance, and religious obligation".

287 Vgl. z. B. ER 9881 f.: *daz ist der Minnen zeichen: | lieht varwe kumt nâch der bleichen*; weiter ER 872–874, 10055–10059, 11030–11036; zur Minne-Pathologie im *Eneasroman* vgl. unten II.2.3.1.

288 Vgl. die Wirkung von Minne bei Reinmar: *bleich und eteswenne rôt | alse verwet ez diu wîp* (MF 178, 31 f.).

289 So bei Enites erstem Auftritt am Artushof, deren Schönheit von vornherein allen Wünschen entspricht: *der wunsch was an ir garwe* (Er. 1700). Rosenrote und lilienweiße Färbung sind in ihrem Erscheinungsbild zusammengegossen und diese Farbgebung entfaltet, als sie vor Scham errötet und

Unter den Bedingungen einer Reglementierung der Körper und Gebärden, der Distanzbeziehung der Blicke und der jeweils mitgedachten Grenzverläufe zwischen dem (öffentlich) Erlaubten oder Möglichen und dem (heimlich) Ersehnten[290] generieren literarische Texte also Vorstellungen von Berührungen und Wünschen, die auf kein fixiertes Ziel zulaufen müssen, sondern als Anzeichen und Effekte höfischer Minne Anteil an adliger Selbststilisierung haben. In diesem Sinne ist Erotik dann auch „eine Frage der Repräsentation und des Prestiges“[291] und lässt sich näherhin als Herrschaftserotik bestimmen, da sie Machtverhältnisse reflektiert und an ihrer Herstellung mitwirkt. An die Stelle der Machtausübung in Form gewalttätiger Unterwerfung und Aneignung tritt die charismatische Wirkung, die von den Herrschenden ausgeht. Dass solche Wirkungen häufig weiblich verkörpert werden, geht aus der Logik einer vorausgesetzten Geschlechterhierarchie hervor. Weibliche Macht wird demgemäß in Abgrenzung von konkreter Gewaltausübung höfisch neu konzipiert und kristallisiert sich in den bezwingenden Wirkungen von ‚Schönheit‘. Personifiziert als *vrou Minne* hat sie Verfügungsgewalt darüber, Begehren zu stimulieren und damit korrespondierende Imaginationen freizusetzen.

Erotik konstituiert sich vor diesem Hintergrund über die sinnliche Wahrnehmung und Affizierung der Subjekte und kann unterschiedliche Wahrnehmungs- und Repräsentationsmodi des eigenen oder anderen Körpers – darunter etwa auch Schmerzempfinden – einbeziehen. Verknüpfungen mit dem Bereich des Sexuellen stellen sich nur über die literarisch evozierte Imagination von Anschlussmöglichkeiten, nicht aber im unmittelbaren Bezug zu sexuellen Handlungen her. Wird unter der psychoanalytischen Kategorie der ‚Sublimierung‘ eine Umlenkung des Sexualtriebs auf ein alternatives Ziel verstanden, habe ich mit der Kategorie des Erotischen also einen umgekehrten Vorgang im Blick: Die Inszenierungen von Schönheit, entblößte Körper, bezwingende *nôt* und hungrige Blicke können zwar in einen sexuellen Handlungskontext münden und legen ihn mitunter nahe, doch erst das literarische Spiel rückt eine Vielzahl sinnlicher Empfindungen und Genüsse – und darüber hinaus Begriffe, Sprachbilder, semantische Bereiche – in den Umkreis potentieller sexueller Handlungen, ohne sie ihnen identisch zu setzen. Entscheidend ist genau diese Differenzqualität, die sich über literarische Verfahren entfaltet, das Erotische im bloßen Möglichkeitsstatus zu belassen, Spannungszustände unerfüllter Wünsche zu simulieren und die Imagination der Protagonisten wie auch des Textpublikums anzuregen. Grundfigur des Erotischen ist demnach das dialek-

erbleicht (Er. 1711–1715), ihre intensivste Wirkung: Enite ist nun begehrenswerter als zuvor (Er. 1726–1731).

290 Vgl. zur Trobadorlyrik Paterson, *Fin'amor*, S. 37: „the *canso* rarely celebrates the fulfilment of sexual desire, springing rather from the tension between desire and fulfilment: a longing intensified by obstacles“.

291 Ehrismann, *Ich het ungerne*, S. 24; vgl. (stark verallgemeinernd) ebd.: „Alle höfischen Kulturen der Welt sind Kulturen, die sich eine verfeinerte und genießende Erotik, eingeschlossen das Thema der Entsagung, leisteten.“

tische Zusammenspiel von Assoziation und Dissoziation: Im Kontext von Minne werden Bezüge auf Sexuelles spielerisch eröffnet, weist sinnlich erfahrenes Begehren auf Kontakt- und Berührungswünsche, doch durchkreuzen Grenzziehungen, Ausschlüsse oder gezielt gesetzte Leerstellen die sexuelle Vereindeutigung. Hervorgerufen werden auf diese Weise selbständige Imaginationen mit eigener Dynamik, die keine konkrete Entsprechung in der erzählten Handlung oder den dargestellten (Geschlechter-)Beziehungen haben müssen.

Erotisches in der höfischen Literatur ist demnach auch nicht Signum und Folge einer ‚natürlichen' Anziehungskraft unter den Geschlechtern, sondern prestigeträchtiger, artifizieller Effekt der höfischen Selbstdarstellung sowie komplexer literarischer Strategien. Gleichwohl habe ich sie bislang nur mit Bezug auf heterosoziale Konstellationen erörtert. Daher muss sich abschließend die Frage stellen, ob und mit welchen Modifikationen vergleichbare Verfahren der Erotisierung in homosozialen Verhältnissen auftreten. Auffällig ist beispielsweise, dass typische Zeichen der Somatisierung von Minne im *Nibelungenlied* heterosozialen Bezügen nicht exklusiv vorbehalten sind. Als Gunther Sîvrit erstmals in die engere Sphäre seiner *vriunde* einbezieht, mit denen er heimliche Sorgen teilt, zeigt dieser eine deutliche Körperreaktion: *diu Sîvrides varwe wart dô bleich und rôt* (NL B 153, 4). Denkbare Auslöser sind in diesem Kontext die erfahrene Ehrung, womöglich auch Scham, doch werden sie im Text nicht ausgeführt, so dass die Effekte von Minne und Freundschaft undifferenziert nebeneinander stehen.

Für die Freundesminne im *Iwein* und die längere Textpassage, die über Gaweins Mahnrede an den Freund zur gemeinsamen Turnierreise führt, hat Jutta Eming Anzeichen einer ‚homosozialen Verführung' identifiziert:

> Tatsächlich ist das affektive Vokabular in der zitierten Passage [Iw. 3039–3056, J. K.] auffällig. Über Semantik, Reim-Responsionen und Anspielungsreichtum von mhd. *vergezzen, versitzen* und dem Leitmotiv des *Erec*, *verligen*, werden erotische Komponenten des Zusammenseins alludiert. Männliche Gemeinschaft wird als eine Form von Sozialität entworfen, die zwar ausgeprägt performative Seiten hat und sich in der höfischen Öffentlichkeit abspielt, doch für den Einzelnen zugleich soghafte Wirkungen erzeugen und zu Selbstgenügsamkeit und Selbstvergessenheit führen kann.[292]

Geht es in diesem Fall um die Aufladung der männlichen Verbindung mit geteilten Genüssen und der selbstvergessenen Hingabe an gemeinsame Aktivitäten, so zeigt ein Beispiel aus dem *Erec*, dass auch das ritterlich-agonale Begehren literarisch erotisiert werden kann. Erec und Mabonagrin sind im Kampf *gelîch gemuote* (Er. 9101) und vom gleichen, männlichen Verlangen (Er. 9099: *in manlîcher ger*) beseelt:

> hie huop sich herzeminne
> nâch starkem gewinne.
> si minneten sunder bette
> diu minne stuont ze wette,

292 Eming, *unsippiu geselleschaft*, S. 116.

sweder nider gelæge,
dem wart der tôt wæge.
mit scheften si sich kusten
durch schilte zuo den brusten
mit solher minnekrefte
daz die eschînen schefte
kleine unz an die hant zekluben
(Er. 9106–9116).

Minne, Küsse, die heftigen Stöße gegen die Brust und die sexuelle Vereinigung ‚ohne Bett' bilden in dieser Beschreibung eine semantische Ebene, die die Intensität des aggressiven Begehrens überformt und eine Analogie herstellt, die sich im weiteren Kampfverlauf fortsetzt.[293] Im detailliert beschriebenen Ringkampf mit seinem Gegner gelingt es Erec schließlich, Mabonagrin zu Boden zu werfen. Als der, *der obene lît* (Er. 9327; vgl. 9341), weigert er sich zunächst, seinen Namen zu nennen und damit seine Identität preiszugeben: *wan dâ ergienge ein wunder an,* | *swenne sich der ober man* | *müeste dem undern ergeben* (Er. 9330–9332). Erec durchbricht diese Regel allerdings, nachdem ihm Mabonagrin dargelegt hat, dass die ständische Identität des Siegers für ihn eine Frage von Leben und Tod, von ehrenvoller oder unerträglich schändlicher Niederlage ist. Die gewalttätig hergestellte Hierarchie löst sich durch Erecs Verständnis für Mabonagrins Anliegen: Mit den Worten, *ich wil mich lâzen twingen* | *vil gerne an diesen dingen* | *dochz wider dem site sî getan* (Er. 9367–9370), gibt sich Erec zu erkennen und ermöglicht es Mabonagrin damit, sich ehrenhaft geschlagen zu geben. Seine Bereitschaft, sich freiwillig zwingen zu lassen, bildet zugleich die erste freundschaftliche Geste, die nach Mabonagrins Sicherheitsversprechen in gegenseitige Hilfe bei der Entwappnung mündet, worauf die Stimmung von *haz* in wechselseitiges Wohlwollen umschlägt (Er. 9388–9397). Die Verbindung einer Rangordnung mit egalitären Formen des Austauschs ermöglicht – wie zwischen Erec und Guivreiz – *gesellesch*aft.

Die metaphorische Überblendung des ritterlichen Zweikampfgeschehens mit körperlichem *minnen* ließe sich nun so deuten, dass homosoziale Gewaltausübung und agonales Verlangen mit derselben Intensität erlebt werden wie der sexuelle Akt.[294] Umgekehrt exponiert die Erotisierung des Kampfs die sexuelle Begegnung als Herrschafts-

293 Vgl. dazu auch Kraß, Kämpfende Freunde, S. 77–80; Krüger, Freundschaft, S. 224: „Die für beide Seiten lebensgefährliche Konfrontation wird mit Ausdrücken belegt, die sonst die Sphäre größter Anziehungskraft bezeichnen". – Die Schilderung des Ringkampfs mit seinen heftigen Stößen, den Versuchen, den Gegner in eine enge Umklammerung zu zwingen sowie die folgende Betonung des Oben- und Unten-Liegens eröffnen nach dem Übertragungssignal des Auftakts weitere Anschlussmöglichkeiten für eine erotische Deutung des Kampfgeschehens.

294 Vgl. Kraß, Kämpfende Freunde, S. 79: „Die Verbindung zwischen Liebes- und Kampfesakt, zwischen Sexualität und Gewalt, wird durch das Motiv der Penetration und Subordination evoziert. Der Ritter will mit seiner Lanze den Schild des Gegners durchbohren und ihn vom Pferd stoßen, sodass dieser unter ihm zu liegen kommt. Die kämpferische Unterwerfung wird als sexuelle Überwindung inszeniert."

akt, bei dem nur einer ‚oben liegen' kann, womit eine unumkehrbare Hierarchie festgelegt oder bestätigt wird. Die Verweisverhältnisse gestalten sich jedoch komplexer, denn der Kampf ist von vornherein eng mit der Minnegefangenschaft Mabonagrins verknüpft. Nach seiner Niederlage eröffnet er Erec, dass er sich an den seiner Freundin geleisteten Eid, der das Paar gemeinsam von jedweder Gesellschaft ausschloss, auch gegen seine eigenen Neigungen gebunden sah.[295] Der Zweikampf und Erecs Sieg erweisen sich daher „letztlich als Freundschaftsdienst: Erec löst den Bann, der auf Mabonagrin liegt" – und genau dieser Zusammenhang ist entscheidend für die metaphorisch hergestellten Verbindungen: „Die Liebesthematik, die eigentlich dem Minneritter und seiner Minnedame gilt, drängt sich in die Freundschaftsthematik hinein und erfasst die Sprache, mit der Hartmann den Kampf zwischen den beiden Rittern beschreibt."[296] Mit erotisiert inszenierter Gewalt erlöst Erec Mabonagrin vom Zwang einer gesellschaftsfernen Minne; im Gespräch sind sich beide Männer darin einig, dass regelmäßige Distanznahme von den Partnerinnen Grundlage für ein ehrenvolles Leben in stetem Bezug zur höfischen Öffentlichkeit ist (vgl. Er. 9415–9431). Der homosoziale Austausch samt seiner bildlichen Überdeterminierung wird auf diese Weise mehrfach lesbar: als Rückführung von Minne auf die Frage eines klaren Vorrangs (‚oben liegen'); als Möglichkeit, sexuelle und kämpferische Akte als gleichwertige, einander ähnliche Formen genussvoller Bewährung von Männlichkeit aufzufassen; als Verständigung über den Stellenwert, den homo- und heterosoziale Bindungen haben sollen.

In beiden Artusromanen spielt der Erzähler eine erotische Komponente in die männliche Interaktion ein, doch unterscheiden sich die literarischen Verfahrensweisen und ihre Effekte deutlich voneinander. Die anspielungsreiche Schilderung im *Iwein* stellt nur mittelbar eine Analogie zwischen hetero- und homosozialen Verhältnissen her und lässt eine Qualität der Freundesminne hervortreten, die zusammen mit ritterlicher Verausgabung den Grund dafür liefert, weshalb Iwein sein gegebenes Versprechen vergisst. Im *Erec* findet dagegen eine metaphorische Übertragung in enger Verklammerung mit Mabonagrins Minnebeziehung und Dilemma statt, worauf gezeigt wird, dass einzig der homosoziale Austausch die dilemmatische Spannung zwischen Mabonagrins Eidbindung und dem Verlangen nach Gesellschaft auflösen kann. Am Ende der Episode, als Enite und Mabonagrins Freundin nicht nur ihrerseits Freundschaft miteinander geschlossen, sondern auch ihre Verwandtschaft entdeckt haben (Er. 9699–9743), stellt sich eine idealtypische Integration homo- und heterosozialer Verhältnisse sowie darüber hinaus die gesellschaftliche Reintegration

295 Diese Erläuterungen bleiben in sich widersprüchlich, denn einerseits setzt Mabonagrin voraus, dass zwischen ihm und seiner Partnerin nur ein gemeinsamer Wille bestehen könne (Er. 9508–9527), artikuliert aber dennoch abweichende Auffassungen und Bedürfnisse (Er. 9582–9609): Die tatsächliche Differenz der Haltungen wird auch zum vorläufigen Abschluss der Episode deutlich, wenn Mabonagrins Freundin die allgemeine Freude nicht teilt, sondern isoliert trauert (Er. 9690–9698).

296 Kraß, Kämpfende Freunde, S. 80.

der zuvor isolierten Paare her.[297] Die Erotisierung des Kampfgeschehens funktioniert daher in erster Linie als Medium der Äquivalenzbildung: zwischen Minnezwang und Gewaltausübung, zwischen exklusiv heterosozialen Verbindlichkeiten und männlich repräsentierten, gesellschaftlichen Anforderungen. Darüber hinaus scheint mir diese Episode aber noch zweierlei zu illustrieren: Zum einen wird das homosoziale Modell kämpferisch realisierter Freundschaft als dasjenige vorgeführt, das einem breiten Spektrum von Deutungen offensteht und vermeintlich exklusiv hetero-erotische Sinnbezüge in sich aufnehmen kann. Zum anderen ist die Erotisierung des Zweikampfs wohl nicht darauf ausgerichtet, tatsächliche sexuelle Akte zwischen Erec und Mabonagrin nahezulegen, sie lässt aber auch keinerlei Bewusstsein für eine etwaige Tabuisierung oder ein generell geltendes Verbot solcher Akte erkennen.[298]

Ebenso wenig geht aber aus den diskutierten Texten eine allgemein akzeptierte Regel, Sexuelles prinzipiell nicht oder nicht zu explizit zu thematisieren, hervor. Ich entnehme ihnen vielmehr eine spezifische Fokussierung zwischengeschlechtlicher Verhältnisse. Besondere Aufmerksamkeit und Interesse gelten nicht dem Vorgang der sexuellen Inbesitznahme einer Ehefrau – ein Akt, der benannt oder skizziert, aber nicht näher ausgeführt wird –, sondern der Auratisierung heterosozialer Anziehung. In deren Zentrum stehen die (erotischen und gesellschaftlichen) Wirkungen von Minne für das männliche Subjekt sowie männliches Begehren nach einer (noch) unerreichbaren *vrouwe*. Die literarisch erzeugten Spannungen im Geschlechterverhältnis, die Phasen der erregten Unruhe und der Anregung – zu ritterlichen Taten und Ehrerwerb wie zur Imagination einer diffus bleibenden Wunscherfüllung – erweisen sich daher als Differenzqualität, die zwischengeschlechtliche von gleichgeschlechtlicher Minne unterscheidet. Allerdings scheint es sich dabei nach den bisherigen Befunden um graduelle, nicht kategoriale Differenzierungsmechanismen zu handeln. Die Begriffe und Redeweisen sowie die Gebärden und Gesten der Minne erfahren kontextabhängig eine Ausprägung, die dem jeweiligen Verhältnis gemäß Unterschiede setzen kann. Eine Ausdifferenzierung der Codes zeichnet sich in Ansätzen ab, doch kann noch keine Rede von einem systematisierten Konzept der ‚Sexualität' sein, das einzig im Geschlechterverhältnis als legitimer Mechanismus der Paarbindung zur Verfügung steht. Die Inszenierungen begehrenswerter Körperlichkeit, die nicht auf anatomische Unterschiede, sondern vorrangig auf Blickkonstellationen und Betrachtungsformen

297 Kraß, Kämpfende Freunde, S. 80 deutet diesen Abschluss als Bestätigung der heteronormativen Ordnung: „Die symbolische Inszenierung des Kampfes als homosexueller Liebesakt wird durch die Bildung dieses Figurenquartetts in die heteronormative Ordnung zurückgeholt." Zumal zwischen den Herren und den Damen jeweils homosoziale Bündnisse geschlossen und deren gesellschaftlich integrative Funktion betont wird, scheint mir jedoch das ausgewogene Verhältnis hetero- und homosozialer Bindungen die Pointe der Episode zu bilden.

298 Gäbe es aus Sicht des Textes ein (religiös, rechtlich oder sozial) wirksames Tabu gegen sexuelle Akte unter Männern, so wäre zu erwarten, dass selbst eine metaphorische Übertragung nur unter ebenso deutlichen Abwehrgesten und betonter Einklammerung als ‚uneigentlich' stattfinden könnte. Vgl. weiter I.2.2.2.

abstellen, weisen auf die Befunde früherer Abschnitte zurück: Geschlechtsidentität stellt sich wesentlich über die Zuschreibung von Handlungsmöglichkeiten her, wobei männliche Gewaltfähigkeit die entscheidene Differenz bildet.

Dieser Zusammenhang legt eine Modifikation und denkbare Weiterentwicklung der eingangs zitierten These Niklas Luhmanns nahe. Für die Unterscheidung von Liebe und Freundschaft, richtiger: gleich- und zwischengeschlechtlicher Minne, wäre nach je spezifischen symbiotischen Mechanismen zu fragen, die nicht mit der modernen Konzeption von Sexualität gleichgesetzt werden können. Mit dem Begriff des symbiotischen Mechanismus erfasst Luhmann die Notwendigkeit, „daß alle großen [gesellschaftlichen] Funktionsbereiche ihr Verhältnis zum Körper regulieren müssen und daß mit Ausdifferenzierung besonderer symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien dieses Verhältnis durch eine besondere Symbolisierung, eben die symbiotischen Mechanismen, genauer und spezifischer auf die Funktion zugeschnitten werden muß“.[299] Diese Beschreibung rekurriert auf weit fortgeschrittene soziale Differenzierungsprozesse der Neuzeit. Ohne diesen größeren Zusammenhang sowie seine hoch entwickelten Kontrollmechanismen auf mittelalterliche Verhältnisse zu übertragen, lässt sich ihr jedoch der Hinweis auf die Verkoppelung körperlicher Symbolisierungspotentiale[300] mit gesellschaftlichen Handlungsfeldern und Kommunikationsmedien entnehmen.

Im höfischen Roman entspricht die stilisierte ritterliche Gewaltausübung, die überragende Stärke mit der Fähigkeit zur Selbstdisziplinierung verbindet, durchaus diesem Verfahren, denn in solchermaßen kontrollierter Form erschließt sie Möglichkeiten der homosozialen Allianzbildung mit persönlicher und herrschaftspolitischer Bedeutung.[301] Physisch erfahrene *manheit* des Anderen und körperlich erwiesener Vorrang leisten gewichtige Beiträge zur adligen Identitätsbildung, doch erlauben Beherrschung und Zurücknahme der Gewalt zugleich eine Überlagerung von Hierarchie mit egalitären Verhältnissen und wechselseitig ehrenvoller Anerkennung. Die Kultur der Disziplinie-

299 Luhmann, Soziale Systeme, S. 338, verortet seine Überlegungen explizit im Kontext des 17./18. Jhs und verweist dabei auf das Interesse an Sonderphänomenen der Körperlichkeit (ebd., S. 337) wie auf die „Verselbständigung und Aufwertung des symbiotischen Mechanismus für Liebe, der Sexualität“ (S. 338). Vgl. weiter Luhmann, Symbiotische Mechanismen. Diese Beobachtungen haben historisch auch insofern begrenzte Reichweite, als sie eine umfassende ‚Privatisierung‘ des Körpers voraussetzen, die für mittelalterliche Verhältnisse nicht anzunehmen ist.

300 Luhmann, Soziale Systeme, S. 337 bezieht sich dabei auf „Aspekte von Körperlichkeit, die für einzelne Funktionssysteme der Gesellschaft von besonderer Wichtigkeit sind – sei es als Störquelle, sei es als Grundlage der Ausdifferenzierung“. Die sozialen Systeme müssen „die Kontrolle der Körperlichkeit in den Symbolismus ihrer generalisierten Kommunikationsmedien einbeziehen; sie müssen Zeichen des Auslösens oder Verhinderns dafür bereithalten und entsprechende Erwartungsbildungen vorsehen“ (ebd., S. 338).

301 Daher bestimmt Kraß, Kämpfende Freunde, der die Anwendung von Luhmanns Konzept auf mittelalterliche Literatur systematisch einführt (ebd., S. 72–74), Gewalt als homosozialen symbiotischen Mechanismus.

rung am Hof wird, so war immer wieder zu sehen, intensiv mit weiblicher Präsenz verbunden und dominant weiblich symbolisiert. Entsprechend operieren auch nicht ‚Sexualität' oder sexuelle Akte unter den Geschlechtern als symbiotischer Mechanismus; vielmehr geht aus diesem Kontext logisch eine Fokussierung erotisierter Blick- und Begehrenskonstellationen hervor, die insbesondere männliche Körper in einen Spannungszustand erregter Handlungsohnmacht versetzen. Wo es, wie im *Erec*, zur exzessiven Verwirklichung sinnlicher Wünsche kommt, erweist sich derartiges *minnen* eben nicht als Mechanismus, mit dessen Hilfe das gesellschaftliche Verhältnis zum Körper sowie des Körpers zur Gesellschaft reguliert werden kann, sondern als Störfaktor.

Allerdings lassen sich die zusammengefassten Beobachtungen vorerst nur auf eine kleinere Textgruppe des späten 12. und frühen 13. Jh. beziehen. Die Artikulationsformen höfischer Minne erfahren im 13. Jh. eine erhebliche Weiterentwicklung und Ausdifferenzierung. Die hier diskutierten Geschlechterbeziehungen sind aber in ein weites Spektrum homosozialer Verhältnisse eingelassen, die bislang nur ausschnitthaft zur Sprache gekommen sind. Diesem Gesamtkomplex werden sich meine Textanalysen genauer widmen; vorab sind jedoch die theoretischen und methodischen Grundlagen zu bedenken, die sich mit dem Konzept und den Implikationen eines vormodernen homosozialen Begehrens verbinden.

2.2 Homosoziales Begehren: das Spektrum gleichgeschlechtlicher Bündnisse

Eve Sedgwick ist es zu verdanken, dass das Konzept des homosozialen Begehrens Eingang in mediävistische Analysen gefunden und ein geschärftes Bewusstsein für die Bandbreite gleichgeschlechtlicher, insbesondere männlicher Bindungen, abseits des modernen Homosexualitätsbegriffs befördert hat. Eine systematische Anwendung des von Sedgwick theoretisch und anhand neuzeitlicher Literaturbeispiele entwickelten Konzepts auf die deutschsprachige hochmittelalterliche Literatur und eine Diskussion etwaiger methodischer Modifikationen auf dieser Grundlage stehen indes noch aus.[302] Den Begriff des *homosocial desire* beschreibt Sedgwick selbst als Oxymoron, denn ‚homosozial' sei als Analogiebildung ursprünglich gerade in Differenz zur Kategorie ‚homosexuell' gebildet worden:

302 Zu den ersten mediävistischen Arbeiten, die Sedgwicks Konzeption erproben, gehört die Studie von Gaunt, Gender and Genre. Clark, Between Medieval Men, hat eine Untersuchung des Spektrums männlicher Bündnisse in der altenglischen Literatur vorgelegt, die in der Titelformulierung explizit auf Sedgwick verweist. Zur Bedeutung Sedgwicks für Queer Theory vgl. Kraß, Queer Studies, S. 22 f., einführend ders., Der Mythos, S. 140–142. Kraß, Das erotische Dreieck, bietet eine exemplarische literaturwissenschaftliche Anwendung des Konzepts, mit dem auch die Untersuchungen von Hasebrink, Erecs Wunde, Winst, Amicus und Amelius, Michaelis, (Dis-)Artikulationen und Hornung, Queere Ritter, arbeiten.

> To draw the ‚homosocial' back into the orbit of ‚desire', of the potentially erotic, then, is to hypothesize the potential unbrokenness of a continuum between homosocial and homosexual – a continuum whose visibility, for men, in our society is radically disrupted.[303]

Diese Begriffsbildung dient Sedgwick dazu, eine andere Perspektive auf die politischen, sozialen, emotionalen und erotischen Aspekte homosozialer Beziehungen zu gewinnen als es die heteronormative, strikt binäre Organisation der Geschlechter und der Begehren erlaubt. Das moderne Regime der Sexualität etabliert, wie Sedgwick unterstreicht, eine unaufhebbare Differenz hetero- und homosexueller Männlichkeit mithilfe einer binären Opposition der nach ihrer Objektwahl unterschiedenen Ausrichtungen des Begehrens, die nicht miteinander vermittelbar sein sollen. Von männlichen Beziehungen getragene, patriarchale Gesellschaftsordnungen, so ist immer wieder betont worden, kombinieren obligatorische Heterosexualität häufig mit einer homophoben Ab- und Ausgrenzungspolitik.[304] Vor diesem Hintergrund erklärt sich auch, weshalb der radikale Bruch im Kontinuum des homosozialen Begehrens, das die Möglichkeit sexuellen Begehrens miteinschließt, sich insbesondere, wenn nicht exklusiv auf Konstitution und Verhalten männlicher Subjekte richtet:[305] „in any male-dominated society, there is a special relationship between male homosocial (*including* homosexual) desire and the structures for maintaining and transmitting patriarchal power".[306] Der Zugang zur männlich repräsentierten Macht verbindet sich mit spezifischen Reglementierungen von Männlichkeit. Eine strukturelle, letztlich transhistorische Zwangsläufigkeit der Verknüpfung von Patriarchat und Homophobie, so Sedgwick, könne allerdings gerade nicht unterstellt werden.[307] Der Begriff des homosozialen Begehrens erschließt mithin eine neue Sicht auf jene Diskurse und Deutungsmuster, die dem modernen Regime der Sexualität

303 Sedgwick, Between Men, S. 1 f. beschreibt im letzten Satz eine moderne Struktur, die sich im 20. Jh. zuspitzt: „The deep structure of this double bind for men, the fact of profound schism based on minimal and undecidable differentiation, has persisted and intensified in the twentieth century" (ebd., S. 201).

304 Vgl. Rubin, The Traffic in Women, S. 179 f. Rubin führt jedoch auch Formen ‚institutionalisierter Homosexualität' in verschiedenen Stammesgesellschaften auf (ebd., S. 181 f.). Sie schlussfolgert zudem, dass weibliche Homosexualität in einer frauentauschenden, patriarchal geordneten Gesellschaft die größere Bedrohung darstellen müsste (S. 183).

305 Sedgwick, Between Men, S. 2: „the diacritical opposition between the ‚homosocial' and the ‚homosexual' seems to be much less thorough and dichotomous for women, in our society, than for men." So stellt sich geschlechtsspezifische Asymmetrie her: „the radically disrupted continuum, in our society, between sexual and nonsexual male bonds, as against the relatively smooth and palpable continuum of female homosocial desire" (ebd., S. 23).

306 Sedgwick, Between Men, S. 25.

307 Sie sei historisch auch nicht belegbar: Sedgwick, Between Men, S. 4 führt dazu die nichthomophobe, patriarchale Gesellschaft der griechischen Antike an (unter Hinweis auf Dover, Greek Homosexuality). Insgesamt geht es ihr darum, die Koppelung von Geschlechter- und Sexualitätsregimes an Machtverhältnisse aufzudecken, womit auch die Frage nach der Zwangsläufigkeit von Misogynie einhergeht – aber: „‚patriarchy' is not a monolithic mechanism for subordinating ‚the female' to ‚the male'; it is a web of valences and significations that, while deeply tendentious, can historically

vorausliegen, worauf Jonathan Goldberg in seiner Auseinandersetzung mit dem elisabethanischen Theater nachdrücklich hinweist:

> Thus, while it is certainly fair enough to invoke the term *homosocial*, to describe male/male relationships in the plays, relations between homosociality and the modern regimes of hetero- and homosexualities cannot be presumed. The importation of the term *homosexuality* would seriously misconstrue the place of sexuality, if only because it obscures [...] that much in the ordinary transactions between men in the period, in their negotiations of their social hierarchies, took place sexually.[308]

Stellt Goldberg für Texte des 16. Jhs. also das Fehlen einer kategorialen Differenz zwischen dem Homosozialen und dem Sexuellen fest, wirft dies zugleich die Frage auf, wie ein solcher Zusammenhang terminologisch und methodisch fassbar ist, wenn eine Übertragung der modernen Identitätskategorie ‚Homosexualität' notwendig abzulehnen ist. Sedgwicks These beinhaltet, dass unter vormodernen Bedingungen Formen kontinuierlicher Verknüpfung zwischen homosozialen und homoerotischen Anziehungskräften, Empfindungs- und Verhaltensweisen aufzuspüren sein müssten. Umgekehrt muss sich besondere Aufmerksamkeit auf die jeweils historischen Mechanismen „der diskursiven Ausgliederung der Sexualität aus dem Kontinuum des homosozialen Begehrens"[309] richten.

Von zentraler Bedeutung ist in diesem Kontext der Begriff des Begehrens selbst, den Sedgwick ausdrücklich im Sinne einer Struktur, nicht einer Empfindung fasst, und dementsprechend verwendet, „not for a particular affective state or emotion, but for the affective or social force, the glue, even when its manifestation is hostility or hatred or something less emotively charged, that shapes an important relationship".[310] Ein wichtiges Beispiel entnimmt sie der Struktur des erotischen Dreiecks:[311] „in any erotic rivalry, the bond that links the two rivals is as intense and potent as the bond that links either of the rivals to the beloved".[312] Das mimetische Begehren einer derartigen Rivalität – Sedgwick diskutiert die Konkurrenz zweier Männer um eine Frau – lässt sich als homosoziales Begehren verstehen, als dessen Vehikel das weibliche Objekt fungiert: „Das Konzept des erotischen Dreiecks ist daher geeignet, die Verflochtenheit, Gegen-

through its articulations and divisions offer both material and ideological affordances to women as well as to men" (ebd., S. 141).

308 Goldberg, Sodometries, S. 162.

309 Kraß, Das erotische Dreieck, S. 294.

310 Sedgwick, Between Men, S. 2.

311 Die Grundlage bildet René Girards *Figuren des Begehrens*; vgl. dazu Kraß, Kritische Heteronormativitätsforschung (2015), S. 326: „Girard spricht von Subjekten, Objekten und Mittlern des Begehrens. Bevor ein Subjekt sein Begehren auf ein Objekt richte, habe das Subjekt es einer dritten Person abgeschaut; es begehre somit das Begehren des Anderen und mache es sich zu eigen. Oftmals verleugne das Subjekt den mimetischen Charakter seines Begehrens und deklariere den Mittler zum Rivalen." Vgl. auch Kay, The Chanson de geste, S. 145.

312 Sedgwick, Between Men, S. 21.

wendigkeit und Austauschbarkeit des homo- und heterosozialen Begehrens sichtbar zu machen".[313] Zugleich bringt diese Konstellation das Verhältnis von Identifikation und Begehren ins Spiel. Gemäß der heteronormativen Matrix der Moderne bedarf es zur Ausbildung einer kohärenten heterosexuellen Identität der Identifikation mit dem eigenen und des Begehrens nach dem anderen Geschlecht.[314] Indem das erotische Dreieck das Begehren zwischen Männern hetero-erotisch kanalisiert, blockiert diese Vermittlungsstruktur also zugleich das Begehren nach dem eigenen Geschlecht. Wo umgekehrt derartige Blockaden nicht konkret angezeigt oder vorauszusetzen sind, können sich jedoch andere medialisierende Strukturen ausbilden, wie sie sich für die bereits diskutierten literarischen Dreieckskonstellationen abzeichnen.[315] Weiterhin entspricht der analytischen Trennung von Identifikation und Begehren nicht zwangsläufig deren strikte Differenzierung in der (literarischen) Praxis:[316] In mittelalterlichen Textbeispielen weist etwa die Zuschreibung geschätzter männlicher Eigenschaften an begehrenswerte Minnedamen oder bewunderte Königinnen in diese Richtung.

Zumal Sedgwick die Reichweite homosozialer Beziehungen im Kontext von Macht- und Geschlechterverhältnissen durchdenkt, spricht sie ferner das anthropologische Paradigma des ‚Frauentauschs' als Strategie der Konsolidierung und Übertragung patriarchaler Macht an. Analog zum erotischen Dreieck operiere auch der Austausch von (Ehe-)Frauen als Medium der Herstellung männlicher Partnerschaften.[317] An diesem Punkt liegt eine Verbindung mit Foucaults Begriff des Allianzdispositivs nahe, dessen homosoziale Erweiterung ich weiter oben bereits erörtert habe. Claude Lévi-Strauss, der Urheber des Frauentauschmodells, beschrieb ein Ineinandergreifen von Inzesttabu

313 Kraß, Kritische Heteronormativitätsforschung (2015), S. 327.

314 Homosexuelles Begehren, so legt Sedgwick, Epistemologie, S. 138 f. dar, wird demgegenüber entweder gemäß der Trope der Inversion (Identifikation mit dem anderen Geschlecht) oder der Trope des Geschlechter-Separatismus (Identifikation mit dem eigenen Geschlecht) gedeutet und damit auf die Geschlechtsidentität zurückgeführt.

315 Insofern könnte der Befund, dass in den bislang erörterten mittelalterlichen Texten eine Reihe unterschiedlicher Triangulierungen aufzuweisen war, darunter jedoch keine erotische Rivalität im hier beschriebenen Sinne, auch als Indiz für das Fehlen homophober Strukuren zu deuten sein. Die Interpretation derartiger Negativbefunde ließe sich durch die Untersuchung alternativer Konfigurationen erhärten. In diese Richtung weist auch der Vorschlag von Kraß, Kritische Heteronormativitätsforschung (2015), S. 327, das Dreiecksmodell für die Analyse anders gelagerter Geschlechterkonstellationen zu öffnen.

316 Sedgwick, Between Men, S. 105 macht selbst darauf aufmerksam, wenn sie – auch hier für den neuzeitlichen Kontext – „the inextricability of identification from desire that makes male homosexuality a necessary structuring term for male heterosexual empowerment" benennt. Vgl. zum freudianischen Modell der Ablösung einer homoerotischen Identifikation durch heterosexuelles Begehren ebd., S. 22 f., sowie Butler, Psyche der Macht, S. 125–141.

317 Sedgwick, Between Men, S. 25 f. ist es dabei nicht um die von Lévi-Strauss entwickelte Systematik zu tun, sondern um die Struktur der Vermittlung und Verschränkung homo- und heterosozialer Beziehungen. Eine gründliche kritische Diskussion über die Voraussetzungen des Modells muss an dieser Stelle daher nicht geführt werden.

und Frauentausch und hatte dabei elementare Strukturen der Herstellung von Verwandtschaft und Gesellschaft im Blick: Die mit dem Inzesttabu gesetzten Heiratsregeln sorgen, dem Modell zufolge, für einen exogamen Transfer der Frauen und die Vernetzung voneinander getrennter Verwandtengruppen.[318] Welche Flexibilität ein solches System besitzt und welche Spielräume dabei alternativen Formen der Paarbindung zugestanden werden, hängt indes nicht nur von den jeweiligen ökonomischen und sozialen Mechanismen der Brautvergabe ab, sondern auch von der soziopolitischen Bedeutung der Ehe im System der Allianzen. Daher ist kritisch angemerkt worden, dass das von Lévi-Strauss entworfene Modell des verallgemeinerten Frauentauschs der zwischengeschlechtlichen Ehe eine enorm privilegierte Position einräumt und von vornherein Geschlechterzuschreibungen fixiert, indem männlichen Subjekten bestimmte Verfügungsrechte über Frauen als Tauschobjekte zugesprochen werden.[319]

Der heteronormativen Verzerrung, die diesem Modell eingeschrieben ist, kann die historische Praxis entgegengehalten werden. Eheschließungen zwischen mittelalterlichen Herrscherhäusern können, wie Klaus van Eickels etwa anhand des englischen und französischen Königshauses im 13. Jh. zeigt, selbstverständlich der Festigung männlicher Allianzen dienen, indem sie es erlauben, das politische Verhältnis über eine „zweite semantische Ebene“ – die der Verwandtschaft – zu definieren. Gegenüber dem rechtlich bestimmten Verfahrensweg in Konfliktsituationen erschließen sich damit Handlungsalternativen, wobei Verwandtschafts- und Freundschaftsdiskurs als komplementäre Ausdrucksformen im Rahmen von Strategien des friedlichen Ausgleichs wirksam werden.[320] Angesichts der weitreichenden Verflechtungen hetero- und homosozialer Beziehungen, wie sie sich auch in den nur gering ausdifferenzierten Begrifflichkeiten von Verwandtschaft und Freundschaft zeigen, stellen sich Eheschließungen nicht als exklusiver, wohl aber als wichtiger Mechanismus der Herstellung männlicher Bündnisse dar. Van Eickels diskutiert jedoch auch Fälle, in denen die als ‚übermäßig‘ charakterisierte Liebe des Königs zu einem einzelnen Freund und Favoriten Störungen und Konflikte im Verhältnis zur Königin sowie zwischen dem Herrscher und den brüskierten Baronen oder Reichsgroßen verursachte.[321] Die abstrahierte Struktur eines ‚Frauentauschs‘, die zudem Subjekt- und Objektpositionen in gesellschaftlich wirksamen Transaktionen geschlechtlich festschreibt, reicht ganz offensichtlich nicht aus, um adlige Heirats- und Bündnispolitik und die darin verwobenen homosozialen Beziehungen angemessen zu beschreiben.

318 Vgl. Lévi-Strauss, Die elementaren Strukturen, bes. S. 94–106.

319 Vgl. Rubin, The Traffic in Women, S. 180 f. u. 204–208; zur Kritik an Lévi-Strauss und den Hypothesen der klassischen Anthropologie vgl. auch Butler, Antigone’s Claim u. dies., Ist Verwandtschaft immer heterosexuell?

320 Van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 198; vgl. ebd., S. 187.

321 Vgl. van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 191–196: Im Vordergrund steht der Fall Eduards II. und seiner Favoriten Piers Gaveston und Hugh Despenser.

Ebenso bedeutsam wie die horizontale Ebene der Herstellung von Verbindlichkeiten ist die vertikale Dimension des Transfers zwischen den Generationen sowie die Reproduktion gesellschaftlicher Strukturen. Beatrice Michaelis hat vorgeschlagen, Foucaults Begriff des Allianzdispositivs durch den eines ‚Reproduktionsdispositivs' „als zentrales Ordnungsraster sexuellen Begehrens und geschlechtlicher Performanz" zu ergänzen, das Reproduktion allerdings auf biologische Fortzeugung reduziert.[322] Während diese Beschränkung der klerikalen Systematik sexueller Sünden folgt, die den prokreativen ehelichen Beischlaf privilegiert und zur Legitimation des Ehesakraments heranzieht, möchte ich im Anschluss an geschichtswissenschaftliche Befunde zu den vielfältigen Mechanismen intergenerationeller Übertragung für einen weitgefassten Reproduktionsbegriff plädieren, der über den biopolitischen Aspekt hinaus die Stabilisierung und Weitergabe gruppenspezifischer Bündnisse, gesellschaftlicher Strukturen und Institutionen ebenso in den Blick nimmt wie kulturelle Symbolisierungen derartiger Transferleistungen. Insbesondere die Herstellung der dynastischen Identität von Adelshäusern sowie von Genealogien, das ist vielfach illustriert worden, zeigt sich in diesem Zusammenhang als Resultat semiotischer (nicht biologischer) Prozesse und Effekt komplexer Selektions- und Verknüpfungsverfahren.[323] Der besondere Stellenwert, den das agnatisch dominierte Abstammungsbewusstsein und die Konzentration auf patrilineare Dynastiebildung für die adlige Selbstdeutung erlangt,[324] reflektiert auch in diesem Bereich das Gewicht homosozialer Verbindungen. Das Konzept des Allianzdispositivs lenkt die Aufmerksamkeit auf die horizontalen und vertikalen, homo- und heterosozialen Geflechte, mittels derer sich gesellschaftliche Ordnungen konstituieren und reproduzieren. Wenn diese Strukturen (und nicht die Ordnung der Sexualität) den Diskursen und Praktiken vorausliegen, die ihrerseits Konzepte von Geschlecht, Körper und Begehren erzeugen, lassen sich darüber auch die jeweiligen Verbindungen zu Macht- und Herrschaftsverhältnissen rekonstruieren.

Insgesamt scheint Konsens darüber zu bestehen, dass männliche homosoziale Verbindungen mittelalterliche Gesellschaftsordnungen sowie die zeitgenössischen Deutungen von Macht und Herrschaft weithin prägen. Strittig ist dagegen, welche erotischen Potentiale diesen Verbindungen eignen und wie die mit Sedgwicks These verbundenen Übergänge vom Homosozialen zum Homoerotischen konkret zu denken sind. Wenn am anderen Ende des gedachten vormodernen Kontinuums sexuelle Beziehungen zu situieren sind, stellt sich wiederum die Frage nach einer Definition des Sexuellen, die Sedgwick mit einem Vorbehalt versieht:

> [I]t is clear that there is not some ahistorical *Stoff* of sexuality, some sexual charge that can be simply added to a social relationship to ‚sexualize' it in a constant and predictable direction, or

322 Michaelis, (Dis-)Artikulationen, S. 53; vgl. ebd., S. 51–53.

323 Vgl. Melville, Vorfahren und Vorgänger; Althoff, Genealogische und andere Fiktionen; zu literarischen Genealogien Bloch, Etymologies and Genealogies; Kellner, Ursprung und Kontinuität.

324 Vgl. Jussen, Perspektiven, S. 281–284.

> that splits off from it unchanged. Nor does it make sense to assume that the sexualized form epitomizes or simply condenses a broader relationship.[325]

Auch dieses Argument spricht dafür, nicht eine moderne, heteronormativ geprägte Systematik der ‚Sexualität' anzusetzen, sondern an historische und im jeweiligen Material aufzuweisende Deutungsmuster des Sexuellen anzuschließen. Zu berücksichtigen ist weiterhin, dass die Pole des Politischen und des Sexuellen nicht notwendig als konstitutiv von einander geschiedene Bereiche zu denken sind: „What counts as the sexual is [...] variable and itself political. The exact, contingent space of indeterminacy – the place of shifting over time – of the mutual boundaries between the political and the sexual is, in fact, the most fertile space of ideological formation".[326] Diese Formulierung legt nahe, das Kontinuum homosozialen Begehrens nicht als eine Skala unterschiedlicher Beziehungs- oder Verhaltenstypen aufzufassen, die sich zwischen weit auseinander liegenden Polen des Versachlicht-Politischen und des Sexuellen in einer Sphäre zutiefst persönlicher Intimbeziehungen aufspannt, sondern als ein Feld von Knotenpunkten, Überlagerungen und Grenzverläufen. An je spezifischen Konstellationen wären Vermittlungen, Grenzüberschreitungen oder Aus- und Entdifferenzierungen bis hin zum unterschiedslosen Ineinsfallen zu zeigen. Zumal der historische Kontext wesentlich für die Auffassung eines vormodernen homosozialen Begehrens und die Möglichkeiten seiner erotischen oder sexuellen Realisierung ist, diskutiere ich diese Fragen noch einmal ausdrücklich mit Bezug auf den weiteren gesellschaftlichen Rahmen und zeitgenössische Diskurskonstellationen, auch wenn im Anschluss wiederum literarische Texte Gegenstand der Betrachtung sein werden. Die folgenden Überlegungen verstehen sich daher als Problemaufriss: Ich situiere die vorgeschlagene methodische Ergänzung und Präzisierung von Sedgwicks Konzept zunächst im kulturellen Kontext hochmittelalterlicher Texte und Diskurse, um die Konstituenten und bedeutsamsten Aspekte homosozialer Begehrensdynamiken nachzuzeichnen und dabei auch terminologische und analytische Herausforderungen zu benennen.

2.2.1 Homoaffektivität: Gesten und Rituale

Die Frage nach einer historisch fremden Beziehungskultur leitet C. Stephen Jaeger mit einem Fallbeispiel ein, das auf kultur- und geschichtswissenschaftlicher Seite besondere Aufmerksamkeit erregt hat: die ‚heftige Liebe' (*vehemens dilectio*), die den Königssohn Richard Löwenherz mit dem französischen König Philipp II. Augustus verband. Einschlägig für diese Diskussion ist die Beschreibung des homosozialen Verhältnisses durch Roger von Howden an der Wende zum 13. Jh.:

325 Sedgwick, Between Men, S. 6.
326 Sedgwick, Between Men, S. 15.

> Ricardus dux Aquitaniæ, filius regis Angliæ, moram fecit cum Philipo rege Franciæ, quem ipse in tantum honoravit per longum tempus quod singulis diebus in una mensa ad unum catinum manducabant, et in noctibus non separabat eos lectus. Et dilexit cum rex Franciæ quasi animam suam; et in tantum se mutuo diligebant, quod propter vehementem dilectionem quæ inter illos erat, dominus rex Angliæ nimio stupore arreptus admirabatur quid hoc esset. (*Gesta regis Henrici Secundi* II, S. 7)

> Richard, Herzog von Aquitanien, Sohn des englischen Königs, blieb bei Philipp, dem König von Frankreich, der ihn lange Zeit derart ehrte, dass sie jeden Tag am selben Tisch und aus der selben Schüssel aßen, und bei Nacht trennten ihre Betten sie nicht voneinander. Und der König von Frankreich liebte ihn wie seine eigene Seele; und sie liebten einander so sehr, dass der König von England erstaunt war über die heftige Liebe, die zwischen ihnen war, und sich verwundert fragte, was das bedeute.

Jaeger setzt dieses Zitat dazu ein, auf die irritierende Kombination einer intimen ‚homosexuellen' Verbindung auf höchster politischer Ebene mit dem Ausbleiben jedweder Distanzierung oder Empörung auf Seiten des königlichen Vaters und des Chronisten aufmerksam zu machen.[327] Roger von Howden habe seinerseits aber eine klare Haltung zur ‚Sünde von Sodom' vertreten und Richard dieser Sünde sogar für fähig gehalten; daher folgert Jaeger:

> His idealizing of the love of the princes rules out any intention on the part of the chronicler to ‚implicate' that love. Whatever the actual relationship between the two may have been, Roger of Hovedon's words do not convey, imply, or suggest homosexuality. In fact their intention may be to rule out suggestions of an illicit love.[328]

John Boswell hatte die oben zitierte Textpassage dagegen als Beleg für seine These in Anspruch genommen, das 12. Jh. zeichne sich durch eine besondere ‚Toleranz' gegenüber Homosexuellen aus.[329] Ebenso wie Boswell verwendet Jaeger zunächst den anachronistischen Begriff der ‚Homosexualität' zur Beschreibung des Befunds, gelangt jedoch zu einer gegenteiligen Einschätzung, derzufolge die hoch geschätzte Männerliebe ‚Sexualität' strikt ausschließe und gerade über diesen Ausschluss ihren Status als idealisiertes Liebesmodell gewinne. Es kann hier nicht darum gehen, endgültige Erkenntnisse über die Implikationen des historischen Falls vorzulegen, vielmehr soll dieses Beispiel dazu dienen, unterschiedliche Deutungsansätze methodisch auf die Fragen und Konsequenzen hin durchzumustern, die sich für das Spektrum homosozialen Begehrens im hochmittelalterlichen Umfeld ergeben.

327 Vgl. Jaeger, Ennobling Love, S. 11.

328 Jaeger, Ennobling Love, S. 12 f.

329 Vgl. Boswell, Christianity, S. 207–241; zu Richard S. 48 u. 231 f. Die kritische Diskussion dieser These richtet sich auf die anachronistische Übertragung eines modernen Identitätskonzepts ebenso wie auf die Interpretation der Quellen: vgl. Halperin, One Hundred Years; Dinshaw, Boswell erinnern, sowie die Beiträge in Kuefler, The Boswell Thesis. Zu Boswells Darstellung sexueller Beziehungen zwischen Frauen Brooten, Love Between Women, S. 10–13.

In seiner Studie entfaltet Jaeger an mittellateinischen Texten die These, dass unter den männlichen Mitgliedern der klerikalen und adligen Elite ein Modell charismatischer Freundesliebe verbreitet war, das die Nobilitierung der Beteiligten über die Ausrichtung auf Tugend und öffentliche Anerkennung versprach. Die Ausgestaltung herrschaftlicher Beziehungen, insbesondere die Artikulation königlicher Gunst, bediente sich einer Rhetorik wechselseitiger Liebe, Leidenschaft und Begehren.[330] Eine derartige Erotisierung der Liebe unter Männern konfrontiere heutige Rezipierende allerdings mit einem Dilemma: „We have no vocabulary that can come to terms with the love of Richard and Philip Augustus.“[331] Jaeger sucht eine Annäherung an die historisch fremdartige Erscheinungsform von Begehren über deren spezifisches Verhältnis zur Sexualität: „Unquestionably the texts treated here are grounded in male desire; but just as unquestionably there is something in the discourse that screens off or remains oblivious to a sexual element in this desire. It posits nonsexual male-male desire“.[332] Mit dem Konzept ständisch exklusiver, männlicher *ennobling love* fokussiert Jaeger die Verbindung von Homoaffektivität – der Liebesrhetorik, der verbreiteten Freundschaftsgesten – mit herrschaftspolitischen Interessen und Bündnissen sowie den Anziehungskräften der Macht.[333] Mit der Identifikation von Ausdrucksformen des Begehrens kommt eine Homo-Erotik ins Spiel, die sich ausdrücklich in Abgrenzung von sexuellen Beziehungen manifestiere. Auf die damit verbundenen Thesen zum Ausschluss des Sexuellen komme ich zurück (s. u., I.2.2.2).

Den Darstellungen des Verhältnisses von Richard und Philipp widmet Klaus van Eickels detaillierte Untersuchungen, die auf die möglichst präzise Feststellung des politischen, persönlichen, emotionalen und sexuell-erotischen Gehalts abzielen, und fragt dabei nach Belegen für die Annahme, dass sich die männliche Bettgemeinschaft als „ritualisierte soziale Geste“ deuten lasse: „Und, wenn ja, wie können wir erklären, daß eine so deutliche Geste physischer Intimität zwischen Männern sich in einer Gesellschaft halten konnte, die zumindest theoretisch jede Art gleichgeschlechtlichen körperlichen Begehrens entschieden ablehnte?“[334] Die analysierten Quellen, so van Eickels’ Befund, zeichneten Richard als einen „in hohem Maße von seinen ungeordneten Begierden getriebenen Herrscher“, wobei zwar seine „unbeherrschte Gier nach Frauen“ aufgefallen sei, doch bleibe es bei einem „Bild Richards, das in modernen Ka-

330 Vgl. Jaeger, Ennobling Love, S. 13: „a language of royal favor which draws on the idiom of mutual love, passion, desire.“

331 Jaeger, Ennobling Love, S. 15.

332 Jaeger, Ennobling Love, S. 15. Ähnlich situiert Niederhäuser, *si underkusten tûsentstunt*, die Gesten und Ausdrucksformen homosozialer Minne in höfischen Epen in einem Feld soziopolitischer Sinngebung, die erotische Dimensionen ausschließe.

333 Vgl. Jaeger, Ennobling Love, S. ixf.: „Ennobling love is an important strain because it links politics, the social life, and the emotions. [...] It is the source of a morality and a heroism of self-control and self-mastery. Studying it shows how passion and social action, love and the exercise of power, make common cause.“

334 Van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 347.

tegorien sexueller Orientierung nicht darstellbar ist. Nicht die Frage, ob Richard Männer oder Frauen bevorzugte, interessierte die Chronisten des 12. und 13. Jhs., sondern sein Mangel an Selbstbeherrschung".[335]

Diesem Bild tritt im Text Rogers von Howden die vollkommene Liebe gegenüber, die mit der Formulierung ‚er liebte ihn wie seine eigene Seele' auf das biblische Vorbild der Freundesliebe zwischen David und Jonathan Bezug nimmt (1 Sam 18,1). Dieses Zitat kann darüber hinaus Davids Klage um Jonathan ins Gedächtnis rufen, die die Freundesliebe der Frauenliebe explizit vorordnet (2 Sam 1, 26: *doleo super te frater mi Ionathan decore nimis et amabilis super amorem mulierum*). Van Eickels weist nun darauf hin, dass die mittelalterliche Vulgata an dieser Stelle einen Zusatz des Übersetzers Hieronymus enthielt, der die beschriebene Gefühlsbindung mit der Liebe einer Mutter zu ihrem einzigen Sohn verglich (*sicut mater unicum amat filium*), „offenbar um allfällige homoerotische Konnotationen auszuschließen" – doch muss dies ebenso Vermutung bleiben wie die Schlussfolgerung, Davids Klage sei damit „ihrer Mehrdeutigkeit entkleidet" worden.[336]

Unzweifelhaft wird mit David und Jonathan ein im klerikalen Diskurs verbreitetes Modell idealer Freundschaft und Treue aufgerufen,[337] das auf persönlicher und politischer Ebene Geltung beanspruchen kann. Daran anschließend analysiert van Eickels das Verhältnis von Richard und Philipp insgesamt unter der Maßgabe, dass unter Einsatz konventionalisierter symbolischer Gesten ein auf mehreren Ebenen wirksamer politischer Effekt erzielt wurde, der die Herstellung von Gleichrangigkeit in der Unterordnung bewirkte. Die Gemeinschaft von Tisch und Bett unter adligen Herren, für die sich seit dem Frühmittelalter Parallelbeispiele nachweisen lassen,[338]

335 Van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 351 u. 353. Besonders aufschlussreich ist die anschließende, wissenschaftsgeschichtliche Darstellung von Forschungspositionen zu Richard, die van Eickels im Kontext der je zeitgenössischen Auffassungen von Männerfreundschaften und Männerliebe bis zur Entwicklung des Homosexualitätskonzepts im 20. Jh. situiert (ebd., S. 353–363). – Zu Richards regel- und rechtswidriger ‚Gier nach Frauen' vgl. die kritischen Bemerkungen von Burgwinkle, Sodomy, S. 79: „while some historians have seen these rapes as an indication of affectional preference, I would maintain that rape is not an indication of sexual desire at all but a desire to impose one's will, in this instance a political will."

336 Van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 365. Mir scheint schwer entscheidbar, ob die zusätzliche Analogie mit intensiver Mutterliebe, der schließlich auch eine stark körperbezogene Komponente zukommen kann, zur Entsinnlichung oder vielmehr zur Steigerung der Intensität der Freundesliebe, die mit der Anrede ‚Bruder' bereits in Verwandtschaftsterminologie gefasst ist, beiträgt.

337 Vgl. Jaeger, Ennobling Love, S. 43; Kraß, Ein Herz, S. 153 f. zu Aelred (*De spiritali amicitia* III.92–96; MPL 195, col. 692d–694a), der sich ebenfalls auf das biblische Modell bezieht.

338 Darunter auch die schon an anderer Stelle zitierte Episode um das Verhältnis von Sicharius und Chramnisind, deren (allerdings nicht dauerhafte) Liebe ebenfalls darin Ausdruck fand, dass sie gemeinsam aßen und schliefen (Gregor von Tours: *Decem libri historiarum* IX.19, 432: *in tantum se caritate mutua diligerent, ut plerumque simul cibum caperent ac in uno pariter stratu recumberent*); vgl. van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 369 f. Zur männlichen Bettgenossenschaft in der Renaissance vgl. Bray, Homosexuality, S. 42 f.

versinnbildliche politisch höchst relevante Vorgänge: die Aussöhnung nach einem Konflikt (wie er auch zwischen Philipp und Richard zuvor bestand), die Bekräftigung eines Bundes, der sich durch Friedlichkeit, Treue und Vertrauen auszeichnete, sowie die kompensatorische Ehrung und Auszeichnung eines Gegenübers, dem nach konkreter Subordination der Status eines gleichrangigen Partners zugewiesen wurde.[339] Physische Nähe, Gesten der Zuneigung und Liebe – wie Küsse auf den Mund, Griff ans Kinn, Halten der Hände, Umarmungen – werden im zeitgenössischen Umfeld zudem nicht geschlechtsspezifisch voneinander abgesetzt, sondern sind als Zeichen reziproker zwischengeschlechtlicher Verbindlichkeit ebenso anwendbar wie bei der Darstellung homosozialer Bündnisse.[340]

Nach van Eickels bilden die „Gesten physischer Intimität“ und „die Zeichen körperlicher Nähe einen leistungsfähigen Code, der mehr andeutete als aufdeckte, es aber gerade dadurch ermöglichte, persönliche Bindungen öffentlich zu machen, ohne das Verhältnis der Beteiligten zueinander in einer möglicherweise die Artikulation von Dissens herausfordernden Weise präzise zu definieren“.[341] In dieser Formulierung tritt zur politischen Wirksamkeit wiederum die persönliche Bedeutung im Kontext einer strategischen Unschärfe des symbolischen Codes. Dass die gesellschaftlich formalisierten Verhaltensweisen und Gesten von persönlicher, affektiver Beteiligung nicht zu trennen sind, geht aus der generellen Haltung zur Liebes- und Freundschaftsfähigkeit hervor:

> Die Fähigkeit, Personen des gleichen Geschlechts zu lieben und sich partnerschaftlich an sie zu binden, wurde [...] nicht als von der Norm abweichendes Persönlichkeitsmerkmal einer abgrenzbaren Minderheit betrachtet, sondern als wertvolle Anlage jedes Menschen, die ihn zur sozialen Integration befähigte.[342]

Inwieweit sich die ‚heftige Liebe‘ Richards und Philipps mit individuell erlebten Affekten verband, liegt außerhalb dessen, was von den zeitgenössischen Quellen sinnvoll zu erfragen ist, liegt aber auch außerhalb der Deutungsmuster, die darin zum Tragen kommen.[343] In Rogers Text bilden sich herrschaftspolitische und homoaffektive Bin-

339 Vgl. van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 365–393. Die Erörterungen zu Richard und Philipp sind Teil eines Kapitels, das den Titel „Gleichrangigkeit in der Unterordnung“ trägt und sich insgesamt mit politischen Strategien im „Spannungsfeld von *homagium* und *amicitia*“ (ebd., S. 287) befasst.

340 Vgl. dazu auch van Eickels, Kuss und Kinngriff u. ders., Tender Comrades.

341 Van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 342. – Zur ‚Sprache der Emotionen‘ im Kontext herrschaftlicher Rituale vgl. Althoff, Der König weint; ders., Spielregeln, S. 258–281; ders., Aufgeführte Gefühle. Zum Spätmittelalter Oschema, Freundschaft und Nähe, S. 387–600.

342 Van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 381.

343 Jaeger, Emotions and Sensibilities, schlägt vor, den Begriff *sensibility* zur Beschreibung kollektiver Empfindungsmuster mit soziopolitischer Bedeutung zu verwenden und sucht damit eine Abgrenzung von der individuell erlebten Emotion, doch lässt das in Rede stehende Material eine derartige Differenzierung gerade nicht zu.

dung idealtypisch wechselweise ab: Gemäß dieser Sicht wäre die Frage nach einer kategorialen Differenzierung des Persönlichen und des Politischen widersinnig.

2.2.2 Sexuelle Terminologien: Abgrenzungs- und Bestimmungsversuche

Schwieriger gestaltet sich die Diskussion um die Unterscheidbarkeit erotisch aufgeladener Artikulationsformen des Begehrens von sexuellen Komponenten, die nach Jaeger generell aus dem Bedeutungshorizont der charismatischen Freundesliebe ausgegrenzt blieben. Diese Schwierigkeit ergibt sich aus dem Befund, dass „der idealisierende Diskurs männlicher Liebe und Freundschaft während des gesamten Mittelalters (und darüber hinaus) unverbunden neben dem repressiven Diskurs von Sünde und Laster [stand], der überall dort vorherrschte, wo es um sexuelle Handlungen zwischen Männern ging".[344] Jaeger und van Eickels beziehen sich dabei – notwendigerweise – auf das klerikale Sodomiekonzept und die Terminologien der Sünde, die aber gerade nicht als eine alle gesellschaftlichen Zusammenhänge und Ausdrucksformen übergreifende Diskursformation der ‚Sexualität' anzusprechen sind.

Auch für diese Frage ist das Beispiel Richards instruktiv, dessen Verhalten Roger von Howden an zwei Stellen mit gravierenden Sünden in Verbindung brachte, wobei die Hinweise auf ‚jene Sünde' (*peccatum illud*) und die einem Eremiten zugeschriebene Warnung vor der Rache Gottes (unter Verweis auf das Schicksal Sodoms) uneindeutig bleiben.[345] Allein Richards spätere Reue, die auch zur Wiederaufnahme der ehelichen Beziehungen mit Berengaria führte, lässt sich als Indiz für den sexuellen Charakter der Verfehlung auffassen.[346] Die Vorbildlichkeit der gemeinsam mit Philipp demonstrierten Freundesliebe kontrastiert also mit Richards ungezügelten Begierden und einer nicht näher spezifizierten Sünde. Die Verschwiegenheit der Chronik am letztgenannten Punkt lässt sich nur vereindeutigen, wenn vorausgesetzt wird, dass die diffuse Bezeichnung einer Schweigeregel entsprang, dass weiter einzig Sodomie als derart unnennbare Sünde in Frage kam und schließlich sodomitische Sünden im konkreten historischen Umfeld wiederum ausschließlich auf sexuelle Handlungen unter Männern zu beziehen waren. Ein solcher Nachweis lässt sich in Richards Fall aber nicht führen.[347]

344 Van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 380.

345 Van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 352 f. weist (mit Bezug auf Gillingham) eine vorschnelle Vereindeutigung zurück: „Die Erwähnung der Zerstörung Sodoms ist [...] für sich genommen im Mittelalter sicherlich kein Hinweis auf homosexuelles Verhalten oder eine andere Form von *sodomia*, sondern feststehende Metapher für eine vernichtende Rache Gottes" (ebd., S. 352). Nach Gillingham, Richard the Lionheart, S. 161 f. u. ders., Richard Coeur de Lion, S. 134 ist die Vereindeutigung von Sodomie zur spezifisch gleichgeschlechtlichen Sünde für das späte 12. Jh. noch nicht anzusetzen.

346 Vgl. van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 351 f.; Burgwinkle, Sodomy, S. 79 f.

347 Burgwinkle, Sodomy, S. 74 kritisiert Jaegers Annahme, die Freundesliebe Richards und Philipps hätte bei Unterstellung sexueller Anteile als illegitim gelten müssen, und fragt weiter: „If so, should we not read the ‚illicit' in a potentially positive light in an age when heroes – Tristan, Lancelot, the

Klaus van Eickels beschreitet daher einen anderen Weg und fragt nach den sexuellen Deutungsmöglichkeiten, die sich mit dem Teilen eines Bettes verknüpfen und dann gegebenenfalls für die Freundschaftsdemonstration Richards und Philipps anzusetzen wären. Belege für ein derartiges Deutungspotential finden sich in Ordensregeln und normativen Texten für das klösterliche Zusammenleben, die nächtliche Nähe mit Verboten und konkreten Maßnahmen zur Verhinderung sexueller Kontakte begrenzen, während außerhalb monastischer Gemeinschaften offenbar „ein anderer Verhaltenscodex“ verbindlich war.[348] Die Frage, weshalb „innerhalb des Klosters verboten [war], was im weltlichen Bereich auch für Kleriker so offensichtlich als erlaubt und unverdächtig galt“, beantwortet van Eickels damit, dass der klösterlichen Bettgemeinschaft eine zusätzliche, legitime – also über das Sexuelle hinausreichende – Motivation gefehlt habe, zumal „den Brüdern Sonderfreundschaften verboten waren“:

> In der weltlichen Sphäre dagegen wurden die aus physischer Intimität unter Männern erwachsenden sexuellen Spannungen in der Regel nicht wahrgenommen, genauer gesagt: Sie blieben so lange ausgeblendet, wie andere plausible und sozial akzeptierte Motive für die wechselseitige Zuneigung der Partner erkennbar waren.[349]

Während ein grundsätzliches Verbot gleichgeschlechtlicher sexueller Akte dieser Erklärung vorausgesetzt ist, konstatiert van Eickels letztlich ein mangelndes Interesse für die (ausgeblendeten) Handlungsmöglichkeiten in einer Sphäre abseits gesellschaftlicher Relevanz. Im Mittelpunkt der jeweiligen Situationsdeutung steht damit das Vorhandensein legitimer Motivationen, die sich ihrerseits aus soziopolitischen Handlungsmustern, den Konfigurationen von Rang und Ehre, aber auch dem Freundschaftsdiskurs herleiten lassen, und andere Potentiale überstrahlen. Diese Beschreibung einer Ausblendung unterscheidet sich deutlich von einer prinzipiellen Ausgrenzung des Sexuellen aus dem Denkmuster der charismatischen Freundschaft, wie sie C. Stephen Jaeger ansetzt.[350]

---

troubadours – are admired for their transgressions and these very transgressions set the coordinates of private and literary fantasies [...]?“

348 Van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 384; vgl. ebd., S. 381–385 mit weiteren Quellenangaben.

349 Van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 385. Der zuletzt zitierten Feststellung steht die Beschreibung der gesamtgesellschaftlichen Haltung des Früh- und Hochmittelalters, einige Seiten zuvor, gegenüber: Man habe nämlich „soziale und emotionale Bindungen zwischen Männern nicht mit einer Neigung zu homosexuellem Verhalten“ assoziiert (ebd., S. 381). Hier klafft eine Lücke zwischen dem Konzept einer spezifischen Neigung und der Ausblendung sexueller Möglichkeiten, die ihrerseits durchaus keiner dauerhaften oder persönlichen Neigung entsprechen müssen. – Zu spätmittelalterlichen Beispielen männlicher Bettgemeinschaft Oschema, Freundschaft und Nähe, S. 538–554.

350 Van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 346 wendet sich kritisch gegen die These Jaegers, „daß Freundschaft unter Männern ebenso wie die höfische Liebe und galante Umgangsformen ‚auf der Grenze des Unerlaubten operierte‘ und daß gerade die Nähe zur Normüberschreitung alle diese Verhaltensweisen zu etwas Erhabenem und einem Privileg des Adels machte“. Vgl. ebd., S. 391 sowie ders., Tender Comrades, S. 41 f.

Mit dem Untertitel seiner Studie – ‚In Search of a Lost Sensibility' – weist Jaeger auf die historische Alterität des Begehrensmodells hin. Seine Archäologie der verschütteten Deutungs- und Artikulationsmuster leitet er mit einer programmatischen Stellungnahme ein: „it is a society in which men who loved men were not ‚homosexuals', even if they had sex with them; in which also men who loved women were not ‚heterosexuals'. [...] I have tried hard to articulate the attitude to sex and gender implied or expressed in the texts themselves, not forcing modern conceptions onto them."[351] Im selben Zusammenhang formuliert Jaeger bereits seine Auffassung, dass ‚nobilitierende Liebe' jedweder Art (also auch zwischen Frauen und Männern) Sexuelles ausgeschlossen habe. Vielmehr zeichne sich die idealisierte Form gleichgeschlechtlichen (männlichen) Begehrens durch Ausgrenzung, insbesondere aber Überwindung des Sexuellen aus.[352] Was als ‚sexuell' gelten soll, wird im Folgenden aber nicht grundsätzlich reflektiert, sondern nur partiell und im Kontext männlicher Liebesbindungen über die klerikale Terminologie der Sünde und den Sodomiebegriff indiziert. Der ausgeschlossenen Sexualität kommt damit genau jener Status eines ahistorischen Substrats zu, den Sedgwick ihr hatte absprechen wollen, um die historisch variablen Realisierungen des Sexuellen sowie deren Verbindung mit der politischen Sphäre präzise erfassen zu können.

Die Verknüpfung mit Machtbeziehungen ist für Jaegers Darstellung der charismatischen Freundesliebe als „public manifestation of a sanctioned, idealized way of feeling"[353] allerdings ebenso zentral wie die Feststellung einer erotischen Rhetorik. Wenn in diesem Kontext von einem erweiterten Gebrauch des Erotischen die Rede ist, trifft sich dies mit den Beobachtungen Klaus van Eickels' zur Gestensprache der Intimität: Artikulationsformen von Zuneigung und Begehren sowie demonstrative körperliche Nähe gewinnen ihre Bedeutung im herrschaftspolitischen Umfeld und dienen der Repräsentation von Machtverhältnissen sowie der Selbstdarstellung vor einer Standesöffentlichkeit. Den Ausschluss sexueller Potentiale sucht Jaeger mit Abgrenzungsmechanismen zu stützen, die in den Texten selbst aufzuweisen seien. Seine Ausführungen zu Richard und Philipp illustrieren diese Argumentationsfigur: „The same chronicler who thought the king of France honored him [Richard] with his love included a scene in which a hermit confronts him and warns him against unnamed vices which clearly refers to ‚sodomy'. Evidently he did not regard Richard's relation to Philip Augustus as an example of that same vice."[354] Der zuletzt formulierten Schlussfolgerung wird zuzustimmen sein, auch wenn – darauf habe ich schon hingewiesen – die Vereindeutigung der ungenannten Sünde zur (gleichgeschlechtlichen) Sodomie fraglich bleiben muss.[355]

351 Jaeger, Ennobling Love, S. 7.
352 Vgl. Jaeger, Ennobling Love, S. 15, 20 f., 25 f., 136 u. ö. Kritisch dazu Winst, Amicus und Amelius, S. 425 f.
353 Jaeger, Ennobling Love, S. 18.
354 Jaeger, Ennobling Love, S. 26.
355 Zur Uneindeutigkeit des Sodomiebegriffs und seinen historischen Ausdifferenzierungen vgl. auch II.2.2.1.

Die Crux dieser Argumentation besteht jedoch in der unterstellten Kohärenzbeziehung zwischen ‚heftiger Liebe' (*vehemens dilectio*) und ‚jener Sünde' (*peccatum illud*). Damit das Nebeneinander der positiv gewerteten Bettgemeinschaft und der abgelehnten (womöglich sodomitischen) Sünde als Beleg für eine Exklusion sexueller Handlungsmöglichkeiten aus der Freundesliebe gedeutet werden kann, muss vorausgesetzt werden, dass für den berichtenden Chronisten (und die Rezipierenden) eine offensichtliche Verbindung zwischen den jeweiligen Gesten und Akten bestand. Zumal diese Verbindung keine terminologische ist, kann sie sich nur über die Vorstellung einer gemeinsamen Praxis ergeben. Vorausgesetzt ist also ein situations- und personenabstraktes Verständnis bestimmter Akte, denen jeweils dieselbe Bedeutung in einem übergreifenden Klassifikationssystem zukommt, unabhängig davon, wer sie in welchem Kontext ausführt. Der zeitgenössische, klerikale Pastoraldiskurs arbeitet zwar an einem derartigen System, das Roger von Howden vermutlich vertraut war; dennoch unterbleibt bei der unmittelbaren Darstellung der Bettgemeinschaft jeder abgrenzende Gestus, etwa der Verweis auf die vollkommene Keuschheit dieses Beilagers. Wenn also das Ausgeschlossene gar nicht erst benannt werden muss, um ausgeschlossen zu sein, und dies auch für weitere Rezeptionskreise und in anderen Fällen Geltung haben soll, muss zugleich ein allgemeines Bewusstsein einer generalisierten, in sich unteilbaren Existenzform des Sexuellen (oder der Sodomie) unterstellt werden. Die Schlussfolgerung, das königliche Liebesverhältnis und, davon abgeleitet ‚charismatische Freundschaft', erlange Vorbildlichkeit prinzipiell unter Exklusion sexueller Handlungen, lässt sich in dieser Sichtweise nur durch weitreichende Annahmen über ein einziges kohärentes Sinnsystem stützen.

Solchen Annahmen steht der Befund gegenüber, dass die Gesten der Intimität einer kontextspezifischen Semantisierung unterliegen. So kann der Kuss auf den Mund liturgische Gebärde, Herrschaftshandeln oder sinnliche Geste und Ausdruck von persönlichem Begehren sein, wobei Zweck und Ziel in der Realisierung sakraler Sinndimensionen, der Repräsentation verbindlicher Sozialbeziehungen, der Artikulation von Zuneigung oder eben im körperlichen Genuss bestehen können.[356] Die jeweilige Bedeutung konstituiert sich über den Handlungsrahmen und die je aufgerufenen Diskurse und Deutungsmuster, womit von einer in sich geschlossenen, verallgemeinerungsfähigen Identität des Kusses und seiner erotischen Potentiale nicht auszugehen ist. Erschwert wird die Identifikation einer (ausgegrenzten) sexuellen Komponente immer dann, wenn sie – wie im zitierten Beispiel – nur ungenau oder verhüllend an-

356 Vgl. grundlegend Carré, Le baiser sur la bouche. Perella, The Kiss, S. 12–50 konzentriert seinen Überblick nach der Darstellung der frühen christlichen Tradition auf zwischengeschlechtliche Küsse. Zum liturgischen Kuss unter Zelebranten und Gemeinde Suntrup, Die Bedeutung, S. 362–379. Der liturgische Kuss soll seit dem 13. Jh. vorschriftsgemäß nie zwischen den Geschlechtern stattfinden: Wird damit einerseits eine *ascensio ad libidinem* vermieden, so vermittelt der Friedenskuss andererseits eine ihm eigene ‚Süße und Freude' (ebd., S. 374 f. u. 378). Vgl. weiter den Überblick über zeremonielle und geistliche Küsse bei Schreiner, Er küsse mich.

gesprochen wird.[357] Verwirft ein Text sodomitische Sünden ohne weitere Spezifikationen, während er zugleich homosoziale Liebe idealisiert, so bleibt es modernen Interpreten überlassen, den eigentlichen Gegenstand der Abgrenzung näher zu bestimmen oder erst zu konstruieren. Die potentielle Vergleichbarkeit von Sodomie und Freundesliebe besteht dann einzig in der Beteiligung zweier Subjekte des gleichen Geschlechts. Wie im Fall des Kusses ist jedoch denkbar, dass sich aufgrund einer differenten Semantisierung keine Vergleichshinsicht zwischen Gesten und Akten ergibt, die aus moderner Perspektive durchgängig als ‚sexuelle' klassifiziert werden müssten. Mir scheint es daher näher zu liegen, mit van Eickels von einer Gemengelage unverbundener Diskurse auszugehen. Demzufolge sind die einzelnen Texte in ihrem konkreten Umfeld, vor dem Horizont der je relevanten Wissensordnungen, der genrespezifischen Deutungsmuster und Redeweisen, auch in Hinblick auf etwaige Abgrenzungs- und Generalisierungsmechanismen, zu untersuchen.

Besondere Genauigkeit in Bezug auf den historischen Kontext und die je vorausgesetzten Denkmuster scheint mir auch deswegen geboten, weil im Umfeld der ‚Geschichte der Homosexualität' für das gesamte Mittelalter wiederholt von umfassender Tabuisierung und Repression die Rede gewesen ist. Dass sodomitische Akte Sanktionen unterlagen und im späteren Mittelalter Gegenstand von Strafverfahren wurden, ist nicht zu bestreiten, doch sind in diesem engeren Zusammenhang historische Phasen, geographische Räume, soziale Milieus und politische Hintergründe von Repressalien[358] sowie divergente rechtliche, religiöse oder literarische Diskursivierungen mit spezifischer gesellschaftlicher Geltung und Reichweite zu unterscheiden. In ihrer Studie ‚Homosexualität: Die Geschichte eines Vorurteils' (1978) rekonstruiert Gisela Bleibtreu-Ehrenberg zunächst eine spezifisch ‚germanische' Tradition des Umgangs mit ‚Homosexualität', um in den anschließenden Kapiteln den Bogen von der Christianisierung über Ketzerprozesse und Hexenverfolgung bis hin zu modernen Ausgrenzungs- und Diskriminierungsmechanismen zu spannen. In dieser verdienstvollen und grundlegenden Arbeit diskutiert die Autorin minutiös Herkunft und Status der ausgewerteten Quellen, bezieht für den christlich-mittelalterlichen Zeitraum aber ausschließlich normative klerikale Abhandlungen sowie Rechtstexte ein. Weit ausgreifend ist auch das Buch ‚Die stumme Sünde: Homosexualität im Mittelalter' (1988) von Brigitte Spreitzer angelegt, das im Textanhang unter anderem Rechtsquellen und einschlägige klerikale Schriften zugänglich macht. Die Studie widmet sich – explizit wissenschaftskritisch – der Analyse von Repressionsmechanismen, die ausgehend von biblischen und frühchristlichen Auffassungen über die Entwicklung weltlicher und klerikaler Rechtsvorschriften, theologische Sodomie-Konzeption und Hexenverfolgung zur Deutung literarischer Texte des Hoch- und Spätmittelalters fortschreitet. So entsteht eine lineare Darstellung, die das ein-

357 Die Konstruktion der Sodomie als unaussprechliche oder stumme Sünde schlechthin vollzieht sich erst allmählich: vgl. Chiffoleau, Dire l'indicible, sowie unten, II.2.2.1.

358 Vgl. dazu exemplarisch Rocke, Forbidden Friendships; Puff, Sodomy.

leitend festgehaltene Profil des „Thema[s] Homosexualität, als dessen konstituierende Faktoren einerseits die Begriffe des Abnormen und in der Folge Diskriminierung und Verfolgung, andererseits – im literarischen Diskurs – Tabuisierung im Sinne von maximaler Vereinheitlichung gelten können“,[359] entfaltet und bestätigt.[360]

Demgegenüber ist festzuhalten, dass der Klassifikation sodomitischer Akte als ‚widernatürliche‘ Sünden in theologischen Schriften, Canones, Bußbüchern und -sammlungen keine unmittelbare, praxisbezogene Übertragung in weltliche Lebenssphären folgt. Pierre J. Payer hat in seinen Untersuchungen zur Poenitentialliteratur einen entscheidenden Umbruch im 13. Jh. ausgemacht, der sich mit dem Beschluss des vierten Laterankonzils von 1215, wonach jeder erwachsene Laie wenigstens einmal jährlich die Beichte abzulegen hatte, verbindet.[361] Für das 13. Jh. sei in den Bußsummen eine zunehmende Konzentration auf sexuelle Sünden festzustellen und – wie die Ausführungen in Paulus’ Ungarus *Summa penitentiae* zeigen – ein Interesse an der systematischen Definition sodomitischer, insbesondere gleichgeschlechtlicher Sünden.[362] Derselbe Autor hielt ein energisches Vorgehen gegen die Sodomie für besonders nötig: „In some regions, he tells us, men engage in this abuse as though in public; acting out of a certain courtliness, they call those with whom they sin ‚favored ones‘ (*gratiosos*)“.[363] Diese und ähnliche Klagen[364] lassen durchblicken, dass sich gründliche Kenntnis der sündhaften Handlungen und daraus folgender Verbote erst noch verbreiten musste. Die langwierige und schwierige Durchsetzung des Priesterzölibats, die im 11. Jh. einsetzte, aber erst im 13. Jh. als weitgehend abgeschlossen gelten kann,[365] mag als Beispiel dafür dienen, dass auch die innerklerikale Definitionsmacht keine umstandslose kirchenpolitische Umsetzung garantierte.

Im Blick auf die überlieferten Rechtstexte und die Strafpraxis zeichnen sich analoge Divergenzen zwischen theoretisch formulierten Regeln und Verboten und ihrer Anwendung ab. Im römischen Recht dominieren die Novellen Justinians, die alle

359 Spreitzer, Die stumme Sünde, S. 1.

360 Entsprechend werden komplexe Darstellungen homosozialer Verhältnisse wie in Veldekes *Eneasroman* nur knapp in Hinblick auf die vorangestellten, an normativen Texten gewonnenen Parameter ausgewertet, wobei generell gültige ‚Tabuvorschriften‘ vorausgesetzt sind: vgl. Spreitzer, Die stumme Sünde, S. 90–94 (zum *Eneasroman* vgl. weiter II.2). Auch in einem neueren Beitrag besteht Spreitzer auf der Klassifikation von ‚Homosexualität‘ als ‚stummer Sünde‘, die für das gesamte Mittelalter Geltung habe: vgl. Spreitzer, Verquere Körper, S. 15.

361 Vgl. Payer, Sex and Confession. Das dritte Laterankonzil hatte 1179 erstmals mit gesamtkirchlicher Geltung Strafmaßnahmen für sodomitische Handlungen beschlossen: Amtsenthebung für Kleriker, Exkommunikation für Laien (vgl. Boswell, Christianity, S. 277 f.). Vgl. auch Burgwinkle, Sodomy, S. 31 f.

362 Vgl. Payer, Sex and Confession, S. 135: „By the end of the thirteenth century, then, there was a sophisticated account of the vice against nature embedded in what was to become one of the most influential academic summas for confessors.“ Vgl. Payer, Sex and the New Medieval Literature, S. 141–147, sowie Brundage, Law, Sex, and Christian Society, S. 212–214 u. 472–474.

363 Payer, Sex and Confession, S. 135.

364 Vgl. oben, I.1.3.2 sowie Boswell, Christianity, S. 232 f.; Burgwinkle, Sodomy, S. 46–52.

365 Vgl. Burgwinkle, Sodomy, S. 30; Thibodeaux, The Defence, S. 47 u. dies., The Manly Priest, S. 58.

nicht-reproduktiven Praktiken als ‚widernatürliche Verbrechen' unter Strafe stellen, wobei männliche Sodomie besonders scharf gegeißelt wird.[366] Setzt die Rezeption dieses Corpus mit dem 12. Jh. verstärkt ein, so ist andererseits eine entsprechende Gesetzgebung mittelalterlicher Herrscher erst im Verlauf des 13. Jhs., mitunter weit später zu verzeichnen.[367] Bis ins späte 13. Jh. fehlt es im deutschsprachigen Raum an volkssprachlichen Rechtsquellen zum Thema.[368] Der *Sachsenspiegel* kennt keine strafrechtliche Bestimmung für gleichgeschlechtliche Praktiken; ein indirekter Hinweis auf die Ablehnung sodomitischen Verhaltens, das nicht näher bestimmt wird, findet sich erstmals im *Schwabenspiegel* (um 1275).[369] Die Verurteilung nicht-reproduktiver Praktiken in den lateinischen Gesetzestexten wird zudem durch den Befund konterkariert, dass es an dokumentierten Fällen erfolgter Bestrafung bis ins 15. Jh. weitgehend fehlt.[370]

Die Bedeutung, die insgesamt den Bemühungen zukommt, historische Diskriminierungsformen aufzudecken, ist kaum zu überschätzen. Dennoch zeichnen sich in einzelnen Publikationen zu mittelalterlichen Konzeptionen der ‚Homosexualität' (oder Homo-Erotik) Tendenzen ab, die behandelten Materialien durch das Prisma einer raumzeitlich flächendeckenden Repression zu betrachten. Dies ist etwa in der Darstellung des weltlichen juridischen Wissens von der Sodomie bei Beatrice Michaelis zu beobachten, die zwischen den Jahrhunderten sowie unterschiedlichen europäischen Regionen und sozialen Umfeldern hin- und herspringt, um nicht nur ein typisches Bild der sodomitischen Akteure zu zeichnen, sondern auch eine elementare

366 *Corpus iuris civilis* III, No. 77. Vgl. Bleibtreu-Ehrenberg, Homosexualität, S. 183–196 u. 231–238 (dort auch ausführlich zu den gefälschten Kapitularien des Benedictus Levita S. 218–231); stark verallgemeinernd Spreitzer, Die stumme Sünde, S. 19 f.; weiter Hergemöller, Sodom und Gomorrha, S. 37–45.

367 Vgl. Hergemöller, Sodom und Gomorrha, S. 41 zu den Gesetzen Karls V. im 16. Jh. Entsprechende Bestimmungen fehlen auch in den von Frantzen, Before the Closet, S. 141–144 untersuchten angelsächsischen Rechtstexten: Erst im 16. Jh. stellt das weltliche Recht gleichgeschlechtliche Praktiken unter Strafe. Greenberg, The Construction of Homosexuality, S. 272 f. führt französische, italienische und spanische Quellen der zweiten Hälfte des 13. Jhs. an. Zusammenfassend Moore, The Formation, S. 87 f.

368 Bleibtreu-Ehrenberg, Homosexualität, S. 233 verweist auch auf das Friesische Landrecht des 11. Jhs. (vgl. Friesische Rechtsquellen, S. 409: Sendrecht § 17), dessen Bestimmungen allerdings keine eindeutige Aussage darüber zulassen, ob gleichgeschlechtliches oder zoophiles Verhalten geahndet wird. Gade, Homosexuality, S. 131 weist anhand der untersuchten skandinavischen Quellen die These von einer germanischen Tradition der Strafbarkeit gleichgeschlechtlicher Handlungen energisch zurück: „If such a Germanic tradition existed, it is beyond reconstruction, for it left no trace in medieval Scandinavian legislation". Ein einziger altnorwegischer Rechtstext kennt entsprechende Bestimmungen, hat jedoch keinen Eingang in die Gesetzgebung der Folgezeit gefunden (ebd., S. 135).

369 Landrechtsbuch II: 174 (a) (vgl. Spreitzer, Die stumme Sünde, S. 20 f.). Der Sodomie-Verweis begegnet hier im Zusammenhang von Verleumdungsdelikten (vgl. dazu auch das friesische Recht: His, Strafrecht, S. 333).

370 Vgl. Spreitzer, Die stumme Sünde, S. 21. Hergemöller, Sodom und Gomorrha, S. 41 f. verweist auf zwei Fälle aus dem 13. und 14. Jh. Daneben stehen vereinzelte Nachrichten über die ausbleibende strafrechtliche Verfolgung (vgl. Lever, Les bûchers de Sodome, S. 41 f.). Vgl. oben, I.1.4.1, Anm. 300, S. 107.

„tabuähnliche Verbotsstruktur“ daraus abzuleiten.[371] Wenn ‚Homosexualität‘ oder Sodomie a priori als ‚stumme Sünde‘ oder als Gegenstand von Wissens- und Redeverboten aufgefasst werden, entstehen aber Repressionsnarrative, die einen verbindlichen Wissenskanon und ebenso weitreichend vernetzte Schweigegebote konstruieren und in der Konsequenz einen kohärenten Kontext für die Deutung literarischer (und anderer) Texte erzeugen. Ein derartiges Verfahren ist nicht zuletzt deswegen bedenklich, weil Lücken, Leerstellen und fehlende Angaben in den Texten sich aus diesem Blickwinkel allzu leicht als Effekte eines gezielten Verschweigens darstellen.[372]

Als methodisch problematisch kann es sich indes auch erweisen, wenn (in Erkenntnis des Ungenügens moderner Kategorienbildung) historische Begrifflichkeiten den Status übergreifender Deutungsmuster erhalten. Zu beobachten ist dies am Einsatz der altisländischen Begriffe *argr* (oder *ragr*) und *ergi*, deren Implikationen verschiedentlich für generalisierende Thesen über die unterschiedliche Haltung zu ‚aktiver‘/gebender und ‚passiver‘/empfangender Rolle bei sexuellen Akten unter Männern in Anspruch genommen worden sind. Bereits Bleibtreu-Ehrenberg räumt dem *ergi*-Konzept entscheidende Bedeutung für eine spezifisch nordische Konzeption männlicher Verweiblichung durch sexuelle Praktiken und geschlechtstransgressive Magie-Ausübung (*seiðr*) ein.[373] In die Forschungsdiskussion um mittelalterliche Männlichkeiten und Homosozialität ist die altnordische Begrifflichkeit aber erst seit Erscheinen der Studie ‚The Unmanly Man‘ (1983) von Preben Meulengracht Sørensen eingegangen. Sørensen erläutert die altisländische Konzeption zunächst anhand von Rechtstexten (den westnorwegischen *Gulaðingslög* aus dem 13. Jh. und der im frühen 12. Jh. aufgezeichneten altisländischen *Grágás*), deren Gegenstand Rache-Ansprüche bei besonders entwürdigenden Beleidigungen (*níð*) sind. Ich gehe im Folgenden exkurshaft auf die komplexen semantischen Bezüge der Begrifflichkeit ein, um eine differenzierte Würdigung ihrer Übertragbarkeit auf andere mittelalterliche Kulturen und Literaturen zu ermöglichen.

> Mit *níð* wird eine performative Beleidigung bezeichnet, die als derart schändlich gilt, dass sie nach Rache oder Bestrafung verlangt. Nicht sexuelle Handlungen werden also unter Strafe gestellt, sondern Schmähungen, die in beiden Rechtstexten als ‚Übertreibungen‘ (*ýki*) und Behauptungen des-

371 Michaelis, (Dis-)Artikulationen, S. 162; vgl. ebd., S. 158–166. – Anders Kraß, Sprechen von der stummen Sünde, der die dialektischen Verfahren der Tabuisierung anhand konkreter Textbeispiele des 13. Jhs. untersucht.

372 In umgekehrter Argumentationsrichtung macht Plotke, Lücken und Leerstellen, genau diese zum Ausgangspunkt für ihre Analyse „explorative[r] Erprobungen gleichgeschlechtlicher Beziehungsmodelle“ (S. 75), am Beispiel von Ernst und Wetzel im *Herzog Ernst*. In dieser Deutung übernimmt die von der Erzählung umspielte Möglichkeit einer zuletzt ausbleibenden Verehelichung des Herzogs – die bedeutsamste Leerstelle – die Funktion eines Signals, das die Potentiale einer gleichgeschlechtlichen, mit Zeichen der Ehe versehenen Bindung noch unterstreicht.

373 Bleibtreu-Ehrenberg, Homosexualität, S. 106–127 entwickelt eine religionsgeschichtliche Erklärung, die weit über Fragen von Geschlecht und Sexualität hinausgreift. Zu den Gender-Implikationen von *seiðr* vgl. auch Higley, Dirty Magic; Solli, Odin the *queer*; Hall, Elves in Anglo-Saxon England, S. 130–148.

sen, ‚was nicht sein kann', klassifiziert werden.[374] Alle anschließend aufgeführten Beispiele stehen also unter einem Wirklichkeitsvorbehalt, denn sie bezeichnen Zusammenhänge, die der kollektiv gewussten Lebenswelt nicht angehören: Ein Mann kann zwar als ‚Stute' verunglimpft werden, aber keine sein; er kann mit der Behauptung verhöhnt werden, er habe ein Kind ausgetragen (*hever barn berit*), doch ist eine männliche Schwangerschaft ebenso aus dem Bereich des Möglichen ausgeschlossen.[375] *Níð* produziert demnach eine Verzerrung des Wirklichen, die korrigiert werden muss. Subjekte und Objekte von *níð* sind ausschließlich Männer; im Zentrum der Rache erzwingenden Ehrabsprachen steht ferner die Infragestellung von Mannhaftigkeit und Männlichkeit. Das Spektrum der Beleidigungen umfasst damit ein Feld des Nicht-Männlichen oder -Mannhaften, das einerseits in Opposition zum Weiblichen tritt (Bezeichnung als *portkona*, d. i. ‚Torfrau' oder Prostituierte; Behauptung, einer sei jede neunte Nacht eine Frau), sich andererseits aber mit den Bereichen des Animalischen und des Außermenschlichen überlagert (Bezeichnung als Stute, Hündin, *gylfin*, d. i. ‚Werwolf' oder Untier).[376] Unter diesen Beschimpfungen erscheinen nun weiterhin *sannsorðinn* (*Gulaðingslög*), *ragr*, *sorðinn* und *stroðinn* (*Grágás*). Das Partizip *sorðinn* und seine Varianten lassen sich von einem Verb *serða* herleiten, das Sørensen auf die ‚männliche Funktion beim sexuellen Akt' bezieht und das demnach etwa mit ‚(von einem Mann) beschlafen' zu übersetzen sein könnte.[377] Diese Deutung wirft allerdings die Frage auf, weshalb ein bloßer sexueller Akt unter Männern – wie inkriminiert auch immer – tatsächlich in die übergeordnete Kategorie des Unwirklichen oder Unmöglichen gehören sollte.

Begrenzten Aufschluss dazu bietet die Wortfamilie *argr/ragr – ergi – ergjask*. Das Adjektiv *argr* und das Substantiv *ergi* bezeichnen im weiteren Sprachgebrauch Schlechtes, Schlimmes, Schamloses und Niederträchtiges, im engeren Sinne Feigheit als Gegensatz zur Mannhaftigkeit.[378] Das Verb *ergjask* (ein Mediopassiv) hat daher die Bedeutung ‚schwach, untüchtig, feige werden' (bspw. im Alter). Darin wird greifbar, dass ein performatives Männlichkeitskonzept auf der Basis von Gewaltfähigkeit zugrundeliegt, dem in mittelhochdeutschen Texten – *mutatis mutandis* – die Oppositionsbildung von *manheit* und *zageheit* entspricht. Die Serie der oben wiedergegebenen Beleidigungen dokumentiert darüber hinaus eine Überlagerung von ‚Unmännlichkeit' mit ‚Weiblich-

374 Vgl. *Gulaðingslög* (*Norges gamle Love* I.70, zitiert nach Sørensen, The Unmanly Man, S. 100): *þat heiter yki ef maðr mælir um annan þat er eigi ma væra. ne verða oc eigi hever verit* (Es heißt ‚Übertreibung', wenn ein Mann etwas über einen anderen sagt, das nicht sein kann, noch werden noch gewesen sein kann). *Grágás* 2, 392 (ebd.): *þat er yki ef maðr segir þat fra avðrom manne eða fra eign hans nokorre er eigi ma vera oc gørir þat til háþungar honom.* (Es ist eine ‚Übertreibung', wenn ein Mann etwas über einen anderen Mann sagt, das nicht wahr sein kann, oder über seinen Besitz, und das tut, um ihn zu schmähen.) Bleibtreu-Ehrenberg, Homosexualität, S. 126 u. 162 ordnet *ýki* einem Kontext nicht länger geläufiger, frühreligiös-magischer Vorstellungen zu.

375 Alle hier zitierten Begriffe und Formulierungen aus den Rechtstexten nach Sørensen, The Unmanly Man, S. 100 (vgl. die englische Übersetzung der einschlägigen Passagen ebd., S. 15–17).

376 Sørensen, The Unmanly Man, S. 25 verweist auf die ebenfalls ehrenrührigen Vergleiche mit einem Sklaven und einem Troll in einem späteren Kapitel der *Gulaðingslög*.

377 Sørensen, The Unmanly Man, S. 17. Ström, *Nið*, S. 6 übersetzt *sannsorðinn* mit ‚(nachweislich) als Frau benutzt' (die Vorsilbe *sann-* verweist auf einen öffentlichen, bewiesenen Vorgang). Baetke gibt unter dem Lexem *serða* „geschlechtlichen (bes. perversen) Verkehr haben mit jmd." an. Meine Angaben zur Übersetzung der Begriffe *argr, ergi* usw. sind Baetke und De Vries entnommen. Weitere semantische Analysen könnten anhand des Sprachgebrauchs die genaueren sexuellen Konnotationen bestimmen, die sich auch mit einem Kontext transgressiver Magie verbinden.

378 Vgl. Ström, *Nið*, S. 6 f.; Bleibtreu-Ehrenberg, Homosexualität, S. 123, 163, 170 f. u. 172 f.; Solli, Odin the *queer*, S. 342.

keit', womit die Geschlechtstransgression nach Folke Ström ins Zentrum des *ergi*-Konzepts rückt.[379] Zugleich weisen die Beleidigungen aber eine Zuspitzung des weiblichen Prinzips (etwa in der Fokussierung von Reproduktion) sowie dessen Vermischung mit dem Nichtmenschlichen auf: Nicht jedwede Überschreitung von Geschlechterdifferenz steht hier also in Rede, sondern eine derart weitreichende Transgression, dass sie Männlichkeit im Kern bedroht.[380] Das Un-Mannhafte, wie es mit *ergi* umschrieben ist, zielt auf den Verlust all dessen, was zwingend männliche Identität bestimmt (in erster Linie: Kampfkraft und Gewaltbereitschaft), tatsächlich aber durch Schwächung, Verletzung oder Alter verloren gehen kann.

In seiner Diskussion der Rechtstexte führt Sørensen nun auch die ‚sexuelle Symbolik' auf den Geschlechterbinarismus zurück: „any representation of feminity [sic] must be equated with unmanliness when attached to a man".[381] Aus dem erweiterten literarischen Kontext leitet er dann die Feststellung ab, jedwede Unterstellung, ein Mann habe die Position einer Frau eingenommen, habe zur Symbolisierung von Unmännlichkeit genügt. Effemination und Feigheit, so Sørensen schon einleitend, seien zwei Seiten derselben Medaille.[382] Die Deutung des mit *sorðinn* bezeichneten sexuellen Akts führt weiterhin zu einer gewichtigen Unterscheidung: Abgewertet werde der ‚passive' und dadurch effeminierte Partner in einem sexuellen Akt unter Männern, während die ‚aktive' Beteiligung nicht als ehrenrührig gelte.[383] An diesem Punkt muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass *sorðinn* sich nicht zur Beschreibung der Position eines anal penetrierten Mannes vereindeutigen lässt. Der Begriff selbst verweist auf sexuelle Handlungen

379 Vgl. Ström, *Nið*, S. 17: „It cannot be doubted that it is the idea of ‚unmanliness' in both its physical and its mental sense which lies at the centre of the *ergi* complex and permeates its whole semantic field."

380 Anhand eddischer Inszenierungen von *níð* (*Helgakviða Hundingsbana II*) zeichnet Bleibtreu-Ehrenberg, Homosexualität, S. 169 ein umfassenderes Bild dessen, was unter *ergi* verstanden werden konnte: „Gudmund dagegen zeigt die Scheltrede in mehreren Gestalten. Als Knecht, der niedrige Arbeiten tun muß, die mit weiblichen Tieren zu tun haben (Hündinnen füttern, Säue tränken, Geißen melken), als mannstolles Zauberweib und als Gebärerin von Untieren, als brünstige Stute. All diese Attribute zusammengenommen ergeben gewissermaßen ergi im höchsten Grade; sie illustrieren, wie man sich den Mann, der ‚die Art des Argen' hatte, damals vorstellte. Der Bezug dieses Ideenkomplexes zum Bereich des Kultes und der Zauberei ist evident."

381 Sørensen, The Unmanly Man, S. 20. Im Folgenden beschreibt Sørensen schematisch die altnordische Praxis der Geschlechterdifferenzierung über soziale Zuschreibungen und Handlungsmöglichkeiten (nicht anatomische Unterscheidung), bringt dann aber verschiedene Beispiele für weibliche Geschlechtstransgressionen bei, die die einleitend fixierte Opposition – „the antithesis between masculine and feminine" – eher infragestellen (ebd., S. 20 f.).

382 Sørensen, The Unmanly Man, S. 23 u. 11. Auf die ausführliche Diskussion der Sagas des 13. und 14. Jhs., mit der Sørensen seine Thesen untermauert, gehe ich hier nicht ein, zumal sich keine Verbindung dieser Textgruppe zu kontinentaleuropäischen Literaturen des Hochmittelalters ausmachen lässt.

383 Sørensen, The Unmanly Man, S. 27 spricht im Weiteren von ‚phallischer Aggression' als einem Aspekt von ‚Homosexualität', wobei sich seine weiteren Ausführungen gerade nicht auf sexuell motivierte Akte beziehen, sondern auf aggressive Übergriffe – d. h. letztlich auf Vergewaltigung, die mit sexueller Identität oder Orientierung gar nicht erst in Verbindung gebracht werden sollte. Sørensens Kommentar zu dieser Problematik – „[w]hen homosexual usage of an enemy could be taken as a means of humiliation, the same treatment of a friend must have been regarded as shameful" (ebd., S. 28) – unterstellt eine unwandelbare Substanz der Handlungen, die auch den Vergewaltigungsakt zum ‚sexuellen Akt' macht und beide, unabhängig vom Willen der Beteiligten und den Umständen, prinzipiell identisch und vergleichbar setzt.

aus der Perspektive eines männlichen Subjekts. Der Kontext legt weiterhin nahe, dass mit der passiven Hinnahme solcher Akte eine Form der Entmännlichung einhergeht, die in der Wirklichkeit gar nicht möglich und daher eventuell magisch begründet ist: Mehr ist den beiden zitierten Texten nicht zu entnehmen.

Die Sørensens Analysen (nicht ganz zutreffend) entnommene These, es sei hier eine – im Ursprung germanische – Auffassung greifbar, derzufolge allein die ‚passive' (da effeminierte) Beteiligung an einem gleichgeschlechtlichen (Penetrations-)Akt Gegenstand von Ablehnung war, entfaltet nun in einzelnen mediävistischen Studien nahezu mythosbildende Kraft. David Clark spricht in seiner Untersuchung zu homosozialen Konstellationen in der altenglischen Literatur beispielsweise von ‚germanic pederasty' und referiert einen bereits verallgemeinerten Befund: „the stigma originally attached only to the passive partner and [...] it is only with Christianization that the stigma is generalized from passivity and receptivity to all forms of same-sex interaction."[384] Wenn darüber hinaus die Bedeutung von *ergi* primär über eine sexuell begründete Form der Effemination erfasst werden soll,[385] hat die mittelalterliche Vokabel eine Verengung erfahren, die wissenschaftlichen Wünschen nach Präzision entsprechen mag – dies aber um den Preis einer Ausblendung aller Irritationen, Mehr- und Uneindeutigkeiten im ursprünglichen semantischen Umfeld. Ob sich die altnordischen Formulierungen überhaupt auf einvernehmliche sexuelle Handlungen beziehen lassen, ist jedoch ebenso wenig zu verifizieren wie der Bezug auf wirkliche und mögliche sexuelle Praktiken.

In seinen Überlegungen zu einer Episode aus dem Geschichtswerk *De moribus et actis primorum Normanniae ducum* Dudos von St. Quentin (frühes 11. Jh.) erprobt Klaus van Eickels eine mögliche Verbindung zu *níð*-Praktiken. Gegenstand ist ein durch den normannischen Krieger Rollo stehend verabreichter Fußkuss, mit dem er den westfränkischen König auf den Rücken warf und so eine demütigende Unterwerfungsgeste verweigerte. Das Verhältnis zum Königtum begründet nach Dudo eine Effemination der Franken, von der auch der Normanne Rollo bedroht ist. In der weiteren Deutung des Zwischenfalls erwägt van Eickels eine sexuelle Bedeutungsdimension und kommt dabei auf *níð*-Verse, „Spottgedichte, die einen Gegner entehren, indem sie ihn als ‚unmännlich' darstellen", zu sprechen: „Der entsprechende altnordische Begriff *ergi* und die entsprechenden Adjektive *argr* und *ragr* (= dt. arg) bedeuten allgemein ‚Feigling', konkret aber einen Mann, der sich von einem anderen Mann als Frau hat mißbrauchen lassen".[386] *Ergi* und *argr* erscheinen nun als sexuelles Spezialvokabular, das aus der Verkettung von Unmännlichkeit/Effemination, Feigheit und sexuellem ‚Missbrauch' – van

384 Clark, Between Medieval Men, S. 52.

385 Vgl. Clark, Between Medieval Men, S. 54. Den von Clark diskutierten Beispielen der Verwendung des (sprachhistorisch verwandten) altenglischen Begriffs *earg* fehlt jedoch (mit einer einzigen Ausnahme) eine gendertransgressive Konnotation: vgl. ebd., S. 55 u. 57 f.

386 Van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 266 f.; vgl. zur Episode ebd., S. 263 f.; zur Effemination der Franken S. 268 f.

Eickels bezieht dies wenig später auf die „Möglichkeit einer Strafvergewaltigung des Gegners“[387] – hervorgeht. Selbst wenn Dudo eine Kenntnis skandinavischer Überlieferungen unterstellt wird, vollzieht eine derartige Übertragung der *ergi*-Semantik eine aus dem Textmaterial nicht herleitbare Doppelbewegung, indem sie den Begriff sexuell fixiert und ihm gleichzeitig den Status einer generell geläufigen Kategorie zuschreibt.[388]

Die Übertragungsversuche von Clark und van Eickels reflektieren ein aus meiner Sicht nachvollziehbares Bedürfnis, abseits des klerikalen Sodomiediskurses genauere Kenntnisse über das historische Verständnis sexueller Praktiken und deren Verbindungen zu Männlichkeitskonzepten zu erhalten. Sie reflektieren aber auch eine moderne Verklammerung von Geschlechtsidentitäten mit ebenso binär gedachten sexuellen Rollen, in deren Zentrum der Penetrationsakt und dessen Definitionsleistung für die Differenzierung von ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ steht. Die Spezifik der altnordischen Begrifflichkeit und ihrer komplexen Semantik, für die in anderen europäischen Rechtstexten bislang keine Parallelen aufzuweisen waren, erlaubt jedenfalls keine Rekonstruktion übertragungsfähiger Kategorien, sofern nicht eine direkte Ableitung plausibel gemacht werden kann. Eine Systematik sexueller Differenzierungen lässt sich daher weiterhin einzig dem klerikalen Schrifttum entnehmen, doch muss sich die Frage anschließen, unter welchen Umständen eine Übertragung von Sodomie-Konzeptionen und ihrer Implikationen auf weltliche Literaturgattungen sinnvoll sein kann.

Auch im klerikalen Umfeld konstituiert sich auf der Grundlage einer elementaren Differenzierung prokreativer und nicht-prokreativer Akte aber erst allmählich ein annähernd homogenes Verständnis von Sodomie in Bezug auf sexuelle Handlungen unter Männern. Unumgänglich ist daher der genaue Blick auf die historischen und diskursspezifischen Differenzierungsprozesse sowie auf Diskurskonstellationen im individuellen Literaturbeispiel. So ist für einzelne weltlich-volkssprachliche Texte jeweils zu prüfen, welche Wissensvoraussetzungen ihnen eingeschrieben sind, auf welche klerikalen Deutungsraster sie sich ggf. beziehen und welche Darstellungsweisen erotischer oder sexueller Beziehungen sie selbst entwerfen (vgl. dazu exemplarisch unten, II.2.2). Die Vorstellung, bereits im 12. Jh. verbinde sich mit dem Begriff der Sodomie ein Kleriker und Laien übergreifendes Bewusstsein für die Sündhaftig-

387 Van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 267. Auf der Grundlage eines äußerst deutungsbedürftigen Beispiels visueller *níð*-Praktiken mithilfe sog. ‚Neidstangen‘ (vgl. Bleibtreu-Ehrenberg, Homosexualität, S. 170; Sørensen, The Unmanly Man, S. 51 f.) gelangt van Eickels zu dem Schluss: „Das in den skandinavischen *níð*-Versen erkennbar werdende Konzept vom ‚unmännlichen Mann‘ war demnach viel umfassender als seine lateinische Entsprechung *effeminatus*, da es den Vorwurf sozialer und physischer Unmännlichkeit eng verknüpfte“ (ebd., S. 267 f.). Weder das ‚umfassende Konzept‘ noch die ‚physische Unmännlichkeit‘ gehen aber aus dem Textbeispiel hervor.

388 Dass in Dudos Text Männlichkeitskonstruktionen zur Diskussion stehen, wie van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 261 f. und in einer selbständigen Publikation zur Episode (van Eickels, Domestizierte Maskulinität) herausstellt, ist unstrittig. Der Kontext, die demütigende Rückenlage sowie das resultierende Gelächter der Umstehenden legen aber auch für sich die Möglichkeit sexueller Konnotationen nahe, womit das *ergi*-Konzept als Interpretament verzichtbar erscheint.

keit oder Strafbarkeit präzise bestimmter, gleichgeschlechtlicher sexueller Handlungen ist bei gegenwärtiger Quellenlage jedenfalls nicht zu belegen. Interessant für Fragen nach dem geläufigen Wissen über Sodomie und seiner Relevanz für etwaige Sanktionen ist darüber hinaus das Auftreten von ‚Begleitkategorien' im weltlichen Kontext, auf die Jonathan Goldberg aufmerksam macht:

> [A]lthough sodomy is, as a sexual act, anything that threatens alliance – any sexual act, that is, that does not promote the aim of married procreative sex (anal intercourse, fellatio, masturbation, bestiality – any of these may fall under the label of sodomy in various early legal codifications and learned discourses), and while sodomy involves therefore acts that men might perform with men, women with women (a possibility rarely envisioned), men and women with each other, and anyone with a goat, a pig, or a horse, these acts – or accusations of their performance – emerge into visibility only when those who are said to have done them also can be called traitors, heretics, or the like, at the very least, disturbers of the social order that alliance – marriage arrangements – maintained.[389]

Solche Überblendungen mit anderen Verfehlungen sind einerseits Ausdruck von Polemiken, die auf Ausgrenzung abzielen, doch zeigen sie umgekehrt auch Unschärfen des Sodomiebegriffs an sowie die Notwendigkeit, ein Unrechtsbewusstsein gegenüber bestimmten sexuellen Handlungen durch die Verknüpfung mit weiterreichenden Transgressionen überhaupt erst zu erzeugen. Diese Beobachtung lässt sich weiterhin mit der (oben zitierten) Feststellung von van Eickels verbinden, dass die Präsenz legitimer Motivationen für homosoziale Intimität bis hin zur Bettgemeinschaft keine Fragen nach erotischen oder sexuellen Möglichkeiten aufkommen ließen. Praktizierte ‚Sodomie' wird demnach erst sichtbar, wenn eine sozial akzeptierte Verbindung fehlt und/oder zusätzlich Regelverstöße oder Konflikte die Aufmerksamkeit auf sexuelles Verhalten lenken. Goldberg folgert daher: „any inquiry into such questions will never deliver the sodomite per se, but only [...] sodometries, relational structures precariously available to prevailing discourses".[390]

Eine abstrakte Konzeption des Sexuellen, die einen verallgemeinerten Referenzrahmen und damit Vergleichshinsichten für gleichgeschlechtliche Akte jedweder Art ausbilden würde, lässt sich auch in Bezug auf den Sodomiebegriff nicht rekonstruieren. Die eingeschränkte Wahrnehmbarkeit sexueller Handlungen und Beziehungen, wo sie nicht Gegenstand klerikaler Sündenklassifikation sind, scheint sich zudem – auch für zwischengeschlechtliche Verhältnisse – im Fehlen einer ausdifferenzierten erotisch-sexuellen Terminologie[391] und, wie für die höfische Literatur schon festzustellen war,

389 Goldberg, Sodometries, S. 19; vgl. Kłosowska, Queer Love, S. 11: „Same-sex relations only caused a scandal, becoming intolerable and visible if they cut across class structures or other hierarchies; if they became the center of, rather than the means to, power." Ähnlich Michaelis, (Dis-)Artikulationen, S. 157.

390 Goldberg, Sodometries, S. 20.

391 Auf der Grundlage einer begriffsgeschichtlichen Analyse kommt van Eickels, Tender Comrades, S. 22 für lateinische Quellen des 12. und 13. Jhs. zum Ergebnis, dass die Begrifflichkeit der Liebe nur

im weitgehenden Ausbleiben von Beschreibungen sexueller Akte zu spiegeln. Wenn die Konstitutions- und Artikulationsweisen von Identität, Begehren und Bündnissen insgesamt von einem Allianzdispositiv getragen werden, legt dies die Vermutung nahe, dass sexuelle Akte zumeist nur da sichtbar und diskutabel werden, wo sie (positive oder negative) Konsequenzen für die Herstellung und Stabilität von Eheschließungen, für die Dynastiebildung, die Modalitäten der Vererbung usw. haben. Bedeutung und Ausdrucksformen homosozialen Begehrens, wie sie insbesondere literarisch entfaltet werden, lassen sich insgesamt jedenfalls nicht durch die Bezugnahme auf Sexuelles (oder dessen explizite Ausgrenzung) bestimmen. Im letzten Abschnitt dieses Kapitels komme ich daher auf literarische Beispiele und einige grundlegende Arbeiten und Thesen zur narrativ gestalteten Homosozialität zurück, um zugleich das Konzept des homosozialen Begehrens für die Anwendung auf hochmittelalterliche Literatur zu modifizieren.

2.2.3 Sprachen der Liebe: homosoziales Begehren und homosoziale Bündnisse in der Literatur

Angesichts der dargestellten Befunde kann es nicht sinnvoll sein, die vielfältigen Formen von Begehren, die intensiven Affekte und innigen Personenbindungen, wie sie in unterschiedlichen Textsorten auftreten, auf einen ‚eigentlichen', nämlich sexuellen Gehalt (oder dessen Ausschluss) hin zu vereindeutigen. Dies muss, wie ich am Beispiel des *Iwein* zu zeigen versucht habe, ebenso für zwischengeschlechtliche Verhältnisse gelten. Umso wichtiger wird es dann, die emotionalen und erotisierten Artikulationsweisen von Liebe in ihrer jeweiligen Eigenheit zu analysieren. In Hinblick auf den Stellenwert homosozialen Begehrens für die Kultur und Literatur des Hochmittelalters ist weiterhin die These eines historischen Umbruchs von Bedeutung, die verschiedene Autoren formuliert haben: Mit der literarischen Konstruktion der höfischen Minne im 12. Jh. sei nämlich eine Ablösung des homosozialen durch ein heterosoziales Liebesmodell verbunden. Nach Stephen Jaeger geht es bei der Übertragung zuvor exklusiv männlicher *ennobling love* auf Geschlechterverhältnisse um die Vereinbarkeit von Tugend und ethischem Vorrangsanspruch mit sexuellen Beziehungen.[392] Simon Gaunt, der mit seiner Arbeit ‚Gender and Genre in Medieval French Literature' die Gat-

zwischen reziproker Zuneigung (die *amicitia* heißt) und einseitigen Formen des Begehrens unterscheidet, nicht aber nach dem Geschlecht: „Eine Differenzierung nach dem Grad der emotionalen Intensität der Beziehung ist dagegen nicht erkennbar." Und weiter: „Eine spezifische Terminologie, die sexuell motivierte von anderen Beziehungen abhebt, ist nicht nachweisbar" (ebd., S. 23).

392 Vgl. Jaeger, Ennobling Love, S. 101 u. 157 f.; zur Partizipation gelehrter Autorinnen am Prozess der heterosozialen Erweiterung des Liebesdiskurses vgl. ebd., S. 165–170 zu Heloise. Für die Inklusion einer zuvor ausgeschlossenen sexuellen Komponente ins Liebeskonzept beschreibt Jaeger anhand des höfischen Roman die Domestikation und die Mystifizierung sexueller Leidenschaft als Bewältigungsstrategien (ebd., S. 186).

tungsspezifik von Geschlechtsidentitäten und Geschlechterverhältnissen herausstellt, schreibt schon dem frühhöfischen Roman ein generelles Anliegen zu, „to replace the *chansons de geste*'s construction of gender with models grounded in compulsory heterosexuality and homosocial desire".[393] Einen größeren Zusammenhang eröffnet Louis-Georges Tin, der in seinem Buch ‚The Invention of Heterosexual Culture' von einer „unprecedented revolution in medieval society triggered by the emerging concept of courtly love, as male friendships were gradually supplanted by heterosexual love", spricht: „Western heterosexual culture emerged in the twelfth century".[394]

Mit den literarischen Inszenierungen höfischer Minne formt sich zuerst ein standesgebundenes Leitbild, doch spricht einiges gegen eine vollständige Ablösung des homosozialen Begehrens. Richard E. Zeikowitz beschreibt in ‚Homoeroticism and Chivalry' beispielsweise auch für die Literatur des späteren Mittelalters „discourses of normative homoerotically charged desire – discourses that affirm, celebrate or privilege male-male intimacy".[395] Weiterhin spricht die bis zu Beginn der Frühen Neuzeit anhaltende Popularität von Bearbeitungen des *Amicus und Amelius*-Stoffs, dessen Kern die idealisierte, exklusive Freundesliebe der Protagonisten bildet, für ein andauerndes literarisches Interesse am homosozialen Modell. Zweifelsohne führt die Konzeption höfischer Minne aber nicht nur zur Aufwertung von Geschlechterverhältnissen und deren Integration in alle weltlichen Erzählgattungen, sondern auch zu Umbesetzungen in den literarischen Gestaltungen von verwandtschaftlichen, herrschaftlichen und freundschaftlichen Beziehungen. Bei gegenwärtigem Forschungsstand scheint es mir dennoch sinnvoller, zunächst das Spektrum der im späten 12. und beginnenden 13. Jh. synchron präsenten, je gattungsspezifischen Entwürfe von Begehren und Geschlecht genauer zu untersuchen und dabei auch nach etwaigen Konkurrenzen homo- und heterosozialer Bindungen zu fragen, statt eine einzige literaturhistorische Entwicklungslinie zu verfolgen. Dies wird Gegenstand meiner exemplarischen Textlektüren sein, doch möchte ich zuerst, vor dem Horizont bereits vorliegender Studien, Überlegungen zu den literarischen Ausdrucks- und Darstellungsformen männlicher Homosozialität systematisieren.

Unterschiedliche Redeweisen im homosozialen Spektrum treten bereits in den von Jaeger beigezogenen und untersuchten Quellen – Briefe, Lieder, Gedichte, erzählende und chronikalische, lateinische und volkssprachliche Texte – zutage, nicht zuletzt weil die ausgewählten Beispiele den Zeitraum vom 8. bis zum 12. Jh. umspannen. Bei allen Unterschieden zeigt sich in den lateinischen, von klerikalen Autoren verfassten Texten eine an antiken Traditionen (Cicero, Ovid) geschulte Rhetorik der Liebe, die sich zum

393 Gaunt, Gender and Genre, S. 75, vgl. ebd., S. 73 f.: „Romance [...] consciously makes the role of the exchange of women in the formation of masculine hierarchies within feudal society a central theme. It thereby offers a new model of masculine identity, constructed in relation to the feminine".

394 Tin, The Invention, S. 16 u. 32.

395 Zeikowitz, Homoeroticism, S. 12.

Teil extravaganter Bilder bedient.[396] Obwohl ich mich im Folgenden auf volkssprachliche Literaturgattungen konzentrieren werde, sind drei Charakteristika des lateinisch-klerikalen Diskurses[397] hervorzuheben. Sie liegen auf unterschiedlichen Ebenen und sollen an dieser Stelle nur stellvertretend und schematisch einige markante Merkmale der Darstellungs- und Ausdrucksweisen homosozialer Liebe im klerikalen Milieu hervortreten lassen. Wo abseits der Sündenterminologie oder über sie hinaus auf sexuelle Verhältnisse unter Männern verwiesen oder angespielt wird, begegnet – erstens – häufig Ganymed als gleichsam archetypischer Stellvertreter zwischenmännlichen Begehrens, womit ein antiker Überlieferung entlehntes, hierarchisch strukturiertes Verhältnis zwischen dem erwachsenen Mann und dem Knaben oder Jüngling anzitiert wird.[398] Insbesondere in Briefen, die zumeist größere räumliche und zeitliche Distanzen überbrücken, bildet sich – zweitens – ein Redegestus der ‚Fernliebe' aus: Das Begehren nach der Präsenz des anderen generiert expressive Imaginationen körperlicher Nähe und Intimität.[399] Drittens treten in den lateinischen Textbeispielen, vor allem in der Lyrik,[400] erotisierte Schilderungen homosozialer Anziehung auf. Jaeger macht in diesem Zusammenhang auf eine Textpassage in Aelreds *De speculo caritatis* (um 1142) aufmerksam, der die ideale, geistliche Freundesliebe über Küsse und Umarmungen bis hin zur Bettgemeinschaft und vollständigen Vereinigung in prononciert erotischer Sprache veranschaulicht.[401] In Gedichten, wie sie etwa Hil-

396 So insbesondere in den Briefen Alkuins, der unter anderem das ‚Lecken der Eingeweide' oder ‚des Innersten' (*lingere viscera*) als Ausdruck inniger Liebe verwendet: vgl. Jaeger, Ennobling Love, S. 43–49. Zur klerikalen Brief- und Freundschaftskultur mit Bezug auf Rodulfus Tortarius, den Verfasser der ältesten erhaltenen *Amicus und Amelius*-Erzählung, vgl. Oetjens, Amicus und Amelius, S. 45–48.

397 Wichtige Beispiele für die Ausdrucksformen homosozialen Begehrens bei lateinischen Autoren des 11. und frühen 12. Jhs. – Hildebert von Lavardin, Marbod von Rennes, Baudri de Bourgueil – hatte auch Boswell, Christianity, bereits untersucht. Zu den genannten Autoren vgl. mit anderen Akzentuierungen Jaeger, Ennobling Love, S. 84 f., 91–94 u. 71–73; Pugh, Personae.

398 Vgl. Boswell, Christianity, S. 236 f., 243–266 sowie die dort edierten und übersetzten Textbeispiele S. 381–389, 392–398 u. 401. Vgl. weiter Mills, Seeing Sodomy, S. 214 f. u. 222–235. Mit Halperin, Ein Wegweiser, S. 185–192 wäre darin eine spezifische Ausformung der ‚prähomosexuelle Kategorie' der Päderastie zu fassen.

399 Vgl. Haseldine, Love, Separation and Male Friendship. Jaeger, Ennobling Love, S. 124–127 stellt eine Verbindung zur Distanzliebe in der Troubadourlyrik her. Dass solche Ausdrucksformen inniger Liebe und Verbundenheit ebenso zwischen den Geschlechtern wie in Freundschaften unter Frauen brieflich zum Ausdruck gebracht wurden, illustrieren die Beiträge in Signori, Freundschaftsdokumente.

400 Vgl. auch die Sammlung ‚Medieval Latin Poems of Male Love and Friendship'; zur lateinischen Lyrik vgl. weiter Düchting, Sonderlicher denn Frauenliebe; Ailes, The Medieval Male Couple, S. 228–237.

401 *De speculo caritatis* 3.109 f., S. 159; vgl. Jaeger, Ennobling Love, S. 132 f.; weiter Boswell, Christianity, S. 225 f. Kraß, Ein Herz, S. 165 hebt die erotische Grundfigur des Seelenkusses, den Aelred in *De spiritali amicitia* beschreibt, hervor: „Der seelische Kuss geht mit einem symbolischen Geschlechterwechsel einher, denn der Küssende imaginiert sich als Braut Christi [...]. Auf diese Weise wird die geistliche Freundschaft in höchstem Maße erotisiert."

arius Anglicus verfasste, wird zudem die erotische Wirkung männlicher Schönheit vergegenwärtigt.[402]

Zu beobachten sind aber auch gemeinsame Grundstrukturen, die lateinisch-klerikale und weltlich-volkssprachliche Texte übergreifen. Der antike Freundschaftsdiskurs, allererst vertreten durch Ciceros *Laelius*, geht von einer politischen Dimension der männlichen, auf Tugend gegründeten Freundschaft aus, die sich als „Grundlage der Republik empfiehlt".[403] Die prinzipielle Konvergenz von persönlicher Zuneigung und freiwillig gewählter Bindung mit öffentlicher, herrschaftspolitischer Relevanz (bis hin zum Ineinsfallen) wird sich auch für die adlige Erzählliteratur bestätigen. Ebenso zentral ist Ciceros Prinzip der auf Liebe basierenden Übereinstimmung von Freunden „in allen irdischen und überirdischen Dingen",[404] womit zugleich das Fundament für geistliche Freundschaftsmodelle gelegt ist: In der Ausrichtung auf Gott erreicht nach Aelred die *amicitia spiritalis* ihre höchste Vollendung.[405] Die gemeinsame Haltung zum Überirdischen ist zwar seltener Thema der weltlichen Literatur, doch das Ideal der möglichst vollkommenen Übereinstimmung bis hin zur Einheit und „personale[n] Identität"[406] ist darin ebenso vertreten wie der gemeinsame Willen, wechselseitiges Vertrauen sowie die Betonung von Treue und Opferbereitschaft, die Cicero am Beispiel von Orest und Pylades vor Augen ruft.[407]

Die volkssprachliche Erzählliteratur des 12. Jhs. entwickelt indes auch eigene Akzente und Darstellungsformen für Freundesliebe und homosoziale Bündnisse. Als homosoziales Genre par excellence hat neben Simon Gaunt auch Louis-Georges Tin die altfranzösische *chanson de geste* beschrieben.[408] Exemplarisch verkörpern die idealisierte männliche *compagnonnage* Roland und Olivier, die in der *Chanson de Roland* (um/nach 1100) als bereits etabliertes kriegerisches Freundespaar gemeinsam in die ausweglose Schlacht von Roncevaux ziehen und dort kurz nacheinander sterben. Die Vorgeschichte dieses Bündnisses erzählt ein späterer Text, *Girart de Vi-*

402 Vgl. Boswell, Christianity, S. 249 f. sowie drei Gedichte in Übersetzung, S. 372–374; Ailes, The Medieval Male Couple, S. 229 f. Auch hier wird auf Jupiter und Ganymed Bezug genommen.

403 Kraß, Ein Herz, S. 82 (dort zum *Laelius* S. 82–92).

404 Vgl. *Laelius* 20, S. 133: *Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio*. (Es ist nämlich Freundschaft nichts anderes als die Übereinstimmung in allen irdischen und überirdischen Dingen, verbunden mit Zuneigung und Liebe. – Übersetzung Max Faltner.) Vgl. weiter Kraß, Ein Herz, S. 89.

405 Vgl. etwa *De spiritali amicitia* I.45 f. (MPL 195, col. 666b–c; hier unter Bezugnahme auf Cicero), II.20 f u. 26 f. (MPL 195, col. 672c–d, 673c–d); weiter Oschema, Freundschaft und Nähe, S. 144 f.; Kraß, Ein Herz, S. 157 u. 163 f.; grundlegend zu Aelred auch Münkler, Gespräche, S. 150–221.

406 Kraß, Ein Herz, S. 90.

407 Vgl. *Laelius* 24, S. 139; zu Orest und Pylades Williams, Reading Roman Friendship, S. 5–7 u. 148–155.

408 Vgl. Gaunt, Gender and Genre, S. 22–70; Tin, The Invention, S. 5–13; weiter Kay, Compagnonnage; dies., Seduction and Suppression; dies., The Chanson de geste, S. 145–172; Johnson, Once There Were, S. 9–34.

enne (um 1180), worin Roland (als Streiter Karls des Großen) und Olivier (als Kämpfer Girarts) in einem breit geschilderten Zweikampf gegeneinander antreten: „As the duel progresses, formal civility and mutual respect increasingly give way to generosity and even tenderness. The two champions share a love of combat, and that love gradually metamorphoses into love for the opponent".[409] Außerordentliche Gewaltfähigkeit ist nicht nur wesentlichste Gemeinsamkeit der Freunde, sondern auch Grundlage ihrer Bindung und der heroisch stilisierten Gemeinschaft bis zum Tode. Die ‚Kriegerfreundschaft'[410] wird in *Girart de Vienne* durch einen Engel gleichsam angeordnet, von beiden Männern anschließend mit Liebes- und Treueversprechen beeidet[411] und mit Umarmung und Küssen bezeugt (V. 5962 f.). Das Bündnis beinhaltet, nach Worten Rolands, dass jedweder Besitz fortan beiden Männern gemeinsam gehören soll (V. 5940–5942). Seinerseits bietet Olivier Roland seine Schwester Aude zur Ehe an, um so den Friedensschluss zu bekräftigen (V. 5956–5958). Gemäß göttlichem Willen und mit himmlischem Segen[412] wird der Männerbund in ritualisierter Form öffentlich hergestellt. Die Szene illustriert ein idealtypisches Ineinsfallen von persönlicher Neigung und günstigen herrschaftspolitischen Effekten, so dass die individuelle Eintracht zugleich die wiedergewonnene gesellschaftliche Harmonie spiegelt.

In der *Chanson de Roland* der Oxforder Fassung (O) ist dieses Bündnis allerdings von Uneinigkeit bedroht, wenn unter den Freunden ernster Dissens darüber entsteht, ob Roland mit seinem Hornruf militärische Unterstützung herbeirufen soll, worauf Olivier schließlich ankündigt, sich zwischen Roland und Aude zu stellen (ChdR O: 1719–1721). Als Roland Olivier jedoch auf den Tod verwundet sieht, sinkt er ohnmächtig auf seinem Pferd zusammen (ChdR O: 1988 f.). Beim nun folgenden Abschied der beiden Freunde hebt der Text noch einmal die unbeeinträchtigte Liebe hervor – *par tel amur as les vus desevred* (ChdR O: 2009: in solcher Liebe sind sie voneinander

409 Tin, The Invention, S. 8.

410 Winst, Amicus und Amelius, verwendet diesen Begriff für das Bündnis von Amicus und Amelius (s. u.). Angebracht scheint mir der Begriff der Kriegerfreundschaft oder Waffenbrüderschaft immer dann, wenn Gewaltfähigkeit und gemeinsame Gewaltausübung im Kern der dargestellten, egalitär ausgerichteten Bindung stehen.

411 Vgl. *Girart de Vienne*, V. 5936–5938: *Je vos plevis la moie loiauté,* | *Que plus vos ain que home de mere né,* | *Fors Karlemene le fort roi coronné.* (Ich verspreche euch meine Treue, und dass ich euch mehr liebe als jeden anderen von einer Frau geborenen Mann, außer Karl den Großen, den starken gekrönten König.) Auf diese Formulierung Rolands antwortet Olivier mit: *Je vos aim plus q'omme de mere né* (V. 5955: ich liebe euch mehr als jeden von einer Mutter geborenen Mann). Roland betont hier zwar seine Bindung an Karl, erklärt gleich im Anschluss jedoch, er werde sich gegen den König stellen, wenn dieser nicht Frieden mit Olivier schließe (V. 5944–5949). Zur Szene vgl. auch Ailes, The Medieval Male Couple, S. 220 f.; Tin, The Invention, S. 8 f.

412 Hier gilt, was Sinclair, The Power of the Gift, S. 904 f., für *Daurel et Beton*, die einzige erhaltene okzitanische *chanson de geste*, beschreibt: „God is the transcendent father, whose law underpins the bonds created between men. He is an essential aspect of the ideal, imaginary coherence projected by the epic, an integral part of its idealized masculine continuum. God is called up to sanctify those bonds that invoke fidelity and reciprocal exchange".

geschieden) – wie sie auch Rolands heftige Trauer und die Schlussworte seiner Klagerede zum Ausdruck bringen: *Quant tu es mor*[*t*], *dulur est que jo vif* (ChdR O: 2030: Da du tot bist, ist mir leid, dass ich lebe). Als er den Leichnam des Freundes später auf dem Schlachtfeld noch einmal wiederfindet, drückt er Olivier, „den er so sehr liebte" (ChdR O: 2216: *qu'il tant poeit amer*), an seine Brust und wird abermals derart vom Schmerz übermannt, dass er das Bewusstsein verliert (ChdR O: 2217–2220): „Rolands Worte zielen auf seine Lebensgemeinschaft mit Olivier, die erneute Ohnmacht bestätigt das Unvermögen, ohne den Freund weiterzuleben".[413] Den Verlust, den Oliviers Tod für das gesamte Reich darstellt (vgl. ChdR O: 1985 f.), spiegelt Rolands Schmerz in maximaler affektiver Verdichtung bis hin zum körperlichen Kontrollverlust: „the text privileges male bonding as the supreme emotional experience of the ideal knight".[414] Herrschaftspolitische Effekte und persönliches Erleben sind auch hier unterschiedslos eins.

In der Zusammenschau zeichnen *Girart de Vienne* und *Chanson de Roland* das Bild einer Gemeinschaft, die wie Erecs Freundschaft mit Guivreiz ihren Ausgangspunkt in der physischen Erkenntnis und Bestätigung überlegener Gewaltfähigkeit hat. Wie Iweins unentschiedener Kampf mit Gawein zeigt Rolands und Oliviers abgebrochenes Gefecht größtmögliche Gleichrangigkeit über die Kampfkraft an, so dass erbitterte Feindseligkeit im *Girart de Vienne* in Liebe umschlägt. Die gemeinsame kriegerische Lebensform stiftet Eintracht und Einheit: Wiederholt illustriert die *Chanson de Roland*, wie sich die Freunde zu heroischen Waffentaten anspornen.[415] Der ‚Drang nach Ähnlichkeit'[416] realisiert sich im gemeinsamen Kriegerethos, doch provoziert gerade Rolands mutwilliges Beharren darauf, die Schlacht von Roncevaux ohne Karls Unterstützung zu schlagen, letztlich den Tod aller Pairs. Olivier hält ihm daher vor, in waghalsiger Leichtsinnigkeit jedes rechte Maß vergessen zu haben (ChdR O: 1723–1736). Indem Olivier das gemeinsame Verständnis von Tapferkeit in Frage stellt und vom Unheil spricht, das von Rolands Kühnheit (*proecce*) ausgehe, geraten auch die Grundlagen der Gemeinschaft ins Wanken. Simon Gaunt hat für die *Chanson de Roland* daher von einem monologischen Männlichkeitsmodell gesprochen: „If the Oxford *Roland* creates an ideal masculine hero in a community of fighting men, the strength of which depends on similarity and solidarity, difference is a threat: when it emerges, it has to be repressed."[417] Dem Idealtyp des

413 Kraß, Ein Herz, S. 175; vgl. ebd., S. 173 f. zur Steigerungsreihe der beiden Szenenfolgen, die dem Streit um den Hornruf die Serie der Totenklagen gegenüberstellen. – Roland und Olivier werden später auch gemeinsam bestattet: ChdR O: 3689–3691.

414 Gaunt, Gender and Genre, S. 31.

415 Vgl. ChdR O: 1113–1123, 1360–1369, 1376 f., 1456–1466, 1558–1561.

416 Vgl. Kay, The Chanson de geste, S. 145 („urge towards similitude").

417 Gaunt, Gender and Genre, S. 37. Gaunt konzentriert sich auf die Geschlechterkonstruktionen, nicht die Begehrensdynamiken der *Chanson*, daher kreist seine Argumentation um das Modell einer ‚monologic masculinity' und dessen inhärente Spannungen (vgl. ebd., S. 23 u. 28; genauer dazu unten, II.1.4.2). Ähnlich spricht Kay, The Chanson de geste, S. 57 von „the powerful pull of male bonding which constantly oscillates between friendship and antagonism".

tapferen Kriegers (*produme*) steht als Alternative nur der Feigling (*cuard*), dem gefeierten Kriegsdienst (*vasselage*) sein absolutes Gegenteil, die Feigheit (*cuardie*), gegenüber.[418] Daher können Oliviers Zweifel und Kritik das homosoziale Modell, das sich insofern als „Einheitsphantasma"[419] darstellt, vorübergehend erschüttern.

Gaunt registriert im Vergleich der Oxforder mit der späteren Pariser Fassung der *Chanson* eine merkliche Zurücknahme der Nichtübereinstimmung zwischen den Freunden, wenn etwa der Streit um den Hornruf heruntergespielt und stattdessen Rolands Gewissheit betont wird, dass Oliviers Tod seinen eigenen zur Folge haben werde.[420] Im *Raoul de Cambrai* (spätes 12. Jh.), in dessen Verlauf die einstigen Freunde Raoul und Bernier zu Todfeinden werden, so dass Raoul letztlich von Bernier erschlagen wird, steht das idealtypische Freundschaftsbündnis dagegen von vornherein im Zeichen von künftiger Untreue und Verrat. Realisiert werde damit, so Gaunt, die in der *Chanson de Roland* bereits präsente Bedrohung der männlichen Gemeinschaft durch Differenz; die Desintegration der politischen Ordnung spiegle sich im Zerfall der homosozialen Bündnisse.[421] Weiter hat Edward Joe Johnson argumentiert, dass das gattungstypische *male bonding* auch durch die heroische Stilisierung des Freundespaars selbst unterminiert werde, zumal Protagonisten wie Roland und Olivier einzig dem ruhmreichen Kampf verpflichtet und aller anderen gesellschaftlichen Verbindlichkeiten enthoben seien: „Not only do the tales in question all fail to integrate homosocial couples into society, but there is a constant association of homosocial bonding with violence and death that, while not (yet) impugning such bonds, only reemphasizes the failure to assimiliate them".[422]

Beide Grundzüge, das Lebensbündnis zweier Freunde wie auch die Aushandlungen von Gleichheit und Differenz, finden sich in gesteigerter Form in vielfältigen Bearbeitungen des *Amicus und Amelius*-Stoffs wieder.[423] Den narrativen Kernbestand bilden die Erkenntnis außerordentlicher Gleichheit als Grundlage einer lebenslangen Bindung,

418 Vgl. z. B. ChdR O: 1116, 1288, 1486. Dieser Oppositionsbildung eines absolut gesetzten Männlichkeitsideals mit seinem Gegenteil entspricht die ebenso rigide Differenz von Christen und ‚Heiden' im Werk.

419 Kraß, Ein Herz, S. 179. Vgl. ebd., S. 178: „So sehr die Einheit der Freunde beschworen wird, trägt sie eine Tendenz zur Spaltung in sich, die schließlich mit begraben wird. [...] Freundschaft impliziert Identität und Alterität zugleich, der Freund ist zwar ein Selbst, aber ein *anderes* Selbst."

420 Vgl. Gaunt, Gender and Genre, S. 38–42, dazu aber auch ChdR O: 1866 f.: *Oliver, frere, vos ne dei jo faillier.* | *De doel murra*[*i*]*, se altre ne m'i ocit.* (Olivier, Bruder, euch gegenüber darf ich nicht versagen. Vor Leid werde ich sterben, wenn mich nichts anderes tötet.)

421 Vgl. Gaunt, Gender and Genre, S. 52–62, bes. S. 56 u. 61.

422 Johnson, Once There Were, S. 13; vgl. weiter ebd.: „Living a life of glory unencumbered by the responsibilities of wives or estate management, or at least attempting to ignore such responsibilities, these male couples represent a wish-fulfillment fantasy for medieval men."

423 Oetjens, Amicus und Amelius, rückt die von ihr untersuchten *Amicus und Amelius*-Fassungen in den Horizont der *Roland*-Überlieferung, die von Rodulfus Tortarius (um 1090) mit der Bezugnahme auf Rolands Schwert als Signum der Gerechtigkeit explizit aufgerufen wird (ebd., S. 67–71), wobei die homosoziale Konstellation den thematischen Anknüpfungspunkt der intertextuellen Bezüge abgibt (S. 73). Für die *Vita Sanctorum Amici et Amelii* (Ende 12. Jh.) kann Oetjens auf den gehäuften Überliefe-

der Tausch der Identitäten beim Gerichtskampf sowie die Aussatzheilung des einen Freundes durch den anderen, der dazu seine eigenen Kinder opfern muss.[424] Amicus und Amelius, die getrennt voneinander aufwachsen, verkörpern schon in Namensherleitung und Namensgleichklang ideale Freundschaft und sind einander physisch zum Verwechseln ähnlich: „If other characters try constantly, and in vain, to tell them apart, the two heroes constantly seek closer identification".[425] Nicht verwandt, dafür aber „alike in appearance and mind",[426] „inseparable and indistinct"[427] und als herausragende adlige Kämpfer in Stand und Lebensform vereint, werden Amicus und Amelius jedoch wiederholt Konfliktlagen ausgesetzt, die ihre ideale Einheit, Einmütigkeit und Treue auf die Probe stellen. Mit unterschiedlichen Akzenten konfrontieren die verschiedenen Fassungen die *unsippiu gesellschaft* der beiden Männer und ihre unverbrüchliche Freundesliebe mit anderen gesellschaftlichen Bezugssystemen – nämlich Herrschafts-, Geschlechter- und Verwandtschaftsverhältnissen – sowie homosozialen Konkurrenzen:[428]

> Zusammen sind die Freundschaftsprüfungen komplementäre Handlungssequenzen, die nicht nur die Freundschaft stärken, sondern auch die beiden anderen zentralen Vergesellschaftungsformen – Verwandtschaft und Herrschaft – herabsetzen, gleichzeitig aber Bedeutungen dieser Sozialbindungen in das Freundschaftsmodell integrieren.[429]

---

rungsverbund mit der *Historia Karoli Magni et Rotholandi* sowie Strukturanalogien beider Texte verweisen (S. 148–153).

424 Die europaweite Überlieferung setzt im 11. Jh. ein und hat zahlreiche Varianten hervorgebracht, die sich mit Leach, Introduction, in zwei große Textgruppen – von denen eine dominant adlig-höfisch, die andere christlich-religiös ausgerichtet ist – sowie eine kleinere Gruppe von Mischformen einteilen lassen. Vgl. dazu Winst, Amicus und Amelius, S. 8–13 (mit Modifikationen), zum Textcorpus S. 14–26 u. 452–458; Oetjens, Amicus und Amelius, S. 14–20.

425 Ailes, The Medieval Male Couple, S. 222. Winst, Amicus und Amelius, S. 258 setzt ein modifiziertes Konzept mimetischen Begehrens (nach Girard) an: „Im *Amicus-Amelius*-Korpus [...] richtet sich das mimetische Begehren der männlichen Subjekte jeweils aufeinander, so dass statt Rivalität Freundschaft entsteht und Gewalt aus der Männerallianz ausgeschlossen und nach außen abgeleitet wird."

426 Hyatte, The Arts of Friendship, S. 91; vgl. ebd., zur *chanson de geste*-Version: „The epic exemplum of chivalric friendship's mutual sacrifices, suffering, joy, tearful embraces of separation and reunion, and its final triumph serves as a standard of conduct and affection against which to measure the other sorts of human love illustrated in the poem."

427 Gaunt, Gender and Genre, S. 46.

428 Johnson, Once There Were, S. 29–33 reiht die von Hardré ausgelösten Verwerfungen in der *chanson de geste* unter die *erotic triangle*-Konfigurationen und liest sie als Konkurrenz Amis' und Hardrés um Amile (vgl. auch Kay, The Chanson de geste, S. 153). Bemerkenswert ist, dass sich Amile angesichts von Hardrés Freundschaftswunsch auf die Exklusivität seines Bundes mit Amis beruft, wovon zuvor nie die Rede war (vgl. *Ami et Amile*, V. 598 f.).

429 Winst, Amicus und Amelius, S. 323. Selbstverständlich bestehen zwischen den einzelnen Bearbeitungen und den Textgruppen auch signifikante Differenzen, wie Winst schon einleitend betont: „Während die christlich deutenden Texte (Gruppe 2) die Kriegerfreundschaft als alleiniges ideales Vergesellschaftungsmodell betrachten, situieren die Texte mit adlig-feudalem bzw. höfischem Denk-

Wenn der exklusiven Freundschaft im Ergebnis alle übrigen Bindungen nachgeordnet werden, generiert dies zwangsläufig auch Ambivalenzen, wie sie Gaunt für die *chanson de geste Ami et Amile* (um 1200) herausstreicht: „because the bond of companionship transcends all other bonds, whatever they do is right simply because they remain loyal to each other. This means that the ethical framework of the text becomes extremely fluid in order to accommodate their actions.“[430] Dass sich mit dieser ‚Verflüssigung' der Wertordnungen Transgressionen verbinden, illustrieren insbesondere der Identitätentausch der Freunde beim Gerichtskampf und das Kinderopfer. Treibende Kraft ist jedoch das Begehren beider Männer nach unterschiedsloser Gleichheit und Eintracht, das in der Erzählstruktur durch wiederkehrende Umschlagspunkte verankert ist: „In der narrativen Dynamik von Distanzüberwindung und Distanznahme kennzeichnen sie gefundene Nähe und (erzwungenen) Abschied als zentrale Stellen, an denen Emotionen artikuliert werden“.[431] Die Gesten der Intimität – Umarmungen, Küsse, Händehalten – werden im Verbund mit intensiven Affekten zu Ausdrucksformen der Freundesliebe.

Anhand der *chanson de geste*-Version lassen sich einige wesentliche Artikulationsformen dieses Begehrens illustrieren, das mit der wechselseitigen Suche Amis und Amiles einsetzt, die voneinander gehört haben, noch ohne sich zu kennen. An diesem Punkt klingt das sonst zwischengeschlechtlich besetzte Motiv der Fernminne an, das seinen Ausgang zumeist vom einseitigen Verlangen eines männlichen Werbers nimmt. Ami und Amile bewegen sich dagegen im simultanen, wechselseitigen Begehren spiegelbildlich aufeinander zu.[432] Nach einer sieben Jahre währenden Suche kommt es zur ersten Begegnung auf einer blühenden Wiese, die sich durch eine auffällige „Vermischung von Aggression und Freundschaftsaffekten“[433] auszeichnet: Beide stürzen aufeinander zu und fallen sich noch beritten in die Arme, um einander unter heftigen Küssen und Umarmungen fast umzubringen, worauf die Steigbügel reißen, so dass beide Männer ins

system (Gruppe 1) die Freundschaft zwar als zentrale Konzeption, diese wird jedoch vorwiegend im Kontext anderer sozialer Beziehungen gedeutet“ (ebd., S. 31).

430 Gaunt, Gender and Genre, S. 48; vgl. Winst, Amicus und Amelius, S. 223. Ich konzentriere mich im Folgenden auf die *chanson de geste Ami et Amile* als die für meinen Untersuchungszeitraum wichtigste Fassung.

431 Winst, Amicus und Amelius, S. 253; zur Darstellung von Emotionalität vgl. S. 245–253.

432 Gegenüber der einseitigen Handlungsfähigkeit des männlichen Subjekts im Fernminne-Modell, so Winst, Amicus und Amelius, S. 256, „ist das Begehren von Amicus und Amelius als gegenseitiges und gleichzeitiges entworfen, das zudem mit spiegelbildlichem Verhalten einhergeht.“ Vgl. weiter ebd., S. 257: „Die gegenseitige Suche der Freunde bezeichnet das Verlangen nach der Nähe als Handlungsmotivation der Protagonisten: So markiert das Begehren sowohl Freundschaftskonzeption als auch Handlungsverlauf und Textdynamik“.

433 Winst, Amicus und Amelius, S. 259; vgl. dort weiter zur Kombination von Aggression und inniger Zuneigung S. 260–262.

Gras fallen.[434] Wird damit „eine Ambivalenz der Affekte inszeniert, die die als ideal markierte Verbindung von kriegerischer Aktivität und Männerfreundschaft effektiv demonstriert“,[435] so kehrt diese Verknüpfung im Text noch mehrfach wieder und verweist auf Gewalt und Gewaltfähigkeit als Konstituens der Bindung.

Zugleich scheint diese Szene einen Motivationstyp zu variieren, den ich am Beispiel des *Erec* als agonales Begehren – als Verlangen, sich mit dem ebenbürtigen Gegner zu messen, um die eigene *manheit* wie auch die des Anderen vollständig und physisch zu erfahren – beschrieben habe. Heroische adlige Männlichkeit zeichnet sich nicht zuletzt durch eine aggressive Wildheit aus, die im Kampf (gattungsabhängig in unterschiedlichem Maße) entfesselt werden kann, zugleich aber eine Vollzugsform der Freundschaft bildet. Bei der ersten Begegnung Amis und Amiles kann der Zweikampf übersprungen werden, da sich die Gleichrangigkeit dieses Männerpaars als körperlich unmittelbar ansichtige Gleichheit realisiert. Für die Vollendung der eigenen Identität und den Freundschaftsbund genügt es, wenn die enorme Gewaltfähigkeit, die beiden Männern gleichermaßen zu eigen ist, nurmehr in der rabiaten Umarmung zum Ausdruck kommt.[436] „Dass beim ersten Treffen Aggression und Liebesbekundung ineinander übergehen können, zeigt die spezifisch kriegerische Affektkonstellation der Freunde“,[437] doch wirft diese Inszenierung nebenher ein Schlaglicht auf die aggressiven Überschüsse im Bündnis Rolands und Oliviers.

Nach deren verbaler Auseinandersetzung kommt es zum Ausbruch von Gewalt zwischen den Freunden, als der todwunde, blutüberströmte Olivier blind um sich schlägt und versehentlich Rolands Helm spaltet. Trotzdem spricht ihn Roland sanft und behutsam an (*dulcement et suef*) und ermöglicht so eine letzte Versöhnung (ChdR O: 1990–2009). Dieser Zwischenfall scheint eine latente Aggressivität freizusetzen und nährt den Eindruck, dass dem Freundschaftsbündnis ein Potential zur Desintegration

434 Vgl. *Ami et Amile*, V. 175–182: *Le cheval broche des esperons doréz,* | *Isnellement est celle part aléz,* | *E cil le vit qui l'ot ja avisé.* | *Vers lui se torne quant il l'ot ravisé,* | *Par tel vertu se sont entr'acolé,* | *Tant fort se baisent est estraignent soef,* | *A poi ne sont estaint et definé;* | *Lor estrier rompent si sont cheü el pré.* (Da gibt er von neuem seinem Ross die [goldenen] Sporen und fliegt in Windeseile auf jene Stelle zu. Graf Amiles, der ihn schon hatte nahen sehen, wendet sich ihm zu, und nun fallen sie mit solchem Schwung einander um den Hals, umarmen und küssen sich so heftig, dass nur wenig fehlt und sie hätten sich gegenseitig umgebracht. Die Steigbügel brechen, da fallen sie ins Gras. – Übersetzung Inge Vielhauer; Ergänzung J. K.)

435 Winst, Amicus und Amelius, S. 260.

436 Dass männliche ‚Umarmungen' eine andere Qualität haben als weibliche, wird im *Eckenlied* bei Dietrichs Ringkampf mit Ecke ausgesprochen: *es wåren vrŏwan drukke niht,* | *das zaigt im wol der herre* [Dietrich]*:*| *er druht in, das von der geschicht* | *das blůt schos harte ferre* (*Eckenlied* E_2 132, 7–10). Der Vergleich impliziert jedoch eine inhärente Nähe liebevoller und gewalttätiger Umarmungen, wie sie bei der Erstbegegnung von Ami und Amile realisiert ist. Im Hintergrund steht auch im *Eckenlied* der Gedanke, dass der ernst zu nehmende Gegner (gegen den Dietrich gar nicht antreten möchte) ein Freund und Gefährte sein könnte.

437 Winst, Amicus und Amelius, S. 261.

innewohnt,[438] dass also die ideale „Einheit stets von Dissens und Konflikt zu belastet werden droht".[439] Motor dieser Spannung wäre nach Gaunt das monologische Männlichkeitskonzept, das alle Differenzen verdecken, wenn nicht unterdrücken muss, um absolute Solidarität in der homosozialen Kriegergemeinschaft zu sichern. Im Vergleich mit Amis und Amiles beinahe tödlich verlaufender Umarmung zeichnet sich eine zusätzliche Deutungsmöglichkeit ab: Die kriegerische Disposition Rolands und Oliviers sowie beider überragende Gewaltfähigkeit begründen in *Girart de Vienne* eine Anziehungskraft, die den nahtlosen Übergang vom Kampf zur Verbrüderung ermöglicht. Darin scheint mithin eine Grundfigur homosozialen Begehrens unter adligen Herren greifbar zu werden, die weniger als Bedrohung der Freundschaftsbindung denn als ihr unveräußerliches, kriegerisches Fundament und als typischer Modus körperlicher Nähe und Angleichung zu verstehen ist. Diese Beobachtung nimmt dem Dissens Oliviers und Rolands nichts an Schärfe; sie lenkt die Aufmerksamkeit aber auf eine grundlegende Dialektik der Gewalt, die als gleichermaßen spaltende und verbindende Kraft wirkt.

Dies illustriert in der *chanson de geste Ami et Amile* keine Sequenz so deutlich wie jene, die von Amis Aussatzerkrankung zum Opfer Amiles führt, der – wiewohl unter großem Leid – die eigenen Söhne tötet, um den Freund mit ihrem Blut zu heilen. Intensive Emotionalität begleitet den gesamten Ablauf,[440] der größtmögliche Liebe und Opferbereitschaft mit grausamer Gewalt an den wehrlosen Kindern verklammert. Die Sequenz kulminiert in einer detaillierten Schilderung der Blutheilung, die Amile an Ami vornimmt: Berichtet wird über elf Verse, wie Amile das kostbare Blut einer goldenen Schüssel entnimmt, um den gesamten Körper des in einer Wanne sitzenden Freundes zu bestreichen. Den sorgsamen Vorgang reflektiert die narrative Sorgfalt, mit der sämtliche Glieder und Körperpartien nacheinander aufgeführt werden.[441] So vergegen-

438 Vgl. Gaunt, Gender and Genre, S. 37: „It is as if Oliver is always a *potential* enemy to Roland, always a *potential* threat. Their companionship always contains its own *potential* disintegration." Wenn man die Schilderung des Freundschaftsursprungs in *Girart de Vienne* als frühes Rezeptionszeugnis auffasst, legt der jüngere Text eine ins Positive verschobene Auffassung der Verbindung von Freundschaft und Gewalt nahe, indem er herausragende Aggressions- und Gewaltpotentiale als Basis der Freundschaft kennzeichnet.

439 Kraß, Ein Herz, S. 175.

440 Vgl. Winst, Amicus und Amelius, S. 251: „Einen weiteren Punkt in der Erzählung, an dem sich Freundschaft körperlich und verbal manifestieren kann, bildet das Zusammentreffen der Kameraden, als einer von ihnen vom Aussatz befallen ist. Die Trauer über den Zustand des Kranken markiert dieses Wiedersehen in besonderem Maße: Alle Texte berichten von Tränen und Klagen, Küssen und Umarmungen."

441 *Ami et Amile*, V. 3061–3072: *Or fu Amis en la cuve en parfont,* | *Li cuens Amiles tint le bacin reont,* | *Dou rouge sanc li a froté le front* | *Les iex la bouche les membres qu'el cors sont* | *Jambes et ventre et le cors contremont,* | *Piés cuisses mains les espaules amont,* | *Dou sanc partout le touche.* | *Amiles fu et preudom et gentiz.* | *Son compaingnon, qui ot à non Amis,* | *Lave dou sanc et la bouche et le vis.* | *Moult puet bien croire que il est ses amis,* | *Quant ses dous fiuls a si por lui ocis.* (Als Ami in der Wanne saß, nahm [Graf] Amiles die runde Schale und wusch ihm Stirn, Mund und Augen mit [rotem] Blut ab, dazu den ganzen Leib und die Glieder, Bauch, Rücken, Schenkel und Arme, auch die Schultern; über-

wärtigt der Text in der Berührung durch Amile auch den nackten Körper des Freundes, vom Blut der Söhne bedeckt, der unmittelbar darauf durch ein Wunder so schön wird wie zuvor. Wenn im Moment größter Freude Amis weiße Hände hervorgehoben werden, die Amile endlich wiedererkennt,[442] antwortet dieses Detail geradezu auf die heilende Berührung des Freundes. Mir scheint in dieser Szene eine Erotisierung vorzuliegen,[443] die aus der Kontrastharmonie entsetzlicher Gewalt, dem ebenso schrecklichen Leiden beider Freunde mit der heilsamen Berührung und dem einzigartigen Liebesbeweis hervorgeht. Diesen Vorgang als erotisch wahrzunehmen mag befremden, doch liegt ihm eine ähnliche Spannung zugrunde wie der erotischen Aufladung von Laudines Schmerz- und Klagegebärden im *Iwein*. Aus verheerender Gewalt geht intensivierte Schönheit hervor, Trauer verkehrt sich in grenzenlose Freude und Wunscherfüllung. Die magisch-mirakulöse Wirkung des reinen Bluts führt bei Ami und Amile zudem zur Wiederherstellung vollständiger Gleichheit der Freunde.[444]

Wenn das Begehren nach unterschiedsloser Gleichheit nicht allein das egalitäre Verhältnis der Freunde prägt, sondern im Konfliktfall auch zu gewaltsamen Lösungen – wie dem Kinderopfer – drängt, um jedwede Differenz zu tilgen, stellt sich die Frage nach dem Status von Geschlechterdifferenz und Geschlechterbeziehungen im *Amicus und Amelius*-Korpus. In *Girart de Vienne* und *Chanson de Roland* fungiert Aude, die ferne Braut, als Bindemittel der männlichen Gemeinschaft, und indem sie Roland und Olivier

all bestrich er ihn mit Blut. Amiles erwies sich als ein Ritter, wie es weit und breit keinen besseren gab. [Er wusch mit Blut den Mund und das Gesicht.] Amis konnte nun mit Recht gewiss sein, dass er sein Freund war, denn um seinetwegen hatte er die eigenen Kinder getötet. – Übersetzung Inge Vielhauer; Ergänzungen J. K.)

442 *Ami et Amile*, V. 3080–3083: *Moult fu Amiles li cuens de joie plains | De ce qu'Amis estoit garis et sains. | Or connoist bien d'Ami les blanches mains, | Andui font joie, de ce soiez certain.* (Wie freute er [Graf Amile] sich, dass sein Freund geheilt war! Jetzt erkannte er auch die schönen weißen Hände des Freundes wieder – sie freuten sich beide, dass [sic] könnt Ihr glauben! – Übersetzung Inge Vielhauer)

443 Als „erotically charged" beschreibt Kay, The Chanson de geste, S. 237 f. das Verhältnis von Ami und Amile mit Bezug auf die Doppelung der Szenen ehelicher Intimität, die an vorgängige Küsse und Umarmungen der beiden Männer anknüpfen. Winst, Amicus und Amelius, S. 398 wendet dagegen ein, dass die Erotisierung der Freundschaft, die zugleich „die intensivste und innigste Beziehung des gesamten Textes bildet", einer solchen Vermittlung über zwischengeschlechtliche Verhältnisse nicht bedarf. Gegen Kays Deutung, die das literarische Verfahren der Erotisierung an Geschlechterverhältnisse koppelt, spricht auch die von Winst nachgezeichnete Abwertung sexueller Beziehungen zwischen den Geschlechtern (vgl. ebd., S. 395–399).

444 Vgl. Sinclair, The Imaginary Body, S. 203: „The narrative played out between these male characters is bounded and cyclical: the doubled father produces sons who in their turn produce the father's rebirth, the body fragments and is then restored, a perspective that turns around sameness, substitution, and the return of the same. This vision produces a strong notion of identity, but this is an identity which is homogenous and exclusive".

später „nachstirbt, bestätigt sie noch einmal ihre Freundschaft“.[445] Demgegenüber kommt den Ehefrauen von Amicus und Amelius sowie den zwischengeschlechtlichen Verhältnissen in manchen Bearbeitungen – vorrangig den adlig-höfisch ausgerichteten[446] – größeres Gewicht für den Handlungsverlauf und die jeweiligen Männlichkeits- und Freundschaftskonzepte zu. Allerdings geht damit, so Silke Winst, keine Gleichstellung von Frauen- und Freundesminne einher: „Geschlechterverhältnisse sind den homosozialen untergeordnet, da sie nur innerhalb eines homosozialen Sinnsystems Bedeutung annehmen dürfen. Geschlechterverhältnisse werden stets über männliche Allianzen transportiert, um Rechtsgültigkeit beanspruchen zu können“.[447] Eine wesentliche narrative Funktion der Geschlechterverhältnisse besteht zudem in der Gefährdung männlicher Bündnisse.[448]

In *Ami et Amile* versucht etwa Amis Ehefrau, die durchweg negativ charakterisierte Lubias, die Freundschaft durch Intrigen in Form von Verleumdungen zu hintertreiben.[449] Das eheliche Verhältnis wird daher nicht von ungefähr durch manifeste Gewalt bestimmt: Während Ami seinem Freund in der Phase des Identitätentauschs zur Züchtigung seiner Ehefrau rät, verstößt ihn Lubias später aufgrund seiner Aussatzerkrankung und überlässt ihn einem elenden Dasein in einer Hütte außerhalb der Stadt, um ihn schließlich ganz zu verbannen. Anders Belissant, Amiles Ehefrau und Tochter Kaiser Karls: Eine Gefahr für die homosozialen Bindungen geht von ihr zunächst deswegen aus, weil sie Amile zum außerehelichen Beischlaf verführt[450] und

445 Kraß, Ein Herz, S. 179, der zudem darauf hinweist, dass eine Konkurrenz der homo- mit der heterosozialen Verbindungen durch den Tod der Freunde abgewehrt werde. Vgl. auch Gaunt, Gender and Genre, S. 37. Kay, The Chanson de geste, S. 148 erkennt darin eine generelle „subordination of heterosexual to homosocial ties“: „Marriage would thus celebrate love *between men*, taking women as its vehicle“ (ebd., S. 150).

446 Winst, Amicus und Amelius, S. 332 registriert zudem „erstaunliche Differenzen“ in den einzelnen Bearbeitungen: „Von einer kaum vorhandenen Bindung bis zu bedrohlichen Unterwerfungsakten reichen die narrativen Ausgestaltungen“. Kay, Seduction and Suppression, S. 131 bringt die Haltungen der Textgruppen mit unterschiedlichen Denkmustern zusammen: auf der einen Seite das klerikale Misstrauen gegenüber Frauen als Verführerinnen und Quelle von Gefahren, auf der anderen ihre Bedeutung für feudaladlige Strategien der Dynastiebildung und Vererbung.

447 Winst, Amicus und Amelius, S. 401.

448 Vgl. Sinclair, The Imaginary Body, S. 197 f.

449 Vgl. dazu Winst, Amicus und Amelius, S. 289: „Durch die Verwirrung von Wahrheit und Lüge entsteht [...] ein Subtext, der ein Gegenbild zur idealen Freundschaft entwirft, indem Rivalität und Heuchelei als Umgangsmodi markiert werden.“ Gegenüber der negativ gezeichneten Lubias (in anderen Textbeispielen Obias) figuriert Belixenda (in *Ami et Amile* Belissant) dagegen als Typus der guten Ehefrau: vgl. ebd., S. 374. Wichtig ist weiterhin die Feststellung, dass Lubias „nicht im Kontext zwischengeschlechtlichen Verlangens, sondern in einer Logik, die Freundschaft zerstören will“, handelt (ebd., S. 392).

450 Auch dieses Verhältnis wird in den verschiedenen Bearbeitungen höchst unterschiedlich gestaltet: Die Variationen reichen von einer Vergewaltigung der Prinzessin bis zu deren selbstbewusst-aggressiver Verführung und Überlistung ihres späteren Ehemanns (vgl. dazu Winst, Amicus und Amelius, S. 334–360 u. 400–402).

damit Hardrés Intrige ermöglicht, die Amiles Verhältnis zum Kaiser massiv stört[451] und ihn selbst in höchste Bedrängnis bringt. Nach der erfolgten Eheschließung verwandelt sich Belissant dagegen in ein positives Gegenbild zu Lubias, denn sie „stellt [...] ihre Ehe nicht nur in den Kontext der Freundschaft, sondern ordnet die Ehe dem Freundesbund unter".[452] Ihre Subordination eigener Interessen geht so weit, dass sie nach der Opferung ihrer Söhne (von der sie erst nach Amis Heilung erfährt) erklärt, sie hätte selbst die Blutschüssel gehalten, wenn sie bloß vom Vorhaben ihres Gatten gewusst hätte (*Ami et Amile*, V. 3228–3231). Bezeichnend für die Effekte der Heilung und den Status von Geschlechterbeziehungen insgesamt ist auch der Umstand, dass Belissant in dieser Szene ihren Ehemann nicht von seinem Freund zu unterscheiden vermag (V. 3138–3142).

Gegenüber der Freundschaft Rolands und Oliviers in der Oxforder *Chanson de Roland* ist das Männerbündnis in *Ami et Amile* insgesamt mit vielfältigen Gesten der Nähe und Intimität angereichert und emotional ausgestaltet. Doch zeigen auch Rolands Ohnmachten angesichts von Oliviers Tod an, dass der Verlust des Freundes die eigene Existenz im Kern bedroht, und illustrieren, wie körperhaft diese Bindung gedacht ist. Gemeinsam ist beiden Texten ferner die Lebensgemeinschaft, die sich über den Tod hinaus in der gemeinsamen Bestattung fortsetzt. In späteren Bearbeitungen der *Chanson de Roland*, den sogenannten *remaniements*, wird diese Grabgemeinschaft näher ausgeführt (s. u., II.1.4.2). Während die Freunde in *Ami et Amile* auf dem Rückweg von einer Pilgerfahrt erkranken, sterben und zusammen bestattet werden, fügen vorwiegend legendarisch getönte Bearbeitungen des *Amicus und Amelius*-Stoffs ein Grabwunder an: Auf wundersame Weise bewegt sich der Leichnam des einen Freundes ins Grab oder in den Sarg des anderen, so dass auch im Tod noch körperliche Nähe als Ausweis der exklusiven Bindung sichtbar wird.[453] Obwohl die Inszenierungen der Kriegerfreundschaft in allen hier besprochenen Texten deutlich idealisierende Züge tragen, berühren sie sich am Punkt der Beisetzung mit nachweislichen historischen Praktiken: „Aus dem früheren Mittelalter, als selbst Ehepaare zumeist nicht gemeinsam bestattet wurden, sind zahlreiche Doppelgräber bekannt, in denen zwei Männer gefunden wurden."[454] Diese Praxis, bei der die Verbundenheit der Ver-

451 Kay, Seduction and Suppression, S. 134 f. sieht darin den Grund dafür, dass Belissant, die zuvor als eigenmächtiges Subjekt handelte, im Folgenden nurmehr Objekt männlicher Transaktionen ist.

452 Winst, Amicus und Amelius, S. 358 f.; vgl. Oetjens, Amicus und Amelius, S. 293.

453 Vgl. Winst, Amicus und Amelius, S. 235: „Das Grabwunder ist Zeichen für die unzertrennliche Liebe der Freunde: Körperliche *unio* steht in diesem Sinnkomplex als Signifikant für die vorbildliche, emotionale Bindung, die zudem noch als von Gott gestiftet erscheint." Zu den Variationen von Beisetzung und Grabwunder vgl. ebd., S. 232–239; zur Verheiligung der Freunde S. 434–438; weiter Gaunt, Gender and Genre, S. 51.

454 Van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 378.

storbenen bisweilen durch ineinander gelegte Hände bekräftigt wird, lässt sich bis in die Frühe Neuzeit hinein nachweisen.[455]

Mit der *Chanson de Roland* und dem *Amicus und Amelius*-Korpus tritt insgesamt ein wirkmächtiges homosoziales Modell vor Augen, dessen Faszinationspotential die weite Verbreitung der Texte dokumentiert.[456] Die Grundkonzeption einer egalitären Bindung zweier adliger Herren,[457] ihrer idealen Treue und Einmütigkeit, findet sich auch in anderen Werken wieder, mitunter in episodenhafter Form – so etwa die Geschichte von Nisus und Euryalus im *Roman d'Eneas* und im *Eneasroman* (s. u., II.2.2) – oder in Kombination mit zwischengeschlechtlichen Minnebindungen wie im höfischen Roman. Die weiter oben diskutierten Beispiele ritterlicher Freundschaften in Hartmanns *Erec* und *Iwein* weisen indes spezifische Modifikationen auf. Auch hier sind wehrfähige *manheit* und agonales Begehren Grundlage männlicher Bündnisse, doch fügen sie sich in einen Rahmen ritterlichen Ehrerwerbs und höfischer Identitätsbildung ein. Die gemeinsame Orientierung an höfischen Leitbildern und weiterreichenden gesellschaftlichen Pflichten, die durch Ehe und Landesherrschaft markiert sind, ist diesen Freundschaften wesentlich. Während die kriegerische Gemeinschaft von Roland und Olivier oder der exklusive Bund von Ami und Amile der gesellschaftlichen Integration der Männerpaare klare Grenzen setzen, gelten für die ritterlichen Freunde andere Verbindlichkeiten. Daher erinnert die über ein Jahr andauernde Turnierfahrt Iweins und Gaweins zwar trotz des disziplinierten Modus der Gewaltausübung an den Typ der Kriegerfreundschaft, doch gerät die exklusive Konzentration auf die homosoziale Gemeinschaft angesichts der Vernachlässigung anderer Pflichten nun zum Problem.

Das egalitär auf größtmögliche Gleichheit ausgerichtete Modell der Kriegerfreundschaft und Waffenbrüderschaft stellt allerdings nur einen, wenn auch besonders prominenten Typus homosozialer Bindungen dar. Am Beispiel des *Tristrant* sowie insbesondere des *König Rother* war bereits zu sehen, dass auch das Verhältnis zwischen dem Herrscher und seinem profiliertesten Ratgeber, der fallweise die Stellung eines Favoriten besetzt, als intensive, affektiv aufgeladene Verbindung geschildert werden kann. Die Rangdifferenz geht mit Gesten der Nähe und Gewogenheit einher, wie sie etwa zwischen Rother und Liupolt üblich sind, wobei persönliche Zu-

455 Vgl. van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 378 f.; Puff, Same-Sex Possibilities, S. 382–384, dessen Beitrag auch eine Abbildung der gemeinsamen Grabplatte der beiden 1391 verstorbenen Ritter William Neville und John Clanvowe enthält: Neben den ehegemäß verbundenen Wappen zeigt der Grabschmuck auch die Ritterhelme im Kuss vereint (ebd., S. 383).

456 Die älteste deutschsprachige Bearbeitung des *Amicus und Amelius*-Stoffs liegt erst im *Engelhard* Konrads von Würzburg (nach 1260) vor. Von der Freundschaftsgeschichte um *Athis und Prophilias* (altfrz. Roman, um 1175) ist eine mhd. Bearbeitung aus dem 12. Jh. nur in Fragmenten erhalten geblieben.

457 Roland und Olivier sprechen einander mit *bel sire, chers cumpainz, ami* und *frere* (edler Herr, lieber Gefährte, Freund, Bruder) an, worin neben dem adligen Status die Bindung unter Gleichrangigen deutlich wird.

neigung und herrschaftspolitische Dimension wiederum zusammenfallen. Die betont affektive Treuebindung zwischen dem Herrn und seinem Gefolgsmann wird auch in den altenglischen Dichtungen, die David Clark untersucht hat, besonders hervorgehoben. ‚Heroisches Begehren', wie es im *Beowulf* oder in *The Battle of Maldon* (10. oder frühes 11. Jh.) begegnet,[458] richtet sich auf die unverbrüchliche Gemeinschaft im Krieg und im Verlauf kämpferischer Wagnisse. So folgt Wiglaf als einziger verbleibender Gefolgsmann Beowulf in die Höhle des Drachen und erklärt sich bereit, dort in ‚feuriger Umarmung' gemeinsam den Tod mit seinem Herrn und Verwandten zu finden.[459] Dieses markante Beispiel hebt sich vor dem Horizont eines ganzen Spektrums an „intimate vertical bonds" im *Beowulf* ab.[460] Paradigmatisch illustriert *The Battle of Maldon* in einer Lage äußerster Bedrängnis die unbedingte Loyalität der Gefolgsmänner zu ihrem Herrn, wenn sich Byrhtnoths Krieger – an vorderster Stelle Byrhtwold – wünschen, ihm in den Tod und ins gemeinsame Grab zu folgen (Z. 293 f., 317–319): „The distinguished literary critic Edward B. Irving, Jr., remarks of this final image that ‚It would be hard to deny the very faintly sexual intensity of the image', and although one might perhaps prefer ‚erotic' to ‚sexual', the line [Z. 294, J. K.] does affirm an intense and intimate homosocial bond that persists in death".[461]

Tödliche Gewalt und Verlusterfahrung bilden auch den Bezugsrahmen in *The Wanderer* (10. Jh.), wo sich die innige Zuneigung des Gefolgsmanns zu seinem (abwesenden) Herrn nurmehr in der Erinnerung manifestiert und in die Fantasie mündet, den geliebten Herrn[462] zu umarmen und zu küssen sowie Kopf und Hände auf seine Knie zu legen (Z. 42 f.). Allen J. Frantzen wägt in seiner Diskussion der Textstelle den Eindruck einer intimen, geradezu erotischen Nähe mit den ritualisierten Gesten einer öffentlichen Huldigung (*homagium*) ab: „This gesture of loyalty is both erotic – the kiss and the clasp – and courtly; that it takes place in a dream might intensify its flee-

458 Mit ‚heroic desire' überschreibt Clark, Between Medieval Men, S. 130–152 sein Kapitel.

459 Beow. 2651a–2652b; vgl. dazu Clark, Between Medieval Men, S. 133 f. sowie unten II.3.2.6.

460 Clark, Between Medieval Men, S. 132.

461 Clark, Between Medieval Men, S. 144. Nicht nachvollziehbar sind aus meiner Sicht allerdings die Vermutungen, die Clark mit dem Gebrauch von *earh* bzw. *unearge* an zwei Stellen im Text verbindet, indem er die auf der Hand liegende Semantik der Feigheit mit weiterreichenden Konnotationen von (sexueller) Effemination verbindet, dafür aber nur das altnordische *ergi*-Konzept (s. o.) ins Feld führen kann (ebd., S. 146 f.). – Zum Ideal, mit dem Herrn in den Tod zu gehen, und den homosozialen Bündnissen im Text vgl. auch Harris, Love and Death, S. 308–312. Zu den emotional bekräftigten Treuebindungen von ‚lord and retainer' (Herr und Gefolgsmann) in der altengl. Literatur grundlegend Cherniss, Ingeld and Christ, S. 30–59.

462 *The Wanderer*, Z. 37 f.: *his winedryhtnes* | *leofes*. Mit *winedryhten* verwendet das Gedicht einen Begriff, in dem Freundschaft und hierarchisches Verhältnis zusammenfallen (vgl. ebenso Beow. 1604b, 2722a u. ö.), wobei die Komponente freundschaftlicher Zuneigung hier noch durch *leof* verstärkt wird. Zu den geläufigen Formulierungen für Gunst und Nähe im Gefolgschaftsverhältnis vgl. Cherniss, Ingeld and Christ, S. 43 f. u. 58.

ting but moving sexual resonance".[463] Diese Rahmung der Reminiszenz als Wunsch oder Traum scheint in der Tat wesentlich für die Interpretation der Passage, denn sie verlagert die Szene aus dem öffentlichen Raum in die isolierte und sehnsuchtsvolle Wahrnehmung des Einzelnen und verleiht den Gesten der Intimität dadurch gesteigerte persönliche Bedeutung. Zumal hier, wie so oft, politische und persönliche Ebene nicht kategorial voneinander zu trennen sind, droht die Argumentation zirkulär zu werden, indem Frantzen implizit voraussetzt, dass Küssen und Umarmungen prinzipiell erotische Konnotationen zukommen. Die Annahme einer Erotisierung in der zitierten Szene lässt sich jedoch einzig über die pointierte Inszenierung von Begehren stützen, die den Moment großer körperlicher Nähe zwischen Herr und Gefolgsmann rahmt.

Die Dynamiken des Begehrens, die Sedgwick im theoretischen Konzept des *homosocial desire* bündelt, erweisen in diesem Kontext ihre literarische Produktivkraft. Darüber hinaus legen die bisherigen Befunde zum hochmittelalterlichen Spektrum der Homosozialität die folgenden Modifikationen und näheren Bestimmungen des Konzepts nahe. Der Begriff des homosozialen Begehrens lässt sich für die Analyse produktiv machen, indem er nicht als zugrundeliegende, umfängliche Skala (vom politischen bis zum sexuellen Begehren), sondern im Sinne vielfältiger Verdichtungen, Schnittstellen und Knotenpunkte der je am Textmaterial zu beobachtenden Aspekte aufgefasst wird. Wie eng sich im Kontext männlicher Bündnisse die Verknüpfung zwischen herrschaftspolitischen und persönlichen, affektiv artikulierten Anteilen darstellen kann, ist wiederholt deutlich geworden. Methodische Probleme bereitet demgegenüber die Frage der Inklusion oder Ausgrenzung sexueller Potentiale, zumal für das 12. Jh. keine diskursübergreifenden Deutungsmuster des Sexuellen vorauszusetzen sind. Nur die genaue Analyse einzelner Textbeispiele im Horizont ihrer jeweiligen Wissensordnungen kann diesbezüglich Brüche oder Verbindungen, Anschluss- oder Ausschlussmöglichkeiten aufweisen.[464]

Wenn damit der sexuelle Pol im von Sedgwick postulierten Kontinuum nicht als stabile, abstrakte Größe vorauszusetzen ist, scheint es mir umso mehr geboten, die Verfahren der Erotisierung als selbständige Darstellungsmodi wahrzunehmen, die die sinnlichen und körperlichen Qualitäten männlicher Freundschaftsbündnisse profilieren. In diesem Bereich zeigt schon ein kursorischer Überblick prägnante Differenzen zwischen

463 Frantzen, Before the Closet, S. 98. Im Weiteren warnt Frantzen aber auch vor vorschnellen Schlüssen, die für ein modernes Publikum näher liegen könnten als für das zeitgenössische: „It was a public gesture, however, not a private one, and part of what eroticizes the moment for us is the suppression of an audience for the act [...]. The gesture must be allowed an erotic, even sexual aura, if only for a moment; it is a kiss, after all, and a clasp. But thoughts of the lord's embrace quickly yield to the grip of sorrow" (ebd., S. 99).

464 Zu berücksichtigen ist in diesem Zusammenhang, dass die Transgressionen literarischer Helden (wie etwa Tristan oder Ami und Amile) Bestandteil eines genrespezifischen Liebes- und Identitätskonzepts und damit auch Faktor ihrer Attraktivität sein können: vgl. Burgwinkle, Sodomy, S. 74.

der von Jaeger diskutierten erotischen Rhetorik in lateinischer Briefliteratur und Gedichten und den bislang besprochenen Beispielen von Erotisierungsmomenten in der volkssprachlichen Literatur, im *Erec*, *Iwein* sowie in *Ami et Amile*. Bei allen signifikanten Unterschieden haben letztere ihren Bezugspunkt in einem spezifisch adligen Konzept gewaltbestimmter Männlichkeit, das zudem Grundlage der – heroisch oder höfisch geprägten – Inszenierungen idealisierter Freundschaft und Freundesliebe ist.[465] Im *Amicus und Amelius*-Korpus wird dabei das Fundament der Gleichrangigkeit zur physischen Gleichheit radikalisiert und exponiert so ein Zusammenfallen von Identifikation und Begehren. Während den Texten eine Gestensprache der Nähe und Intimität zu entnehmen ist, die auch in außerliterarischen Quellen wie Chroniken vorliegt, treten in der literarischen Gestaltung mitunter Momente der Reflexion, der Verlagerung ins Innere und der affektiven Ausgestaltung sowie situative Rahmungen – etwa durch Ausschluss der Öffentlichkeit – hinzu, die insgesamt eine Emotionalisierung der Männerbündnisse hervorrufen können. Auch diese literarischen Strategien der Artikulation und Differenzierung homosozialen Begehrens sind in ihrem jeweiligen Diskursumfeld genauer zu betrachten. Leitend für meine Lektüren wird daher stets die Vernetzung der hier eröffneten Perspektiven mit den stoff- und gattungsspezifischen sowie den je texteigenen Darstellungsweisen und Dynamiken sein.

465 Die Partnerschaftlichkeit der dargestellten Bindungen zwischen zwei prinzipiell ebenbürtigen und selbständig handelnden Subjekten hebt sich besonders deutlich von den Ganymed-Allusionen lateinischer Textzeugnisse ab, die mit der Altersdifferenz zwischen dem erwachsenen Mann und dem Jüngling auch eine Unterscheidung der Subjekte und Objekte von Begehren erkennen lassen.

II Fremdes Begehren: Lektüren

1 Der Traum vom einen Leib: Passion und Begehren im ‚Rolandslied‘

Abb. 1: Dachrelief Karlsschrein, Domschatzkammer Aachen, Inv.-Nr. Gr044. 204 x 57 x 94 cm, entstanden um 1182–1215. Ausschnitt ‚Das Lanzenwunder‘.

> Donez moi que je desire tant
> Ce est li cors que je desire tant
> Ce est li cors de mon nevou Rollant
> (*Chanson de Roland* L: 1846–1848)

> Gebt mir, was ich so begehre:
> es ist der Leib, den ich so begehre,
> es ist der Leib meines Neffen Roland.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111387314-004

Die pseudochronikalische *Historia Karoli Magni et Rotholandi* (oder *Pseudo-Turpin*, um 1130–1165[1]), die kurz vor dem mittelhochdeutschen *Rolandslied* entstand, berichtet, dass erstaunliche Wunder die Gottesstreiter im Heer Karls des Großen auszeichnen. Wer für den Märtyrertod bestimmt ist, dessen in den Boden gesteckte Lanze erblüht vorab an der Spitze. Auf Karls Gebet hin zeigen sich außerdem Kreuzeszeichen auf den Schultern der Männer, die in der Schlacht sterben werden. Karls Versuch aber, die Todgeweihten zu retten, indem er sie vom Kampf fernhält, bleibt vergebens. Die eingeschlossenen Erwählten werden am anderen Tag tot aufgefunden.[2] Der Konflikt zwischen kaiserlichem Willen und göttlichem Ratschluss sowie Karls Versuch, seine Gefolgsleute gegen providentielle Zwangsläufigkeit für sich und die Welt der Lebenden zu reklamieren, bleibt im weiteren Verlauf ohne Konsequenzen, vielmehr reiht die *Historia* Karl abschließend unter die Märtyrer, ‚deren Not er geteilt hatte‘.[3] Die Darstellung des Lanzenwunders am Aachener Karlsschrein (Abb. 1) lässt ihrerseits keinen Konflikt erkennen, denn sie zeigt inmitten der Kriegsereignisse ein harmonisches Beisammensein Karls mit seinen Rittern, die ihn für den Kampf rüsten. Mit Blick auf das deutsche *Rolandslied* illustriert die referierte Episode jedoch eine symptomatische Konkurrenz transzendenter und immanenter Sinnstiftungsmuster. Der Erwerb der Märtyrerkrone stellt sich in religiöser Sicht als größtmöglicher Gewinn dar, aus Karls Perspektive aber – insbesondere, wenn der Todgeweihte Roland heißt – als größtmöglicher Verlust. Gegen die Erzählstrategie, christliche Streiter, Kaiser und Frankenreich in unbedingter Heilsgewissheit zu einen, stellt sich Karls widerständiges, diesseitsverhaftetes Begehren.

Das *Rolandslied* erzählt nicht allein vom ‚Heidenkrieg‘,[4] von Geneluns Verrat und der mühsamen Konsolidierung eines gesellschaftlichen Gleichgewichts, sondern auch von ungleichem Begehren. Gemäß der programmatischen Formulierung des Prologs richtet sich das allgemeine, handlungssteuernde Begehren auf den Erwerb des Himmelreichs: *den lîp fuorten sie veile | durch willen der sêle. | sine gerten nichtes mêre |*

1 Einführend zum Text Hensler, Ritter und Sarrazin, S. 28–30; Caumanns, Die *Historia Turpini*, S. 152 f. u. 164–168, Übersicht zur Handschriftenüberlieferung ebd., S. 171–174.

2 *Historia Karoli Magni* Cap. VIII.9–12, S. 48–50 (vgl. die Doppelung des Lanzenwunders in Cap. X.5 f., S. 54); Cap. XVI.3–7, S. 68–70. Zum Bildprogramm des Karlsschreins vgl. Wiese, Der Aachener Karlsschrein, S. 259–267, bes. S. 261.

3 *Historia Karoli Magni* Cap. XXXII.21, S. 128: *Nunc igitur illum participem in corona martirum prefatorum credimus, quorum labores illum cum eius sustinisse scimus.*

4 Zumal sich mein Interesse auf die textinterne Differenzierungslogik richtet, übernehme ich mit dem Begriff ‚Heiden‘ die Terminologie des *Rolandslieds*, die gemäß zeitgenössischem Sprachgebrauch alle Nichtchristen (mit Ausnahme nur der Juden) kennzeichnet und ausgrenzt. Vgl. grundlegend Tolan, Saracens, S. 105–134; zu literarischen Repräsentationsmustern des 12./13. Jhs. Frakes, Vernacular and Latin Literary Discourses; zur *chanson de geste* Hensler, Ritter und Sarrazin (vgl. dort den Forschungsbericht, S. 9–15, zur Begriffsgeschichte S. 59–64). Vgl. weiter II.1.3.3.

wan durh got ersterben, | daz himelrîche mit der martire erwerben (RL 78–82).[5] Protagonist dieses monologischen, auf die Vervollkommung eigener Identität abzielenden Begehrens ist Roland, der sich Martyrium, himmlisches ‚Erbe' und Nachruhm erstreitet. Daneben tritt das isolierende, aber dialogisch ausgerichtete Begehren Karls nach Roland: ungleich auch deshalb, weil es nicht erwidert wird. Bei der Trennung, nachdem Roland das spanische Fahnenlehen empfangen hat, bringt Karl gestisch und sprachlich ein intensives Verlangen nach Rolands fortgesetzter Gegenwart zum Ausdruck (RL 3216–3224). Roland dagegen beklagt diese Trennung nicht.

Von Karls Angst vor dem Verlust Rolands, über seine Träume, Sündenklagen, Gebete und die Steigerungsreihe der Totenklagen konstituiert sich neben Rolands militantem Martyrium, wie ich im Folgenden zeigen möchte, eine ‚Karlspassion'. Sie wird ausformuliert mithilfe biblischer Anleihen und hagiographischer Motive, mit prophetischen Träumen und wunderbaren Zeichen göttlicher Begnadung, sperrt sich aber der siegesgewissen Jenseitsorientierung, wie sie die Erzählung im Prolog vertritt.[6] Karls Trauer widersetzt sich nicht nur dem unvermeidlichen Verlust, sondern verweigert den Blick auf jenseitige Seligkeit und Sinnstiftung und führt in eine Isolation, die sich auch als Resultat homosozialer Verwerfungen darstellt.

Das Konkurrenzverhältnis von Genelun und Roland bildet den Auslöser von Geneluns separatistischem Verhalten und späterem Verrat an der eigenen Gemeinschaft, der zu Rolands Belehnung, in letzter Konsequenz zu seinem Tod sowie zu herrschaftspolitischen Krisenerscheinungen führt. Im ersten Schritt betrachte ich daher in systematischer Perspektive die Strukturen homosozialer Machtverhältnisse und Konflikte sowie die Spannungen in der Konstruktion der Herrscheridentität. Anschließend wird Karls Begehren nach Roland aus drei Blickwinkeln näher zu bestimmen sein. Erstens stellt sich die Frage nach dem Prozess der Subjektivierung Karls, in Abgrenzung vom Kollektiv der Gefolgsleute und Vasallen, der Aggregation situationsgebundener Affekte durch eine spezifische Begehrensdynamik und der Bedeutung solchen Begehrens für die Selbst- und Außenwahrnehmung der Herrscheridentität. Karls Begehren nach Roland prägt zweitens eine eigene Körpersymbolik aus, die sich über die Selbstbeschreibungen des Herrschers, die Körpersemantik der Träume und die religiös aufgeladenen Körperzeichen der Trauer formiert. Ausschließlich im Kontext der Trauer kommt es drittens auch zu Begegnungen zwischen den Geschlechtern, wenn Karl mit Marsilies Witwe Brechmunda und Rolands Braut Alda in einen Dialog über den Verlust eintritt. Das *Rolandslied* kombiniert unterschiedliche Modi der Verlustbewältigung mit der Geschlechterdifferenz, so dass sich hier die Frage nach geschlechtsspezifischen Formen von Begehren und Affektivität stellen muss. In diesem Zusammenhang ist die Gegenüberstellung mit

5 Für die christlichen Streiter selbst können sich Kampf für das Himmelreich sowie für irdisches *guot* und Ehre durchaus verbinden (vgl. Rolands Kampfaufruf: RL 147–156). Bereits zu Beginn der Erzählung wird jedoch festgestellt, dass Karls Pairs als Märtyrer einen Platz im Himmel erworben haben (RL 231 f.).
6 Noch in der ersten Ansprache an sein Heer artikuliert Karl die Gewissheit jenseitigen Lohns und fordert: *nû scul wir frœlîche | im* [Gott] *opheren den lîb* (RL 190 f.)

der *Chanson de Roland*-Tradition von besonderem Interesse, denn die sogenannten *remaniements* gewähren Geschlechterbeziehungen breiteren Raum als der Oxforder *Roland*[7] und treiben stellenweise Konkurrenzen zwischen hetero- und homosozialen Bindungen hervor. Ein Vergleich der jeweiligen Ökonomien des Begehrens lässt schärfer hervortreten, welche Erzählstrategien im *Rolandslied* die affektive Bindung Karls an Roland privilegieren. Die abschließende Analyse wird zu zeigen haben, welche Funktion und Leistung der Inszenierung von homosozialem Begehren als Karlspassion im Textganzen zukommt.

1.1 Ein begnadeter Herrscher in Not: homosoziale Machtverhältnisse und Spannungslinien

Am Beginn des *Rolandslieds* stehen eindrucksvolle Demonstrationen idealer Herrschaft und vorbildlicher Machtausübung, doch wird der fränkische Herrschaftsverband – und mit ihm Kaiser und Reich – schon bald von Konflikten, Krisen und Spaltungen erschüttert, die Karl selbst ins Zwielicht rücken. Für die *Chanson de Roland* hat Simon Gaunt einen elementaren Widerspruch zwischen dem Ideal völliger homosozialer Solidarität und den gegenläufigen, desintegrativen Kräften herausgearbeitet, der sich insbesondere am Verhältnis von Roland und Olivier manifestiert.[8] Eine analoge Grundspannung lässt sich für das *Rolandslied* beobachten, denn trotz des Leitprinzips der Einmütigkeit[9] entfalten sich die dramatischen Ereignisse wie auch Karls Begehren im Kontext homosozialer Rivalität, die bei der ersten großen Ratsszene ausbricht. Zuerst möchte ich daher die unterschiedlichen Prinzipien beschreiben, die das Feld homosozialer Machtbeziehungen strukturieren, und dies in Bezug setzen zur Konstruktion von Karls Identität als Herrscher, die im Handlungsverlauf entscheidenden Umbrüchen unterliegt.[10] Im Kontext spannungsreicher Herrschaftsbeziehungen, aber auch in seiner unkontrollierten Zuneigung für Roland erscheint Karl bisweilen handlungsunfähig und gefährdet. Zumal das *Rolandslied* sakrale und weltliche Machtverhältnisse nahezu exklusiv homosozial anlegt, eröffnet die Erzählung ein Spektrum männlicher Bündnisse, Konkurrenzen und Antagonismen, vor dem sich Karls einseitiges Begehren nach Roland profiliert.

---

7 Die *remaniements* sind ab dem späten 12. Jh. entstanden und liegen gesammelt in den Editionen von Mortier (1940–1944) und Duggan (2005) vor. Textpassagen aus den unterschiedlichen Fassungen der *Chanson* werden im Folgenden unter Angabe der Handschriften-Siglen zitiert.

8 Vgl. Gaunt, Gender and Genre, S. 22–70 sowie die Überblicksdarstellung oben, I.2.2.3.

9 Vgl. Ashcroft, *Si waren aines muotes*, S. 28.

10 Dass der deutsche Text im Vergleich mit dem Oxforder *Roland* eine Spiritualisierung vornimmt, ist seit langem Forschungskonsens (vgl. Bastert, Helden als Heilige, S. 269–272; zur Herrscherdarstellung Geith, Carolus Magnus, S. 90–106). Bei aller ‚Vergeistlichung‘ des Stoffs durch Konrad und den damit einhergehenden Bestrebungen zur Homogenisierung lassen sich aber unterschiedliche Deutungsordnungen ausmachen, in deren Schnittpunkt Karl steht.

1.1.1 Deutungsmuster der Herrschaft: Theokratische Legitimation, Machtpartizipation und dynastische Interessen

Im Vergleich mit der Oxforder *Chanson de Roland* verleiht das *Rolandslied* Karl als Herrscherfigur eine weit gewichtigere Rolle, die sich durch transzendent begründete Auserwähltheit auszeichnet:[11] Beide Tendenzen treten im stark erweiterten Einführungsteil deutlich zutage. In der Stilisierung Karls zu *gotes dienestman*, der im direkten Auftrag des Allerhöchsten seinen Spanienfeldzug unternimmt (RL 31–64) wird herrschaftliche Autorität unmittelbar von Gott abgeleitet, dem *keiser aller küninge* (RL 2), der Karl durch verschiedene Gnadenzeichen und Wunder seine Huld erweist.[12] Mit der Feststellung, Karl sei ins Himmelreich eingegangen, setzt der Text einen hagiographisch getönten Auftakt: Als „Bekenner und Bekehrer [ist] Karl der Titelheld dieses Werks“,[13] der sein Leben Gott opfert. Entsprechend ist die Herrscherrolle nicht durch Machtvollkommenheit und Selbstherrlichkeit, sondern durch Selbstdemütigung vor dem Allerhöchsten sowie durch Momente der Isolation vom irdischen Gefolge charakterisiert, die zur direkten Zwiesprache Karls mit Gott und seinen Engeln überleiten. In der Selbstidentifikation des Kaisers als *knecht* (RL 3055) drückt sich ein streng hierarchisches Verhältnis aus, denn profane Existenz ist insgesamt *dienest* und *arbeit* für Gott (RL 91–106). Auf dieser Grundlage entwickelt die Erzählung ihre weiter ausgreifende Perspektive der Selbstopferung (RL 190 f.), die Verbindlichkeit für das gesamte christliche Heer beansprucht: Eine *küninclîche crône* trägt nach Karls eigener Auffassung der Märtyrer (RL 103 f.). Die Herrscherrolle ist damit eingebunden in ein strikt hierarchisches, Demut akzentuierendes Modell, in dem auch der Kaiser als unterwürfiger Gefolgsmann agiert. Konzipiert wird eine Deszendenztheorie der Macht, die den Kaiser sakral legitimiert[14] und ihn gleichsam als Sprachrohr sowie als exekutives Organ göttlichen Willens definiert. Zugleich ist das Gottesverhältnis in die Sprache

11 Stellvertretend für die vergleichenden Untersuchungen des altfranzösischen und des mittelhochdeutschen *Roland*: Klein, Motive der Totenklage; Ernst, Kollektive Aggression; Geith, Rolands Tod; ders., Carolus Magnus; Bauschke, ‚Chanson de Roland‘ und ‚Rolandslied‘; dies., Der Umgang mit dem Islam; Hensler, Ritter und Sarrazin; Seidl, Narrative Ungleichheiten; Buschinger/Spiewok, *Chanson de Roland* und *Rolandslied*. Zu Karls sakral begründeter Sonderstellung vgl. Geith, Carolus Magnus, S. 92–97; Lutz, Herrscherapotheosen.

12 Seine Gebete erfahren unmittelbare Antwort, Engel beschützen ihn, ein Kreuz erscheint in seiner Hand usw. Diese und andere legendarische Motive sind in der Karlstradition vorgebildet: vgl. Ohly, Die Legende, S. 300–304.

13 Ohly, Die Legende, S. 312. Demgemäß soll er „als Exemplum dienen für jeden edel Gesinnten, der das Himmelreich zu gewinnen trachtet. [...] Die drei Aspekte: Gottesnähe, Heidenkampf, Gewinn der Seligkeit, geben der Karlsdarstellung [...] ihre spezifische Prägung“ (Gerok-Reiter, Figur und Figuration, S. 180). Vgl RL 12, 28–30, 91–105, 181–191.

14 Zum Deszendenzprinzip vgl. Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 100–104; konzeptionell zur Herrschersakralität Bigalke, Literarische Herrschersakralität, S. 44–48. – Die homiletische Passage (RL 87–106), in der Karl sein Gefolge zum Krieg gegen die ‚Heiden‘ auffordert, inszeniert die Übertragung einer transzendent verankerten Ordnung in politisch-militärische Anliegen: Entsprechend werden die

der Vasallität gekleidet, getragen von der Terminologie von *dienst* und erwartbarem *lon* (vgl. z. B. RL 88, 94–96, 150, 186, 220) und der Transposition des weltlichen Erbkonzepts in die jenseitige Sphäre (RL 194–197).[15]

Zeichnen die Eingangspassagen Karl als Bekenner und Heerführer im göttlichen Auftrag, so findet diese Herrschaftsmetaphysik beim Hoflager ihren vollkommensten innerweltlichen Ausdruck. Gebändigte adlige Kampfkraft und höfische Festfreude umgeben Karl als das strahlende Zentrum eines harmonischen Weltzustandes[16] und Inbegriff aller herrscherlichen Tugenden (RL 674). Die Verdichtung biblischer Anklänge, die Karl in die Nähe Christi und König Salomos rücken,[17] sowie der von ihm ausgehende, zwischen überirdischem Licht und Herrschercharisma changierende Glanz bringen die heilsgeschichtlich verankerte Machtvollkommenheit und Unverwechselbarkeit des Kaisers zum Ausdruck.[18] Seine Sonderstellung manifestiert sich in der Sinneswahrnehmung der ‚heidnischen‘ Boten zugleich als Mechanismus der Differenzierung von Machtteilhabe einerseits und Ausschluss aus der Herrschaftsgemeinschaft andererseits: *mit volleclîchen ougen | ne mochten si in nicht gescouwen* (RL 693 f.). Karls einzigartige Vollkommenheit blendet die andersgläubigen Außenseiter, denn ihn umstrahlt der *splendor* sakraler Machtlegitimation, der ordnend in seine Gesellschaft hineinwirkt: „Der Herrscher ist hier Mittler des von Gott gesetzten und ihm direkt per Engelsauftrag geoffenbarten Rechts“.[19] Wenn dieses von Engeln ‚gedichtete‘ Gesetz (*die phacht*) später vorgetragen wird, ist Karl bereits zornig darum bemüht, den Dissens im Fürstenkollektiv zu bewältigen (RL 703 f., 1157–1165). Insgesamt profiliert die Inszenierung des Kaisers beim Hoflager, die mit einer Aufzählung seiner vorzüglichen Tugenden endet (RL 697–708), das theokratische Konzept,[20] bevor in der

‚Heiden‘ als Teufelskinder bezeichnet und ihre ‚Abgötter‘ Teufeln gleichgesetzt (vgl. nur RL 59 f., 205 f., 954 f.).

15 Diese Übertragung ist biblisch fundiert und schon in der frühmhd. Literatur verbreitet (so etwa im *Ezzolied* V. 352, 360). Im *Rolandslied* wird diese geistliche Traditionslinie mit einer feudal-vasallitischen Deutung der Gottesbindung überblendet.

16 Vgl. Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 93.

17 Auf Salomos Herrschaft wird explizit hingewiesen (RL 671–673); Morgenstern und Mittagssonne (RL 687, 696) sind als Christussymbole gebräuchlich (vgl. auch 2 Petr 1, 19; Offb 1, 16; 2, 28; 22, 16). Implizit stellen sich auch Analogien zwischen Karl und König David her: vgl. Nellmann, Karl der Große; Knappe, Repräsentation, S. 64–68; Geith, Carolus Magnus, S. 100–106. Vgl. weiter Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 95–100.

18 Vgl. RL 688–691: *man erkante in vile verre. | nieman ne dorfte vrâge, | wer der keiser wære. | nieman ne was ime gelîch.* – Zur Lichtmetaphorik und ihren Bedeutungsfacetten vgl. Richter, Das Hoflager, S. 85–90; Knappe, Repräsentation, S. 236–244. Gerok-Reiter, Der Hof, S. 82 f. betont, dass die Sakralität der Herrschaft in dieser Szene idealtypisch um profane Prachtentfaltung ergänzt wird.

19 Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 103. Die von Engeln verfasste *phacht* findet sich bereits in der *Kaiserchronik* (KChr 14773–14777).

20 Zu theokratischen Prinzipien im mittelalterlichen Herrschaftsverständnis vgl. Ullmann, Individuum, S. 10–39. Dass im *Rolandslied* keine „Verbildlichung einer theokratischen Deszendenztheorie in Reinform“ vorliegt, betont Haupt, Das Fest in der Dichtung, S. 63: „Der theokratisch begründeten Herr-

folgenden ersten Ratsszene zur vertikalen auch die horizontale Dimension von Herrschaft, nämlich das homosoziale Gefüge der Machtpartizipation tritt. Gegenstand der Beratung ist Marsilies (vorgebliches) Friedens- und Bekehrungsangebot, das den Verband zu spalten droht. Vor dem Hintergrund einer homogenen, einsinnig hierarchischen Machtdeszendenz eröffnet der Text nunmehr ein spannungsvolles Geflecht wechselseitiger Abhängigkeiten samt ihrer spezifischen Affektdynamik, womit sich auch die Kaiserherrschaft noch einmal anders ausnimmt.[21]

Insgesamt stellt sich die um Karl zentrierte Gesellschaft als über Lehns- und Treuebindungen hierarchisch organisierter Verband dar, innerhalb dessen der Kaiser gleichwohl nicht selbstherrlich entscheiden und agieren kann. Die Ratsszene führt vielmehr ein „Teilhabe- und Berechtigungssystem“[22] vor Augen, innerhalb dessen wechselseitige Ansprüche und Verpflichtungen ausbalanciert werden müssen. Treueverhältnisse existieren von vornherein auf unterschiedlichen Ebenen. Zur christlich bestimmten Gottestreue, die auch das Frankenreich als Inbegriff der Christenheit umfasst, tritt die lehnsrechtliche Treuepflicht,[23] treten weiterhin Treuebindungen unter Einzelnen sowie kleineren Gruppen, die sich aus Verwandtschafts- und Gefolgschaftsbeziehungen herleiten.[24] Bis zu diesem Punkt der Handlung hat die Erzählung jedoch nur die zwölf Pairs namentlich eingeführt (RL 106–132), während das Herrschaftsgefüge im Übrigen diffus blieb. Mit dem Widerspruch Geneluns, der nicht zu den Zwölf gehört, werden neben konkreten Spannungslinien daher auch die komplexeren Grundlagen und Gegebenheiten der zuvor theokratisch stilisierten Machtverhältnisse kenntlich. Die Beratung vollzieht sich zudem in drei deutlich voneinander abgesetzten Phasen, wobei mehrere Gruppen sukzessive einbezogen werden: Zu den schon bekannten Pairs, den *ûzerwelten*

schaft des Kaisers steht gleichgewichtig ein korporatives Gebilde gegenüber, das sich nicht als ein Untertanenverband von Rechtsunterworfenen begreifen läßt, sondern als eine Körperschaft von Rechtsmündigen, die kraft ihrer Eigenverantwortung die Herrschaft des Kaisers zu stützen vermögen“. Zur korporativen Denkfigur vgl. weiter II.1.3.1.

21 Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 109 weist auf „tiefgreifende Einschränkungen“ hin, die das Deszendenzprinzip „als Theorie bei ihrer Umsetzung in die gesellschaftliche Praxis erfährt“. Ashcroft, *Si waren aines muotes*, S. 33 attestiert dem Autor des *Rolandslieds* zudem ein Bewusstsein für „the potential for tension and conflict between the descending and the ascending themes of royal power and the conceptions of allegiance which these involve: authority deriving simultaneously from theocratic sacrality and from the ‚willing‘ consent of vassals“.

22 Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 110.

23 Vgl. Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 108–116.

24 Allererst ist darunter eine ‚negative Treue‘, nämlich die „Pflicht, den Herrn, Verwandten oder Freund nicht zu schädigen oder anzugreifen“, zu verstehen, die darüber hinaus aber „offen für eine weitreichende Aufladung mit positiven Beistands- und Schutzverpflichtungen“ war (van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 20; vgl. Fichtenau, Lebensordnungen, S. 211). Zum Treuebegriff im Kontext des theokratischen Modells vgl. Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 104–108. – Im *Rolandslied* treten persönliche Treuebindungen in den Vordergrund, wo sie – wie bei Geneluns Verdächtigungen gegenüber seinem Stiefsohn Roland (RL 1396) – in Frage gestellt werden oder sich angesichts von Krisensituationen als besonders verlässlich erweisen müssen (vgl. etwa RL 1480, 1679 f., 1826 f., 2775, 2841 f. u. ö.).

zwelfe (RL 130) als engstem Kreis von Vertrauten und Ratgebern des Herrschers, tritt ein weiterer Zirkel der Reichsgroßen (repräsentiert durch Genelun) sowie im anschließenden *secretum colloquium* auch die Gruppe der Landfremden, die *geste* (RL 1175–1193).

Mit der Beschreibung komplexer Aushandlungsprozesse schließt die Erzählung an Grundmuster der feudaladligen Gesellschaft an, wobei die Beratung sowohl der Konsensbildung und Beschlussfassung dient als auch repräsentative Zwecke erfüllt, indem die Teilhabe aller an der Herrschaft und – im Idealfall – die Übereinstimmung der Beteiligten öffentlich sichtbar gemacht wird.[25] Nach Marsilies Friedensangebot muss das Beraterkollektiv des Kaisers über die Frage der Glaubwürdigkeit befinden, um sich für eine Fortsetzung des Krieges oder den Eintritt in Friedensverhandlungen entscheiden zu können.[26] Zumal Marsilies wahre Absichten im Dunklen liegen, ist die Beratung geprägt durch die Unwägbarkeit der Situation, die sich in Karls Gemütstrübung (RL 1049: *getruobet was sîn gemüete*) niederschlägt, während er seinen Ratgebern zuhört.[27]

Erst Geneluns Gegenrede bricht mit der generell geschlossenen Haltung und dem Willen zur Kriegsfortsetzung, und der jetzt eingetretene Mangel an Einmütigkeit ruft Karls *zorn* hervor. Angesichts der Uneinigkeit der Fürsten empfiehlt er ihnen ein *secretum consilium*,[28] woraus der Vorschlag, einen Botschafter an Marsilies Hof zu entsenden, hervorgeht (RL 1278–1286). Erst im dritten und letzten Abschnitt der Ratsszene kommt es über die Bestimmung des Boten aber zum Eklat, denn Genelun deutet seine Auswahl für diese Aufgabe als Verbannung und maskierten Angriff auf sein Leben (RL 1384–1387). Von der heilsgeschichtlich aufgeladenen Diskreditierung Geneluns, die ihn im weiteren Handlungsverlauf als Verräter an der Christenheit stigmatisiert, kann in dieser Szene allerdings noch keine Rede sein.[29] Vielmehr führt seine betont glanzvolle

25 Vgl. Ashcroft, *Si waren aines muotes*, S. 37; Althoff, Spielregeln, S. 157–184.

26 Eine solche Beschlussfassung über die gemeinsam getragene *expeditio* beim Reichshoftag hat Parallelen in der zeitgenössischen Praxis, wobei vorauszusetzen ist, dass erst die explizite Zustimmung der Reichsgroßen Rechtsverbindlichkeit herstellt. Die lehnsrechtlichen Implikationen und Gepflogenheiten von Beratungen bei Reichshoftagen sowie im *Rolandslied* stellt Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 120–139 ausführlich dar.

27 RL 1047–1053; vgl. auch 771 f. – Nach Roland und Olivier plädieren auch Bischof Turpin und Herzog Naimes von Baiern für eine Fortsetzung des Feldzugs gegen die ‚Heiden‘. Einen anderen Akzent setzt Bischof Johannes, der nicht zu den zwölf Pairs gehört und mit der Betonung des Taufsakraments eine Missionierung durch Bekehrung – im Gegensatz zur ‚Schwertmission‘ – anmahnt (RL 1059–1089).

28 Also eine vertrauliche Besprechung ohne seine Teilnahme, an der zusätzlich die Landfremden beteiligt sind. Vgl. Althoff, Spielregeln, S. 166–174 u. 167 (zur Unterscheidung der ‚vertraulich informellen‘ von der öffentlichen Beratung) sowie S. 170: „Ein Rückzug auf die Ebene der Vertraulichkeit war interessanterweise auch dann möglich, wenn in einer öffentlichen Beratung eine Kontroverse drohte oder ausbrach“.

29 Zu Genelun und der Verratsthematik vgl. Murdoch, The Treachery (bes. zum Baumgleichnis); Stackmann, Karl und Genelun; Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 194–210; Kerth, *Den armen Iudas er gebildot*; Oswald, Gabe und Gewalt, S. 275–286, die die biblischen Anleihen und die typologische Ineinssetzung von Genelun und Judas als ‚Remythisierung‘ liest. Reichlin, Das Neben- und Miteinander, S. 281 betont die Differenzen zwischen Judas und Genelun sowie die Mehrfachmotivierung für Gene-

Erscheinung eine Partizipation am *splendor imperii* vor Augen,[30] die ihn als Vertreter eines legitimen Teilhabeanspruchs ausweist. So illustriert der von Genelun zu Beginn der Beratungen formulierte Anspruch der Fürsten, gehört zu werden, exemplarisch das „Selbstverständnis derer [...], die über die Konsensbedürftigkeit zentraler herrscherlicher Regierungsakte an der Reichsregierung maßgeblich mitbeteiligt waren".[31] Obwohl nicht mit letzter Eindeutigkeit festzustellen ist, ob Karl gemäß zeitgenössischen Auffassungen rechtlich an den Fürstenbeschluss gebunden ist oder sich ihm im Interesse der Einmütigkeit freiwillig anschließt,[32] wird doch deutlich, dass das soziale Gefüge von wechselseitigen Abhängigkeiten geprägt ist, und es erweist sich „das ganze Vertragssystem [...] als ein labiles Gleichgewicht ursprünglich konkurrierender Einzelinteressen".[33]

Im Folgenden möchte ich zuerst die Affektdynamik der Ratsszene betrachten und sie mit den herrschaftspolitischen Verwerfungen sowie den Bindungen und Grenzverläufen, die sie hervorhebt, in Bezug setzen. In der dialogbeherrschten Gestaltung der Szene dienen Affekte, mitunter verstärkt durch Körperhaltungen und Bewegungen, der Profilierung von Spannungslinien im Herrschaftsverband. Schon der raumgreifende Auftritt je einzelner Redner, deren Äußerungen ausführlich wiedergegeben werden, illustriert die Machtposition der weltlichen und kirchlichen Fürsten und die Notwendigkeit einer Vermittlung zwischen der hierarchisch gegliederten Herrschaftsordnung einerseits, wechselseitigen Verpflichtungen und dem Geltungsbedürfnis jedes Einzelnen andererseits. Wo dies misslingt, kommt es leicht zum Ausbruch von *zorn*. Am Aufflackern solchen Zorns lassen sich daher Funktionieren und Gefährdung der Herrschaftsorganisation verfolgen, und diese Gefährdung geht durchaus nicht nur von Genelun aus. Kritisch beleuchtet wird in dieser Szene auch Rolands kriegerischer Habitus, der nicht allein der friedlichen Bekehrung Andersgläubiger, sondern auch der umsichtigen Sondierung von Marsilies Motiven im Wege steht.

Kennzeichnend für Rolands aggressiven Durchsetzungswillen sind heftige Körperbewegungen, die der Text akzentuiert, indem er Rolands Aufspringen und Vorwärtsdrängen vor jedem Redebeitrag nennt.[34] Zwar erscheint Roland als hervorragender Heerführer, in seiner Funktion als Berater kommt ihm jedoch keine derartige Vorbildlichkeit zu. Nicht allein Genelun wirft ihm übergroßen, die kaiserliche Ehre schädigen-

luns Handlungsweise: „Der Teufel und das providentiell ‚gewollte' Martyrium stehen als ein Motivationsangebot neben der politischen und der familiären Begründung".

30 Vgl. Gerok-Reiter, Der Hof, S. 85; zum Konzept des *splendor imperii* sowie den vielfältigen Auffassungen und historischen Gebrauchsformen von *splendor* vgl. Wolfram, Splendor Imperii.

31 Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 122. Ebenso wenig, wie Karl hier allein einen Beschluss fassen kann, vermag er seine Vasallen zum Kriegszug gegen die ‚Heiden' zu zwingen: vgl. Canisius-Loppnow, Recht und Religion, S. 175 f.

32 Vgl. Canisius-Loppnow, Recht und Religion, S. 200–205, die dort auch unterschiedliche Forschungspositionen diskutiert.

33 Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 115.

34 Nahezu all seine Beiträge in den Ratssitzungen werden so eingeleitet: *Vf spranc* [*der helt*] *Ruolant* (RL 911, 1140, 1298, 1364, 3113), bisweilen mit dem Zusatz [*vil*] *vaste er dare für dranc* (RL 1299, 3114).

den Blutdurst vor (RL 1129, 1138), Karl pflichtet diesem Urteil implizit bei. Er lehnt Rolands Angebot, die Kundschafterrolle zu übernehmen, nämlich mit dem Hinweis auf seine *zornlîchen worte* ab: *daz ist mir ze vorchten, | si stœrent grôze êre* (RL 1328–1330).[35]

Karl selbst hat nicht nur im ‚Heidenkrieg‘ das Reich Gottes zu vergrößern, er muss zugleich die kooperative Ordnung im eigenen Reich wahren. Dazu gehört die Vermittlung partikularer Ansprüche mit dem kollektiven Interesse und die Herstellung einer Einmütigkeit, die schon an dieser Stelle nur unter deutlichen Anstrengungen herbeigeführt werden kann. Entsprechend zeichnet es den Kaiser aus, dass er seine Affekte zu beherrschen und zu kontrollieren weiß. Er beschwichtigt *gezogenlîche* (RL 1405, 1487) und warnt: *zorn ist nehein guot* (RL 1498).[36] Dagegen spricht auch nicht, dass er selbst Zorn zeigt, als seine Ratgeber sich nicht einigen können (RL 1154–1164), denn „Zorn sorgt als für alle sichtbare Verkörperung für (stabile) Machtverhältnisse“.[37] Karl setzt ihn an dieser Stelle gezielt ein und verbindet ihn, indem er den Gesetzeskodex vortragen lässt, mit der Verwirklichung einer gerechten Ordnung.[38] Der Kaiser erweist also seine eigene Durchsetzungsfähigkeit im Interesse höheren Rechts, wenn er die Fürsten mahnt, sich auf *gotes êre* zu besinnen und eine Beratung bis zum einhelligen Beschluss erzwingt.[39] Auch hier verstärken Körpergesten und -zeichen die affektive Dynamik: *mit gestreichtem barte, | mit ûf gewunden granen | hiez er die phacht vüre tragen* (RL 1155–1157).

Der allseits virulente Zorn wirkt also nicht durchweg ordnend oder spaltend[40] und lässt sich darüber hinaus nicht auf einen spontan einsetzenden Affekt reduzieren. Im Zorn manifestiert sich zuerst die gewaltbereite Haltung und grundsätzliche Durchsetzungskraft adliger Herren,[41] die Herrschaft legitimiert und als „kollektive Ag-

35 Vgl. genauso Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 186: „Auch sie [Roland und Olivier] können also nicht fraglos und in jeder Beziehung als vorbildliche Glieder der Gemeinschaft gelten. Gewisse Eigenschaften und Verhaltensweisen lassen sie sogar als Sicherheitsrisiko für das allgemeine Interesse erscheinen.“

36 Daher erscheint der unkontrolliert zornige Marsilie zunächst als Gegenbild zu Karl: RL 2052–2110.

37 Freienhofer, Verkörperungen, S. 108 zu Karls Einsatz von Zorn innerhalb des Herrschaftsverbands.

38 Vgl. ähnlich Heisler, Christusähnlicher Karl, S. 78. Karls Verhalten entspricht insofern dem gerechten göttlichen Zorn, der schon zu Beginn des Werks beschworen wird (RL 62); vgl. zum Gotteszorn auch Grubmüller, Historische Semantik, S. 54–56. Althoff, *Ira Regis*, u. ders., Aufgeführte Gefühle, S. 15 f. zeigt an historischen Beispielen ein gewandeltes Verständnis des königlichen Zorns, der im 12. Jh. gezielt als Ausdruck herrscherlichen Gerechtigkeitswillens eingesetzt werden konnte.

39 Vgl. auch RL 1488–1495. Zu dieser Szene und dem Problem der Einstimmigkeit vs. Einmütigkeit vgl. Canisius-Loppnow, Recht und Religion, S. 199–210.

40 Die Ambivalenzen des Zorns als „wirkungsvolles und zugleich gefährliches Mittel zur Aushandlung von Hierarchien“ illustriert auch die Oxforder *Chanson* (Freienhofer, Verkörperungen, S. 62).

41 Zum *zorn* als Habitus vgl. Müller, Spielregeln, S. 205 f. Zornkonzepte und ihre literarische Realisierung diskutiert Friedrich, Menschentier, S. 284–293; vgl. weiter Ridder, Kampfzorn; Grubmüller, Historische Semantik, S. 49–60. Für das *Rolandslied* stellt Freienhofer, Verkörperungen, S. 98–103, eine

gression“[42] die Reichsinteressen nach außen verteidigt.[43] Zumal sich diese Gesellschaft im Krieg befindet, ist solche Gewaltfähigkeit zentral für die Absicherung und Integrität des Reichs. Doch scheinen gerade in der heroischen Stilisierung kriegerischer Gewalt auch Rivalitäten auf und damit die paradoxe Grundstruktur dieser auf Gewalt gegründeten Feudalgesellschaft. Wo sich das agonale Prinzip als Geltungsdrang des Einzelnen verwirklicht, kann es zu aggressiver Konkurrenz kommen, die spaltend ins Kollektiv zurückwirkt.[44] Genelun macht sich im Rat nun zum Sprachrohr der Fürsten, die ihr Ansehen und ihre politische Wirkungsmächtigkeit durch die Sonderstellung der zwölf Pairs, insbesondere Rolands, beeinträchtigt sehen.[45] Mit der Diskussion über den richtigen Einsatz des Zorns (am Beispiel Rolands) verhandelt der Text also implizit das Konfliktpotential von Rangstreitigkeiten, das Karl hier noch durch wechselweise versöhnliches und autoritäres Eingreifen zu kontrollieren vermag.

Das Rede- und Mitspracherecht der Reichsgroßen, wie es Genelun einfordert, der mehrstufige (und letztlich scheiternde) Prozess der Wiederherstellung von Einmütigkeit sowie die Wechselwirkungen von Geltungsansprüchen und Zorn formieren sich in dieser Szene zum Fundament für einen Konflikt, der sich komplexer und perspektivreicher darstellt als in der Oxforder *Chanson de Roland*. Dort tritt in der Beratung sofort Dissens über die Annahme oder Ablehnung von Marsilies Gesuch ein: Auf Rolands Plädoyer und Ganelons Gegenrede folgt die Einlassung von Herzog Naimes, der Ganelons Position bekräftigt (ChdR O: 196–243). Naimes bietet sich gleich darauf als Bote an, und es entspinnt sich eine Debatte über die Auswahl des Gesandten. Demgegenüber fallen im *Rolandslied* die Präzisierung unterschiedlicher Zirkel im Herrschaftsgefüge, die Isolation Geneluns (der nun als Einziger eine Gegenposition vertritt) sowie schließlich – und für die folgenden Ereignisse am wichtigsten – die differenzierte Ausgestaltung des Konflikts zwischen Genelun und Roland auf. In der *Chanson* rät Ganelon zur Annahme von Marsilies Unterwerfungs- und Bekehrungsangebot und übt zugleich scharfe Kritik an schlechten Ratgebern, die er als Narren (*fols*) den Weisen (*sages*) gegenüberstellt. Dass damit Roland gemeint ist, geht aus dem Handlungszusammenhang zwingend hervor, doch nur Ganelons Verweis auf einen von übermäßigem Stolz bedingten Ratschlag (*cunseill d'orguill*) ent-

Diskrepanz zwischen der zornigen Aura fest, die Karl aus Sicht der ‚Heiden' umgibt, und der ‚Zornabstinenz' des Kaisers gegenüber seinen Feinden.

42 Ernst, Kollektive Aggression, S. 211.

43 Zur Konzeption des Reichs im *Rolandslied* vgl. Ohly, Zum Reichsgedanken; Ashcroft, Honor imperii.

44 Unwidersprochen erklärt Genelun, dass Rolands Geltungsdrang sich auch gegen Mitglieder der eigenen Gemeinschaft wende. So etwa, wenn die Baiern vor ihm eine Stadt einnehmen (RL 1110–1123): *dar umbe wolt er si erslân | wære ez niht undervaren* (RL 1124 f.)

45 Vgl. RL 1104–1110. Deutlich wird hier, dass die „Frage der Rangordnung innerhalb einer solchen Gruppe [...] Existenzfrage für ihr Funktionieren“ ist (Althoff, Verwandte, S. 143). Eingeführt werden die zwölf Paladine als Karls erfahrenste Berater und vorbildlich tapfere Heerführer: RL 67–75.

hält auch eine Andeutung seines Ablehnungsgrunds (ChdR O: 220–229; vgl. RL 1094–1101). So illustriert die Konfrontation ein feindseliges Konkurrenzverhältnis zwischen Ganelon und Roland, das ohne erkennbaren Usprung bleibt.[46]

Anders das *Rolandslied*: Geneluns prekäre Stellung als Außenseiter im Beraterzirkel sowie seine Stellungnahme manifestieren zunächst ein generelles Spannungspotential, das seine Äußerungen zur Kritik an Rolands (vermeintlicher) Favoritenstellung konkretisieren: *dîn neve Ruolant | überruofet uns alle samt* (RL 1109 f.). Als sich der Konflikt zuspitzt, weil Genelun mit der Aufgabe eines kaiserlichen Gesandten betraut werden soll, kommt ein weiteres Deutungsmuster adliger Identität und Gesellschaftlichkeit zum Tragen, denn Geneluns Argumentation kreist um spezifisch dynastische Interessen und bringt damit Verwandtschaft als herrschaftstragenden Faktor ins Spiel.

Schon seine erste Rede impliziert eine Vorrangstellung Rolands aufgrund von Konsanguinität, indem er Roland – erstmals – als Karls Neffen apostrophiert (RL 1109). Diese Bezugnahme auf Verwandtschaftsbeziehungen setzt sich in den späteren Reden Karls und Rolands fort,[47] doch erst Geneluns Widerrede konturiert eine dynastisch begründete Rivalität. Als Ehemann von Karls Schwester fürchtet er, sein Stiefsohn Roland werde im Fall seines Todes das Erbe seines leiblichen, aber noch unmündigen Sohns Baldewin an sich reißen.[48] Dynastische Identität beschreibt Genelun einerseits über die laterale Verbindung zum Haus des Kaisers, die ihm seine Ehefrau besonders wertvoll macht (RL 1459–1461). Abgesehen von der nebenher erwähnten Präsenz von *vile manic edele wîb* beim Hoffest (RL 667) stellt diese Passage auf lange Sicht den einzigen Verweis auf heterosoziale Verbindungen dar. Konsequenz der ehelichen Leib- und Lebensgemeinschaft ist die zukünftige Betrauung der Witwe mit Geneluns Besitz und der Fürsorge für sein Seelenheil.[49] Geneluns Verfügungen für seinen Sohn artikulieren andererseits die vertikale Dimension dynastischen Denkens, wenn sich Herrschaftsausübung in der ungebrochenen väterlichen Abstammungslinie fortpflanzen soll.[50] Verwandtschaftsbeziehungen strukturieren offenbar den Herrschaftsverband; genau wie Gefolgschaft verpflichten sie

46 Vgl. Bloch, Roland and Oedipus, S. 7.

47 Karl spricht Roland mit *neve* (RL 1307), Genelun als seinen *geswige* an (RL 1406); Roland bezeichnet Genelun als seinen *stiefvater* (RL 1367).

48 Zu den rechtlichen Möglichkeiten einer Aneignung von Baldewins Eigen und Lehen durch Roland vgl. Canisius-Loppnow, Recht und Religion, S. 154–162.

49 RL 1710–1719; vgl. dazu Canisius-Loppnow, Recht und Religion, S. 163–165. Allerdings scheint Genelun die Möglichkeiten seiner Witwe, Besitz und Rechte des gemeinsamen Sohns zu sichern, nicht hoch einzuschätzen, wie seine an Karl gerichtete Frage zeigt: *waz mächte ein wîb wider ime getuon?* (RL 1449).

50 Beim Abschied schwört Genelun sein Gefolge auf Treue zu Baldewin ein und gibt dabei einen kurzen Abriss der Herrschertugenden (RL 1690–1709); Marsilie verspricht ihm später eine herausragende Machtposition für Baldewin (RL 2713–2715). Ein patrilineares Herrschaftskontinuum implizieren auch der Prolog mit der Nennung von Karls Vater Pippin (RL 17) und Karls Verweis auf seinen Sohn und Nachfolger Ludwig (RL 8704).

zur Treue.[51] Die Ehe zwischen Karls Schwester und Genelun sowie die geplante Verheiratung Rolands mit Oliviers Schwester Alda illustrieren zudem die adlige Praxis, politische Allianzen durch Eheschließungen zu stiften oder zu bekräftigen.[52] Dennoch erscheinen Verwandtschaften in der Erzählung nicht als von vornherein favorisierte Beziehungstypen. Entsprechend privilegiert der affektive Ausdruck intensiver Bindungen (vor allem in den Trennungs- und Totenklagen) auch nicht Verwandtschaftsverhältnisse: Ebenso heftig werden Freunde und Gefolgsleute beklagt.[53]

Zum offenen Konflikt tritt mit der Dominanz von Angst und Trauer sowie Klagegesten nun auch eine Verschiebung der Affektdynamik. Geneluns *angest*[54] entspringt der Sorge um die dynastische Absicherung eigener Herrschaft und patrilinearer Kontinuität, deren Zerfall in der somatischen Affektreaktion vorweggenommen wird: *Genelûn erbleichte harte* (RL 1382, vgl. 1431 f.). Seine ‚wölfischen' Blicke[55] kündigen im Folgenden Feindschaft an, die Genelun beim Abschied offen ausspricht.[56] Karls Gesten der Freundschaft und Wertschätzung (RL 1425–1429) vermögen es nicht mehr, den Widerspruch zwischen *rîches êre* (RL 1495) und dynastischen Eigeninteressen zu versöhnen. Widerstrebend nimmt Genelun den Auftrag an, seine tränenvolle Trauer um die eigene Herrschaft pflanzt sich jedoch ins Kollektiv seiner Gefolgsleute fort (RL 1538–1547, 1728–1744). Deutlich ist Trauer hier die zwangsläufige Reaktion auf erlittene Beschädigung.[57] In der kollektiven Klage, die lautstark und gebärdenreich Gemeinschaft und Treue der *gelieben* (RL 1728) ausstellt, kündigt sich zugleich ein Abspaltungsprozess innerhalb des Herr-

51 Sowohl Geneluns auch als Rolands Rede beschwören diese verwandtschaftliche Treue (RL 1396, 1480).

52 Vgl. Schmid, Heirat, Familienfolge; Althoff, Verwandte, S. 47–52; van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 187–198.

53 Ein Freundschaftsdiskurs abseits von Verwandtschaft sowie hierarchisch strukturierten Lehns- und Gefolgschaftsbindungen ist im *Rolandslied* allerdings nur schwach ausgeprägt. Der Terminus *frunt* wird fast durchgängig als Sammelbegriff für kollektive friedliche Bindungen unterschiedlicher Art eingesetzt (vgl. z. B. RL 3185–3189, 3233 f., 7526 f.). Die egalitäre Bindung unter Gleichen, die Rolands Verhältnis zu Olivier prägt, wird mit dem Begriff *geselle* gefasst (vgl. z. B. RL 872). Egalitär ist auch das Kollektiv der Pairs angelegt, die einander ebenfalls als *gesellen* betrachten (vgl. RL 1422, 1951, 1989, 3184). Vgl. dazu weiter II.1.5.

54 RL 1475. Zum Bedeutungsspielraum von *angest* als konkrete Bedrängnis und Antizipation einer Notlage vgl. Endres, Zum Wortinhalt von ‚angest', S. 80 f.; nach Klinnert, Freude und Leid, S. 149 ist Angst „als Affekt der somatischen Sphäre" zuzurechnen.

55 RL 1417 f. Das Motiv kehrt später in der Beschreibung Antels, eines der christlichen Streiter, wieder (RL 8260): Wolfsblicke konnotieren hier offensichtlich aggressive Kampfbereitschaft, nicht etwa verräterische Absichten.

56 RL 1641–1647. Als ihm später der Prozess gemacht wird, beruft er sich entsprechend auf diese Ansage von Feindschaft als Begründung gerechter Fehde (RL 8744 f.; wiederholt wird dies von Binabel: RL 8796). Vgl. dazu auch Canisius-Loppnow, Recht und Religion, S. 232–238.

57 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 208: „*Zorn* und *trûren* sind angemessene Reaktionen auf *leit*, aktiv die eine, passiv die andere, wobei der passive Zustand in den aktiven umschlagen kann und umgekehrt."

schaftsverbandes an, der seinen Abschluss in der Hinrichtung Geneluns und der von seinem Geschlecht gestellten Geiseln finden wird.[58]

In seinen Abschiedsworten bekundet Genelun zwar fortwährende Dienstbereitschaft gegenüber dem Kaiser, schwört den Pairs jedoch Rache (RL 1636–1647), womit rückblickend noch einmal illustriert wird, dass die Lehns- und Treuebindung an den Herrscher keineswegs wechselseitige Bindungen unter den Reichsvasallen und Gefolgsleuten stiften muss.[59] Die Formulierung dieses Solidaritätskonflikts setzte bei der Konkurrenz unter den verschiedenen Gruppen an und gelangt bei Geneluns Abschied an diesen Punkt zurück, nun jedoch als persönliche Feindschaft zwischen dem Einzelnen und den Zwölf. Deutlich wird aber im Ablauf des Streits, dass Genelun sich ganz an den (unterstellten) Absichten Rolands orientiert, die ihm aus dynastischer Perspektive naheliegend scheinen und die er gleichzeitig für die eigentliche Triebkraft der Reichspolitik hält: *nu hât mich der hêrre Ruolant | ûz disme rîche versant* (RL 1384 f.). Karls Beteuerung der Unabhängigkeit seiner Entscheidungen von Rolands Ambitionen (RL 1427 f.) vermag Genelun nicht zu überzeugen. Wenn er sich im Folgenden der Beseitigung Rolands und der Pairs verschreibt, sein Verhältnis zu Karl aber für ungetrübt hält, verkennt Genelun offensichtlich nicht nur die Tragweite seiner Handlungen für den Kaiser, den Fürstenverband und das Reichsganze,[60] er ignoriert damit auch die enge Bindung Karls an Roland, obschon sie den Ausgangspunkt seiner Rede gebildet hatte.

Geneluns Unterstellung, der Kaiser bevorzuge Roland als seinen Neffen über die Maßen, hat der Text bis hierher allerdings nicht erhärtet. Ganz im Gegenteil: eine besondere Geneigtheit Karls ist bis zum Moment der (antizipierten) Trennung von Roland nirgends belegt; in der ersten Ratsszene gilt dagegen Karls besondere Huld gegenüber dem Bischof Johannes als allgemein bekannt (RL 1250 f.). Seine Ablehnung von Rolands Angebot, an Marsilies Hof zu ziehen, begründet Karl durch mangelnde Eignung, und die Anrede *neve* wird kaum als eigentliche Motivation der Absage zu deuten sein, trifft letztere doch auch Olivier und Turpin. Allenfalls Rolands Auftreten in den Ratsszenen, in denen er stets zuerst das Wort ergreift, sowie seine Erstnennung in den Aufzählungen von Karls Gefolge deuten auf eine Vorrangstellung hin. Roland selbst verweist darauf, von Karl erzogen worden zu sein und deutet seine Stellung als Ratgeber des Kaisers als Ausweis seiner Treue (RL 1481–1485). Darüber hinaus finden sich jedoch keinerlei Hinweise, dass Roland Karl besonders lieb ist. Dieser Umstand verdient Beachtung, weil eine explizite Motivation für Karls später unmäßiges, auf Roland gerichtetes Begehren unterbleibt. Zu Beginn der Erzählung hebt sich diese Bindung weder affektiv noch herrschaftspolitisch aus dem kollektiven Gefüge heraus.

58 Wiewohl das um Genelun gebildete Kollektiv nicht aus Verwandten besteht (die Rede ist von siebenhundert Gefolgsleuten: RL 1661–1667) und seine Sorge um den Erhalt eigener Landesherrschaft nicht nur Frau und Kind, sondern auch Land und Leuten gilt, steht die dynastisch geprägte Auffassung eigener Identität und Geltung doch am Ausgangspunkt der Spaltung.

59 Vgl. Althoff, Verwandte, S. 142.

60 Vgl. Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 200–204.

Stattdessen inszeniert das *Rolandslied* einen eskalierenden Konflikt, der sich abschließend als homosoziales Dreieck divergenter Orientierungen und Identitätskonzepte beschreiben lässt. So jedenfalls deutet Genelun die Verhältnisse, wenn er Roland einerseits (gegen die zuvor dargestellten Verhältnisse) die problematische Rolle eines Favoriten zuschreibt und ihm andererseits ein agonales Begehren nach der Übernahme von Baldewins Erbe unterstellt. Geneluns eigenes Begehren richtet sich demgegenüber auf die Absicherung patrilinearer dynastischer Identität und stellt sich insofern ebenso monologisch dar wie das Roland zugeschriebene, auf Machtzuwachs gerichtete Rivalitätsdenken. Das Konkurrenzverhältnis könnte sich damit als rein von Geneluns Ängsten erzeugtes Phantasma ausnehmen, doch liefert das *Rolandslied* einige Hinweise, die seine Auffassung stützen, aber auch relativieren.

An erster Stelle ist hier die Ausformung der Kontrahenten zu Vertretern unterschiedlicher Identitäts- und Männlichkeitskonzepte zu nennen. Insbesondere der Einschub eines kurzfristigen Ausbruchsversuchs ‚heidnischer' Kämpfer aus einer belagerten Stadt (RL 839–890), der von Roland und Olivier blutig niedergeschlagen wird (und in der *Chanson de Roland* fehlt), dient dazu, Roland als heroischen Krieger zu profilieren. Dem entspricht seine kriegerische und siegesgewisse Rede im Fürstenrat, doch folgt daraus auch seine Neigung zum *zorn*: „Aus seinem Zorn bezieht der Held seine Kraft. Zorn ist die emotionale Aufwallung, die unkontrolliert und auch unbeherrschbar den Schmerz über einen Verlust oder eine Ehrverletzung in Handlung übersetzt".[61] Diese Kraft wird im *Rolandslied*, wie die oben genannte Kritik an Rolands Haltung zeigt, ambivalent gesehen. Roland profiliert sich weiterhin durch völlige Hingabe an das Konzept eines kämpferischen Martyriums und des darauf folgenden Lohns (vgl. RL 147–150, 930–936, 983–987). Dass damit auch eine Einschränkung seiner Treue zum Reich und zum Kaiser einhergeht, lässt die Ratsszene nur andeutungsweise erkennen, doch sein verweigerter Hornruf, die Preisrede auf sein Schwert Durndart wie auch die Gottesunmittelbarkeit, die der sterbende Roland für sich beansprucht (vgl. RL 3880–3888, 6825–6891), führen das Desintegrationspotential des heroischen Alleingangs später deutlich vor Augen.[62] Roland mag das Himmelreich erlangt haben, aber er beraubt durch seine Präferenzen und Entscheidungen das Frankenreich seiner hervorragendsten Streitmacht.[63] Gegenüber diesem kriegerischen Habitus ist Genelun als Dynast gezeichnet, der kollektive Interessen des

61 Grubmüller, Historische Semantik, S. 51.

62 Vgl. Friedrich, Die Zähmung, S. 167; Seidl, Narrative Ungleichheiten, S. 60. Vgl. Bigalke, Der Klang der Dinge, S. 192: „Roland ist erwählter und legitimierter Propagator des christlichen Glaubens (primär) von Gottes und nicht von Kaisers Gnaden. Er wird zum einen über sein unbedingtes Gottvertrauen und zum anderen über exklusive Ausrüstungsgegenstände wie Durndart in einer überragenden Funktion als Bindeglied göttlicher Transzendenz und Immanenz ausgestellt." Ashcroft, *Si waren aines muotes*, S. 33 sieht hier ein strukturell verankertes Spannungspotential, das die initiale Verklammerung von „theocratic sanction, feudal loyalty and crusading vow" aushebeln kann, zumal sich jeder einzelner Gottesstreiter unmittelbar dem Allerhöchsten verpflicht sehe.

63 Vgl. Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 220–223, die auch von einer „‚gottunmittelbaren' Selbstdefinition Rolands" spricht (222); ebenso Seidl, Narrative Ungleichheiten, S. 60.

Fürstenstandes vertritt und für eine Verhandlungslösung plädiert (RL 1200–1221), das persönliche Verlangen nach Erbkontinuität aber zur Maxime seines Handelns macht.[64] Eine derartige Differenzierung unterbleibt im Oxforder *Roland*, der vielmehr Geneluns bezwingende kriegerische Erscheinung unterstreicht (vgl. ChdR O: 283–285). Wenn das *Rolandslied* demgegenüber konkurrierenden Konzepten von Macht und Männlichkeit schärfere Kontur verleiht, geht diese Spannung nicht in der Oppositionsbildung von Treue und Verrat oder eindeutigen Wertsetzungen auf. In der Ratsszene, unter herrschaftspolitisch diffizilen Umständen, kommt eine für den gesamten Verband belangvolle Rivalität zwischen dem kriegerischen und dem politisch abwägenden Typus des königlichen Ratgebers zum Vorschein, die letzterer – diese Ironie der Ereignisse ist Konsequenz von Geneluns reduzierter Situationswahrnehmung – am Ende für sich entscheidet.

Geneluns Mutmaßungen und Anschuldigungen konturieren zudem ein Konkurrenzverhältnis leiblicher und angesippter Verwandter um die Gunst des Kaisers, das zwar nicht durch etablierte Tatbestände belegt ist, prinzipiell aber durchaus nicht der Plausibilität entbehrt.[65] Wenn es sich so verhielte, wie Genelun behauptet – dass nämlich Rolands Wünschen und Absichten größeres Gewicht bei der Beschlussfindung zukommt als jenen der übrigen Ratgeber – wäre ein herrschaftspolitisches Ungleichgewicht entstanden, worüber die Fürsten oder ein Vertreter ihrer Gruppe zu Recht Klage führen könnten. Historische Beispiele zeigen, dass die unausgewogene Begünstigung eines Einzelnen durch den Herrscher und die damit einhergehende Benachteiligung der Reichsgroßen schwerwiegende Konflikte und Zerwürfnisse provozieren konnten.[66] Geneluns Perspektive ist angesichts des störanfälligen, auf persönlichen Bindungen beruhenden Herrschaftsgefüges also nicht prinzipiell abwegig, sondern nur insofern fragwürdig, als sie sich exklusiv auf einen einzigen Umstand – Rolands vermeintliche Favoritenstellung – im Geflecht der Machtaushandlungen konzentriert und alle übrigen Faktoren ausblendet. Geneluns Position akzentuiert damit ausschließlich irdische, herrschaftspolitische Belange, die der Kaiser ebenso zu berücksichtigen hat wie seinen göttlichen Auftrag zur Verteidigung und Ausweitung christlicher Vormacht. Rolands Haltung ist dagegen ganz vom Willen zur ruhmreichen Selbstopferung geprägt und weist insofern über weltliche Verbindlichkeiten, aber auch über die Interessen des Herrschaftsverbandes hinaus.

In diesem homosozialen Spannungsdreieck sucht Karl einen Ausgleich herzustellen, indem er Genelun mit der Übergabe des Handschuhs als seinen Stellvertreter auszeichnet und ihm als Repräsentanten des Reichs eine privilegierte Position verleiht (vgl. genauer II.1.3.1). Huld und Gewogenheit des Kaisers gegenüber seinen Vertrauten und Ratgebern sind an diesem Punkt der Erzählung noch gänzlich ausgeglichen ver-

64 Roland bezeichnet ihn als *wîse unde küene,* | *redehaft genuoge* (RL 1370 f.). Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 187 sieht Genelun daher als ‚Politiker‘ und ‚Diplomaten‘, dem entsprechende Klugheit und Bedachtsamkeit bei den Verhandlungen mit Marsilie zugetraut werde.

65 Vgl. Schlechtweg-Jahn, Todesangst, S. 207.

66 Vgl. die von van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 191–196 diskutierten Beispiele.

teilt. Dass sich Genelun dagegen von der Machtteilhabe ausgegrenzt und in eine höchst riskante Mission verabschiedet sieht, entspringt einzig seiner abweichenden Situationsdeutung, nicht aber Rolands oder Karls Willen und Absichten, sofern sie der Text überhaupt zur Sprache bringt. Der herabfallende Handschuh signalisiert an diesem Punkt eine weitreichende Störung im Herrschaftsgefüge sowie Karls Scheitern an der Bewältigung des Konflikts. Die Verbindung zwischen dem Kaiser und einem prominenten Reichsfürsten, seinem Schwager, ist an dieser Stelle bereits unwiderruflich zerrüttet. Damit zeichnet das *Rolandslied* in den besprochenen Abschnitten bereits ein ambivalentes Bild des Kaisers. In der Ratsszene erscheint Karl als zentrale, ordnungsstiftende Instanz, die die Beschlussfindung vorantreibt, aber nicht dominiert. Im Geflecht wechselseitiger Abhängigkeiten reicht sein Handlungsspielraum von versöhnlicher Vermittlung bis zu barscher Ermahnung. Seine integrativen Kompetenzen stoßen allerdings dort an ihre Grenzen, wo sich Rangstreitigkeiten mit dynastisch bedingter Rivalität verbinden.[67] Aus Sicht Geneluns scheint auch Karl in verwandtschaftlich begründete und damit partikulare Präferenzen verstrickt zu sein, womit ihm seine Funktion als ausgleichendes Zentrum implizit abgesprochen wird. Tatsächlich scheint schon die nächste Fürstenberatung, bei der es um Rolands Bestellung zum Statthalter in Spanien geht, genau diese Unterstellung zu erhärten und die zuvor bereits eingeschränkte Souveränität des Herrschers weiter zu unterhöhlen.

1.1.2 Karls Isolation: Angst und Trauer, Rache und Recht

Während ich Karls Position im Rahmen des theokratischen Herrschaftsprinzips und im Verlauf der Machtaushandlungen bei der Beratung bereits einbezogen habe, ist nun der Blick auf die Gesamtkonstruktion von Herrscheridentität im Handlungsverlauf zu erweitern. Dabei sind Umbrüche zu beobachten, die durch unterschiedliche Konfliktlagen angestoßen und durch pointierte Affektgebärden markiert werden. Dass in der Darstellung der Herrscheridentität perspektivische Brechungen gemäß den eben dargestellten, phasenweise konkurrierenden Deutungsmustern von Herrschaft eintreten, ist kaum erstaunlich. Auffällig bleibt jedoch, dass Karl nach Ausbruch des eben diskutierten Konflikts über weite Erzählstrecken räumlich und affektiv isoliert vom Herrschaftsverband in Erscheinung tritt, dass weiterhin zuerst Angst und Trauer, später vor allem der Wille zur Rache sein Handeln beherrschen, wobei an die Stelle der anfangs so vorbildlichen Affektkontrolle mehrfach affektbeherrschte Handlungslähmung tritt. Zudem zeigt sich bei genauerem Hinsehen eine Inkongruenz zwischen Ausgangs- und Endpunkt in der Herrscherkonzeption.

67 Dem steht nicht entgegen, dass Genelun im Weiteren als Verräter stigmatisiert wird: Er artikuliert hier für den gesamten Verband herrschaftspolitisch relevante Konflikte (vgl. auch Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 183–186).

Das einleitend entworfene, theokratisch ausgerichtete Bild Karls wird vom Dualismus der Machtfülle und der uneingeschränkten Unterwerfung unter den Willen des Allerhöchsten strukturiert. Auf dieser Grundlage kann der Kaiser beim Hoftag als vorbildlicher Repräsentant aller entscheidenden Herrschertugenden erscheinen: grimmig gegenüber den Feinden, eine Zuflucht der Bedürftigen, siegreich im Kampf, gnädig gegenüber der Bosheit, insbesondere aber ein *recht richtære*, der zudem als Lehrer göttlicher Gesetze hervortritt (RL 697–705).[68] Am Abschluss des *Rolandslieds* ist von diesem deszendent konzipierten Ausfließen göttlicher Gerechtigkeit in die Sphäre weltlicher Rechtsprechung indes nichts mehr zu spüren. Im Prozess gegen Genelun begegnet ein deutlich gewandeltes Bild des Kaisers, der seine Rechtsauffassung in Form von Vergeltung am Verräter unter Zuhilfenahme einer Rücktrittsdrohung (RL 8820) gegen die Fürstengemeinschaft durchsetzen muss. Beim Gerichtskampf siegt mit Tierrich zwar die (aus Karls Sicht) gerechte Sache, doch vollzieht sich dieser Sieg – anders als die Kämpfe gegen die ‚Heiden‘ – ohne unmittelbaren göttlichen Beistand, und die transzendente Legitimation des Herrscherhandelns scheint merklich zurückgedrängt.[69] Eine Integration der theokratisch gedachten Herrschaft und der von wechselseitigen Abhängigkeiten bestimmten feudalen Machtverhältnisse kommt ebenfalls nicht zustande.[70] Zwischen den beiden Szenen liegen allerdings so markante wie irritierende Schilderungen des Kaisers, der in seinen Trauer- und Klage-Exzessen jede Selbstmächtigkeit zu verlieren scheint, um später in heroischem Gestus die Rache für Roland auf dem Schlachtfeld zu erstreiten. Wie sich derartige Umbrüche der Subjektivierung Karls im Begehren nach Roland zuordnen lassen, erörtere ich in späteren Abschnitten genauer. Zuerst sind jedoch die Prinzipien der Identitätskonstruktion, die damit verbundenen Herrschaftsaufgaben und -konflikte sowie die Dynamik übermächtiger Affekte, die gemeinsam das wechselvolle Bild des Kaisers modellieren, systematisch zu betrachten.

In seinem Beitrag zu den ‚Klagefiguren‘ des literarischen Hochmittelalters befasst sich Urban Küsters mit Karls Trauer und Klagen, um abschließend ein spannungsreiches Bild zu umreißen: „Eine besondere Disposition des Herrschers zur Klage wie auch die ambivalente Bewertung solcher Königstrauer werden über die Karlsfigur hinaus für die höfische Literatur bestimmend“.[71] Einerseits bestehe also eine literarisch vorgeprägte Nähe des Herrschers zum ‚Klagemotiv‘, andererseits werde aber an Karls Verhalten „die Gefahr einer melancholischen Selbstabschließung und Handlungshemmung

68 Die Analogien dieses Tugendkatalogs zur Fürstenspiegelliteratur und Krönungsordines dokumentieren Mager, Zum Rolandslied, S. 242–245 und Richter, Das Hoflager, S. 90–93. Ähnliche Akzente setzt das *Annolied* in der Lobrede auf den Hl. Anno (35, 3–8).

69 Vgl. Reichlin, Das Neben- und Miteinander, S. 287 sowie meine Ausführungen zum Genelun-Prozess am Ende dieses Abschnitts.

70 Vgl. Stein, Ott-Meimberg [Rezension], S. 136.

71 Küsters, Klagefiguren, S. 30; vgl. ebd., S. 25–31.

des Herrschers“[72] illustriert. Zweifelsohne ist Karl durch den Trauergestus markiert, doch muss sich gerade dann, wenn eine besondere ‚Affinität des Herrschers zur Trauer‘ oder zur Melancholie diagnostiziert wird,[73] auch die Frage nach deren Herleitung, Begründung und Bedeutung stellen. Soweit ich sehe, stellen gerade Karls Trauer-Exzesse ein bislang ungelöstes Problem der Textinterpretation dar, zumal sie einerseits gesellschaftliche Reibungen produzieren, andererseits aber nicht widerspruchsfrei in der religiösen Logik des *Rolandslieds* aufgehen.[74]

An dieser Stelle sind einige theoretisch-methodische Klärungen unverzichtbar. Zumal der Tod Rolands, der Pairs und ihrer Gefolgsleute im Zentrum der Ereignisse steht, bietet das *Rolandslied* eine Fülle von Klagereden und -gebärden; anwachsende Angst und unbändige Trauer beherrschen streckenweise das Geschehen. Umso wichtiger scheint es, die unterschiedlichen Ebenen und Bedeutungsdimensionen der jeweiligen Empfindungs- und Artikulationsweisen in ihrer kulturellen Eigenheit möglichst präzise zu beschreiben. Eine grundlegende historische Differenz ist prägnant in den Vorstellungen von der Personen- und Persönlichkeitsbindung emotionaler Regungen zu fassen: Gemäß moderner Psychologie stellen sie sich als subjektive Befindlichkeiten dar, an denen individuelle Dispositionen und Verhaltensmuster Anteil haben. Anhand der spezifisch adligen Anthropologie im *Nibelungenlied* macht Jan-Dirk Müller demgegenüber geltend, dass Affekte objektiven Zusammenhängen folgen und bestimmte Situationsmuster – beispielsweise eine Schädigung der Ehre – zwangsläufig affektive Reaktionen – wie etwa *zorn* – hervorrufen.[75] Darüber hinaus kann sich der von Handlungskonstellationen bedingte Affekt zum Habitus verfestigen, wie etwa im Fall des habituell zornigen heroischen Kriegers. *Trûren* stellt sich in dieser Sichtweise als zwangsläufige, passive Reaktion auf *leit* oder objektive Schädigung dar, deren aktives Korrelat im *zorn* besteht.[76] Wenn in beiden Fällen die beeinträchtigte *êre* den Bezugspunkt bildet, wird zugleich deutlich, dass eine derartige (literarische) Affektlogik untrennbar mit adligen Identitätskonzepten und Integritätsansprüchen verwoben ist.

72 Küsters, Klagefiguren, S. 29. Für die „literarisch-mythologische Tradition“, die ein Muster für die Darstellung Karls abgebe, verweist Küsters auf „die Trauer des Priamos um den Lieblingssohn Hektor […] oder die Wehklage Davids um den aufrührerischen Sohn Absalom, deren Heftigkeit und Dauer dann den energischen Widerstand des Gefolges hervorrufen“ (ebd., S. 25).

73 Von einer grundsätzlichen Melancholie Karls geht auch Endres, Zum Wortinhalt von ‚angest‘, aus; vgl. dazu weiter II.2.2.

74 Heisler, Christusähnlicher Karl, S. 69 merkt an, dass „die Widersprüchlichkeit der Karlsfigur im ‚Rolandslied‘ bisher noch gar nicht beschrieben wurde. Sie spiegelt sich aber in der Forschung insofern wider, als Studien, die Karls Vorbildlichkeit und Machtstellung verabsolutieren, solchen entgegenstehen, welche gerade die Abweichungen von dieser vorbildlichen Darstellung in den Vordergrund rücken.“

75 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 201–208. Gegen die These von Maurer, Leid, *leit* sei im *Nibelungenlied* ausschließlich Beleidigung und damit Rechtsterminus, beschreibt Müller, ebd., S. 204 am Beispiel von *minne* und *haz* ein weitgehendes Ineinsfallen derart objektiver und äußerlicher Gegebenheiten mit inneren Verfassungen oder ‚psychischen Impulsen‘.

76 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 208.

Gegen die Auffassung von Urban Küsters, Karl zeichne sich im *Rolandslied* durch eine melancholische Disposition aus,[77] wäre daher einzuwenden, dass das maßlose Trauerverhalten des Kaisers situativ bedingt und objektiv zwingend aus dem Unmaß des erlittenen Schadens an Macht, Ehre und Recht hervorgeht. Für eine solche Einschätzung sprechen ganz generell der Befund einer literarischen Konventionalisierung von Affektreaktionen und der demonstrative Charakter ihrer Artikulation vor der Standesöffentlichkeit. Anhand der öffentlichen Tränen des Königs zeigt Gerd Althoff für den historischen Kontext, in welchem Maß die vermeintlich spontane Gefühlsäußerung als ‚Königstrauer‘ Bestandteil herrschaftlichen Zeremoniells mit klar definierten politischen Zwecken sein konnte.[78] Wenn jedoch (wenigstens für literarische Texte) keine kategoriale Differenzierung von innerer Verfassung und Empfinden, Affektausdruck und -gebärde zu erwarten ist, erübrigt sich auch die von Althoff zugrunde gelegte Opposition von spontan-authentischen und ritualisiert inszenierten Affekten.[79] Vielmehr wäre zu fragen, mit welchen Mitteln und in welchen Zusammenhängen eine Verlagerung ins Innere oder eine Ausdifferenzierung von Innerlichkeit, in Abschluss gegen äußere Anlässe und Effekte, literarisch erzeugt wird. Denn selbstverständlich geht auch die in verschiedenen Handlungsphasen je unterschiedlich ausgeformte und kontextualisierte Trauer Karls nicht darin auf, objektiv notwendige Reaktion auf einen immensen Verlust zu sein.

Weiterhin bleiben die Dichotomien von Innen und Außen, Öffentlichkeit und Nichtöffentlichkeit nicht die einzigen Faktoren, die Affektreaktionen und -äußerungen strukturieren und ihnen spezifische Bedeutung verleihen. Am Beispiel der *riuwe*, einem geläufigen Begriff aus dem Umfeld der Trauer,[80] lässt sich für das *Rolandslied* etwa zeigen, dass *riuwe* und *riuwen* im religiösen und im herrschaftspolitischen Kontext je unterschiedlichen Bedingungen und Konsequenzen unterliegen: Reue über begangene Sünden, die in der Zwiesprache mit Gott selbstreflexiven Charakter annimmt, unterscheidet sich deutlich vom Bedauern einer politischen, rechtlichen oder kriegsstrategischen Fehleinschätzung, das zudem auch antizipiert oder hypothetisch formuliert

77 Vgl. Küsters, Klagefiguren, S. 26. Zur Kritik an Küsters, der mit ‚unglücklicher Liebe‘ und Tod zwei ‚anthropologische Grundsituationen‘ für die Variationsbreite literarischer Trauer- und Klagedarstellungen voraussetzt, vgl. Koch, Trauer, S. 22 f. Demgegenüber beschreibt Peil, Die Gebärde, S. 108 eine Reihe unterschiedlicher Klagetypen sowie eine Vielzahl von Anlässen für Trauer und Klage.

78 Vgl. Althoff, Der König weint; ders., Spielregeln, S. 267–270.

79 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 209 (Anm. 16); Grubmüller, Historische Semantik, S. 48 wendet sich kritisch gegen die Generalisierungstendenzen dieser Zugangsweise. Koch, Trauer, S. 64 verweist zudem auf den Konstruktionscharakter literarischer Emotionalität.

80 Zur Semantik der geläufigsten Begriffe – *trûren, jâmer, riuwe, erbarmen* – vgl. Koch, Trauer, S. 38–47 (ausgewertet wurden insbes. *Erec*, *Tristan* und *Willehalm*). Zur Leid-Terminologie im *Rolandslied* vgl. Klinnert, Freude und Leid, S. 135–273 (dort zur *riuwe* S. 269 ff.), wobei stets ein religiöser Bezug vorausgesetzt wird.

werden kann.[81] Dementsprechend wird später auch zu fragen sein, in welche (widerstreitenden) Sinngebungsmuster und Konzepte das Trauerverhalten jeweils eingebunden ist. Der Sprachgebrauch von *riuwe* macht außerdem kenntlich, dass kognitive Prozesse und Empfinden zumeist ineins fallen, damit also keine prinzipielle Oppositionsbildung von Rationalität und Affekt vorausgesetzt ist.

Auf dem Gebiet der Trauer ist weiter eine enge Verbindung mit Gesten, Körperhaltungen und -zeichen festzustellen, die den Affekt äußerlich lesbar machen und damit wiederum anschlussfähig für ritualisierende Wiederholung,[82] so dass Trauerempfinden und Klageäußerungen häufig ineinander übergehen. Gemeinschaftliche Klagegebärden, wie sie im *Rolandslied* wiederholt auftreten, sind gleichermaßen Ausdruck persönlicher Trauer und konventionalisierter Vollzug, in der sich Teilhabe und Zugehörigkeiten öffentlich darstellen. Dies zeigt beispielsweise die kollektive Totenklage um Roland, die Pairs und ihr Gefolge:

> sô grôz jâmer, sô dâ was.
> si vielen ûf daz gras.
> si wainten alle sêre;
> der man clagete sînen hêrren,
> sô clagete der hêrre sînen man.
> wer mächte sich des enthaben,
> erne scolte mite wainen
> alsô manigen heiligen rainen,
> die si ûf habeten.
> âne mâze sie clageten.
> (RL 7493–7502)

Zum *jâmer*, der Empfinden und Artikulation einschließt,[83] treten expressive Gebärden und Körperzeichen; zudem wird ein geradezu unvermeidliches Überspringen des sich immer weiter ausbreitenden Weinens sichtbar, das Apellstruktur erhält und auch von Rezipierenden Mit-Leiden fordert.[84] Eine weitere Dimension der Trauer erschließt sich

81 So etwa in der Formulierung *ich ne phlege nicht untriuwen.* | *sô mächte den kaiser riuwen* (RL 1480 f.). Das Bereuen einer Sünde provisorisch zu erwägen, wäre demgegenüber theologisch fragwürdig, wenn nicht widersinnig. Für den weltlichen Aspekt des Bedauerns oder Bereuens vgl. z. B. RL 1397, 2085, 2102, 2808; für die geistliche Auffassung von Reue vgl. RL 3956, 5254, 6500, 6871 f.; ein Verständnis von *riuwe* als Trauer wird am ehesten in RL 1666 f., 1955, 7393 greifbar.

82 Zum Ritualbegriff vgl. van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 290–296 (am Beispiel des *homagium*); Koch, Trauer, S. 63–68.

83 Vgl. z. B. RL 3227, 7131; die psychische Komponente wird stärker akzentuiert in RL 1730, 1739, 5983, 6982, 7769. Vgl. dazu auch Klinnert, Freude und Leid, S. 220–224.

84 Zur Ausformulierung des *compassio*-Konzepts im 12. Jh. vgl. Klinnert, Freude und Leid, S. 198–201. Koch, Trauer, S. 36 stellt „das Modell der *compassio* als mitvollziehendes Leiden“ als ein im Hochmittelalter „wichtige[s] Moment religiöser Theorie und Praxis“ heraus: An der zitierten Stelle klingt mit dem Weinen um die getöteten christlichen Märtyrer, die *heiligen rainen*, zweifellos ein solches Mitleidskonzept an.

entsprechend über ihren performativen Charakter, zumal mit der Artikulation des Affekts Handlungen vollzogen werden: „etwa Memorialhandeln, An-Klage oder Hilfsgesuch“.[85] In diesem Sinne hebt Elke Koch die Performativität von Trauer hervor und setzt den Performanzbegriff weiterhin dazu ein, um nach spezifischen Formen der literarischen Stilisierung, Funktionalisierung und Konventionalisierung zu fragen.[86] Notwendig rücken damit „die symbolische Vermitteltheit und der poetische Konstruktcharakter der Darstellungen“,[87] die jeweilige Diskursivierung von Affekterleben und -ausdruck in den Blick, die spezifische Kontextualisierungen einschließt: „Durch die Einbindung von Trauer in Handlungszusammenhänge und Interaktionen werden Normen, Bewertungen, ritualisierte Vollzüge, Wahrnehmungen und Formen des Körpererlebens in spezifischen Konfigurationen miteinander assoziiert“.[88]

Solchen Konfigurationen kann darüber hinaus eine besondere Produktivität zu eigen sein, indem Trauer – wie Karls Beispiel zeigen wird – Selbstreflexion auslöst und einen Beitrag zur Identitätsbildung leistet. Wichtig ist zudem die zeitliche Dimension, auf die auch Koch hinweist, denn Trauer bezieht „Erinnerung und Vorstellung ein und kann daher durch ein Übel ausgelöst werden, das gegenwärtig, erinnert oder antizipiert sein kann“.[89] Zumal Karls Trauer mit seinen prophetischen Warnträumen in enger Verbindung steht, wird die Spannung zwischen Gegenwärtigem und vorweggenommener Zukunft von besonderer Relevanz sein (s. u., II.1.2.1). In einem ersten Textdurchgang durchmustere ich im Folgenden die narrativen und programmatischen Verknüpfungen von Trauer-Konfigurationen mit der Re-Konstuktion der Herrscheridentität, um anschließend den Umbruch zu aktivem Rache-Verhalten und die damit verknüpfte Rechtsproblematik zu beleuchten.

Das *Rolandslied* führt Karl in Gebetshaltung erstmals vor Augen: In deutlicher Anlehnung an Christi Einsamkeit auf dem Ölberg wacht, betet und weint der Kaiser in nächtlicher Isolation, während sein Gefolge schläft.[90] Seine *tiefen herze blicke* (RL 48) konturieren Innerlichkeit über den Kontrast der *oculi cordis* (Eph 1,18) mit den *flaisc-*

85 Koch, Trauer, S. 58; vgl. dort weiter: „Die Inszenierung von Trauer kann aber auch auf Effekte zielen, die erst in der Rezeption wirksam werden können, so auf eine Anteilnahme oder eine Distanzierung des Publikums oder auf die Erzeugung von Körperbildern“.

86 Realisiert werden „Muster, die auf literarischer Traditionsbildung beruhen, auf kulturelle Praktiken rekurrieren können, die aber auch im Rahmen eines einzelnen Textes geprägt werden“ (Koch, Trauer, S. 57).

87 Koch, Trauer, S. 30.

88 Koch, Trauer, S. 28. – Hier und im Folgenden geht es entsprechend auch nicht um emotionsgeschichtliche Fragestellungen, sondern um spezifisch literarische Figurationen und deren diskursive Vernetzung.

89 Koch, Trauer, S. 33.

90 RL 47–51; vgl. Mt 26, 36–44; Mk 14, 32–42; Lk 22, 39–46 sowie Hebr 5, 7. Vgl. dazu Geppert, Christus und Kaiser Karl, S. 371 f.; Heisler, Christusähnlicher Karl, S. 72. Im *Annolied* wird Bischof Anno beim einsamen nächtlichen Gebet vor Augen geführt: *So diz liut nahtis ward slafin al,* | *so stunt imi uf der vili guote man* | *mit luterer siner venie* (36, 1–3).

lîchen ougen (RL 52); seine Tränen charakterisieren die Haltung des Bittstellers vor dem obersten Lehnsherrn, dessen Gebete im Folgenden auch erhört werden.[91] Karls Tränen um den Widerstand der *manicvaldigen haidenscaft* (RL 31–51) artikulieren ein Bewusstsein der Begrenzung irdischer Macht und eigener Unvollkommenheit in tiefster Demut. Tränenreiche Trauer, wie sie auch spätere Gebetsszenen prägt, ist gemäß der religiösen Logik zudem Ausdruck einer vorbildlichen Haltung der Bereitschaft zu Reue und Buße.[92]

Ganz anders gestaltet sich demgegenüber die Konstellation von Auslösern, Affektreaktionen und Handlungskontext in der nächsten Szene, die Karls Trauer in den Vordergrund rückt. Nach Geneluns Rückkehr beraubt schon der bloße Vorschlag der Fürsten, Roland mit dem spanischen Fahnenlehen zu betrauen, Karl sogleich seiner Sinnesvermögen:[93]

> Der kaiser harte erblaichte.
> daz houbet er nider naicte.
> daz gehœrde von ime flôch.
> daz gesiune im enzôch.
> vil trûrlichen er saz.
> sich verwandelôte allez, daz an im was,
> trüebe wâren sîniu ougen
> (RL 2965–2971).

In schroffem Gegensatz zur ersten Ratsszene wird Karl nunmehr vom Affekt beherrscht, statt ihn zu kontrollieren, und dadurch von der siegesgewissen Gemeinschaft aller Anwesenden isoliert. Der Ratschlag der Fürsten erscheint auch nicht mehr als von Karl bewirkte Konsensfindung, sondern als gegen seinen Willen erzwungener Beschluss *nâch der Franken urtaile* (RL 2982). Karls eingeschränkte Souveränität nimmt Züge akuter Ohnmacht an, wenn er sich selbst als fremdgesteuert begreift, wenn er nur *ungerne* im Interesse seiner *êre* nachgibt (RL 3140–3142) und beim Abschied von Roland einzig seinen Wunsch nach fortgesetzter Nähe in Gebärde und Rede artikuliert (RL 3216–3224). Passiv erduldet er den Fortgang der Ereignisse, und diese Passivität endet erst nach Rolands Hornruf.

Mit Rolands Belehnung ist eine Scharnierstelle in der Erzählung erreicht, denn von nun an wird die Umsetzung von Geneluns Racheplan unvermeidlich zur Schlacht

91 Vgl. RL 50–58. Zu konventionalisierten Tränen im Zusammenhang historischer Bittgesuche und Unterwerfungsgesten vgl. Althoff, Der König weint, S. 247–249, während Küsters, Klagefiguren, S. 26 hier bereits einen melancholischen Gestus erkennt und Endres, Zum Wortinhalt von ‚angest', S. 88 Karl als „tränenselig" beschreibt.

92 Zum zeitgenössischen Kontext Payen, Le motif du repentir, S. 38–44. – Ebenso zeichnet der Epilog Heinrich in Analogie zu König David (Ps 50, 18 f.) als exemplarischen Büßer (vgl. Nellmann, Karl der Große; Bastert, *Wie er daz gotes rîche gewan*, S. 205 f.).

93 Und dies obwohl er früher selbst die Absicht einer solchen Belehnung Rolands ausgesprochen hatte: RL 1508–1510; vgl. 2035. – Auch Alda *begunde harte blaichen* bevor sie stirbt (RL 8723).

von Ronceval, zum Tod Rolands und der Pairs führen. Die spezifische Stilisierung und Semantisierung der Trauer lässt sich zusätzlich durch eine Gegenüberstellung mit der anders gelagerten Affektdynamik derselben Szene in der *Chanson de Roland* erhellen. Beherrscht wird sie von Rolands Zorn auf der einen Seite, kollektivem, auch von Karl empfundenem Leid auf der anderen.[94] Anders als im *Rolandslied* erhält Roland hier nicht halb Spanien zu Lehen, sondern wird als Anführer der Nachhut eingesetzt. Ganelon schlägt ihn für diese Aufgabe vor, worauf Karl ihn grimmig mit dem Teufel in Verbindung bringt und ihm *mortel rage* (tödliche Wut) vorhält (ChdR O: 745–747). Zornig zeigt sich auch Roland gegenüber seinem Stiefvater (O: 762), was Herzog Naimes gegenüber Karl noch betont (O: 777). Karl selbst reagiert schon zuvor mit Trauer, streicht seinen Bart und kann sich der Tränen nicht erwehren (O: 773: *Ne poet muer que des oilz ne plurt*). Nach dem Abschied wird diese Reaktion um Angst ergänzt: Während alle in Karls Gefolge, die sich nun auf dem Heimweg befinden, aus Mit-Leid (*pitet*) weinen, ist der Kaiser besorgt (*anguissus*): *Pitet l'en prent, ne poet muer n'en plurt* (O: 825: Leid ergreift ihn, er kann sich der Tränen nicht erwehren).[95]

Diese kurze Passage illustriert unter anderem die Formelhaftigkeit der Affektschilderung, die mit reduziertem Vokabular arbeitet. Ähnlich eingeschränkt nimmt sich aber das Wortfeld der Trauer im *Rolandslied* aus, das außer einigen Verwendungen von *trûren* und *trûreclich*[96] zumeist die Begriffe des *jâmers* und der (oben schon berührten) *riuwe* einsetzt. Die spezifische Bedeutung der Affekte geht daher stets aus dem Handlungszusammenhang und der Verknüpfung mit Wahrnehmungen und Gebärden hervor. So signalisiert Karls Geste des Bartstreichens (stellenweise gesteigert zum Bartraufen) in beiden Werken Irritation, Aufregung und Bestürzung. Die Oxforder *Chanson* legt den Akzent auf Rolands heroische Bereitschaft, Karls Rückzug kompromisslos mit seinem Leben zu verteidigen: Dass es sich dabei um eine höchst gefährliche Mission handelt, wird mit Zorn, Trauer und Sorge gleichsam dramatisiert. Insofern ist von einer Kohärenz der beschriebenen Affekte zu sprechen, die sich auf denselben objektiven Sachverhalt beziehen. Rolands Zorn gegenüber Ganelon entspringt zudem aggressiver Rivalität mit dem Stiefvater, den Roland beschimpft und übertrumpfen will (vgl. ChdR O: 763–770). Das von allen geteilte Mitleid gilt dem Schicksal der Nachhut, wobei sich Karls besondere Besorgnis über seine vorangehenden, beängstigenden Träume legitimiert (vgl. ChdR O: 717–736, 832–840).

94 Das altfranzösische Vokabular von Trauer und Zorn, wie es die Oxforder *Chanson* einsetzt, weist generell Überschneidungen auf: vgl. Heisler, Christusähnlicher Karl, S. 67–69; Freienhofer, Verkörperungen, S. 61.

95 Die Formulierung *ne poet muer n'en plurt* kommt mit kleineren Abwandlungen auch in ChdR O: 841, 2381, 2517 mit Bezug auf Karl zur Anwendung, in 2193 mit Bezug auf Turpin. Heisler, Christusähnlicher Karl, S. 71 übersieht diese Variationen der Formel und misst daher dem impliziten Versuch, die Tränen zu kontrollieren, zuviel Gewicht bei.

96 Vgl. RL 1750, 2969, 3100, 3111, 8530.

Vor einem prinzipiell analogen Horizont von Bedrohung und Gefahr akzentuiert das *Rolandslied* deutlich anders. Karls warnende Träume folgen erst auf den Fürstenvorschlag, so dass seine unmittelbare Erschütterung aus dem Nichts ins Geschehen einbricht und mit dem Kollaps der Sinneswahrnehmung seine Verbindung zur Gemeinschaft und ihren Entscheidungsprozessen radikal unterbricht. Die auch in der *Chanson* präsente Angstreaktion führt im mittelhochdeutschen Text zur unkontrollierbaren Selbstausgrenzung des Kaisers, dessen Wahrnehmung keinerlei Resonanz im Kollektiv findet. Sein *trûren* reflektiert eine antizipierte, massive Beschädigung, die Karl in einer an Genelun gerichteten Anklage zum Ausdruck bringt (RL 2973–2984). Da auf Handlungsebene ein objektiver Auslöser jedoch fehlt, stellt sich eine spezifische Verbindung des überwältigenden Affekts mit dem ihn isoliert erleidenden Subjekt her, die sich auch in Karls äußerer Erscheinung zeigt, ohne jedoch von der Fürstengemeinschaft bemerkt oder kommentiert zu werden. Ebenfalls ohne gesellschaftlichen Widerhall bleibt seine Anklage.

Zumal der Gestus des *trûrens* im weiteren Handlungsverlauf zunehmend durch *angest* bestimmt wird, ist der Bedeutungsspielraum dieses Begriffs zunächst näher zu bestimmen. Ähnlich wie *jâmer* zur Benennung verzweifelter Situationen verwendet wird, hat auch *angest* eine von äußeren Faktoren bestimmte Bedeutung: Prinzipiell kann damit eine Lage konkreter Bedrängnis bezeichnet sein (RL 4117: *doch ir angest wâren grôz*; vgl. 4820, 4985, 7891), nicht zwangsläufig eine Wahrnehmung oder Empfindung. Im *Rolandslied* gewinnt mit variierten Formulierungen des ‚Angst-habens' aber genau diese subjektbezogene Komponente an Profil, wobei das Spektrum von einer durch rationale Erwägung geleiteten Besorgnis[97] über angstvolle Gedanken (RL 2054) bis zu unkontrollierbarer, somatisch durchschlagender Furcht reicht, wie sie nur bei Marsilie und Karl vorkommt (vgl. RL 2052–2059, 6075–6078).[98] Die Korrespondenz von Gefahr und Bedrohung mit einer intensiven Angstreaktion ist also durchaus nicht immer gegeben, vielmehr können sich Empfindungen der Bedrängnis auch ohne konkreten Auslöser einstellen.

Karls Isolation in Trauer und Angst setzt sich im Folgenden über Träume und Gebete auch in die religiöse Sphäre der Zwiesprache mit Gott fort. Ich diskutiere sie (sowie Karls Deutung der Ereignisse) genauer im Kontext der Konstitution Karls als Subjekt des Begehrens (s. u., II.1.2). Im Zusammenhang der Herrscheridentität ist zunächst eine Kontinuität von der gesellschaftlichen zur religiös begründeten Verlassen-

97 Dieser Aspekt wird häufig in umgekehrter Argumentationsrichtung, nämlich als beruhigende Versicherung, man müsse wegen einer bestimmten Angelegenheit keine Angst haben, zum Ausdruck gebracht: vgl. z. B. RL 1475, 1500, 2548, 3085.

98 Vgl. Endres, Zum Wortinhalt von ‚angest', S. 80–83, der die Prominenz von ‚Trennungs-' und ‚Verlustangst' im Text herausstreicht. – Gerok-Reiter, Die Angst des Helden, S. 132, die Karls Angst nicht in ihre Überlegungen einbezieht, beobachtet demgegenüber nur eine mit Heldenhaftigkeit und Verrat einhergehende Kontrastierung Rolands mit Genelun. Schlechtweg-Jahn, Todesangst, beschreibt Angst im *Rolandslied* demgegenüber auf der Grundlage postkolonialer Theoriebildung als ‚dritten Raum'; vgl. dazu weiter unten, II.1.3.3.

heit Karls zu beobachten, die sich über Trauer und Unterwerfungsgesten herstellt. Allerdings treten zunehmend Ambivalenzen zutage: „Karls Tränen verweisen [...] einerseits auf seine Nähe, andererseits aber auch auf seine Distanz zu Gott“.[99] Diese Spannungen möchte ich systematisch beschreiben, um die problematischen Wirkungen von Karls Trauerverhalten für sein Herrschaftshandeln und sein Gottesverhältnis zu präzisieren.

Nach der Trennung von Roland ist eine Serie von Affektausbrüchen zu verfolgen, die sich bis zur unmäßigen Totenklage steigern. Der von ferne vernommene Hörnerklang löst Wehklagen am kaiserlichen Hof aus, doch Karl verliert sofort die Kontrolle über Geist und Glieder: *der kaiser begunde vor angesten swizzen,* | *er kom ain tail ûz sînen wizzen.* | *er undulte harte.* | *daz hâr brach er ûz der swarte* (RL 6075–6078). Wie bei der antizipierten Trennung von Roland steht eine akute, übermächtige Reaktion im Vordergrund, die sich körperlich unwillkürlich (Schwitzen) sowie in unbeherrschten Gesten niederschlägt. Dieses Bild herrscherlicher Entgleisung, mit dem die Karlshandlung wieder einsetzt, steht in schärfstem Konstrast zur gelassenen *maiestas* des Kaisers beim Hoftag und erinnert an Marsilies affektive Unbeherrschtheit, die zuvor das defizitäre Verhalten des ‚Heidenkönigs‘ charakterisiert hatte.[100] Als Karl die Fürsten dazu aufruft, gemeinsam mit ihm zu Rolands Rettung zu eilen, rückt auch eine qualitative Differenz zwischen Karls Angst und der Reaktion der Fürstengemeinschaft in den Blick, denn unter den Versammelten erhebt sich kollektiv *michel wainen und rietzen* (RL 6139).

In den folgenden Klageszenen profiliert sich Karls Trauer zunehmend durch ihre bedrohliche Übersteigerung. Als der Kaiser das Schlachtfeld erreicht, verleiht er seinem Kummer mit den geläufigen Klagegebärden – Haareraufen, an die Brust schlagen, auf die Erde werfen[101] – Ausdruck, sieht sich und seine Herrschaft aber auch existenziell gefährdet: *was scol mîn nu werde?* (RL 6967). Sein Gebet um den Erfolg der Rache beantwortet ein Engel mit zunächst scharfem Verweis: *niene clage du sô,* | *ez ist wider dînem schephœre* (RL 7001 f.). Wenn sich im Folgenden die himmlischen Heilsversicherungen, Begnadungszeichen und Wunder häufen,[102] so reflektiert dieser

99 Heisler, Christusähnlicher Karl, S. 76, vgl. auch ebd.: „Karls Trauer ist im ‚Rolandslied‘ zugleich positiv und negativ besetzt. So wird er über sein Weinen im Gespräch mit Engeln oder während er seine Gebete spricht [...] als vorbildlicher Diener Gottes charakterisiert.“ Gottferne apostrophieren demgegenüber die Zurechtzweisungen, die Karl durch einen Engel und Brechmunda erfährt (s. u., II.1.4.2). – Zur geistlichen Auffassung von Tränen als Ausdruck der Gottesnähe vgl. Payen, Le motif du repentir, S. 37–44; Schreiner, Brot der Tränen.

100 Endres, Zum Wortinhalt von ‚angest‘, S. 82 weist auf die Parallele zu Marsilies heftiger Angstreaktion (RL 2052–2062; vgl. auch 407–416) hin. Dessen unkontrollierter Zorn muss von seinen Fürsten besänftigt werden: RL 2101–2110.

101 So auch die kollektiven Trauergebärden in RL 7522–7525; vgl. weiter die von Leicher, Die Totenklage, S. 44–55 zusammengetragenen Belege.

102 Der Engel gibt Karl eine uneingeschränkte Erfolgsgarantie, und es folgt unmittelbar das Wunder der still stehenden Sonne (RL 7011–7027; vgl. Jos 10, 12 f.).

hohe Aufwand an transzendenter Unterstützung auch, dass Karls Erschütterung jedes menschliche Maß übersteigt. Nur vorübergehend getröstet schlägt er die ‚Heiden', wird nach erneutem Gebet aber von einem wahrhaft apokalyptischen Traum befallen (RL 7075–7127). Weinend verleiht er im Gebet seinem Schrecken Ausdruck, woraufhin König Ogier ihn scharf zur Ordnung ruft und zum Handeln ermahnt (RL 7443–7472). Zwar besinnt sich Karl nun seiner *wîshait* (RL 7473 f.), doch bedarf es abermals göttlichen Eingreifens, damit er sich getröstet fühlt.[103] Kurz darauf kommt es zur Auffindung der Getöteten, und die kollektive Totenklage steigert sich ebenfalls ins Maßlose (vgl. RL 7502, 7522–7528). Auffällig ist indes, dass Karls Todeswunsch und verzweifelte Klagen auch mit dem Gebet für die Seelen der Verstorbenen kein Ende nehmen: Er weint weiterhin blutige Tränen. Das unmäßige *trûren* des Herrschers breitet sich nun in sein Gefolge aus[104] bis die kollektive Bestätigung der Treuebindungen durch expressive Trauer in Handlungsunfähigkeit umzuschlagen droht. Karl erstarrt in seiner Klage und muss zuletzt physisch von seinen Fürsten aus dieser völligen Handlungslähmung gelöst werden:[105]

> von dem staine si in huoben.
> in gote si in beswuoren,
> daz er mæzlîchen clagete,
> daz im daz volc dâ von icht erzagete,
> ob im sîn durft gescæhe.
> sîn herze was im iedoch vil swære
> (RL 7573–7578).

Auch die Fürsten verweisen also implizit darauf, dass sich Karls Verhalten im Widerstreit mit göttlichem Gebot befindet, und befürchten, das gesamte Heer könnte kampfunfähig werden. Damit mahnen sie „Selbstbesinnung und Besinnung auf die Herrscherpflicht" an,[106] doch ist auch hier die Trauer noch nicht an ihr Ende gekommen. Obwohl die Rachemotivation anschließend in wütenden Kampf führt, erhebt sich nach dem Sieg erneutes Wehklagen, und Karl muss ausgerechnet von Brechmunda, der eben erst bekehrten Witwe Marsilies daran erinnert werden, dass dies christlicher Lehre und eigenem Wissen widerspricht:

---

103 Karl erhält ein Kreuz *âne menschen hant, | daz im der engel von himel hête brâcht* (RL 7476 f.).

104 Vgl. Küsters, Klagefiguren, S. 28: „Wie sehr diese innige Gebärdensprache Karls im Mittelpunkt der Darstellung steht, wird daran offenkundig, dass die Umstehenden beinah mehr den erbarmungswürdigen Kaiser kompathetisch beklagen als den toten Roland".

105 RL 7503–7573. Vgl. dagegen Rolands intensive Trauer um Olivier, die jedoch nicht mit völligem Kontrollverlust einhergeht und durch andere Besorgnisse (Furcht um Turpin) abgelöst wird und dann wieder zu Aktion führt: RL 6430–6453. An späterer Stelle verzweifelt auch Roland kurz am Leben, doch trifft dies auf sofortigen Widerspruch Turpins und schmälert nicht Rolands Handlungsfähigkeit (RL 6611–6678). Zu Roland und Olivier vgl. weiter II.1.5.

106 Küsters, Klagefiguren, S. 29.

nu hôrt ich dich, hêrre, sagen,
die rechten scol man nicht clagen –
ir tôt is gewære –
sunter offen süntære,
di tôtliche ersterben.
dise heiligen sculen uns gotes hulde erwerven
(RL 8651–8656).

Erst daraufhin legt sich Karls Klage: *er ne clagete niemer mêre | alsô grimmiclîchen sêre, | sô er dâ vor tet* (RL 8659–8661). Aus zwei Perspektiven erweisen sich Karls zunehmend heftige Reaktionen als problematisch: Zum einen geraten sie in Konflikt mit seinen Herrscherpflichten und gefährden die militärische Handlungsfähigkeit des gesamten Verbandes. Zum anderen, und das wiegt schwerer, ist seine exzessive Trauer mit christlicher Heilsgewissheit und der immer wieder berufenen, jenseitigen Seligkeit gefallener Märtyrer nicht in Einklang zu bringen.[107]

Wenn die Kritik an Karls Klage-Exzessen von himmlischen Boten und der bekehrten Brechmunda formuliert wird, so ist damit das ganze Spektrum religiös orientierter Positionen umspannt. Die Erzählung schreibt eine christliche Verhaltensnorm, die für alle gelten soll, uneingeschränkt fest. Sie schließt damit unübersehbar an theologische Positionen an: „Grundlegend für religiöse Trauerkonzepte des Mittelalters ist die Vorstellung, dass dieser Affekt wie auch Tod, Schmerz und Leid auf den Sündenfall zurückgeht“.[108] Festhalten an der Trauer kann daher zur Sünde der *tristitia* führen. Allerdings gibt bereits der 2. Korintherbrief eine Differenzierung von gottgewollter und heilloser Trauer vor,[109] die Augustinus modellbildend als Transformation von weltlichem Verlustschmerz in die richtige Haltung zur eigenen Sündhaftigkeit ausformulierte: Die resultierende „Sündentrauer wird nicht überwunden, sondern im Gebet ritualisiert und perpetuiert“.[110] Karls Klage gilt jedoch Rolands Tod und dem entsetzlichen Verlust und wird durch keine Umkehr zur Reue aufgefangen. Dieser Befund einer drastischen Abweichung vom religiös gebotenen Verhalten bis hin zu Verzweiflung und Todeswunsch wird durch den anhaltenden Kontrast mit Karls sakrosanktem Heil noch verschärft. Nahezu auf Schritt und Tritt wird der Kaiser von Engeln beglei-

107 Vgl. Heisler, Christusähnlicher Karl, S. 76. Auch Schlechtweg-Jahn, Todesangst, S. 194 weist darauf hin, dass „gerade in dieser geistlichen Überhöhung [des *Rolandslieds,* J. K] Abgründe lauern, die in einer geistlichen Perspektive allein nicht zu bewältigen sind“.

108 Koch, Trauer, S. 34. Vgl. Schreiner, *Si homo non pecasset*; zur christlichen Trauerlehre grundlegend von Moos, *Consolatio*.

109 2 Kor 7, 10: *quae enim secundum Deum tristitia est paenitentiam in salutem stabilem operatur saeculi autem tristitia mortem operatur*. (Denn das Gott gemäße Trauern bewirkt eine Buße zum Heil, die man nie zu bereuen hat, das Trauern der Welt aber bewirkt den Tod.)

110 Koch, Trauer, S. 35 (dort auch zu Augustinus’ *Confessiones* IX 13, 34): „Die Trauer bildet die angemessene Haltung bei der Reflexion der eigenen Sünden (*compunctio, contritio*)“. – Genau diese Haltung zeigt Karl auch nach seinen Träumen im Gebet: s. u., II.1.2.2. Zur positiven theologischen Wertung solcher Trauer vgl. grundlegend Nagy, Le don des larmes.

tet, ist von Wunderzeichen geradezu umstellt;[111] dennoch verfängt sich sein Bewusstsein immer wieder im Verlust. Gesellschaftliche wie religiöse Instanzen wenden sich in vollkommener Übereinstimmung gegen diese selbstabgeschlossene Trauerhaltung, hinter der die eingangs genannten Leitmotive der Karlsdarstellung – „Gottesnähe, Heidenkampf, Gewinn der Seligkeit“[112] – deutlich zurücktreten. Im Zusammenhang der Subjektivierung, die Karl im Zuge von Rolands Belehnung durchläuft, wird also genauer zu untersuchen sein, ob und wie das *Rolandslied* diese irritierende Spannung aufzulösen vermag.

Vorab ist jedoch ein weiterer Problemkomplex des Herrscherhandelns zu betrachten: Karls Trauer und Klage folgen nicht einer stringent religiösen Handlungslogik, die in Reue und Buße münden müsste, vielmehr kommt es schon mit Rolands Hornruf zur Überlagerung der Trauer durch Vergeltungswünsche, womit sich zugleich die Frage nach deren rechtmäßiger Durchsetzung stellt. Denn Karls Handeln hat durchaus heikle Folgen für die Rechtsordnung, wenn es von unbedingtem Racheverlangen bestimmt wird. Nach dem zweiten Angstausbruch beim Hörnerklang und der höhnischen Zurechtweisung durch Genelun lässt der Kaiser diesen sofort gefangennehmen und *schenden* (RL 6080–6129). Zwar hält er Herzog Naimes davon ab, den Verräter gleich zu erschlagen, doch greift er – noch ohne rechtskräftige Beweise – dem Ausgang des Gerichtsverfahrens vor, indem er eine schlimmere Todesart verspricht. Karl überschreitet mit dieser Prognose seine Kompetenzen, da das Urteil nicht ihm, sondern (wie auch der spätere Prozess zeigt) den Fürsten obliegt.[113]

In der großen Schlacht nach Auffindung der Leichname gilt seine einzige Sorge explizit der Rache für Roland, nicht der Unterwerfung der ‚Heiden‘ oder deren Bekehrung und Eingliederung ins christliche Reich (RL 8432–8435). Entsprechend kommt Karl selbst nach dem Sieg und der Rückkehr an den eigenen Hof nicht zur Ruhe, so lange Roland nicht an Genelun gerächt ist. In der folgenden Gerichtsverhandlung erweist sich sein Versuch, Genelun durch die schon vollzogene Fesselung und Entehrung als Handhafttäter vorzuführen und damit „den Prozeßverlauf in seinem Sinne

111 Dobozy, The Structure of the Crusade Epic, S. 96 merkt an, dass Gott als zusätzlicher Protagonist agiert, eingebunden in eine theologisch fragwürdige Gesamtkonzeption: „The mere fact that the constraints of feudal reciprocity principle are applied to God implies a contradiction in the theological concept of free will and divine grace“ (ebd., S. 100).

112 Gerok-Reiter, Figur und Figuration, S. 180.

113 Janz, *dune uerwindest*, diskutiert detailliert rechtliche Grundlagen und problematische Verfahrensweisen und beschreibt Karls Voraussage als „unrechtmäßige Prognose“, die sofortigen Maßnahmen (Fesselung, Entkleidung, Misshandlung) als Teil eines Racheplans, da Genelun „gegen die Rechtslage“ als Handhafttäter behandelt werde: „Karl [befiehlt] die gegen Genelun gerichteten Maßnahmen willkürlich, nur aufgrund seines Verdachts und ohne Rechtsgrundlage eines Urteils“ (ebd., S. 124 u. 126). Das Problem der handhaften Tat wird von Canisius-Loppnow, Recht und Religion, S. 217 f. dagegen nicht weiter berücksichtigt.

zu beeinflussen“,[114] als konfliktträchtig. Zornig und unter Bartraufen (RL 8771 f.)[115] weist Karl zunächst die Gnadengesuche von Geneluns Verwandten zurück: *man scol ez iemer ze mære sagen,* | *daz wirz an im gerochen haben,* | *unz an der werlte ende* (RL 8779–8781). Ob sich die versammelten Urteiler diesem Plan anschließen wollen, bleibt zunächst zweifelhaft,[116] denn „Geneluns Schuld [...] ist durchaus nicht in ihrer ganzen Tragweite im Bewußtsein der gesamten Fürstengemeinschaft“.[117] Karls Versuche, die eigene Überzeugung öffentlich als unzweifelhaften Rechtstatbestand auszustellen, misslingen. Entsprechend steigert sich sein Zorn, als er sich nach Binabels Angebot, für Genelun einen Gerichtskampf auszutragen, von seinen Fürsten im Stich gelassen sieht, und gipfelt in der Androhung des Herrschaftsverzichts: *unt varent sie genozzen hinnen,* | *daz wil ich iemer gote clagen.* | *die crône scol ich mere denne nicht tragen* (RL 8818–8820).[118] An diesem Punkt verknüpft Karl seine Herrscheridentität also bewusst mit der Durchsetzung der Rache. Weder lässt er Verwandtschaftsbeziehungen gelten, wenn ihn Geneluns Sippe um seiner eigenen Schwester willen um Gnade bittet (RL 8765–8767), noch will er sich der einhelligen Zurückhaltung seiner Fürsten anschließen. Diese Akzentuierung weist auf die Ratsszenen zurück, doch nimmt Karl seine eingeschränkte Souveränität – schwankend zwischen integrativer Funktion und erzwungenem Entscheidungsverzicht – nun nicht länger hin. Vielmehr bindet er sein Kaisertum an die gelungene Rache, die sehr deutlich als Durchsetzung

114 Janz, *dune uerwindest*, S. 126; vgl. dort weiter: „Selbst in einem Handhaftverfahren mit rein exekutorischem Charakter wäre die Rechtmäßigkeit der Fesselung vom Kläger durch Eid zu beweisen. Doch nichts dergleichen geschieht“. Janz wendet sich auch gegen die Interpretation der Fesselung als durch die französische Vorlage bedingte, „unkorrekte Widerspiegelung einer juristischen Verfahrensregel“ (Canisius-Loppnow, Recht und Religion, S. 231): „Schon der Einspruch der Verwandten zeigt, dass Konrad um die Unrechtmäßigkeit der Fesselung im Falle Geneluns wußte. Die Rechtsbeugung des Kaisers ist also gewollt und gezielt inszeniert“ (Janz, S. 131).

115 Freienhofer, Verkörperungen, S. 119 unterstreicht, dass Karl im Genelun-Prozess – anders als im Oxforder *Roland* – „über die Zorngestaltung als treibende Kraft des Verfahrens prominent gemacht“ wird. Mit den wiederholten Gesten des Bartzwirbelns und -raufens werde zudem Zorn in Szene gesetzt als „äußerst kontrollierte Verkörperung von Macht“ (ebd., S. 122).

116 Vgl. Janz, *dune uerwindest*, S. 130: Über Geneluns Argumentation setzt Karl sich hinweg, indem er „dessen Rede als Geständnis interpretiert und die Fürsten nach dem Urteil fragt. Aber die scheint das Argument der Widersage eher zu überzeugen; immerhin folgt niemand Karls Aufforderung“.

117 Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 246. Vgl. auch RL 8732 f.: *dô wolten im die Karlinge* | *den lîp gerne fristen*. Geneluns Rechtsposition besteht bekanntermaßen in der Feststellung, er habe Roland öffentlich die Fehde angesagt, wodurch sein weiteres Vorgehen gedeckt sei: vgl. dazu Canisius-Loppnow, Recht und Religion, S. 232–238.

118 Eine derartige Rücktrittsdrohung kennt die Oxforder *Chanson* nicht. Die Aussage zuvor scheint zu implizieren, dass Karl selbst im Fall eigener Verfehlung des Rechts von seinem Racheverlangen nicht abzusehen bereit ist: *swâ ich mich versûmet hân,* | *ist daz ich leben scol,* | *ich erhale mich sîn vil wol.* | *ich ergetze sies iemer mêre,* | *daz sie di êre* | *an dem rîche icht gewinnen* (RL 8812–8817). Dazu auch Janz, *dune uerwindest*, S. 130: „Es fällt auf, dass Karl angesichts des bevorstehenden Gottesurteils auch mit der Möglichkeit kalkuliert, dass Binabel gewinnt. Das heißt nicht nur, dass er nicht weiß, wer im Recht ist, sondern auch, dass er nicht nur auf Gottes Hilfe, sondern auch auf Vorsorge setzt.“

eines eigenen Interesses gegen das Kollektiv gezeichnet ist.[119] Einhelligkeit wird erst wieder erreicht, nachdem Tierrich sich als Gerichtskämpfer angeboten hat.

Am Ende der Erzählung scheint der uneingeschränkte Erfolg Karl Recht zu geben: Er hat die ‚Heiden' vollständig unterworfen, Gott hat ihn wiederholt ausgezeichnet, die Rache für Roland ist trotz aller Widerstände gelungen. Als zorniger Kaiser zeigt sich Karl zuletzt weit durchsetzungsfähiger und -bereiter als zu Anfang. Obwohl er seine Rechtsbeugung[120] im Sinne der gerechten Urteilsfindung einsetzt, manifestiert sich Gottes Beistand aber nicht mehr so eindeutig wie in der Schlacht gegen die ‚Heiden'.[121] Ebenso wenig ist die unter Rechtsmanipulation und Rücktrittsdrohung herbeigeführte gesellschaftliche Übereinstimmung gleichzusetzen mit der Wiederherstellung eines harmonischen Weltzustandes, wie er beim Hoflager geherrscht hatte. Zu deutlich wendet sich Karl vom Prinzip der Konsensfindung ab, und seine Strategie gelingt allein, weil zuletzt doch Verwandtschaftsbeziehungen ausschlaggebend sind.[122] Dass sich mit Tierrich letztlich nur ein Verwandter Rolands bereit findet, Karls Rache wirkungsvoll umzusetzen, scheint nachgerade Geneluns frühere Behauptung eines Primats der Verwandtschaft zu bestätigen.

Zugleich kommt wieder jene Deszendenztheorie der Macht zur Geltung, die in der ersten Ratsszene aufwändigen Partizipationsmechanismen gewichen war: Die „schlußendliche Problemlösung [...] [erfolgt] geradezu extrem ‚deszendent', unter Ausschaltung jeder irdischen Macht".[123] Dieser Ausgang bleibt insbesondere deswegen ambivalent, weil sich der Bezug zwischen Gott und dem Herrscher merklich gelockert hat. Gottes Abwesenheit in der Gerichtsszene wird im Vergleich mit der Oxforder *Chanson de Roland* noch auffälliger: Im *Rolandslied* fehlt die Konsakrierung der Gerichtskämpfer (und damit die liturgische Markierung des Kampfes als Gottesurteil[124]) sowie die abschließende Zwiesprache Karls mit dem Gottesboten Gabriel (ChdR

119 Karls eingeschränkte Handlungsmöglichkeiten bleiben deutlich: „Den Herrscher selbst aber hindert die Beschränkung, die das Richteramt ihm auferlegt, allein die gestörte Gemeinschaft durch einen eindeutigen Richterspruch gegen den Verräter wieder intakt zu setzen" (Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 246). Im Kontext des Verfahrens gegen Genelun versucht Karl jedoch erstmals, aus einer Position erzwungener Passivität seinen Willen mithilfe von Manipulation durchzusetzen. Auch Canisius-Loppnow, Recht und Religion, S. 246 f. stellt fest, dass Karl „die Fürstengemeinschaft massiv unter Druck [setzt], um den Prozeß in seinem Sinne voranzutreiben".

120 Janz, *dune uerwindest*, S. 131.

121 Nur an einer Stelle wird Gottes Mitwirkung an der Urteilsfindung erwähnt, doch steht sie hier nicht als Legitimierung der kaiserlichen Verfahrensweise, sondern gerade in Widerspruch zu Karls Sorge um Tierrichs physische Unterlegenheit, als genereller Hinweis auf Gottes Machtfülle (RL 8924–8928).

122 Vgl. Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 181: „Der Herrscher selbst ist in der Rechtswahrerpose Personifikation des fürstlichen Einigungswillens, der im ‚Königsmechanismus' sich artikuliert." Genau diesen Zusammenhang entkoppelt aber der Genelunprozess, wenn Karl nicht als Motor der Konsensfindung agiert, sondern das Urteilsprivileg der Fürsten unterminiert.

123 Stein, Ott-Meimberg [Rezension], S. 136.

124 Vgl. Canisius-Loppnow, Recht und Religion, S. 253 f.

O: 3858–3861, 3993–4000). Das *liet* endet stattdessen mit Geneluns Hinrichtung (RL 9009–9016), worauf die Erzählung zur Reflexion über die Schönheit des Stoffs, der *matteria*, und der David-analogen Vorbildlichkeit des Herzogs Heinrich springt.[125]

Die abschließende Inszenierung kaiserlicher Macht kann also die Brüche in der Herrscheridentität nicht in vereinheitlichender Sinnstiftung aufheben. Auffällig ist in diesem Zusammenhang auch die fehlende Homologie von Anfang und Ende, denn es erfüllt sich nicht vollständig, was als Ausgang vorweggenommen war.[126] War der Prolog auf Heilsgewissheit qua Martyrium ausgerichtet, so schließt das *Rolandslied* mit einer höchst diesseitsbewussten Realisierung kaiserlicher Macht:[127] Die Welt soll bis ans Ende aller Tage von Karls Rache sprechen. Zwar hat Roland das Martyriumsmodell verwirklicht, doch ist es im Erzählverlauf zu Modifikationen und Verschiebungen gekommen, die Karls Herrschaft und Identität abschließend anders definieren als es sein paradigmatischer Heilsstatus im Prolog erahnen ließ. Dazwischen schieben sich Momente sozialer Isolation und die Sakralisierung von Karls Trauer, ihrerseits ein Bruch im religiösen Deutungssystem, da sich diese Trauer nicht mit der normativen christlichen Ausrichtung auf das Seelenheil der Toten vereinbaren lässt. In enger handlungslogischer und affektiver Verzahnung wird Rolands aktives Martyrium durch Karls Passion ergänzt, doch sperrt sich diese Verknüpfung eindeutigen Sinnzuschreibungen. Am Begehren Karls nach Roland kristallisieren sich ganz offensichtlich Brüche in den Deutungsmustern von Herrschaft, zwischen modellhafter Theorie und praktischer Realisierung. In den folgenden Kapiteln möchte ich entwickeln, auf welche Weise das *Rolandslied* mit der Karlspassion ein Phantasma entwirft, das diese Deutungskonflikte in sich aufnimmt und zu überwinden sucht.

125 Unvermittelt schließt der Epilog mit der Formel vom Lohn Gottes an, der Heinrich in Gebetsform gewünscht wird (RL 9017–9019), und stellt eine von König David über Karl reichende Nachfolgebeziehung her, denn nun „wird der irdische Hof Heinrichs des Löwen in zeichenhaft-sakramentaler Durchsichtigkeit vom ewigen Licht der Himmelsstadt erfüllt“ (Lutz, Herrscherapotheosen, S. 94). Zu den historischen Bezügen des Epilogs vgl. weiter Geith, Carolus Magnus, S. 109–112; Oswald, Gabe und Gewalt, S. 299–316 (zum Text als Stiftung); Bastert, Helden als Heilige, S. 78–85.

126 Ott-Meimberg, *di matteria*, S. 28 f. beschreibt die Übereinstimmung von Prolog und Epilog wesentlich über das verpflichtende Herrscherbild und betont die Restitution der Rechtsordnung, doch korrespondiert damit eben nicht eine „Wiederherstellung der intakten Gemeinschaft“.

127 Dobozy, The Structure of the Crusade Epic, S. 106 weist darauf hin, dass die heroische Rolle des Herrschers durch die vasallitisch konzipierte Beziehung zu Gott zwangsläufig modifiziert wird. Die geminderte Mitwirkung Gottes an der Rechtsprechung restituiert insofern Karls Rolle als aktiver Handlungsträger, doch werden gerade an dieser Stelle die begrenzten Handlungsspielräume des Kaisers im Herrschaftsverband erneut deutlich, die Karl in seinem Sinne zu erweitern versucht.

1.2 Karls Passion: das Begehren formt sein Subjekt

Wenn im Weiteren von Karl als Subjekt und einem Begehren, das sich auf die Person Rolands richtet, die Rede ist, so ist selbstverständlich vorauszusetzen, dass es weder um die Individualität der Person noch um eine ‚Privatheit' der homosozialen Verbindung gehen kann. Karls Identität formiert sich über kollektive Deutungsmuster und soziale Handlungsrollen, die gerade nicht im modernen Sinne individuell konzipiert sein können. Obwohl sich einige Forschungsbeiträge zum *Rolandslied* durchaus mit Karls unmäßigem und ambivalentem Trauerverhalten beschäftigen, ist von Begehren in diesem Kontext bislang nicht die Rede gewesen. Nur in einem von Rudolf Endres verfassten Beitrag rückt Karls besonderes Verlangen nach der Nähe zu Roland in den Blick. Endres spricht im Zusammenhang der Totenklage von einem „ans Homoerotische grenzenden Kontaktwunsch" und unterstellt zugleich eine Selbstdisziplinierung Karls aufgrund eines verinnerlichten Verbots sowie ein Redetabu, das es dem Text nicht erlaube, den homoerotischen Gehalt explizit zu formulieren:[128] „Karl wirkt schwach und beeinflußbar, weil er hin- und hergerissen wird zwischen den Kräften des Gewissens und denen der Triebhaftigkeit. [...] Solche Verstrickungen bleiben bei Konrad unterhalb der Ebene des Angesprochenen und wohl auch des Aussprechbaren".[129]

Damit wird dem Werk eine Grundstruktur unterlegt, in der bestimmte sexuelle Wünsche bereits zwingend mit Tabuisierungen verknüpft sind und daher nur mit Einschränkungen gewusst werden können. So entsteht ein Geheimnis, das auf sexuelles Wissen gegründet ist, aber nicht – oder nur unter Verlust- und Strafandrohung – eröffnet werden kann.[130] Die Intensität von Karls Verlangen, das heftige Affekte und Erregungszustände auslöst, führt Endres auf einen verborgenen sexuellen Impuls zurück, der angesichts seiner gleichgeschlechtlichen (und, so wäre das Argument logisch fortzuführen, latent inzestuösen) Ausrichtung nur illegitim sein kann und daher kaum sagbar ist. Die zirkuläre Argumentationsstruktur, die sich hier abzuzeichnen beginnt, erliegt aber ihren eigenen Voraussetzungen, indem sie eine unterstellte, nicht aus dem Text hergeleitete Verbotsstruktur als wesentliche Stütze der Deutung verwendet. Diese Zirkularität ließe sich durch den Hinweis aushebeln, dass im *Rolandslied* an keiner Stelle von sexuellen Akten irgendeiner Art die Rede ist. In meinen grundsätzlichen Überlegungen zu den erotischen Potentialen homo- und heterosozialen Begehrens in der Literatur (s. o., I.2.1, I.2.2) habe ich allerdings geltend gemacht,

128 Endres, Zum Wortinhalt von ‚angest', S. 85; vgl. S. 98 f.

129 Endres, Zum Wortinhalt von ‚angest', S. 93.

130 Die von Endres vorgelegte Interpretation mitsamt der Denkfigur eines als verschwiegen inszenierten Wissens kommt, wenngleich unbeabsichtigt, der von Sedgwick, Epistemology of the Closet u. dies., Epistemologie, beschriebenen ‚Epistemologie des Verstecks' sehr nahe. Mit diesem Konzept fokussiert Sedgwick die Abhängigkeit individueller Erkenntnis- und Identifikationsmöglichkeiten von einer durch die Binarismen der Sexualität beherrschten Macht- und Wissensordnung, die das moderne Konstrukt der Homosexualität erst konstituiert.

dass die entsprechenden literarischen Strategien sexuelle Konkretisierung oder Fixierung gerade unterlaufen können. Nicht an diesem Punkt möchte ich Endres also widersprechen, vielmehr scheint mir ein weiterer zentraler Aspekt seiner Deutung nicht mit den Textbefunden vereinbar: Die angenommene Illegitimität von Karls Begehren rückt seine Wünsche in eine gesellschaftsferne ‚Privatsphäre‘, womit deren homoerotische Ausrichtung zugleich partikularisierend wirkt, denn sie kann sich nur auf eine isolierte und konfliktbesetzte Umgangsform mit Roland richten, die von den gesellschaftlich relevanten Komponenten der Verbindung abgespalten ist. Für eine derartige Partikularisierung gibt es indes keine Anhaltspunkte. Im Weiteren möchte ich vielmehr zeigen, dass sich Karls Begehren nicht nur auf die Totalität der Person Rolands richtet, sondern dass sein Begehren selbst totalisierende Form annimmt. In diesem Gesamtentwurf kann von Illegitimität dann auch keineswegs die Rede sein. Allerdings ist festzustellen, dass sich Karls Begehren sowohl körperlich manifestiert als auch mit spezifischen Imaginationen des Körpers einhergeht (vgl. weiter II.1.3). Diese Körperlichkeit ist jedoch in eine Totalität eingebettet, der die Abspaltung eines sexuellen Aspekts gänzlich fremd sein muss.

Weiter oben habe ich bereits hervorgehoben, dass Karls heftige Reaktionen auf eine absehbare Trennung von Roland wie aus dem Nichts zu kommen scheinen, statt vorab durch eine exzeptionelle persönliche Bindung begründet zu sein.[131] So muss sich zunächst in aller Radikalität auch die Frage stellen, ob nicht das *Rolandslied* ein Begehren ansetzt, das subjektlos in einer narrativen Struktur verankert ist und sein Subjekt daraufhin erst nachträglich schafft.[132] Für diese Annahme spricht bereits die Konzentration aller affektiven Energien auf Roland als den epischen Heros. Geneluns Behauptung, Roland sei das eigentliche Machtzentrum des Reichs, beider Rivalität, die sich in die verschiedenen Argumentationen Geneluns einschreibt: all dies bricht ohne vorgelagerte Begründung ins Geschehen ein. Geneluns Fixierung auf Roland als dem paradigmatischen Gegner wird vom ‚heidnischen‘ Heer übernommen und eskaliert in detaillierten Gewaltfantasien. *Durch sîn herze stechen | mînen golt garwen spiez*; das Schwert *in sînem herzebluote berennen* (RL 3658, 3699):[133] im späteren

131 Dieser Irritation begegnen die von Küsters und Endres vorgetragenen Versuche, eine melancholische Disposition Karls auch vor der Trennung von Roland festzustellen: Sie folgen insofern einem modernen Kohärenzbedürfnis, das Identität immer aus dem Innern der Person abzuleiten bemüht ist.

132 Hier ist an die (im Kontext höfischer Literatur beschriebene) Exogenese von Begehren zurückzudenken, da sich Minne an der objektiven Idealität des Gegenübers entzündet (s. o., I.2.1): Für das *Rolandslied* ist insofern ein vergleichbarer Mechanismus zu beschreiben, als Begehren nicht aus dem Inneren des Subjekts hervortritt, sondern durch äußere Faktoren bedingt und darauf verinnerlicht wird.

133 Gemeinsam mit den ‚Heiden‘ leistet Genelun einen Schwur, der sich ausdrücklich allein gegen Roland richtet (RL 2363–2374). Diese zielgerichtete Aggression betont der Text schon bei der Truppensammlung (RL 2672: *si drôten alle Ruolante*). Später bitten die ‚Heiden‘ ihren Gott Machmet kollektiv darum, ihm Rolands Kopf bringen zu dürfen (RL 3470–3474); vgl. weiter RL 3558 f., 3604 f., 3632, 3685–3688, 3788, 3795 f.

Kampf sind alle Anstrengungen getragen vom agonalen Begehren, sich Rolands zu bemächtigen.[134]

Generiert Rolands Zentralstellung im Textuniversum also ein universelles Begehren, so folgt daraus offenbar zwangsläufig auch ein Begehren Karls, das sich eben nicht auf einen einzelnen, isolierten Aspekt der Verbindung reduzieren oder gar versachlichen lässt.[135] Zudem fällt ein Affektüberschuss auf, der nicht im situativen Ensemble objektiver Anlässe und Auslöser aufgeht, so dass die Begehrensdynamik Karls Identität fortan in erheblichem Maße mitprägt. Wie sich diese Form der Subjektivierung narrativ vollzieht und im weiteren Handlungsverlauf kohärenzbildend wirksam wird, zeige ich weiter unten anhand erzählstruktureller und thematischer Verknüpfungen, die neben den spezifischen Zeitstrukturen Karls Träume, Gebete und Sündentrauer sowie schließlich seine Totenklagen umfassen, um im Ergebnis eine Karlspassion zu erzeugen. Zunächst geht es mir jedoch um die besonderen Modalitäten des Begehrens.

Allererst ist festzuhalten, dass sich Karls Verlangen nicht als Intensivierung des Bezugs auf die Individualität des Anderen konstituiert, sondern im Gegenteil als Totalisierung des Anderen zu allem, was für die eigene Identität von Bedeutung ist. Zugrundegelegt ist dieser Denkfigur ein vormodernes Verständnis von Identität, das Individuation nicht als jedem kollektiven Deutungsmuster vorausliegend, sondern vielmehr als Verwirklichung solcher Muster begreift.[136] Am Herrscher realisiert sich dieses Prinzip vollendet: Aufgrund seines Rangs ist der Kaiser ‚überragender Einzelner‘,[137] doch soll er, sakral legitimiert, „das Ideal der öffentlichen Persönlichkeit verwirklichen, den Einklang zwischen Gott und Welt“.[138] So ist mit dem Verlust des Kaisers auch das *rîche* beschädigt, der *splendor imperii* unmittelbar physisch getrübt.[139] So wichtig Roland als Heerführer, Berater und Neffe für den Kaiser und seine Herrschaft sein mag, dieser Rollensynkretismus legt nur das Fundament für ein totali-

134 Auch in den Fassungen der *Chanson* glauben die ‚Heiden‘ genau wie Ganelon (ChdR O: 596–600), dass Karls Macht ohne Roland keinen Bestand haben kann; vgl. z. B. ChdR V4: 1743: *Se Rollant more, Karlo perdra soa vie.* (Wenn Roland stirbt, wird Karl sein Leben verlieren.)

135 Eingeführt wird der *helt* Roland durch seine Erstnennung in Karls Gefolge (RL 109) sowie seine Anführerschaft in der Beschlussfassung zum Krieg (RL 146–156). Während sein exakter sozialer Rang unklar bleibt (die *Chanson* führt ihn durchgängig als Graf), zeichnen ihn die ersten Gefechtsschilderungen als hervorragenden Kämpfer (RL 867–890): Vor dem Klang des Olifant erbeben ‚heidnische‘ Welt und Götter (RL 305–315). Zwar kommt Roland als Karls *man* und Heerführer zweifellos außerordentliche Bedeutung zu, doch findet beider Verwandtschaft erst in der Ratsszene Erwähnung. Ein besonderes Vertrauensverhältnis zwischen dem Herrscher und seinem prominentesten Berater deuten nur Geneluns Vorwürfe an.

136 Vgl. grundlegend Luhmann, Individuum, zum vormodernen ‚inklusiven‘ sowie zum modernen, über Exklusion bestimmten Individualitätskonzept.

137 So die Auffassung Ottos von Freising von Kaiser Friedrich: vgl. Borst, Findung und Spaltung, S. 637; dort weiter S. 638: „‚Persona‘ hieß Vereinigung des Geschiedenen, Verkörperung des Gemeinwesens“.

138 Borst, Findung und Spaltung, S. 639 fasst hier die Position Ottos von Freising zusammen.

139 Die Trübung der Sinne, des Verstandes und auch der Augen (RL 2971: *trüebe wâren sîniu ougen*) evoziert das Gegenbild zu Karls *splendor* beim Hoffest: *jâ lûchten sîn ougen | sam der morgensterne*

sierendes Verlangen nach seiner Präsenz in der Karlspassion, kann es jedoch nicht vollständig begründen. Erst Karls Klagereden unmittelbar vor der Trennung, beim Abschied sowie vor und nach der Auffindung des Leichnams machen Roland zum Zentrum seiner eigenen Existenz.

Dieses Begehren nach Roland kommt nicht bloß auf Handlungsebene aus dem Nichts: Ohne greifbares literarisches Vorbild und Vorlage ist außer dem widerständigen Wunsch nach fortgesetzter Gemeinschaft mit Roland auch Karls spätere, maßlose Totenklage.[140] Als einziger älterer Text enthält der altenglische *Beowulf* (10./11. Jh.) eine Szene, die auffällige Ähnlichkeiten mit Karls tränenreichem Abschied von Roland aufweist und damit geeignet ist, die spezifische Ausgestaltung der Trennungsszene im *Rolandslied* genauer zu profilieren. Beowulf, der überragende junge Heros, hat Hrothgars Königreich von den ebenso monströsen wie unheimlichen Angreifern des Grendelgeschlechts befreit. Bei seinem Aufbruch zur Heimreise verspricht er Hrothgar uneingeschränkte Hilfe im Fall erneuter Bedrängnis oder Notlagen (Beow. 1822–1835). Hrothgar antwortet mit einer Preisrede auf Beowulf, dem er eine glänzend königliche Zukunft voraussagt. Damit scheint ein herrschaftspolitisch produktives Freundschaftsbündnis abschließend befestigt, und nichts bereitet auf das Folgende vor:

Gecyste þā cyning æþelum gōd,
þēoden Scyldinga ðegn[a] betstan
ond be healse genam · hruron him tēaras
blondenfeaxum · Him wæs bēga wēn
ealdum infrōdum, ōþres swīðor ·
þæt h[ī]e seoðða(n) [nō] gesēon mōston,
mōdige on meþle · Wæs him se man tō þon lēof,
þæt hē þone brēostwylm forberan ne mehte ·
ac him on hreþre hygebendum fæst
æfter dēorum men dyrne langað
born wið blōde ·
(Beow. 1870a-1880a)

Da küsste der gute adlige König, Fürst der Skyldinge, den besten Gefolgsmann und nahm ihn beim Hals. Tränen rannen ihm herab, dem Ergrauten. Zwei Erwartungen kamen ihm, dem Alten und äußerst Weisen, doch eine wurde stärker: dass sie sich fortan nie mehr sehen könnten, die Hochgesinnten bei der Beratung. Ihm war dieser Mann so lieb, dass er diese Brustaufwallung

(RL 686 f.). – In diesem Sinne ist „der Kaiser das Reich, der Landesherr sein Land; und sie sind es als Körper“ (Czerwinski, Gegenwärtigkeit, S. 278).

140 Der Versuch von Küsters, Klagefiguren, S. 25 f. auf der Grundlage biblischer und antiker Motive einen vorgängigen Typus der ‚Königstrauer‘ zu veranschlagen, bleibt auch deswegen unbefriedigend, weil er sich ausschließlich auf den situationsgebundenen Typus der Totenklage (etwa Davids Klage um Absalom) stützt. In der ältesten *Chanson*-Fassung O ist Karls Trauer vorwiegend diskursiv ausgerichtet (s. u.); exzessive, den gesamten Körper des Herrschers ergreifende Klagen finden sich erst im *Rolandslied* sowie den späteren *remaniements* (s. u., II.1.4.2).

nicht unterdrücken konnte, vielmehr in seiner Brust, fest in Herzensbanden, ein verborgenes Verlangen nach dem lieben Mann brannte im Blut.

Weit mehr als die Gebärden oder die Tränen des Königs überrascht der Abschluss dieser Passage. Auffällig und vom Situationskontext nicht gedeckt ist der plötzliche Ausbruch eines Begehrens, das Hrothgar vor dem anwesenden Herrschaftsverband verbirgt (*dyrne langað*).[141] Für einen Moment eröffnet die Erzählung einen affektgeladenen Innenraum und eine intensiv verkörperte Begehrensspannung,[142] die den Herrscher isoliert. Erstaunen muss dies umso mehr, als Hrothgars Zuneigung und Wertschätzung für Beowulf schließlich dessen objektiver Sonderstellung folgen und von der Gemeinschaft geteilt werden. Eigentlich gäbe es also nichts zu verbergen. Auch diese Schilderung wirft also Fragen nach einem problematischen, womöglich ‚verbotenen' Begehren auf. Tatsächlich erweist sich Hrothgars Verlangen nach dauerhafter Gemeinschaft mit Beowulf schon an früherer Stelle als grenzüberschreitend. Nach Grendels Vertreibung aus seiner Halle erklärt Hrothgar:

[...] Nū ic, Bēowulf, þec,
secg betsta, mē for sunu wylle
frēogan on ferhþe · heald forð tela
nīwe sibbe ·
(Beow. 946b-949a)

Nun wünsche ich dich, Beowulf, den besten Mann, als Sohn zu lieben im Leben [oder: in der Seele]. Bewahre fortan wohl [diese] neue Verwandtschaft.

Von Beowulf selbst bleibt dieser Wunsch unbeantwortet, doch stellt sich Königin Wealhtheow öffentlich den dynastischen Implikationen entgegen, indem sie wenig später auf Hrothgars leibliche Erben und damit auf ihre eigenen, noch unmündigen

141 Verschiedene Übersetzer haben die körpergebundene Affektivität bei der Übertragung dieser Zeilen abgeschwächt. Vgl. etwa die freiere Übersetzung von Seamus Heaney: „his fondness for the man was so deep-founded, | it warmed his heart and wound the heartstrings | tight in his breast" (Z. 1878–80). Bosworth/Toller bleiben näher am Originaltext (Lexem *langaþ*): „Æfter men dyrne langaþ born *a secret longing for the man burned within him*, Beo. Th. 3763". Vgl. zur Kritik an den Übersetzungen Dockray-Miller, Beowulf's Tears, S. 454 u. 456, die ihrerseits eine Übersetzung von *langað* als Verb vorschlägt, *beorn* dagegen als Substantiv ‚Mann' auffasst und so zu der Übersetzung „secretly the man [Hrothgar] longed with blood" gelangt (ebd., S. 453).

142 Die verwendete Terminologie umfasst mit *brēostwylm, hreþer, hygebend, blōd* und *langað* körperlich-materielle und innerpsychische Aspekte eines komplexen Vorgangs, den die Komposita im Wechselspiel unaufhaltsamer Bewegung (*brēostwylm*) mit willentlicher Fixierung (*hygebend*) situieren. *Hyge* steht als Geist, Seele und Herz übergreifendes Konzept im Zentrum und ist durch die Aktivität des Bindens als handelnde und ‚denkende' Instanz dargestellt (zur Semantik von *hyge* vgl. North, Pagan Words, S. 63–98, bes. S. 65, 84 f. u. 88).

Söhne hinweist (Beow. 1175a-1190a).[143] So geht es auch hier nicht um ein partikulares Interesse des Herrschers, vielmehr betrifft Hrothgars Wunsch nach Adoptivverwandtschaft das gesamte Herrschaftsgefüge. Allerdings wird sein Wunsch, der Beowulf als Sohn auch zum Erben machen könnte, öffentlich abgewiesen. Vor diesem spezifischen Horizont erhält Hrothgars Begehren also eine isolierende Komponente.

Mary Dockray-Miller unterstreicht die erotische Intensität der Trennungsszene,[144] liest sie jedoch im Kontext einer versagenden Männlichkeit des Königs. Tatsächlich hat die Charakterisierung Hrothgars in der *Beowulf*-Forschung zu ähnlich kontroversen Einschätzungen geführt wie die Darstellung Karls im *Rolandslied*.[145] Wird auf der einen Seite die (im Erzählerkommentar verstärkte) Vorbildlichkeit des Königs hervorgehoben, stehen auf der anderen Handlungsunfähigkeit und Ohnmacht eines gealterten Herrschers. Anders als Karl, der zuletzt selbst in die Schlacht eingreift, ist Hrothgar im *Beowulf* nicht imstande, Halle und Gemeinschaft gegen Grendel zu verteidigen. Edward Irving sieht in dieser, zwischen Bewunderung und Distanzierung changierenden Darstellung des gealterten Herrschers eine Gemeinsamkeit des *Beowulf* und der *Chanson de Roland*: Im Vergleich mit dem Standard kriegerischer Tatkraft gebe der passive alte König zwangsläufig ein ambivalentes Bild ab.[146] Dockray-Miller nimmt nun insofern eine Vereindeutigung vor, als sie die Abweichung vom Paradigma der idealisierten, kriegerischen Männlichkeit[147] mit einem Verlust an Männlichkeit gleichsetzt und Hrothgars Abschiedstränen daher als effeminierend einstuft.[148] Den Nachweis für diese Auffassung muss sie jedoch schuldig bleiben, zumal Tränen im *Beowulf* keineswegs exklusiver Ausweis von Weiblichkeit sind und auch im weiteren Kontext der angelsächsischen Kultur nicht als ‚unmännlich‘ gelten können.[149]

---

143 Zur Stelle vgl. Hill, The Cultural World, S. 101 f. Baker, Honour, S. 67 betont den emotionalen Gehalt der Adoptionsgeste. Zur Problematik von Erbe, Herrschaftssukzession und gesellschaftlicher Reproduktion im *Beowulf* vgl. weiter Drout, Blood and Deeds; Clark, Between Medieval Men, S. 138–143.

144 Dockray-Miller, Beowulf's Tears, S. 453: „The erotics in the farewell scene are intense beyond the norm of male-male social relations (the *comitatus*).“

145 Vgl. den kurzen Forschungsüberblick zur Darstellung Hrothgars bei Dockray-Miller, Beowulf's Tears, S. 443 f.; weiter Clark, Between Medieval Men, S. 135–137.

146 Vgl. Irving, What to Do with Old Kings, S. 260.

147 Vgl. Overing, Language, Sign and Gender, S. 69 f.; Lees, Men and *Beowulf*, S. 139 u. 142 f.

148 Vgl. Dockray-Miller, Beowulf's Tears, S. 454 f. Eine weitere Form der Effemination bestehe in Hrothgars Rückzug in die Frauengemächer, während Beowulf und seine Krieger in der Halle bleiben, um Grendel zu bekämpfen (ebd., S. 448 f.). Ich lese diese räumliche Zuordnung dagegen als Differenzierung von Herrschaftsaufgaben: Mit Beowulfs Eintreffen ist gewalttätige Verteidigung an den hervorragendsten Krieger delegiert, während sich der König siegesgewiss dem Bereich des Friedens und der Muße zuwenden kann und damit als sinnstiftendes Zentrum der Herrschaftsordnung unberührt von kriegerischen Auseinandersetzungen bleibt (vgl. ähnlich Clark, Between Medieval Men, S. 136). Eine analoge Situation findet sich im *Nibelungenlied*, als Sîvrit für Gunther in den Krieg gegen die Sachsen und Dänen zieht, dem König aber empfiehlt, bei den Damen des Hofs zu bleiben (NL B 172).

149 Vgl. kritisch Clark, Between Medieval Men, S. 135 f.

Für produktiver halte ich demgegenüber den Ansatz, Hrothgars Verlangen auf das Phantasma einer heroischen Dynastiebildung, abseits leiblicher Vaterschaft zu beziehen:[150] Dass seine Wünsche zuletzt ein verborgenes Begehren hervorrufen, ließe sich dann als Markierung einer von der gegebenen Herrschaftspraxis abweichenden Imagination begreifen. Dennoch hat, wie Dockray-Miller zu Recht herausstellt, das abrupt einsetzende, leibseelische Begehren des Königs erhebliches Unbehagen bei Übersetzern und Interpreten des *Beowulf* ausgelöst. Ein derartiges Unbehagen lässt der Text selbst nicht erkennen, denn Hrothgars Verlangen reflektiert zum einen den Ausnahmestatus eines überragenden Heros, rückt zum anderen aber in den weiteren Kontext inniger affektiver Bindungen zwischen dem (älteren) Herrn oder Herrscher und dem (jüngeren) Gefolgsmann ein, wie sie auch sonst wiederholt hervortreten.[151] Gestaltet wird weiterhin ein Prozess, der von Gedanken und Erwartungen über die sinnlich-körperliche Ergriffenheit zur Konzentration und Fixierung des Verlangens im Herzen führt, aber ohne gesellschaftliche Konsequenzen bleibt. An dieser Bewegung lässt sich auch eine grundlegende Instabilität und Störanfälligkeit homosozialer Bindungen in einer Kriegergesellschaft ablesen, die permanent durch innere und äußere Gewalt bedroht ist.[152]

Selbstverständlich ist keine intertextuelle Bezugnahme des mittelhochdeutschen *Rolandslieds* auf das altenglische Werk zu vermuten, doch haben sich bereits strukturelle Gemeinsamkeiten gezeigt. Die altenglische Literatur konturiert nicht zuletzt ein Feld der Homoaffektivität und der intensiven Bindungen unter kriegführenden Adligen, dessen Prinzipien auch im *Rolandslied* aufzuweisen sind. Karls Wunsch, bei Roland im Grab zu liegen (RL 7512 f.), hat beispielsweise eine Entsprechung in *The Battle of Maldon* (einem Fragment aus dem 10. oder frühen 11. Jh.), worin der Gefolgsmann Byrhtwold anstelle einer Heimkehr lieber neben seinem erschlagenen Herrn liegen will (Z. 317b-319b) und diese Gemeinschaft der Toten als idealer Standard beschrieben wird: *hē læg ðegenlice | ðeodne gehende* (er lag Gefolgsmann-gleich nah bei seinem Herrn; Z. 294). Dass *ðegenlice* wörtlich den Typus des kriegerischen Gefolgsmanns, im weiteren Sinne aber auch ‚mannhaft' bezeichnet, gibt zudem Aufschluss darüber, dass die Leben und Tod übergreifende Treuebindung signifikant zur Konzeption von Männlichkeit beiträgt.

150 Ansätze dazu entnehme ich der Diskussion von Genealogie- und Vaterschaftsmodellen bei Lees, Men and *Beowulf*, S. 141–144, vgl. bes. S. 142: „the most potent bonds between man and man are not necessarily those between father and son but those of lord and noble retainer. The poet uses such bonds to underscore the symbolic conflict between kinship ties and rank affiliations that can always erupt into literal violence. Significantly, the poet reserves his most emotional language to express these bonds." Vgl. weiter Dockray-Miller, Beowulf's Tears, 442, 450 f., 460 f.; Clark, Between Medieval Men, 142 f.

151 So insbesondere zwischen Beowulf und Hygelac sowie im zweiten Teil zwischen Wiglaf und Beowulf: vgl. Clark, Between Medieval Men, S. 134 u. 139 f.; Lees, Men and *Beowulf*, S. 142.

152 Vgl. Lees, Men and *Beowulf*, S. 143.

Deutliche Gemeinsamkeiten zwischen den Trennungsszenen im *Beowulf* und im *Rolandslied* bestehen in der Gebärdensprache (innige Umarmungen und Küsse), den Tränen des Herrschers sowie im Wunsch nach dauerhafter Nähe, den Karl abschließend formuliert:

> der kaiser wainte vil sêre.
> vil dicke er in [Roland] kuste,
> er druhte in an sîne bruste,
> er beswief in mit den armen.
> er sprach: ‚nû müeze ez got erbarmen,
> daz ich dich hie muoz lâzen.
> jâ ne mag ich nicht dar zuo gebenmâzen,
> daz ich dâ füre næme,
> helt, daz ich dich tagelîchen sæhe.‘
> (RL 3216–3224)

Wenn im *Beowulf* die Antizipation von Distanz und finaler Trennung Begehren auslöst und einen der Gemeinschaft unzugänglichen Innenraum herstellt, so gilt Gleiches für die frühere Beratungsszene im *Rolandslied*: Der bloße Vorschlag, Roland das Fahnenlehen zu überlassen, beeinträchtigt Karls Sinnesvermögen und verändert seine gesamte Erscheinung (RL 2965–2971). Auffallen muss auch eine in beiden Werken angelegte Spannung: Aufgrund seines objektiven Vorrangs erzwingt der einzigartige Heros gleichsam ein Begehren nach seiner Gegenwart, doch ruft dieses Begehren einen gesellschaftlich nicht mehr kommensurablen Überschuss hervor. Zu vermuten wäre, dass die Ausnahmequalitäten des Helden ein ebenso exzeptionelles Begehren fordern, damit aber auch eine Subjektposition schaffen, die den Sonderstatus des Begehrten im Exzess reflektiert. Ob und inwieweit diese Vermutung für das *Rolandslied* zu bestätigen ist, wird die Analyse der Karlspassion zu zeigen haben.

Einerseits lässt der Blick auf den altenglischen Text also die Möglichkeit erkennen, dass das kulturelle Gewicht homosozialer Bündnisse literaturübergreifend Denk- und Darstellungskonventionen ausprägt, die neben gesellschaftlichen Standards auch Momente der Grenzüberschreitung und affektive Exzesse beinhalten und damit einer intensivierten Sinnes- und Körpererfahrung Raum geben können. Andererseits treten die Besonderheiten der Begehrensdynamik im *Rolandslied* umso deutlicher hervor. Im *Beowulf* bleibt Hrothgars ‚verborgenes Verlangen‘ auf den Moment des Abschieds beschränkt und ohne soziale Resonanz oder Folgen für die erzählte Handlung. Dagegen hebt sich die im Begehren vollzogene Subjektivierung Karls ab, die im *Rolandslied* einen weiterreichenden Handlungs- und Affektzusammenhang ausbildet. Im ersten Schritt ist nun die Herstellung der oben schon umrissenen Totalität des Begehrens im Kontext der Affektkonstellationen, Handlungsformen und Erzählstrukturen nachzuzeichnen.

Zumal Roland als erfolgreicher Heerführer eingeführt ist, scheint es zunächst selbsterklärlich, wenn der Kaiser ihn wiederholt als seine rechte Hand bezeichnet: *mîn neve Ruolant* | *was mîn zesewe hant.* | *nû habet ir in mir benomen* (RL 2973–2975) klagt

Karl unmittelbar nach der Empfehlung der Fürsten, und er wiederholt dies, als er den toten Roland im Arm hält (RL 7517: *dû wære mîn zesewiu hant*). Über Rolands Funktion als kampftüchtigen Reichsverteidiger und Schwertarm hinaus reicht aber schon die Beschreibung *mînes alteres stap* (RL 7514).[153] Implizit ist darin eine Bedürftigkeit des Kaisers, der sich ohne Roland als grundsätzlich ungeschützt erlebt. Bereits bei der Trennung bricht sich dieser Gedanke Bahn – *ich ne weiz, wie ich ze lande scol komen.* | *wie scol ez umbe mîn houbet gestân?* (RL 2976 f.) – und kehrt später wieder: *was scol mîn nu werde?* (RL 6967). Eine derartige Verzweiflung kollidiert mit dem Fürstenbeschluss, Roland mit dem Fahnenlehen auch die Sicherung der Reichsgrenzen zu übertragen.[154] Die Abhängigkeit des Herrschers von der Treue und Unterstützung seiner Vasallen steigert sich in Karls Klagen also zur totalen Schutz- und Hilflosigkeit. Ohne den ‚starken Arm' sieht sich das ‚Haupt' des Reichs akut und existenziell gefährdet.[155]

Wie konkret dies zu nehmen ist, zeigt Karls Bewusstseinstrübung angesichts der Trennung. Wie bei Genelun manifestiert sich im Erbleichen eine auf die eigene Existenz bezogene Angst (RL 2965), doch richtete sie sich in Geneluns Fall auf die Integrität seines adligen Hauses und den drohenden Verlust des eigenen Lebens. Karls Angst erweist sich als weit umfassender: Sie beschränkt sich nicht auf das eigene Herrschergeschlecht oder konkrete politische Gefährdung,[156] sondern ergreift Besitz von der Gesamtheit der Person. Diese Reaktion kehrt wieder, als Karl beim Hörnerklang vor Angst zu schwitzen beginnt und abermals die Kontrolle über sich verliert (RL 6075 f.). Punktuell reduziert ihn der Verlust Rolands auf sich und den eigenen Körper, trübt seine Sinne und seinen Verstand und schließt ihn gegen das soziale Umfeld ab. Der heftige Affekt drückt sich unmittelbar physisch aus und transformiert Karls Erscheinung: *sich verwandelôte allez, daz an im was* (RL 2970). Neben seiner Handlungsmächtigkeit im reichspolitischen Geschehen büßt Karl seine Herrschaft über die eigenen Affekte ein, doch nur in dieser Reaktion auf den Fürstenbeschluss realisiert sich tatsächlich die gefürchtete Hilflosigkeit. Bedeutet der spätere Verlust der Pairs auch schweren Schaden für Karls Herrschaft, eine faktische Schutzlosigkeit des Kaisers ist

153 Trotz der biblischen Anleihe (Tob 5, 23, evtl. auch Ps 23, 4) ist nicht ganz erklärlich, warum ausgerechnet Roland Karls Stütze im Alter sein soll: Diese Funktion müsste eigentlich dem Reichserben Ludwig zufallen, Roland erscheint insofern in der Sohnesrolle, der leibliche Sohn dagegen aus der Vorstellung abgedrängt.

154 Karl wiederholt dies gegenüber Genelun: *war umbe hâst du mir mîne huote benomen?* (RL 3110). Seine Rede verkehrt damit Geneluns unwidersprochene Ausage, dass Roland am besten zum Hüter über die Grenzen des Reichs geeignet sei: *er hât menlich gemuote.* | *er gezîmet dem kaiser wol ze huote* (RL 2947 f.).

155 Karls Formulierungen lassen auch keinen Hinweis darauf erkennen, dass er etwa um den Schutz der Christen vor den ‚Heiden' besorgt sein könnte: Zu deutlich ist die Klage auf seine Heimkehr sowie das eigene Haupt bezogen: vgl. zur Körpersemantik II.1.3.1.

156 So ist Marsilies intensive Angstreaktion begründet: RL 2052–2059.

nirgends gegeben.[157] Vielmehr wird die Selbstbezüglichkeit seiner Ängste, die Hilflosigkeit erst hervorrufen, besonders greifbar.

Karls überschießende Angst legt nun die Frage nach einem positiven Gegenbild oder einer Wunschvorstellung nahe. Seine Äußerungen reichen über Rolands kriegerische Leistungsfähigkeit weit hinaus und zielen auf dauernde Gemeinschaft. Bei der Belehnung seines Neffen weint Karl und wünscht sich, alles Kommende mit ihm zusammen zu erleiden (RL 3136 f.). Nicht militärischer Erfolg oder strategisch geschickte Machtdelegation bilden den Fluchtpunkt des hier artikulierten Begehrens, sondern das Prinzip uneingeschränkter Gemeinschaft, das dem existenzbedrohenden Verlust entgegengesetzt wird. Entsprechend ist Karl kein Preis zu hoch dafür, Roland nicht *lâzen* zu müssen und ihn *tagelîchen* sehen zu können (RL 3222–3224). Sein Verlangen richtet sich damit auf Rolands dauernde Präsenz, ohne eine spezifische Interaktionsform – wie etwa die Beratung – zu indizieren. Diesem Wunsch verleihen die Abschiedsgesten innigen, körperlichen Ausdruck (RL 3217–3219), und diese Gebärdensprache wiederholt sich bei der Totenklage, wenn Karl den Leichnam in seinen Armen hält: *er begonde in wantelen | al hin unt her* (RL 7508 f.). Während Hrothgars Verlangen nach der Gemeinschaft mit Beowulf um die Idee kulturell gestifteter Vaterschaft und Herrschaftsregeneration kreist, artikuliert Karl ein umfassendes Begehren nach der fortgesetzten, körperlichen Gegenwart Rolands, das sich konzeptionell gerade nicht auf kollektive Orientierungen und Handlungsmuster festlegen lässt.

Nach Rolands Tod setzt sich dieses Verlangen unmittelbar fort: *wie ungerne ich nu lebe,* sagt Karl, *want scolt ich zuo dir in daz grap* (RL 7512 f.).[158] Grundsätzliche Verzweiflung am Leben wird in diesen Worten konkretisiert zur erneuten Vereinigung im Grab und schließt an die Vorstellung von der Leidensgemeinschaft an. Erst im weiteren Verlauf der Klagerede findet Rolands Bedeutung für das kaiserliche Geschlecht (*künne*; RL 7537) und die Expansion des Reichs Erwähnung (RL 7538–7543). Wenn der Kaiser einen schweren Herrschaftsverlust befürchtet,[159] so gibt es dafür im späteren Handlungsverlauf wiederum keinen Anhaltspunkt. Vielmehr ist es ausschließlich Karls unbedingtes Racheverlangen, das im Genelunprozess beinah den Widerstand der Fürsten und damit eine reichsinterne Krise provoziert. In Karls Klagerede erstreckt sich Rolands Einzigartigkeit jedoch in alle Dimensionen von Raum und Zeit: *lesen diu buoch elliu samt, | sine zaigent dir nehain gelîchen, | noch nelebet in allen*

157 Kurz nach der Entdeckung der Leichname und noch vor Karls letztem Traum wird sogar betont, wie gut der Kaiser von himmlischen und irdischen Mächten beschützt ist: *die engel sîn huote, | die wachtære in umbestuonten* (RL 7080 f.).

158 In der ersten Totenklage, die sich noch auf Roland, Olivier und Turpin richtet, findet sich zuerst der Gedanke stellvertretenden Sterbens (RL 6973 f.: *scolt ich nû den lîp mîn | hie ze stunde für iuh geben*), wie ihn auch schon Roland gegenüber Turpin formuliert (RL 6613). Gegen diesen Gedanken der Stellvertretung hebt sich die Vorstellung einer erneuten Gemeinschaft der Körper ab, die nur in Karls Klage um Roland auftaucht. In der *Chanson* findet sich demgegenüber der Wunsch nach Vereinigung der Seelen im Jenseits: vgl. ChdR O: 2939–2942.

159 Vgl. auch schon RL 3108: *du getrüebest allez rœmische rîche*.

ertrîchen, | *noch newirt niemer mêre* (RL 7518–7521). Diese Einzigartigkeit ist aber nicht allein durch Rolands gesellschaftlichen Vorrang bestimmt, sondern hat für Karl unmittelbar persönliche Bedeutung: *nune lebet niemen* | *den ich dir ebenmâze.* | *an wem mächt ich mich nu verlâze?*[160] Wie umfassend diese Bedeutung ist, wird mit einem Satz des Trauernden auf den Punkt gebracht: *du wære ez allez aine* (RL 7516).[161] Roland ist für Karl als Einziger alles: Das war es allerdings nicht, was der Text vor der Trennung vorgeführt hatte.

Karl spricht vom Verlust in Bezug auf sich und sein Bewusstsein eigener Identität: Das ist der Gestus eines Subjekts, das sich im Begehren nach dem Anderen identifiziert. Allerdings reicht die Formation dieses Subjekts über die bloß punktuelle Geste hinaus, so dass vom Prozess einer Subjektivierung zu reden ist, der nicht etwa vom Bewusstsein eines Individuums seinen Ausgang nimmt, sondern sich als diskursive Produktion und Reflex der heroischen Identität Rolands, in der Dialektik von Unterwerfung und Selbstbezug vollzieht.[162] Spezifische Erzählstrategien stiften eine Kohärenz dieses begehrenden Subjekts und bedienen sich dabei vorrangig religiöser Deutungsmuster.

Am Beginn dieser Subjektivierung steht die Aussonderung des Kaisers aus dem Herrschaftsverband, die in der Affektdynamik der Trennungsszene besonders prägnant hervortritt. Karls Bewusstsein des Verlusts und der eigenen Schutzlosigkeit kontrastiert wirkungsvoll mit der Auffassung aller anderen; die Affekte sind beim Abschied von Roland allseits ungleich verteilt.[163] Umgekehrt trauert Karl später auch nicht gleichermaßen um das Kollektiv der zwölf Pairs und Ratgeber, sondern nahezu ausschließlich um den Einen. Eine Spiegelbildlichkeit der heroischen Isolation Rolands und Karls ist unverkennbar, doch hat die Vereinzelung des Kaisers ebenso deutlich problematische Konsequenzen. Im Folgenden sind nun die erzählstrukturellen und thematischen Modalitäten seiner Subjektivierung sowie auch die Ambiguisierung der sakralisierten Karlstrauer näher zu beleuchten, woran sich die Frage anschließt, ob und wie es dem *Rolandslied* gelingt, die Spannungen zwischen der feudaladligen und der religiösen Konzeption von Herrscheridentität aufzulösen.

160 RL 7534–7536. Lexer 3, Sp. 154, gibt für *verlazen* im hier verwendeten Sinne die Bedeutung „sich verlassen, vertrauend hingeben“ an.

161 Vgl. dazu Endres, Zum Wortinhalt von ‚angest‘, S. 85: „In der Fügung ‚du wariz allez aine‘, deren Bedeutung in der heutigen Redensart ‚Du bist mein ein und alles‘ abgeflacht und stereotypisiert weiterzuleben scheint, kommt die Intensität und Ausschließlichkeit der Bindung besonders deutlich zum Ausdruck.“

162 Vgl. Detel, Macht, Moral, Wissen, S. 38: „[E]rst durch den doppelten Prozeß der Unterwerfung unter Machtbeziehungen und der Reflexivierung des Selbstbezuges werden aus Individuen ‚Subjekte‘ und zugleich ‚Objekte‘“. Dazu grundlegend Butler, Psyche der Macht.

163 Dagegen teilt Karl in der *Chanson* seinen Lanzentraum Naimes mit und deutet ihn als Zeichen der Roland drohenden Gefahr, woraufhin alle Franken von Angst befallen werden (ChdR O: 831–843).

1.2.1 Zeitlichkeit des Begehrens: Zeitstrukturen und Todesbewusstsein

Wie bereits zu sehen war, verknüpft das *Rolandslied* Karls isolierende Affektreaktionen mit spezifischen Vorstellungsinhalten, die Rolands besondere, alles überragende Bedeutung für die Person des Kaisers betonen. Diese Subjektivierung von Rolands objektivem Sonderstatus erhält erzählerisches Gewicht, indem sie sich zu einem eigenen Handlungsabschnitt formiert. Während Karls Träume in allen überlieferten Fassungen der *Chanson de Roland* der Berufung Rolands zum Anführer der Nachhut vorausgehen, sind sie im *Rolandslied* gerahmt vom Beschluss der Belehnung und dessen Durchführung. Die Trennung von Roland und die beängstigenden Träume werden damit in einem Motivationszusammenhang organisiert, den Karls einsame nächtliche Gebete – ihrerseits Zusätze gegenüber den französischen Fassungen – ergänzen und verstärken.[164] Die spezifischen Zeit- und Motivationsstrukturen dieser Sequenz sind damit zentral für den Prozess der Subjektivierung, denn sie erzeugen eine narrative Kohärenz, die auch die Zeitlichkeit von Karls Begehren einschließt. Weiter oben habe ich bereits die zeitliche Dimension von Trauer angesprochen, die sich erinnernd oder imaginativ auf Vergangenes oder Zukünftiges beziehen kann.[165] Zu den Artikulationsformen von Karls totalisierendem Begehren gehört ebenfalls eine spezifische Zeitwahrnehmung, da ihm Roland in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unvergleichlich scheint (RL 7518–7521). Deutlicher noch steht Karls vorwegnehmendes Wissen um Rolands Tod quer zu den erzählten Zeitabläufen: Während der Phase von Angst und Trauer im Handlungsablauf begrenzte Ausdehnung zukommt, durchbricht die Begehrensdynamik die lineare Zeitlichkeit der Ereignisse.

Bemerkenswert ist nun, dass diese Zeitdimension des Begehrens eine erzählstrukturelle Entsprechung hat, die ich im Folgenden nachzeichnen möchte: Der (von Karl behaupteten) Überzeitlichkeit von Rolands Einzigartigkeit entspricht eine narrative Zeitzone der Todespräsenz außerhalb der Handlungszeit, die allerdings in Konflikt mit dem eschatologisch ausgerichteten Konzept des kriegerischen Martyriums gerät. Daran, dass Roland unmittelbar in die ewige Gemeinschaft der Engel eingeht, lässt die Erzählung keinerlei Zweifel. Die kosmischen Zeichen, die seinen Tod begleiten, nehmen sich zudem aus wie Begleiterscheinungen des Jüngsten Gerichts (vgl. RL 6918–6949), mithin wie der Einbruch der Endzeit in die Geschichte. Karls Zeitwahrnehmung hingegen ist auf den welterschütternden Moment des Todes eines Einzelnen fixiert, so dass „seine Angst vor dem Tod seines Neffen die freudige Zustimmung zum Märtyrertod untergräbt“.[166] Schon bei der angekündigten Trennung von Roland nimmt Karls Interpretation der Ereignisse den endgültigen Verlust vorweg. So kann er hier wie bei der

164 In der Oxforder *Chanson* träumt Karl, bevor es zur Belehnung Rolands kommt; Gebete und Sündenklage fehlen ganz (vgl. ChdR O: 717–742). Karls Angstreaktion fehlt ebenso wie die heftigen Klagen des Kaisers beim Abschied.

165 Vgl. Koch, Trauer, S. 33.

166 Schlechtweg-Jahn, Todesangst, S. 208.

Auffindung der Leiche im Tempus der Vergangenheit formulieren: Roland *war* seine rechte Hand und ist es nicht mehr, als er noch vor Karl steht. Mit der Identität der Aussagen drückt sich ein Bewusstsein aus, das vom ersten Moment des Erschreckens an in der Präsenz des Todes gefangen und aus den linearen Zeitverläufen ausgegliedert ist.

Nun sind Raum und Zeit im *Rolandslied* nicht im Sinne eines modernen, handlungsabstrakten Kontinuums gebildet,[167] sondern vielmehr ganz vom Geschehen abhängig. Große räumliche Distanzen werden mühelos überwunden, ohne eine Entsprechung in der Dauer erzählter Handlung zu haben.[168] Solche Sprünge vollziehen sich in einer nicht-sukzessiven Zeit: „hinter einem zeitlichen Nacheinander verbirgt sich Simultaneität, Zukünftiges und Vergangenes werden vergegenwärtigt".[169] Entsprechend ist auch das Ergebnis des Geschehens – Eroberung der ‚heidnischen' Gebiete, Martyrium der Pairs – durchgängig präsent.[170] Mit einer solchen Erzählstruktur, die von der Simultanpräsenz des Ausgangs geprägt ist, korrespondiert eine Finalmotivation,[171] die Figurenhandeln vom Ergebnis herleitet, statt als linear kausalisierte Ereignissequenz bei der Person anzusetzen. Eine providentielle Konzeption von Geschichte und Ereignisfolge kann damit strukturell in erzählte Handlung übertragen werden: Für dieses Verfahren hat Clemens Lugowski den Begriff des ‚mythischen Analogons' geprägt.[172] Allerdings handelt es sich um narrative Strategien, die an die Zeitlichkeit des Erzählens und seine Sinnstiftungsverfahren gebunden bleiben und an unterschiedlichen Punkten der Handlung mit unterschiedlichen Effekten eingesetzt werden können.[173] Überlagerungen verschiedener Motivationsstrukturen sind möglich und geläufig, wie schon die mehrfache

167 Vgl. Czerwinski, Gegenwärtigkeit, S. 203 f.

168 Steinhoff, Die Darstellung, S. 96–99 beschreibt die Raffung der Ereignisse am Textbeginn sowie die Annäherung von erzählter Zeit und Erzähldauer im Kontext der Schlachtschilderungen, womit sich eine Verdichtung des Raumes verbinde (ebd., S. 98).

169 Janz, *dune uerwindest*, S. 119. Vgl. zur Darstellung von Gleichzeitigkeit Zimmermann, Die Darstellung der Zeit, S. 96–99; Steinhoff, Die Darstellung. Uhde-Stahl, Raum- und Zeitstruktur, stellt Beziehungen zwischen den Raum- und Zeitstrukturen in *Rolandslied* und *Willehalm* und der zeitgenössischen Malerei her.

170 Dies erzeugt vom Prolog an der Erzählerkommentar, der den Ausgang der Ereignisse nicht offen lässt: vgl. Pörksen, Der Erzähler, S. 28–30 zu den Vorausdeutungen auf spätere Geschehnisse.

171 Vgl. Lugowski, Die Form der Individualität, S. 80 sowie 75: „Im Falle der ‚Motivation von hinten' gibt es streng genommen nur *ein* Motivierendes, das Ergebnis, und der Selbstwert liegt nicht in der Fülle des Einzelnen ausgebreitet, sondern diese Fülle des Konkreten ist nichts als das Transparent, durch das hindurch der Selbstwert scheint."

172 Vgl. Lugowski, Die Form der Individualität, S. 12 f. u. ö.; Martinez, Formaler Mythos. Reichlin, Das Neben- und Miteinander, S. 280 betont die in der literarischen Praxis häufige Überdeterminiertheit von Motivationsstrukturen: „Einzelne Ereignisse werden mehrfach (sowohl vorbereitend als auch final) motiviert, wobei die Begründungen sich auf unterschiedliche Diskurse beziehen und auf unterschiedlichen Erzählebenen liegen können".

173 Vgl. die methodische Kritik von Reichlin, Nach- oder Nebeneinander, S. 177, die die Bedeutung von textuellen Verfahren und kulturhistorischen Semantiken betont, weshalb gerade nicht von einer „Sinnstiftung als zeitlos-statische[r] Partizipation an einem übergreifenden Sinnzusammenhang" die Rede sein könne.

Motivation von Geneluns Verrat zeigt, die zuerst aus den machtpolitischen Spannungen und der zerstörerischen Rivalität mit Roland – und damit aus dem Figurenhandeln ‚von vorn‘ – erwächst, über die Judas-Analogie aber eine heilsgeschichtliche und damit providentielle Dimension des Unvermeidlichen erhält.[174] Anders verhält es sich im Fall von Rolands Tod, der sich (kaussallogisch) als Konsequenz von Geneluns Verrat sowie einer Kette gemeinschaftlicher und individueller Entscheidungen darstellt, ohne dass aber im vorweggenommenen Paradigma eines kollektiven Martyriums schon seine spezifische Bedeutung fixiert wäre. Erst mit Karls Erschrecken, der sich anschließenden Sequenz der Träume und Gebete sowie der Trennungsklage konstituiert sich auch Rolands Tod in überzeitlicher Präsenz als unvermeidliches Ereignis, dessen Bedeutung sich jedoch zuerst und vorwiegend über Karls Bewusstsein und Trauerverhalten entfaltet.

Anders als im Oxforder *Roland* ist im *Rolandslied* nicht der prophetische Warntraum Medium des Umschlags von der verzeitlicht kausalen zur finalen Motivationsstruktur, sondern Karls Angst. Sein Bewusstsein durchbricht den Zeitablauf der Handlung – die vom Vorschlag der Belehnung über Rolands Krönung zur allgemeinen Freude voranschreitet – und liefert so eine Initialzündung für die im Folgenden konstituierte Zeitzone des Kaisers. Quer zum Syntagma der Erzählung etabliert sich das Paradigma von Trauer und Begehren, dem sich die erzählte Handlung nur allmählich wieder annähert. Erst angesichts der Leichen auf dem Schlachtfeld dringt die Präsenz des Todes nämlich ins Bewusstsein aller. Die von Karl erlebte, nicht-lineare Zeit formiert sich dagegen zu einer ihm eigenen Zone im Geschehen.[175] Während der Phase, die mit der Klage um Roland abschließt, durchläuft Karls Bewusstsein mit Trauer und Angst, Gebeten und prophetischen Träumen verschiedene Ausdrucksformen des vorweggenommenen Verlusts, reicht aber nirgends über Rolands Tod hinaus.[176]

174 Vgl. Reichlin, Das Neben- und Miteinander, S. 280: „Der Verrat Geneluns wird [...] auf unterschiedlichen Ebenen – psychologisch, politisch, anthropologisch, metaphysisch – begründet.“

175 Vgl. Czerwinski, Gegenwärtigkeit, S. 241: „Lineare Zeit [...] entspringt einer ‚Differenz der Möglichkeit und Wirklichkeit‘“. Doch liegt eine alternative Möglichkeit – ein Zeitverlauf, der Roland überleben ließe – eben außerhalb von Karls Vorstellung. Stattdessen zeigt sich eine „Logik der Aggregation zweier gleich ‚realer‘ Ebenen, des irdischen, zeitlichen Ablaufs einer immer schon vollendeten, der Zeit nicht unterworfenen Wahrheit“ (ebd., S. 274).

176 So auch Schlechtweg-Jahn, Todesangst, S. 204 zu den Träumen: „Der Traum als dritter Raum zwischen Immanenz und Transzendenz ermöglicht einen Zugriff auf Vergangenheit und Zukunft. [...] Karl erhält über seine Träume Zugriff auf die göttliche Gewalt über die Zeit und bleibt zugleich doch an seine menschliche und damit begrenzte Perspektive gebunden.“ – Allerdings könnte ein in der deutschen Hs. P fehlender dritter Traum eine solche Vorausschau auf ‚Heidenschlacht‘ bzw. Gerichtskampf samt ihrem vorteilhaften Ausgang enthalten haben, wie dies in der Bearbeitung durch den Stricker der Fall ist (*Karl* V. 3675–3703). Dagegen spricht, dass der letzte Traum im *Rolandslied* die weiteren Ereignisse bis zu Tierrichs Sieg prophetisch vorwegnimmt (RL 7086–7122), damit aber den dritten Traum (nach Strickers *Karl*) nur noch verdoppelt hätte.

Dass der Kaiser über ein solches, der weltlichen Handlungszeit enthobenes Bewusstsein verfügt, ist innerhalb des religiösen Sinnsystems als besondere Begnadung begründet. Durch göttliche Boten erfährt Karl schließlich schon zu Beginn der Handlung, dass die ‚Heiden' zukünftig allesamt besiegt oder bekehrt werden. Die Analogie von Karls nächtlicher Einsamkeit mit der Nachtwache Christi auf dem Ölberg verweist zudem auf ein spezifisches Zeitverhältnis dieser Begnadung, denn die biblische Szene ist ihrerseits durch das spannungsvolle „Motiv des Vorauswissens und Nichtverhinderns"[177] geprägt. Allerdings übergreift die oben beschriebene Zeitzone der Todespräsenz nicht das gesamte *Rolandslied*.[178] Nicht nur beginnt und endet sie an spezifischen Punkten der Erzählung, sie hat auch ihren sinnstiftenden Bezug allein in jenem Handlungsabschnitt, der zu Rolands Tod führt, und definiert damit den Zeit- und Handlungsrahmen für die Karlspassion. Intern ist sie zudem durch eine Motivation von der Person Karls her strukturiert.

Eine derart vorbereitende Motivation zeigt sich in der syntagmatischen Verknüpfung von Erschütterung, vorausweisenden Träumen und Rückzug zum Gebet (s. u., II.1.2.2), wobei zugleich ein affektiver Zusammenhang gestiftet wird, der über Angst, Sündenklage, Aufschrecken aus dem Schlaf und erneutem Gebet Karls Bewusstsein seiner selbst übergreifende Kohärenz verleiht. Während die Träume keine Ausdeutung erfahren, begründen sie im Weiteren doch Karls Reaktion auf den Hörnerklang und seine sofortige Identifikation Geneluns als Verräter.[179] Eindeutig hat schon der erste Traum Genelun als Schuldigen ausgewiesen (RL 3034–3040). Über diese Verkoppelung stiften die Träume einen unmittelbaren Zusammenhang mit der folgenden Rachehandlung.[180] Daran schließen auch Karls weitere Gebete an, die nun eine Erfolgsgarantie für die Vergeltung einklagen (RL 6990–6999), sowie der letzte Traum, der den Gerichtskampf allegorisch vorwegnimmt. Obwohl dieser Traum explizit als göttliche Offenbarung des Künftigen markiert ist (RL 7083 f.) und den gelungenen Ausgang ankündigt, findet dies keinen Niederschlag in der Haltung des Kaisers. Einer solchen Zukunftsdimension – die

177 Auf diese Analogie weist Heisler, Christusähnlicher Karl, S. 72 hin: „In diesem Sinne können Trauer und Tatenlosigkeit Karls ebenfalls als Vorauswissen, Nichtverhindern und Verdeutlichung des zukünftigen Leides gelesen werden, wenn auch Jesus freilich um sich selbst fürchtet und trauert, Karl hingegen um seinen Neffen Roland".

178 Insofern ist sie auch nicht als Ausgriff des Herrscherbewusstseins in die Heilszeit zu beschreiben, sondern als erhöhter, aber zugleich begrenzter Standpunkt, der einen Abschnitt weltlicher Zeitlichkeit simultan wahrzunehmen vermag.

179 Vgl. Janz, *dune uerwindest*, S. 120 f.

180 Mit der Betonung von *iemer* bringt Karls Klage (RL 6093, 6095) zudem zum Ausdruck, „dass der entstandene Schaden ein dauerhafter, weil nie wieder gutzumachender" ist (Janz, *dune uerwindest*, S. 121). Dieser Schadenslogik entsprechen seine weiteren Handlungen noch bis zum Schluss des Textes, wo gegen den dauerhaften Verlust die ewige Gegenwärtigkeit der Rache gesetzt wird: *man scol ez iemer ze mære sagen, | daz wirz an im gerochen haben, | unz an der werlte ende* (RL 8779–8781).

tatsächlich allumfassende Heilsgegenwart ist[181] – kann sich sein Bewusstsein gerade nicht bemächtigen,[182] und darauf weist der Erzählerdiskurs auch explizit hin: *jâne west er nicht der raise* (RL 7444).

Die Erzähltechnik finaler narrativer Kohärenzstiftung wird also für die Subjektivierung Karls genutzt und trifft ihn auch gleich mit providentieller Gewalt. Konsequenz dieser Subjektivierung ist jedoch eine dilemmatische Verzahnung zweier Motivationsstrukturen. Zwar vermag der Kaiser nichts zu unternehmen, um Rolands Leben zu retten, doch wird das überzeitlich vorbestimmte Ereignis zurückgebunden an Karls zeitlich begrenzte Wahrnehmung und büßt damit einiges an metaphysischem Glanz ein. In der Gesamtheit des *Rolandslieds* werden die Schilderungen eines gelungenen Martyriums stark überschattet von der exzessiven Trauer um den Toten. Auch von dieser Warte aus bestätigt sich der Befund einer komplexen Konstellation von Zeitstrukturen und Sinnstiftungsverfahren, die „mehrere sich ergänzende Sinngefüge“ eröffnet.[183] Für den Nexus von Begehrensdynamik und Zeitstrukturen ist weniger eine Begründung als eine erzählerische Verklammerung der Ereignisse von Ronceval mit der Person des Kaisers und der sich anschließenden Frage nach den Folgen für die Identität des Herrschers und das Frankenreich zu beschreiben. Eine zentrale Spannungslinie verläuft zwischen transzendenter Heilszeit und Reichsgeschichte, zumal durchaus nicht feststeht, welche Wirkung das kriegerische Martyrium der Pairs auf die Integrität des Reichs und die Herrschaftsfähigkeit des Kaisers haben wird. Das illustriert prägnant der Prozess gegen Genelun, wenn zwischen diesseitsgerichteter Rache für Roland und der zuvor propagierten Jenseitsorientierung ein deutlicher Widerspruch aufklafft, der sich in der schon festgestellten Zurücknahme göttlicher Beteiligung an Gerichtskampf und Urteilsfindung manifestiert: „Im Vordergrund steht nicht mehr der ‚Beweis‘ der providentiellen Lenkung des Geschehens durch einen christlichen Gott, sondern die Frage, wie rechtliche Urteile im Spannungsfeld von immanenten und transzendenten Kräften legitimiert werden können“.[184]

181 Eine solche Position formuliert Turpin in einer eschatologisch ausgerichteten Rede an die Pairs und ihr Gefolge (RL 5260–5277), die die kommenden Teilhabe am Himmelreich und an der Gemeinschaft der Engel beschwört: „Dabei konstituiert er gerade durch die präsentische Vorwegnahme von Sterben und Erhöhung eine weit größere christliche Gemeinschaft, die nicht nur das Hauptheer und Karl selbst mit einschließt, sondern auch die Stifter und die Rezipienten“ (Reichlin, Nach- oder Nebeneinander, S. 201 f.).

182 RL 7443–7461: Erstmals spricht Karl über seinen Traum, kündigt weiteres *ungemach* an und erwähnt seinen Schrecken, worauf er von Ogier zurechtgewiesen wird: *ne ruoche du, hêrre, umbe die troume* (RL 7463).

183 Reichlin, Das Neben- und Miteinander, S. 280: „Auch wenn der Tod von Roland und seinen Gefährten insgesamt als Martyrium und als von Gott bestimmt dargestellt wird, so bietet die Erzählung doch keine monokausal-finale Sinnstiftung, sondern deutet mehrere sich ergänzende Sinngefüge an, in denen das Geschehen verortet und begründet werden kann.“

184 Reichlin, Das Neben- und Miteinander, S. 287.

Karls Begnadung ist in diesem Geflecht widerstrebender Kräfte verortet, und bereits vor dem Gerichtstag, so möchte ich im Weiteren darlegen, ist die Karlspassion Austragungsort der Frage nach dem Verhältnis immanenter und transzendenter Kräfte. Zwar partizipiert der Kaiser an einem höheren Wissen, das ihn der Zeitlichkeit undurchschaubarer Abläufe enthebt, dies jedoch nur mit signifikanten Einschränkungen, denn seine Einsicht bleibt ganz dem Verlust Rolands verhaftet. Die mit Karls Subjektivierung initiierte Zeitzone konstituiert sich daher als „Spannung, Bruch innerhalb einer Identität, einer Bedeutungseinheit“[185] und provoziert Selbstbesinnung als versuchten Wiederanschluss an eine unumstößliche, nämlich göttliche Ordnung im Gebet. Doch eben dies misslingt: Es fehlt nicht nur die Gewissheit gelingender Rache für Roland, sondern auch jeder Hinweis auf eine Jenseitsorientierung über Rolands Tod hinaus; vielmehr schließt Karls Antizipation Rolands Märtyrerstatus und seine Aufnahme in den Himmel durchgängig aus. Während das textübergreifende ‚mythische Analogon‘ des *Rolandslieds* in genereller Heilsgewissheit besteht, ist die für Karl relevante Zeitstruktur die Zone eines Subjekts, das sich in der Todespräsenz erfährt. Diese Feststellung ist auch deswegen bedeutsam, weil die Erzählung Karls Selbstverhältnis vielfach in religiösen Kategorien – etwa Sündhaftigkeit oder Demut – expliziert. So stellt sich notwendig die Frage, wie sich sein Status als gottbegnadeter Herrscher mit der Angst um Roland und der Präsenz des Todes vermittelt.

1.2.2 Modalitäten der Subjektivierung: Träume, Gebete, Sündenklage

Die Erzählsequenz, die zwischen Rolands Wahl und seine Belehnung geschaltet ist, entfaltet sich nicht aus einer im Inneren des Subjekts verankerten Logik. Ganz im Gegenteil muss sie, wo eine psycho-logische Kohärenzerwartung an das *Rolandslied* herangetragen wird, zusammenhanglos und befremdlich wirken, denn auf Karls *trûren* folgt nach innigem Gebet und Todesgedenken ein erster bildstarker Traum, der den Kaiser aus dem Schlaf reißt und zu einer Sündenklage sowie erneutem Gebet bewegt. Ein zweiter Schreckenstraum lässt Karl wiederum erwachen, doch bricht der Text der Handschrift P mit seiner Demutgsebärde ab (RL 3082: *Der kaiser gab sich in gotes gewalt*) und setzt nach der Lücke erst beim Vollzug der Belehnung wieder ein. Verbunden wird die gesamte Sequenz zum einen durch Zustände intensiver Erschütterung, zum anderen durch Verweise auf Rolands Tod, den Karls Träume bildhaft vergegenwärtigen. Mit dieser Sequenz gestaltet das *Rolandslied* einen Subjektivierungsprozess, der Unterwerfung unter eine höhere Macht mit der Reflexion eigener Identität und Selbstpositionierung verbindet, wobei eine transzendente Instanz höheren Wissens

185 Czerwinski, Gegenwärtigkeit, S. 204.

und höherer Gewalt den Bezugspunkt für Karls Selbstreflexion bildet.[186] Mehrfach bricht diese äußere Macht in sein Bewusstsein ein und erzwingt ein spezifisches, von Angst und Trauer geprägtes Selbstverhältnis, das sich im Dialog mit Gott konstituiert. Dieser Prozess ist daraufhin zu untersuchen, wie die Begehrensstrukturen über die Verknüpfung von Traumsemantik, Gebeten und Sündenklagen Karl eine spezifische, für die weitere Handlung relevante Subjektposition zuordnen.

Nach Karls bestürzter Reaktion auf den Vorschlag des Fürstenrats stellt sein eröffnendes Gebet keinen unmittelbaren Bezug zum Erzählverlauf her, vielmehr treten mit dem Wunsch nach Sündenfreiheit (RL 3001–3007) und dem Gedenken an Sterblichkeit und Vergänglichkeit (RL 3008–3011) religiös generalisierte Themen der Selbstbesinnung auf, die erst mit Karls Fürbitte für Roland (RL 3020–3023) an die zuvor geschilderten Ereignisse rückgekoppelt werden. Zusammen mit dieser Fürbitte scheint das *memento mori*-Motiv als etablierte Form der Besinnung auf die Nichtigkeit alles Irdischen daraufhin angelegt zu sein, die Angst, die Karl bei der Beratung so heftig ergriffen hatte, zu überwinden und eine Umorientierung zu leisten. Die nun folgenden Träume suggerieren allerdings das Gegenteil, denn ihre eindringlichen Bilder konzentrieren sich ganz auf die Schrecken des körperhaften, diesseitigen Verlusts:[187] Im Zentrum des ersten Traums steht Geneluns Übergriff, der Karls Lanze zerbricht, in jenem des zweiten der Angriff eines Bären auf den Leib des Kaisers.

Erzählstrategisch fungieren die Träume als Vorhersage künftiger Ereignisse;[188] ihr prophetischer Charakter ordnet sie dem Typ der mantischen Träume zu, „die entweder verschlüsselt oder klar und deutlich die Botschaft oder den Willen Gottes kundtun“.[189] Zwar bewahrheiten sie sich im weiteren Verlauf der Handlung, erweisen sich jedoch als nur begrenzte Einblicke ins weitere Geschehen. Inwiefern können derartige Träume, die objektive Tatbestände symbolisch codiert übermitteln, aber überhaupt einer spezifischen Subjektposition zugeordnet werden? Sein Status als begnadeter Herrscher prädestiniert Karl für Offenbarungsträume, die in literarischer Stilisierung stets außergewöhnlichen Einzelnen an der Spitze der Gesellschaft zufallen,[190] doch ist damit noch keine Feststel-

186 Dass die Sequenz der Träume und Gebete Karl zwischen Immanenz und Transzendenz positioniert, betont Schlechtweg-Jahn, Todesangst, S. 203.

187 Dies bewahrheitet auch die spätere Handlung: Angesichts von Rolands Leichnam begreift Karl „den Tod als persönliche Strafe, nicht als Gnade für die Helden, deren Martyriumssehnsucht sich erfüllt hat“ und stellt sein gesamtes Leben ‚in den Dienst des Rachegedankens‘ (Klinnert, Freude und Leid, S. 186 f.).

188 Geith, Die Träume, S. 228; zur *Chanson* Steinmeyer, Untersuchungen.

189 Geith, Die Träume, S. 228; vgl. Fischer, The Dream, S. 48 sowie den Forschungsüberblick bei van Well, Mir troumt hînaht, S. 108–111. Allgemein zu mantischen Träumen Steinmeyer, Untersuchungen, S. 11–17; zur zeitgenössischen Traumtheorie Kruger, Dreaming, S. 57–122; Haag, Traum und Traumdeutung, S. 49–57.

190 Zu den frühesten Beispielen der weltlichen Literatur gehören die Träume der Mutter im *Ruodlieb* (Mitte 11. Jh., XVII.85–107), die Ehrzuwachs und Statuserhöhung ihres Sohnes allegorisch vorwegnehmen. – Zu Karl vgl. Küsters, Klagefiguren, S. 26 (Anm. 26) mit Verweis auf die Skizze von Le Goff, Der

lung über die narrativen Verknüpfungen von Trauminhalten mit dem Handlungsverlauf und den thematischen Konfigurationen getroffen. Wie oben bereits beschrieben stellt das *Rolandslied* durch die (gegenüber der Oxforder *Chanson* umgestellte) Szenenfolge, aber auch durch den Wechsel von Gebeten und Träumen sowie die Rahmung der Sequenz durch die zweigeteilte Trennungsszene eine enge Verkoppelung mit Karls Affektreaktionen und seiner Bindung an Roland her. Die Träume erscheinen insofern als Folge eines Einbruchs der Todespräsenz in Karls Bewusstsein und vergegenständlichen den Kern seiner Angst. Dies lässt sich nun über die Trauminhalte und -bilder weiterverfolgen.

Im Vergleich des zweiten mit dem ersten Traum tritt ein erzählerischer Überschuss zutage, denn der zweite scheint den Gehalt des ersten nur bildlich zu variieren, ohne neue Elemente hinzuzufügen. Schon der erste Traum enthüllt Geneluns Verrat unzweifelhaft und illustriert mit dem zentralen Bild der zerbrechenden Lanze die Beschädigung von Karls Herrschaft und Rolands Tod (RL 3030–3046). Anschließend fliegen einige Lanzenstücke unter Donnerhall zum Himmel auf (RL 3045 f.): ein deutlicher Vorgriff auf die mirakulösen Begleiterscheinungen von Rolands Tod sowie die Aufnahme seiner Seele ins Reich Gottes.[191] Demgegenüber enthält der zweite Traum, den der deutsche Text von der allegorischen Vorwegnahme des Gerichtskampfes ablöst,[192] als zusätzliche Vorausdeutung nur die fortgesetzte Bedrohung durch Genelun: hier als Bär,[193] der seine Ketten sprengt. Allerdings haben die Bilder, die Karls Verlust umsetzen, nun eine andere Qualität:

> der bere in vaste ane sach,
> die keten er bêde zebrach.
> an lief in der bere.
> die fürsten wolten in were.
> der kaiser en macht sich sîn nicht erhaln.
> er geweltigôt im den arm.

Traum, S. 137 f., wo indes von einer spezifisch ‚feudalen Libido' die Rede ist, die sich Karls Träumen ablesen lasse.

191 RL 6918–6949. Die Verdunkelung des Tages zur finsteren Nacht (RL 6940 f.) lässt zurückdenken an die *vinsteriu naht* (RL 2987), die Karls Gebete und Träume umfängt.

192 Im Oxforder *Roland* folgt auf den Lanzentraum (ChdR O: 719–723) die Erscheinung eines Ebers, der Karl in den Arm beißt, und eines Leoparden, den ein Hund bekämpft (ChdR O: 725–735). Elemente des Gerichtskampfes, die im *Rolandslied* Karls dritter Traum enthält, erscheinen in der *Chanson* also weit früher.

193 Zur kriegerischen Bedeutung des Bären, die sich in verbreiteten Namensgebungen niederschlägt vgl. Haubrichs, Tierische Identitäten, S. 240–243. In der *Chanson* treten erst in Karls viertem Traum Bären in Erscheinung, die nach Steinmeyer, Untersuchungen, S. 123 als „Sinnbild der unbeherrschten Rachsucht, des Betruges und der Mißgunst" aufzufassen sind (vgl. weiter S. 122–124). Van Well, Mir troumt hînaht, S. 123 deutet den Bären dagegen als Figuration der ‚heidnischen' Bedrohung. – Der lateinische *Waltharius* (10. Jh.) bietet einen bemerkenswert ähnlichen Traum, worin Hagano König Guntharius, mit Verweis auf einen warnenden Traum, vom Kampf gegen Waltharius abhalten will: Im Traum habe der Bär Guntharius ein Bein abgerissen (*Waltharius*, V. 621–627). Im *König Rother* brummt der Riese Witold wie ein Bär und zerreißt seine Ketten (KR 1659–1661).

daz flaisc er ime allez abe brach,
daz bain er gar nacket sach
(RL 3072–3079).[194]

Das Starren des Bären, die Schutzlosigkeit des Kaisers und die gesteigerte Versehrung am eigenen Leib intensivieren sukzessiv die Bedrohung bis hin zur physisch konkreten Verstümmelung. Gegenüber dem ersten Traum fällt zudem die transzendente Perspektive aus, denn Rolands Auffahrt in den Himmel ist in diesem Traumbild nicht mehr enthalten. Der zweite Traum wiederholt also den Verlust und steigert ihn zur Attacke auf Karls Körper, doch treten an die Stelle religiös sinnstiftender Elemente Details wie der gefährlich starre Blick des Bären. Angeschlossen wird zudem an die Benennung Rolands als Karls rechte Hand, so dass das Traumbild des zerfleischten Arms unmittelbar auf Roland bezogen werden muss. Mithilfe körpersemantischer Kohärenzstiftung stellt der Text also eine deutliche Verknüpfung des Traumüberschusses mit Karls vorheriger Erschütterung her und malt sie als leibhaftige Versehrung aus. Zugleich verengt sich die Perspektive auf den Verlust Rolands und betont Körperlichkeit anstelle eines Ausblicks in Jenseits.

Tatsächlich scheint schon der erste Traum einen signifikanten Akzent auf die Trennung von Körper und Seele zu legen. Anders als im Oxforder *Roland* behält Karl ein Stück der geborstenen Lanze in seiner Hand, während die übrigen Splitter so weit in den Himmel fliegen, *daz im daz ouge enzôch | daz si ne sach niemen* (RL 3043 f.).[195] Karl-Josef Steinmeyer hat detailliert dargelegt, dass die Lanze im Traum neben Karls ‚Angriffsgeist und militärischer Stoßkraft‘ konkret auch Roland symbolisiert.[196] Das Lanzenstück, mit dem Karl im deutschsprachigen Werk zurückbleibt, kann dann jedoch nur für den Leichnam stehen, während sich Rolands Seele Karls Blick entzieht.

194 Dieser Schilderung entspricht in der Oxforder *Chanson* nur ein einziger Vers: *El destre braz li morst uns vers si mals.* (ChdR O: 727: Ein wilder Eber biss ihn in den rechten Arm.) Der angekettete Bär erscheint dort in Karls viertem Traum, ohne dem Kaiser jedoch gefährlich zu werden (ChdR O: 2557). Die Identifikation Geneluns mit dem Bären wird schon zuvor, bei seiner Gefangennahme, vorgenommen (ChdR O: 1827: *cum un urs* – wie ein Bär). Geith, Die Träume, S. 232 spricht von einer ‚Kontamination‘ der beiden Träume im *Rolandslied.* – Soweit ich sehe, findet sich eine Ausmalung der körperlichen Verletzung in den *remaniements* der *Chanson* nur einmal: *Si durement [morst] lo destro bracie, | Que jusque l’os la carne l’a trenc[h]ie* (ChdR V4: 660 f.: So heftig [biss er] in den rechten Arm, dass er ihm bis zum Knochen das Fleich zerriss; weitaus schwächer in C: 1054 f.).

195 Dagegen in der Oxforder *Chanson*: *Guenes li quens l’ad sur lui saisie; | Par tel aïr l’at estrussee e brandie | Qu’envers le cel e volent les escicles* (ChdR O: 721–723: Graf Ganelon hat sie ihm entrissen; mit solchem Ungestüm hat er sie zerbrochen und geschwungen, dass die Splitter zum Himmel geflogen sind; ebenso ChdR C: 1046–1049; V4: 652–655).

196 Steinmeyer, Untersuchungen, S. 27–29: Die Argumentation lässt sich in allen Einzelheiten auch auf den deutschen Text beziehen. In der *Historia Karoli Magni* findet sich des Weiteren die Bezeichnung Rolands als ‚unbeugsame Lanze‘ (*hasta inflexibilis*) durch Karl (Cap. XXV.9, S. 110).

Unschwer ist darin ein Verweis auf die spätere Klageszene zu erkennen, in der die Trauer um den Leib den Gedanken an jenseitiges Heil weitaus dominiert.

Einerseits bieten die Träume also eine bildhafte Umsetzung des drohenden Verlusts, andererseits bleiben sie ungedeutet und handlungsrelevant nur in der Vermittlung über Karls Reaktionen. Obwohl es sich um mantische, nicht die gemäß zeitgenössischer Theorie bedeutungslosen, somatischen (d. h. vom eigenen Körper ausgelösten) Träume handelt, stellt das Syntagma der Erzählung eine enge Verbindung zu Karls *trûren* her, das seine Fortsetzung im jähen Erwachen und neuerlich erregten Affekten findet.[197] Der erhaltene Text liefert auch keine Hinweise für eine Beruhigung des Kaisers im Gebet, sondern legt eine direkte Spur bis zu Karls Abschiedsklage bei der Trennung von Roland. Erst an weit späterer Stelle übersetzt der dritte (erhaltene) Traum den Gesamtverlauf von Gefährdung und Errettung des Reichs in allegorische Bildsprache und wird deutlich als von Gott gesandte Vision markiert (und von Wunderzeichen begleitet): Auf apokalyptische Zeichen der Bedrohung folgt darin der siegreiche Kampf eines Hundes gegen ein schreckliches Untier (RL 7080–7122).

Alle drei Träume erweisen zweifelsohne Karls Sonderstellung und Gottesnähe, doch enthüllen die beiden ersten nicht die abgeschlossene Wahrheit eines Geschehens aus übergeordneter Heilsperspektive. Vielmehr übersetzen sie ausschließlich Rolands Tod und bleiben damit Karls Subjektposition der Angst vor genau diesem Verlust zurechenbar: Weder in Hinblick auf Rolands Martyrium noch auf das wiederhergestellte Recht ist in Karls Träumen der gute Ausgang präsent.[198] Eine solche Fokussierung auf den Tod als erschütternde Zäsur verlangt angesichts der eschatologischen Deutungsperspektiven des *Rolandslieds* genauere Betrachtung, sind die kollektiven Pfade ins Jenseits doch durchgängig klar markiert. Den Gottesstreitern ist das Himmelreich versprochen, und noch zu Beginn der Erzählung ist sich der Kaiser des jenseitigen Lohnes für geleisteten Dienst gewiss (RL 93–100). In wenigstens latente Spannung zu dieser Auffassung tritt schon der Befund, dass das *memento mori* in Karls erstem Gebet die Angst vor Rolands Tod offenbar nicht aufhebt.

Obwohl die Träume nicht explizit auf einen göttlichen Urheber zurückgeführt werden, wendet sich Karl im Gebet zweimal an seinen *gnædeclîchen trechtîn* (RL 3049), um den eigenen Heilsstatus zu reflektieren und sich vor der transzendenten Instanz als Sünder zu identifizieren: *die zaher sîner ougen* | *stiegen von herzegrunde.* |

197 Vgl. van Well, Mir troumt hînaht, S. 112 u. 118. Dass sich in der altfranzösischen *chanson de geste*-Tradition (anders als in der zeitgenössischen Traumtheorie) eine ‚physiologisch-psychologische Motivation' der Träume und ihr mantischer Charakter nicht ausschließen, betont Steinmeyer, Untersuchungen, S. 16 f.

198 Inwiefern der in der Handschrift möglicherweise fehlende dritte Traum eine siegesgewisse Perspektive eröffnet hätte, bleibt spekulativ. *Chanson de Roland* (ChdR O: 727–729; C: 1055–1064; V4: 656–668) und die Bearbeitung des Strickers (*Karl* V. 3684–3703) stimmen darin überein, dass Karl auch darin wieder von einem wilden Tier angegriffen wird, unterscheiden sich aber hinsichtlich des Ausgangs dieses Kampfes.

nehain houpthafte sünde | *wolt er ûf ime nicht tragen* (RL 3001–3004). Diese Formulierung betont mit der Innerlichkeit des Weinens auch die Ernsthaftigkeit und Innigkeit des Gebets. Zugleich wird der Umschlag in der Herrscherrolle – von Handlungsmächtigkeit zum passiven Erleiden – ins religiöse Sinnsystem übersetzt und als demütige Selbsterniedrigung aufgewertet. An diesem Punkt schließt sich ein Verweis auf die Fürbitte des Heiligen Ägidius an, der verschiedentlich Anlass zu Spekulationen gegeben hat. Beschreiben die zitierten Verse tatsächlich ein ‚starkes Schuldbewusstsein‘,[199] dessen Ursprung rekonstruiert werden muss? Während Friedrich Ohly auf eine erst später überlieferte Paralleltradition zurückgreift, die Karl mit einem Geschwisterinzest belastet (aus dem Roland hervorging),[200] vermutet Rudolf Endres Schuldgefühle aufgrund der allzu „maßlosen Liebe“ zu Roland.[201] Für beide Interpreten wird das Schweigen der Erzählung über die eigentliche Sünde zum Indiz für ein erst noch zu enträtselndes Geheimnis des Herrschers.

Das angespielte Motiv der ‚unerkannten‘ Sünde Karls und seiner Lossprechung durch den Heiligen Ägidius[202] führt zunächst zur *Kaiserchronik* (KChr 15031–15084), doch bleibt auch in dieser Schilderung offen, worin die Verfehlung des Kaisers bestand.[203] Erzählt wird nämlich, dass Karl mit einer Sünde belastet war, die er niemandem bekennen wollte, bis er von der besonderen Heiligkeit Ägidius’ erfuhr und ihm gegenüber schließlich die Beichte ablegte. Ohne die ungenannte Sünde aufzudecken, erwähnt Karl sie im Gespräch mit dem Beichtvater, der sich bei der Messe seinerseits mit der Bitte um Rat an Gott wendet. Darauf erscheint aus dem Himmel ein Brief – *gescriben âne mennisken hant* (KChr 15071) – mit der folgenden, an Karl gerichteten Botschaft: *dû hâs gotis hulde:* | *swer immer sine sculde* | *inneclîche geriuwet* | *unt der gote dar zuo getriuwet,* | *die negevordert ime got nimmir mêre* (KChr 15079–15083). Offenkundig führt diese Episode beispielhaft die Unterwerfung aller weltlichen Machtinhaber unter

199 Ohly, Die Legende, S. 334.

200 Vgl. Ohly, Die Legende, S. 333–337. Die ersten schriftlichen Belege für die Inzestsünde finden sich in der *Karlamagnússaga* (ca. 1230–1250) und im provenzalischen *Ronsasvals* des 14. Jhs. (V. 1623–1626). Zur Legendentradition vgl. Dorn, Der sündige Heilige, S. 75–79: „Übersieht man die Überlieferung von Karls Sünde von ihren Anfängen in den Visionen des 9. Jhs. bis hin zu den Berichten des 12. und des beginnenden 13. Jhs., so muss auffallen, dass die Art der Sünde Karls seltsam im Dunkel bleibt, dass sich eigentlich nur in der Vision des Wetti Anspielungen auf eine Unzucht-Sünde Karls finden“ (ebd., S. 79). Kritisch zur Inzestthese auch Kullmann, Verwandtschaft, S. 59–62; Bastert, Helden als Heilige, S. 280–285.

201 Vgl. Endres, Zum Wortinhalt von ‚angest‘, S. 92.

202 RL 3005–3007: *daz urkunde wir von sent Egidien haben,* | *daz er unseren hêrren umbe in* [Karl] *bat,* | *daz er im aine sculde vergab*. (Ein Verweis auf Ägidius als Chronisten der Ronceval-Schlacht findet sich in RL 6646 f.) – Karls Beichte vor dem Hl. Ägidius und der Sündenerlass sind auch auf dem Aachener Karlsschrein dargestellt: vgl. Wiese, Der Aachener Karlsschrein, S. 272 (Abb. 5).

203 Allerdings muss die *Kaiserchronik* nicht die einzige Quelle für diesen Verweis bilden, der sich in der Oxforder *Chanson* nicht findet. Die Adaptation weiterer, in der übrigen Karlstradition nicht belegter Motive aus der *Kaiserchronik* lässt indes keinen Zweifel über ihren Status als Prätext aufkommen: vgl. Geith, Carolus Magnus, S. 105.

die jenseitige Autorität vor Augen, woraufhin Gott selbst – nach der Fürsprache des Heiligen – den Kaiser brieflich seiner Huld versichert. Den theologischen Kasus bildet die Frage, ob auch bei einer ungebeichteten, aber bereuten Sünde Absolution gewährt werden kann.[204] Ihre Ungenanntheit ist damit konstitutiv und bildet den Ansatzpunkt für die Generalisierbarkeit der Problemlösung: Nicht auf die Natur der Sünde kommt es an, sondern auf wahre Reue auch ohne verbales Bekenntnis – und dies bei prinzipiell jedem Vergehen. So etabliert sich ein Recht, auch gegenüber dem Beichtvater und Heiligen zu schweigen,[205] das zugleich die reuevolle Haltung gegenüber dem Geständnis privilegiert. Auf diese Konsequenz rekurriert das *Rolandslied*, ohne jedoch die Problematik des Verbergens anzusprechen.[206]

Karls Gebet könnte also einer vorbeugenden Maßnahme gleichkommen. Dass er keiner Todsünde schuldig sein will, heißt noch nicht, dass eine derartige Sünde konkret sein Bewusstsein belastet. Dominant ist vielmehr die vorbildliche Reue, der menschliche Sündhaftigkeit immer schon vorausliegt, ohne dass spezifische Verfehlungen eruiert werden müssten.[207] Dafür spricht auch die didaktische Ausrichtung des Erzählerkommentars auf *diemüete* (RL 3012–3019).[208] Eher an die Generalbeichte als „Eingeständnis der eigenen Sündhaftigkeit im allgemeinen“[209] als an Selbsterfor-

204 Vgl. Ohly, Die Legende, S. 332 f. Zur Entwicklung der Theologie von Beichte und Buße vgl. Payen, Le motif du repentir, S. 17–93 sowie Hahn, Zur Soziologie der Beichte, S. 410: „bis zum 12. Jh. [war es] durchaus umstritten unter den Theologen, ob auch nach der vollkommenen Reue die Ohrenbeichte erforderlich sei“.

205 Der Himmelsbrief verdoppelt den Gestus des Verbergens durch die exklusive schriftliche Kommunikation zwischen Gott und Karl sowie die Nichtnennung der Sünde. Karls Recht auf Geheimhaltung vor den Menschen, selbst dem Heiligen, wird damit bestätigt.

206 Dass hier explizit von Todsünden die Rede ist, ist insofern nicht als Verweis auf ein spezifisches Vergehen Karls zu verstehen, sondern als Steigerungsform, die die uneingeschränkte Gültigkeit des Reueprinzips nachdrücklich betont. Nicht zufällig ist auch der Modus der Negation in dieser Aussage (*nehain houpthafte sünde*): Nicht um Selbsterforschung und Erkenntnis des Spezifischen geht es damit, sondern um die *Tilgung* aller denkbaren, auch der schwersten Sünden durch Reue.

207 Bastert, Helden als Heilige, erkennt in Karls Haltung Bezüge zum hagiographischen „Typus des leidenden und bußfertigen heiligen Königs“ (S. 282), im Kontext eines generellen „Ineinanderspielen[s] von Kreuzzug und Sündennachlass“ (S. 284). Ähnlich deutet Bigalke, Literarische Herrschersakralität, S. 222–224 den Zusammenhang von Sündenklage, Demut und Reue als Inszenierung Karls in der Rolle des gottgefälligen Herrschers.

208 Vgl. Geith, Carolus Magnus, S. 95 u. 102–106. In der *humilitas* sieht Knappe, Repräsentation, S. 255 den Kern der Karl/David-Analogien. Allerdings verwirklicht Karl diese Demutshaltung nur während der Phase *vor* Rolands Tod: angesichts der Leichen nimmt er gegenüber Gott eine fordernde, geradezu anklagende Haltung ein (vgl. RL 6981 f., 6990–6999), die nirgends durch entsprechende Reue aufgewogen wird.

209 So formuliert Hahn, Zur Soziologie der Beichte, S. 425 im Anschluss an Alanus ab Insulis, *Summa de arte praedicatoria* (MPL 210, col. 172–173): In der Generalbeichte „bekennt [man], dass man gesündigt hat, aber nicht, was“. Zur Stellung der Reue in der Theologie des 12. Jhs. vgl. Payen, Le motif du repentir, S. 63–80.

schung ist hier zu denken. Stehen bei den Pairs kollektive Generalbeichte und ‚Heidenkampf‘ als aktive Buße im Vordergrund,[210] so sind es bei Karl Zerknirschung und göttliche Rache: Noch in der Welt möge ihn Gott richten, wünscht er.[211] Wiederum scheint ein generalisierender Gestus vorzuliegen, nur dass es dabei nicht um die Erkenntnis einer spezifischen Sünde, sondern um das vorwegnehmende Bewusstsein von Tod und Strafe geht.[212] In Karls Gebeten ist noch nichts zu spüren vom „Zusammenhang von Beichte und der Steigerung der introspektiven Leistungen“ in Bezug auf den eigenen Motivhaushalt und individuelle Verantwortlichkeit.[213] Stattdessen führt die Erzählung einen vorbildlichen Gestus vor Augen, der nur durch den beschriebenen Motivationszusammenhang als spezifisches Selbstbild Karls gekennzeichnet ist. Seiner intensiven Reue folgen Besinnung auf *die brœde* (RL 3008) und den zu Staub zerfallenden Leichnam sowie das Fürbittengebet, wobei der Kaiser wieder besonders *inneclîchen* [...] *sînen neven Ruolanten* (RL 3022 f.) bedenkt.

Vor diesem Hintergrund muss fraglich werden, ob sich ein etwaiges ‚Schuldbewusstsein‘ Karls überhaupt auf sein Verhältnis zu Roland richten kann, sei es aufgrund von Inzest oder homoerotischer Neigung. Angesichts der Textbefunde wäre dagegen zu argumentieren, dass Karl seinen kommenden Verlust als Bestrafung interpretiert und von daher zurückschließt auf schwere Sünden, die es zu bereuen und zu büßen gilt: ein Subjektivierungsvorgang insofern, als sich Karl dem Mechanismus von Schuld und Strafe unterwirft und die eigene Identität demgemäß definiert. In seinem späteren Gebet, das auf den ersten Traum folgt, weitet sich sein Geständnis stärker ins Allgemeine aus:

> gnædeclîcher trechtîn, hêrre,
> ich hân garnet dînen zorn,
> ê müez er über mich komen,
> der mîner manigen sünden
> lâ daz liut nicht entgelten,

210 Vor dem Auszug zur Schlacht legen die christlichen Streiter eine kollektive Generalbeichte ab (RL 3400–3407). Absolution gewährt später noch einmal Turpin, der den Kampf gegen die ‚Heiden‘ als angemessene Buße bestimmt (RL 3929–3935, dazu auch der Erzählerkommentar: 3956–3958, sowie erneuter Ablass: 5775–5778). Im selben Sinne bekennt Roland in der Schlacht noch einmal summarisch nicht weiter benannte Sünden und beweist Reue (RL 5254 f.: *mich riuwent mîne sünde* | *die ich wider sînen hulden hân getân*).

211 Noch im Rahmen der abschließenden Widmung formuliert der Text genau dieses Ideal königlicher Besinnung auf die eigenen Verfehlungen mit direktem Verweis auf König David (RL 9069–9075).

212 Daher finden sich mitten im Gebet gleich zwei Erzählerkommentare: Nach dem schon zitierten Hinweis auf die Ägidiuslegende folgt die Ermahnung adliger Herren, die nicht an die eigene Vergänglichkeit, sondern nur an den Erwerb von *werltlîchen êren* denken (RL 3012–3016).

213 Hahn, Zur Soziologie der Beichte, S. 409 zeichnet im Folgenden nach, welchen Einfluss die erst 1215 verbindlich eingeführte Beichtpflicht sowie die Präzisierungen der Geständnisregeln auf Prozesse der Individuation im Selbstbewusstsein haben.

richt über mich, hêrre, daz ist recht.
ich bin dîn entrunnener knecht
(RL 3049–3055).[214]

Den Traum, der wiederum Rolands Tod vorhersagt, fasst Karl offenbar als Ankündigung von Gottes Zorn auf, der durch vielerlei Sünden begründet sein kann.[215] Allerdings fällt in diesem Zusammenhang auf, dass die Perspektive späterer Höllenstrafen nur kurz aufscheint (RL 3057), während Karls Reflexionen sonst vom Gedanken an den Leichnam, an Rolands (geträumten) Tod und damit von der ganz diesseitigen Bestrafung mit Trennung und Verlust beherrscht werden. „Karls erregte, an sein Leben gehende Angst und Sorge, wo Roland, seiner ‚rechten Hand', Gefahr droht, und zumal seine Gebete, später seine Klagen"[216] sind in der Tat eng miteinander verknüpft und motivieren die religiöse Selbstbesinnung im Zeichen der Sterblichkeit, *nicht* des jenseitigen Seelenheils.

Dass moderne Interpreten hier illegitimes sexuelles Begehren oder ebenso illegitime inzestuöse Verwandtschaftsbeziehungen erschließen oder unterstellen, scheint ein Reflex der Wahrnehmung ‚übergroßer Nähe' zu Roland zu sein, die das *Rolandslied* selbst jedoch nirgends in Frage stellt.[217] Vom Verlust dieser Nähe her macht sich Karl ein Bild seiner selbst als Sünder und entlaufener Knecht. Weder wird ein „schuldbewusster und bußehungriger Mann mit zeitweise schwachem Selbstgefühl"[218] vorgeführt, noch inszeniert die Erzählung ein Geheimnis, das ihr Publikum zu enträtseln hätte; im Kern der Szene stehen die bewusste Annahme von Schuld sowie Einsicht in die eigene Sündhaftigkeit angesichts drohender göttlicher Rache. Karl isoliert sich als Subjekt der Schuld von allen anderen, wenn er die verdiente Strafe auf sich nehmen will, statt dass etwa seine *liut* Schaden nehmen. Bernd Bastert liest Karls intensivierte Bußfertigkeit entsprechend als Bezugnahme auf zwei hagiographische Modelle:

214 Dieselbe Logik findet sich in der *Kaiserchronik* an einer anderen Stelle: eben da, wo Karl nach dem Verlust seines Heers einen Stein nass weint und Gott bittet, an ihm selbst seine Sünden zu vergelten und ihn für sein Volk sterben zu lassen (KChr 14936–14946).

215 So auch Geith, Carolus Magnus, S. 104 u. ders., Die Träume, S. 231. Genauso reagiert Karl auf den letzten Traum, wenn er die bevorstehenden Ereignisse als Rache Gottes auf seine Sünden bezieht (RL 7451–7461).

216 Ohly, Die Legende, S. 335.

217 Selbst wenn der Ägidius-Verweis von zeitgenössischen Hörern als Anspielung auf Karls Inzestsünde entschlüsselt werden konnte, ist die Strategie des *Rolandslieds* doch höchst eindeutig. Nicht nur werden Status und Umfang der Episode gegenüber der *Kaiserchronik* stark reduziert, es wird auch jede Verbindung jener Sünde mit Roland vermieden. Schmid, Über Verwandtschaft, S. 42 vermutet, dass die explizite Nennung des Inzests in späteren Stoffbearbeitungen dem Bedürfnis folgt, „Karls außerordentlich enge Bindung an Roland befriedigend zu motivieren", womit sie als nachträglich eingefügte, nicht als ursprüngliche Erklärung aufzufassen wäre.

218 Endres, Zum Wortinhalt von ‚angest', S. 88.

> Für den Typus des leidenden und bußfertigen heiligen Königs versteht sich der Bezug zu dem seine Sünden unter Tränen beklagenden Karl von selbst. Doch auch für das andere hagiographische Modell, den Typus des mit der Waffe streitenden *miles Christi*, ergibt sich im Hinblick auf den durch göttliche Gnade von seiner Sündenschuld befreiten König ein interessanter Berührungspunkt [...].[219]

Vor dem Hintergrund einer grundsätzlich gebotenen Demutshaltung der Mächtigen (RL 3012–3014)[220] ist Karls Selbsterniedrigung nur insofern an seine Person gebunden, als sie aus seiner Angstreaktion unmittelbar hervorgeht und darin befangen bleibt.[221] Die Antizipation göttlicher Rache ist nämlich Karls eigene Interpretationsleistung. So häufig Gott selbst in die Handlung eingreift, nirgendwo gibt das *Rolandslied* zu erkennen, dass der Kaiser tatsächlich Strafmaßnahmen seines himmlischen Lehnsherrn zu gewärtigen hätte, oder dass die Trennung von Roland einer schon vorausliegenden Schuld des Kaisers folgte. Damit wiederholt sich im Bereich religiöser Selbstpositionierung, was schon Karls Beschwörung seiner totalen gesellschaftlichen Schutzlosigkeit ausgesagt hatte: Gegen die objektiven Verhältnisse konstituiert sich ein Selbstbild, das von existenzieller Gefährdung und Beschädigung geprägt ist. So gelingt letztlich auch keine Selbstvergewisserung durch die Eingliederung der Verlusterfahrung in eine objektiv gegebene, höhere Ordnung, denn die Träume setzen sich fort, und beim Abschied von Roland am folgenden Tag ist Karl immer noch unversöhnt. Warnträume, Gebete und Selbstanklage als Sünder konturieren Karls Subjektposition in der Ambivalenzspannung von Auserwähltheit und diesseitsgerichtetem Begehren, das sich angesichts des unvermeidlichen Verlusts nur in Trauer und Angst artikulieren kann. Diese Spannung steigert sich sogar noch, als es mit der Auffindung der Leichname zu einer Reintegration von Karls Trauer- und Klageverhalten in gemeinschaftlich geübte Reaktionsmuster kommt.

1.2.3 Totenklagen: Ambiguisierung und Sakralisierung der Trauer

Ausgehend von der Oxforder *Chanson de Roland* und Rolands Sterbeszene hat Philippe Ariès eine spezifisch vormoderne Haltung zum Tod beschrieben: „Der bedauernde Rückblick auf das Leben geht [...] ohne Widerspruch mit der schlichten Hinnahme des nahen Todes einher.“[222] Diesen ‚gezähmten Tod‘ ergänzt die maßlose, ‚wilde‘ Toten-

219 Bastert, Helden als Heilige, S. 282: Die Überschneidung mit dem *miles Christi*-Modell ergibt sich aus dem Versprechen des Sündennachlasses für die Kreuzzugsteilnahme (vgl. ebd., S. 283). Zur Heroisierung Karls als Gottesstreiter vgl. unten II.1.3.3 und II.1.5.

220 Diese Haltung verkörpern idealtypisch auch die zum Martyrium bereiten Pairs: vgl. RL 3366–3368, 3439–3435, 3509 f.

221 So auch nach dem ersten Traum: *der kaiser unsamfte erwachete.* | *Der kaiser viel zuo der erde* (RL 3047 f.).

222 Ariès, Geschichte des Todes, S. 25; vgl. S. 28 u. 127 f.

klage, deren Funktion darin bestehe, „die Trauer zu vertreiben und die Trennung erträglich zu gestalten“.[223] Erst nach dem 12. Jh. komme es allmählich zum „Übergang von einem Tod als Bewusstsein und Verdichtung des Lebens zu einem Tod als Bewusstsein und verzweifelter Liebe zu diesem Leben“.[224] Nur auf der Grundlage einer ‚Individualisierung des Identitätsbewusstseins‘ und individueller Verantwortlichkeit vor dem postmortalen Gericht kann der Tod auch als ‚individuelle Krise‘ erlebt werden.[225] Wie fügt sich aber Karls Passion zu dieser kollektiven Erfahrung des ‚gezähmten Todes‘?

Vielfach belegt wurde bereits, dass Karls maßlose Trauer und Klagegebärden – mit zwei signifikanten Ausnahmen – für sich genommen weder ungewöhnlich noch Zeichen individueller Verzweiflung sind.[226] Weinen, sich zu Boden werfen, an die Brust schlagen, Haare und Bart raufen, Ohnmachten, lautes *wuofen* usw. gehören zum gestischen Vokabular des Trauerns in der Heldenepik wie der *chanson de geste* und sind insofern bereits konventionalisiert.[227] Ariès grenzt sie dennoch dezidiert vom Ritual ab.[228] In der Tat belegt eine etwaige Konventionalisierung der Gebärden nicht einen Mangel an Authentizität, sondern gibt Auskunft über ihre Lesbarkeit und ihre Funktion für die Herstellung von Gemeinschaft. Genau in diesem Sinne ist Karls Angstreaktion bei der angekündigten Trennung problematisch. Trotz der Sichtbarkeit des Affekts (*trûrlîches* Sitzen, Trübung der Augen), der den Körper in einer expressiven Pose anhält,[229] erfolgt keine soziale Resonanz. Die Gesten werden nicht gelesen, die Fürstengemeinschaft zerstreut sich und lässt Karl mit sich allein. Ebenso bleiben seine Schmerzgebärden beim Abschied von Roland ungedeutet und unerwidert.[230]

Erst im Anschluss, als sich alle *gelieben* voneinander trennen müssen, setzt allgemeines Klagen ein: *ôwî, wie dâ geclaget wart!* | *dâ was wuoft unde wê* (RL 3234 f.). Nach der Auffindung der Leichname herrscht ebenso kollektives Wehklagen (RL 6957–6964, 7495–7501, 7522–7530). Karls Trauergebärden heben sich jedoch durch ihre Unmäßigkeit ab: ‚entsetzliches Schmerzgebaren‘, ‚melancholische Selbstabschließung‘, „eruptive und [...] die ganze Person überschwemmende Emotionalität“.[231] Urban Küsters verweist

223 Ariès, Geschichte des Todes, S. 184 f.

224 Ariès, Geschichte des Todes, S. 180; vgl. S. 181 u. 209.

225 Hahn, Zur Soziologie der Beichte, S. 411.

226 Vgl. die umfangreiche Materialsammlung von Leicher, Die Totenklage; weiter Klein, Motive der Totenklage, S. 112 f.; Schwab, Einige Gebärden; Küsters, Klagefiguren, S. 14–16; Taloş, Archaische Bestattungsriten, S. 108–110.

227 Eher karg fallen dagegen die Beschreibungen des Weinens und Klagens in Lambrechts *Alexander* (vgl. V.Alex. 3717–3734; St.Alex. 3769–3829) sowie im *Herzog Ernst* B aus (HE B: 3577–3581).

228 Ariès, Geschichte des Todes, S. 186: „Sie geben vor, ganz persönliche Gefühle zum Ausdruck zu bringen. Der Nachdruck liegt auf der Spontaneität des Verhaltens.“

229 Vgl. Czerwinski, Der Glanz, S. 22.

230 Althoff, Der König weint, S. 251 gibt verschiedene Beispiele für königliche Abschiedstränen, doch handelt es sich hier um wechselseitige Schmerzbekundungen.

231 So Knappe, Repräsentation, S. 249, Küsters, Klagefiguren, S. 29 und Endres, Zum Wortinhalt von ‚angest‘, S. 86.

dazu auf das biblische Vorbild der Davidstrauer,[232] das in der *Historia Karoli Magni* tatsächlich zitiert wird, wenn sich Karl in seiner Klage um Roland selbst mit David vergleicht: *Sine fine michi lugendum est super te, quemadmodum luxit et doluit David super Saul et Ionatham et Absalon* (Cap. XXV.13, S. 111: Ohne Ende werde ich um dich klagen, so wie David um Saul und Jonathan und Absalom klagte und trauerte).[233] Die Bezugnahme auf die gesamte Reihe der Klagen hypertrophiert Karls Trauer, doch scheint der Vergleich mit Davids Klage um seinen Sohn Absalom (2 Sam 19, 1–9) insofern besonders naheliegend, als diese so unmäßig ausfällt, dass sich das gesamte Volk vom Leiden des Herrschers abgewiesen und missachtet sieht. Davids Schwestersohn Joab ermahnt den König daraufhin mit scharfen Worten: Er wünsche sich offenbar nur, Absalom sei noch am Leben, wohingegen ihm der Tod aller anderen, die ihm zuvor doch beigestanden hatten, recht wäre (2 Sam 19, 6). Problematisiert wird also der Zerfall der Einheit von König und Volk, den Davids übermäßiges Leid auszulösen droht.

Kritik an Karls Klageverhalten wird zwar auch im *Rolandslied* von den Fürsten geäußert (RL 7573–7578), doch liegt der Akzent nun gerade auf den gemeinschaftsstiftenden Effekten der Karlstrauer. Als unerhörtes *wunder* apostrophiert der Text die Trauer des Kaisers und macht sie ihrerseits zum Gegenstand von *compassio*: *wer enthielte sich dar under,* | *der ie gesach diu grôzen wunder,* | *ez en müese in erbarmen,* | *dô der kaiser ûf sînen armen* | *clagete Ruolanten* (RL 7503–7507).[234] Dieser Mitleidenseffekt steigert sich freilich zur herrschaftspolitischen Bedrohung, wenn Karls blutige Tränen zur Quelle rasender kollektiver Trauer werden: *der ir wuoft was alsô grôz,* | *daz manige für tôt lâgen,* | *dô sie des kaiseres nôt sâhen* (RL 7568–7570). Daher müssen die Fürsten schließlich fürchten, das Heer könne ganz verzagen (RL 7576). Die kritikwürdige Maßlosigkeit von Davids Trauer um Absalom mag also durchaus modellbil-

232 Küsters, Klagefiguren, S. 25. Eine weitere Parallele sieht Küsters in Priamus' Trauer um Hektor, wobei eine deutschsprachige Bearbeitung erst nach Entstehung des *Rolandslieds* in Herborts *Liet von Troye* vorliegt. Die verbale Klage des Vaters fällt darin ähnlich totalisierend aus wie Karls Beschreibungen der Bedeutung Rolands; die somatischen Auswirkungen – Priamus' Körper wird hart wie Stein und kalt wie Eis – dokumentieren dagegen die Todesnähe des Königs: *Sin vater der viel vf in* | *v̄ sprach ich enweiz waz ich bin* | *Du were min sele vn̄ mī sin* | *Min freude v̄ min gewin* | *Min riche min krone* | *Min milde min schone* | *Min truwe min ere* | *Do schrigete er also sere* | *Daz er dannē gezogē wart* | *Als ein stein also hart* | *Vnd als ein ys also kalt* | *Er was vz siner gewalt* | *Bleich vn̄ missefare* | *Hette man sin niht ware* | *Genomē in kvrzer zit* | *Er hette sich zv tode erschrit* (LvT 10489–10504).

233 Knappe, Repräsentation, S. 244–251 fasst Karls *clage* unter die Herrschaftszeichen, beschreibt indes auch ihre Ambivalenzen. Exzessive Herrscher- und Fürstenklagen gehören durchaus zum Repertoire weltlicher Literatur, doch scheint Karl im deutschsprachigen Umfeld den Archetypus abzugeben: vgl. nur die Überbietung in Wolframs *Willehalm* (455, 6–12). Bildliche Darstellungen des trauernden David scheinen dagegen im 12. Jh. nicht oder selten vorzukommen (entsprechende Belege fehlen etwa bei Steger, David rex); sie finden sich später in den *Bibles moralisées* des 13. Jhs. (vgl. LCI 1, Sp. 486 u. 488) sowie in den Illustrationen der *Weltchronik* Rudolfs von Ems (vgl. München SB Cgm 6406, fol. 176; Stuttgart LB Cod. HB XIII 6, fol. 203).

234 Solche Erzählergesten fehlen in weltlichen Trauerbeschreibungen, finden sich aber in Bibeldichtungen wie der *Wiener Genesis* (Rahels Tod: 51, 31–42): vgl. Leicher, Die Totenklage, S. 40 f.

dend für die große Klageszene im *Rolandslied* gewesen sein, doch verschiebt die mittelhochdeutsche Erzählung mit einer anderen Kontextualisierung das Verhältnis des Herrschers zum Kollektiv. Karls Trauer wirkt nicht spaltend, sondern verschmilzt im Gegenteil das gesamte fränkische Heer zur entgrenzten Leidensgemeinschaft. Darüber hinaus ist mit den Blutstränen ein Zeichen gesetzt, das den Kaiser in die Nähe Christi rückt[235] und sein Leiden nunmehr unzweideutig zur Passion stilisiert.

An den eben genannten Punkten hebt sich das *Rolandslied* zudem deutlich von der Karlsklage in der Oxforder *Chanson* ab, die Rolands Ausnahmestatus vorwiegend verbal reflektiert.[236] Nach der Auffindung des Leichnams bricht Karl zweimal ohnmächtig über ihm zusammen, setzt dann aber zu einer ausführlichen Klagerede an, die Rolands exzeptionelle Bedeutung für ihn selbst und das Frankenreich sukzessiv hervortreten lässt, wobei die von Rolands Kriegstaten beherrschte Vergangenheit mit einer defizitären Gegenwart und Zukunft konfrontiert wird.[237] Auch im altfranzösischen Text wünscht sich Karl zuletzt selbst den Tod (ChdR O: 2929, 2940–2942), doch seine Klagegesten beschränken sich mit Ohnmachten, Weinen sowie Haar- und Bartraufen auf im Handlungsverlauf bereits konventionalisierte Gebärden, während Körperzeichen ausbleiben, die den Kaiser der Sakralsphäre zuordnen. Zwar affiziert die Trauer des Herrschers auch hier das Gefolge – so sehr, dass hunderttausend Franken in Ohnmacht fallen (ChdR O: 2932) – doch bleibt dieser punktuelle Einbruch ohne Wirkung für die weitere Handlung. Zuletzt hält Geoffroi d'Anjou den Kaiser dazu an, seinen Schmerz nicht ganz so deutlich zu zeigen, woraufhin Karl die Hörner blasen lässt (ChdR O: 2945–2950).[238]

Das *Rolandslied* akkumuliert demgegenüber Christusanalogien[239] dergestalt, dass Karls Klagen an ein „Passionsdrama"[240] gemahnen müssen, insbesondere aufgrund des expliziten *compassio*-Appells. Allerdings wirkt Karls Trauerverhalten nicht nur gesell-

235 Blutige Tränen weint Christus im Lukas-Evangelium im Garten Gethsemane (Lk 22, 44).

236 Im Kern von Karls Klagerede stehen die objektiven Leistungen und Qualitäten des Toten sowie die herrschaftspolitischen Konsequenzen des Verlusts: ChdR O: 2887–2944. Einzelne Verse betonen jedoch die besondere Bedeutung, die Roland für Karl hatte: *Cum decarrat ma force e ma baldur! | N'en avrai ja ki sustienget m'onur; | Suz ciel n quid aveir ami un sul!* (ChdR O: 2902–2904: Wie werden meine Stärke und Freude schwinden! Ich werde niemanden haben, der meine Ehre schützt; ich glaube unter dem Himmel keinen einzigen Freund mehr zu haben!) Darin sind Ansätze zur subjektiven Perspektivierung der Totenklage zu erkennen, wie sie das *Rolandslied* ins Zentrum rücken wird.

237 Zu Themen und Struktur der Klagerede vgl. Zumthor, Typologische Untersuchung; Klein, Motive der Totenklage, S. 112 f.; Taloş, Archaische Bestattungsriten, S. 111–114.

238 Klein, Motive der Totenklage, vergleicht Karls Totenklage im mittelhochdeutschen Text mit dem viel umfangreicheren *planctus* der Oxforder *Chanson*, berücksichtigt die Akzentverschiebung zu expressiven Gebärden, sakralisierenden Zeichen und den kollektiven Effekten von Karls Trauer jedoch kaum (vgl. ebd., S. 115–117), so dass die religiöse Umdeutung des *Rolandslieds* in dieser Lektüre eher eindeutiger und konventioneller erscheint, als sie tatsächlich ist.

239 Vgl. Geppert, Christus und Kaiser Karl; dagegen Klinnert, Freude und Leid, S. 208 f.

240 So Küsters, Klagefiguren, S. 28. Vgl. Kraß, Ein Herz, S. 176 f. zur Angleichung von Rolands Trauer um Olivier und seinen eigenen Tod an die Passionsgeschichte in der Oxforder *Chanson*: „Die dritte

schaftlich destabilisierend, an diesem Gipfelpunkt seiner Klage führt die Verdichtung und religiöse Aufladung der Trauerzeichen auch zu unauflösbaren Ambivalenzen. Die eklatanten Störungen der religiösen Deutungsmuster haben entsprechend zu widersprüchlichen Interpretationen geführt. Soll das „existentielle irdische Leidenserlebnis“ einerseits im Sinne der *imitatio Christi* zum Heil führen, so lassen die an Karl gerichteten Ermahnungen doch den Vorwurf der *superbia* erkennen,[241] und seine Verzweiflung rückt in die Nähe zu ebenso sündhafter *tristitia*.[242] Gott muss in dieser Sequenz verschiedentlich Wunder tun, um den Kaiser zum Handeln zu motivieren und ihm ein *gloria in excelsis deo* zu entlocken.[243] Karls Klage lässt zweifelsohne „das richtige Bewusstsein vermissen“,[244] und es stellt sich nicht von ungefähr die Frage: „Ist Karl nur ein etwas schief geratener Antitypos Christi?“[245] Hatte die Abfolge von Angst, Gebeten und Träumen Karls Selbstisolation religiös legitimiert, ohne aber den überschießenden Affekt sinnstiftend auflösen zu können, so zeigt sich an dieser Stelle, dass die religiösen Deutungsangebote in sich widersprüchlich werden. Die sakrale Stilisierung der Klage lässt sich mit der auf den leiblichen Verlust gerichteten Trauerhaltung nicht vereinbaren, so dass immanente und transzendente Kräfte in maximaler Spannung sichtbar werden: Präzise artikuliert dies die Gebärdensprache.

Die Schilderung von Karls Klage um Roland enthält mit dem Wiegen des Toten und den blutigen Tränen, die den ‚Leidensstein‘ durchtränken, zwei außergewöhnliche Elemente.[246] Zweifelsohne stellen die Blutstränen eine Verbindung zu den *guttae sanguinis* der Ölberg-Szene im Lukas-Evangelium her (Lk 22, 44), doch sind sie in weltlich-volkssprachlicher Literatur bis zu diesem Zeitpunkt nicht belegt.[247] Beachtenswert ist allerdings, dass die analoge Szene im später entstandenen *Nibelungenlied* wie auch die *bluotes zäher* im *Parzival* jeweils die Intensität zwischengeschlechtlicher Bindungen ins

---

Klageszene erinnert an den Bildtyp der Lamentatio, der Beweinung des Gekreuzigten durch die Gottesmutter“ (ebd., S. 176). Zu Karls Klage vgl. ebd., S. 177 f.

241 Knappe, Repräsentation, S. 246 u. 249 f.

242 Endres, Zum Wortinhalt von ‚angest‘, S. 89.

243 RL 7029. Es folgen in schneller Abfolge die Erscheinung eines Engels, der Stillstand der Sonne (RL 7000–7027) und die Materialisierung eines Kreuzes in Karls Hand (RL 7475–7483).

244 Knappe, Repräsentation, S. 256 geht davon aus, dass Karl nach diesem Lapsus „in der Antagonie menschlich-sündiger und christusähnlich-gottnaher Züge doch davidsches Profil“ gewinne, übersieht dabei aber das Fortdauern der Trauer weit über die Fürbittengebete hinaus sowie das Fehlen jeglicher Reue gegenüber dieser (zuletzt nur durch die Rachehandlung überwundenen) Haltung. Vgl. auch Klinnert, Freude und Leid, S. 188 u. 124 zu Karls „Verhaftung im ‚Fleisch‘“.

245 Endres, Zum Wortinhalt von ‚angest‘, S. 87.

246 Für das *wantelen* des Leichnams hat sich bislang kein weiterer Beleg finden lassen; selbst für diesen Wortgebrauch kennen Lexer und BMZ keine Parallele. – Weiterhin fällt auf, dass die Klageszenen in den *remaniements* der *Chanson de Roland* ebenfalls gebärdenreicher und (nach Worten des Herausgebers) ‚extravaganter‘ ausfallen: vgl. dazu unten, II.1.4.2.

247 Anders dagegen der *Heliand*, der sowohl die biblischen *guttae sanguinis* überträgt als auch Petrus blutige Tränen um die eigene Verleugnung Christi weinen lässt (*Heliand* V. 4750–4752, 5004–5006).

Bild setzen.[248] Die Geste des *wantelen* bleibt im Rahmen konventionalisierter Trauergebärden um einiges rätselhafter: Ob es sich um ein ‚Ritual der Leichenhilfe' handelt, das „seinen Ursprung im Beistand von Sterbenden oder der Wiederbelebung von tödlich Verwundeten hat",[249] bleibt spekulativ. Deutlich hebt sich diese Gebärde indes vom sonst üblichen Umfangen der Leiche ab, das zum „statischen ‚Im-Schoße-Liegen' (bzw. ‚An-der-Brust-Lehnen')" führt.[250] Das Bewegen des Toten appelliert dagegen an die Lebendigkeit des Körpers und markiert die Ausrichtung von Karls Trauer: Wie schon in den Träumen ist sie körpergebunden, und so wünscht er sich denn auch zu Roland ins Grab, nicht etwa in den Himmel.

Obschon sich Karl im Folgenden auf die Fürsorge für die Seele des Verstorbenen besinnt,[251] fehlt seinem Gebet die Zuversicht auf die jenseitige Verklärung des Märtyrers – und dies obwohl er schon früher von *heiligen lîchenâme*[*n*] gesprochen hatte (RL 7036). Seine Ansprache an Gott nimmt vielmehr die charakteristische Gebärde des *wantelen* wieder auf: *gnædeclîcher hêrre,* | *nu wil ich dich manen verre,* | *umbe daz ich wandel tôten* (RL 7547–7549). Angesichts dieser eigentümlichen Formulierung ist die Möglichkeit einer gewünschten Wiederbelebung des Toten erwogen und verworfen worden,[252] doch löst die Ähnlichkeit von *wantelen* und *wandelen* diese Assoziation wohl nicht ganz zufällig aus. Karl erinnert Gott nun dringlich an die eigene *not* und *marter* – appelliert also als Leidender an den leidenden Gott – und bittet anschließend um die Erlösung der Seele von allen Höllenstrafen (RL 7550–7557). Doch selbst nach diesen Fürbittengebeten, die eine klare Orientierung auf das jenseitige Heil herstellen und den Trauerprozess abschließen sollten, muss die Trauer um Roland aus dem Körper herausgeblutet werden, um nun ewig lebendig zu bleiben: *daz bluot flôz*

248 *Nibelungenlied* B 1066, 4: *diu ir vil liehten ougen vor leide weinten bluot*; *Parzival* 282, 10–283, 20. In der *Kaiserchronik* fließen ebenfalls blutige Tränen, nur weint sie dort Papst Leo, Karls Bruder, nachdem er geblendet worden ist, also infolge physischer Versehrung (KChr 14439, 14470 f.). Interessant ist auch, dass Karls Schreckensreaktion aufgrund dieses Anblicks der Angstschilderung im *Rolandslied* stark ähnelt: Gerade an diesen Stellen wird die Umdeutung durch andere Kontextualisierung der Motive besonders deutlich fassbar.

249 Schwab, Einige Gebärden, S. 363.

250 Schwab, Sigune, Kriemhilt, Maria, S. 83–86 und dies., Einige Gebärden, S. 361 (mit zahlreichen Belegen). Vgl. auch die Sterbeszene des Darius im Straßburger *Alexander*, der tot in Alexanders Schoß zusammenbricht (St.Alex 3869–3871: *vil schiere er dernider lach* | *von dem blûte, daz ime ûz flôz,* | *tôt in Alexandris scôz*), sowie *Graf Rudolf* (Fragment Kb, V. 49–51: *vil minnecliche her in umbe vienc.* | *sin houbet nam her in sinen schoz,* | *sin clage die was harte groz*).

251 Im Oxforder *Roland* spricht Karl auf dem Weg nach Roncevaux Fürbittengebete für die Seelen der Getöteten (ChdR O: 2518); auch seine spätere Klage um Roland enthält einen entsprechenden Appell (O: 2933 f.).

252 Vgl. Schwab, Einige Gebärden, S. 363 u. 379. BMZ III, Sp. 699b führt die Wortformen mit der nhd. Entsprechung wenden/wandeln unter dem Lemma ‚wandel' auf. Das Zitat aus dem *Rolandslied* wird für die Bedeutung „5. *transit. wende hin und her* (*lat.* versare)" in Anspruch genommen, unter 7. folgt „*ändere, wechsele, wandele um, verwandele*", unter 8. „*besonders von der transfiguration bei dem abendmal*".

im von den ougen. | *ûf den stain er gesaz.* | *ienoch hiute ist er naz,* | *dâ daz bluot ane flôz* (RL 7564–7567). Die Rahmung dieser Verse durch das fließende Blut hält die vitale Körperlichkeit des Vorgangs präsent, der den Stein in eine Kontaktreliquie der Karlspassion verwandelt.[253]

Galt Karls Begehren bei der Trennung von Roland seiner dauernden physischen Nähe, so ist auch hier noch ein Anklammern an die Körperlichkeit des Verlorenen erkennbar, das einerseits kritisch als Exzess und durch den Engelsboten gar als ‚widergöttlich‘ exponiert, andererseits aber auch sakralisiert wird. Dieser Befund muss zu der Frage führen, mit welchen Vorstellungen von Körperlichkeit Karls Begehren verknüpft ist. Sie sind eingebettet in die Konstitution eines Subjekts, dessen Selbstbezug sich aus Verlust und Begehren in einer ihm eigenen Zone der Todeszeit bildet, getragen von der Verabsolutierung Rolands zum Zentrum der eigenen Existenz. Die totalisierende Ausrichtung dieses Begehrens ist in der monumentalen Trauerszene eindrücklich dokumentiert: Sie inszeniert eine ins Metaphysische gesteigerte Identität des Kaisers, die Rolands heroische Isolation sowie seine Christus-analoge Passion genau spiegelt.[254] Allerdings gelingt diese Angleichung nur um den Preis der beschriebenen Widersprüche im System religiöser Sinnstiftung.

Zweierlei ist für die Frage nach den Imaginationen des Körpers von Bedeutung: Zum einen erfährt gerade Karls fortgesetzter Widerstand gegen den Leibestod eine Überdimensionierung ins Sakrale, sperrt sich aber der übergreifenden Heilskonzeption des *Rolandslieds*.[255] Zum anderen führt die oben beschriebene Zeitstruktur zur Simultanpräsenz des lebendigen und des toten Roland. Zusammengenommen konturieren beide Faktoren ein Phantasma vollkommener leiblicher Gemeinschaft, das in den Imaginationen des Körpers plastisch wird, in Hinblick auf seine Semantik und seine Funktion für die Reichs- und Herrschaftskonzeption jedoch deutungsbedürftig bleibt.

253 Der nassgeweinte Stein findet sich schon in der *Kaiserchronik* (KChr 14936–14946), während sich Karl in einzelnen Fassungen der *Chanson* trauernd auf einem Stein niederlässt und von seinen Fürsten zur Mäßigung angehalten wird (ChdR C: 5935–5950; P: 4473–4478). In beiden Fällen fehlen die Blutstränen.

254 Vgl. Geith, Rolands Tod, S. 6 f., der Christus-Analogien für Karl und Roland herausarbeitet. Bigalke, Literarische Herrschersakralität, S. 248–255 beschreibt eine ‚Herzenspassion‘ des Herrschers (vgl. resümierend ebd., S. 294–298).

255 Strickers Bearbeitung wirft ein Schlaglicht auf diesen Widerspruch, denn sie bemüht sich explizit um dessen Auflösung. Die große Klage um Roland steht im *Karl* nach dem Sieg über die ‚Heiden‘ (*Karl* V. 10547–10674), gerahmt von der verdoppelten Ermahnung der bekehrten Prechmunda (V. 10466–10478, 10675–10694), und wird in einem Wunder aufgefangen. Karl verlangt nach einem Zeichen dafür, dass die Seelen der Getöteten die Märtyrerkrone empfangen haben (V. 10771–10815), worauf weiße Blumen aus ihren Gräbern sprießen (V. 10854–10866). Die Spannung von eschatologischer Orientierung und Leibestrauer löst sich hier, indem Gott Karls Forderung nachkommt, *daz wir an den lîchamen sehen* | *waz den sêlen sî geschehen* (V. 10803 f.).

1.3 Körper- und Reichsgrenzen: phantasmatische Einleiblichkeit

Der Leib des Kaisers, der im Kontext der Totenklagen zunehmend ins Blickfeld rückt, ist in vielfältige Bedeutungsdimensionen eingebunden, die feudaladlige und religiöse Deutungsmuster der Herrschaft übergreifen. Angesichts der Zentralstellung von Krieg und Kampfhandlungen ist die generelle Betonung von Schmerz, Verwundung und Fragmentierung im Bereich der Körperbilder geradezu zwangsläufig; je mehr aber der kaiserliche Leib von den Gewalthandlungen (mittelbar) in Mitleidenschaft gezogen wird, desto deutlicher treten auch die ambivalenten Effekte der – zuerst als christlich-heroische Durchsetzungskraft gefeierten – Gewalt zutage. Vernichtung und Martyrium des Leibes liegen im *Rolandslied* prinzipiell nah beieinander, und obwohl der Tod als Voraussetzung für die Aufnahme ins Himmelreich in Kauf genommen werden muss, bleibt der Schmerz – primär der Schmerz der Anderen über den Verlust – als Medium des Übergangs von der Immanenz zur Transzendenz überaus präsent und akzentuiert das dialektische Verhältnis von Vernichtung und Transfiguration des Körpers. Diese Dialektik setzt jedoch weitergehende Bedrohungen frei, wenn mit dem Kaiser auch die Integrität des Frankenreichs beschädigt wird.

Die Verkörperungen von Macht und Herrschaft, Verlust und Begehren möchte ich im Dialog mit den im Text nahegelegten oder aufgerufenen Körperkonzepten und -symboliken näher untersuchen, wobei auch zeitgenössische Visualisierungsmuster zur Präzisierung der jeweiligen Bedeutungsdimensionen beitragen können. Vor diesem Horizont lässt sich die Produktivität der Begehrensdynamik des *Rolandslieds* im Bereich der Körper-Imaginationen genauer beschreiben. Die Körpersemantik der Träume hat bereits erste Hinweise darauf geliefert, dass die expressiven Bilder durch ihre Kontextualisierung in ein spezifisches, auf die Konstruktion der Herrscheridentität bezogenes Sinngefüge eingebettet werden, das ihnen zusätzliche Bedeutung verleiht. Weiter zu verfolgen sind nun die Aufladungen situativer Körperzustände mit herrschaftspolitischen und transzendenten Bezügen, die über maximale Gefährdung zuletzt zum Wiedererstarken des Herrscherleibs führen.

1.3.1 Der Leib des Reichs und sein Zerfall

Die Rede von Roland als der ‚rechten Hand' des Reichsoberhaupts verweist auf das Konzept einer Korporation, eines kollektiven Herrschaftsleibs, dessen Glieder gemäß der Ordnung des Körpers verschiedene Aufgaben erfüllen. Im 12. Jh. werden organologische Schemata sowohl auf die Kirche als auch auf *res publica* oder *regnum* angewandt; Johannes von Salisbury hat im *Policraticus* ein solches Deutungsmuster weltlicher Herrschaft

ausgeführt.[256] Mit der Projektion herrschaftlicher Bindungen auf den menschlichen Körper wird ein Ideal harmonischer Kooperation im Rahmen hierarchischer Ordnung und klar definierter Aufgabenverteilung entworfen, das allerdings erst in späteren Jahrhunderten zur systematischen Korporationslehre ausformuliert worden ist. Im *Policraticus* findet sich eine Erweiterung des bereits geläufigen Dreierschemas, innerhalb dessen der *princeps* als *verum caput* allen anderen Körpergliedern übergeordnet ist. *Officiales et milites* bilden die Arme dieses Kollektivkörpers, die Bauern seine Füße,[257] wobei der kriegerischen Funktion besondere Bedeutung zukommt: „Ein Staatswesen, das sich nicht auf eine bewaffnete Hand stützen kann, bezeichnet Johannes von Salisbury [...] als kraftlos“.[258]

Mit den impliziten Rollenzuweisungen an ‚Haupt‘ und ‚Arm‘ bleibt der Körperschaftsgedanke im *Rolandslied* weit schematischer, wenn nicht skizzenhaft, doch gibt er einigen Aufschluss über die Solidarität der einzelnen Glieder im Herrschaftsgefüge und die Möglichkeit der Repräsentation des Ganzen durch seine Teile. Zugleich stellt sich die Frage, inwieweit die Körpersemantik im *Rolandslied* einem Korporationskonzept verpflichtet ist oder vielmehr Karls Begehren folgt und im Körperbild zur Erscheinung bringt. Zu unterscheiden ist daher zwischen korporativen Vorstellungen, der Inszenierung des charismatischen Herrscherkörpers und den Körperbildern im Kontext der Karlspassion, die sich nicht ohne Weiteres mit theoretisch formulierten Konzeptionen verrechnen lassen.

Als Mitglieder einer Korporation können Karls Ratgeber und Gefolgsleute Stellvertreterfunktionen wahrnehmen. Zentrale Beispiele dafür bilden die Beauftragung Geneluns als Unterhändler und die Belehnung Rolands mit der spanischen Mark. Von besonderem Interesse ist Geneluns Stellung im Herrschaftsleib, denn mit der Übergabe von Stab und Handschuh, die Machtbefugnisse auf den Boten übertragen,[259] spricht ihm Karl auch die Funktion eines zentralen Körperteils zu: *alsô wis mîn zunge unde mîn munt* (RL 1512). Diese Formulierung zeigt an, dass nicht die Repräsentation abstrakter Interessen durch Genelun, sondern die Vermittlung physischer Präsenz des Herrschers

256 *Policraticus* V.2, 540a-d. Vgl. Kantorowicz, Die zwei Körper, S. 211 u. 218. Auch Einhard spricht vom *corpus regni*: *Vita Karoli Magni*, c. 3. Zur Geschichte organologischer Konzepte vgl. grundlegend Struve, Die Entwicklung. – Ein frühes literarisches Beispiel findet sich wiederum im *Beowulf*: Mit der Zuordnung zu Arm und Schulter bzw. Fuß wird die jeweilige Stellung des *þegn* zum Herrn verbildlicht; so etwa Beow. 1325a–1327a: *mīn rūnwita ond mīn rǣdbora,* | *eaxlgestealla, þonne wē on orlege* | *hafelan weredon* (mein Vertrauter und mein Ratbringer, Schulter-Gefährte, wann immer wir im Krieg das Haupt verteidigten). Der Begriff ‚Schulter-Gefährte‘ (*eaxlgestealla*) wird in 1714a nochmals verwendet.

257 *Policraticus* V.2, 540a; die Beamten erscheinen zudem als unbewaffnete Hände, die Finanzverwaltung als Magen, der königliche Rat als Herz, Richter und Provinzenvorsteher als Augen, Zunge und Ohren des Staats. Weiter zur bewaffneten Hand: *Policraticus* VI.1, 589a-b.

258 Struve, Die Entwicklung, S. 130.

259 Vgl. Schubert, Zur Theorie des Gebarens, S. 102 f.; Schwineköper, Der Handschuh, S. 60–62.

und seines rechtsverbindlichen Worts am ‚heidnischen' Hof beabsichtigt ist.[260] Dazu kommt mit dem Botenzeichen des Handschuhs die Vergegenwärtigung der kaiserlichen Hand.[261] Die Konsequenzen dieser Ernennung sind bekanntermaßen verheerend, denn Genelun spricht mit gespaltener Zunge, im eigenen Interesse *und* in jenem des Reichs.[262] Der Vorgang der Ernennung macht zugleich sichtbar, dass nicht an eine permanente Stellung im Herrschaftsleib, sondern an eine situationsspezifische Stellvertretung gedacht ist, deren Misslingen sich schon im scheiternden Ritual der Handschuhübergabe abzeichnet (RL 1430–1441). So schert denn im Folgenden ein dissidenter Körperteil aus dem Leibesganzen aus. Genelun ist als Zunge des Kaisers Träger von Karls Versprechen an Marsilie, an das dieser sich gebunden fühlt. Bei Geneluns Rückkehr versichert Karl, *ich ne hân nieman sô lieben,* | *durch den ich welle liegen* (RL 2839 f.), und betont damit neben der Verbindlichkeit seines Worts die Integrität der im Stellvertretungsakt hergestellten Verbindung. In der Konsequenz beraubt Karls eigene Zunge ihn allerdings seiner rechten Hand, denn der Kaiser trennt sich nur von Roland *wan daz ich ez ze vaste gelobet hân* (RL 3141). Als gespaltene Zunge spricht Genelun für Karl (vgl. RL 1812–1821), aber gegen Roland und betreibt damit eine verhängnisvolle Zersetzung des Herrschaftsleibs. Zugleich redet Genelun nach seiner Rückkehr mit der Zunge eines anderen Herrschers, denn er agiert nun im Interesse Marsilies: Diese Verwischung der Leibesgrenzen lässt sich als erstes Symptom einer problematischen Entdifferenzierung unter Christen und ‚Heiden' lesen (vgl. weiter II.1.3.3). Mit Geneluns Verrat scheitert aber auch der korporativ fundierte Versuch, die Präsenz des Kaisers im Zentrum ‚heidnischer' Herrschaft wirksam werden zu lassen und damit Aufschluss über die Wahrhaftigkeit von Marsilies Absichten zu erlangen.

Welche Bedeutung hat es nun, wenn Roland als ‚starker Arm' des Reichs fungiert, dessen Verlust Karls Traum als reale Versehrung vergegenwärtigt? Die Signifikanz solcher Beschädigungen am Körper des Kaisers ist schwerlich auf dessen Person zu reduzieren, denn es ist zunächst vorauszusetzen: „Eine Korporation, und das heißt, weil der Herrscher als *corpus mysticum* eine *corporation sole* bildet, Herrschaft überhaupt, *ist* mittelalterlich *immer ein realer Körper*".[263] In diesem Sinne vertritt der Herrscher „die Person der Körperschaft", denn die „mittelalterliche Stellvertretungsformel setzt [...] zwei verschiedene, aber in gewisser Beziehung doch in eins zu setzende Rechtssubjekte

260 Mit Haferland, Verschiebung, S. 84–87 ist hier von einer ‚absoluten Stellvertretung' im Sinne unmittelbarer Teilhabe auszugehen: „Der Stellvertreter ist als Person betroffen und steht für den Vertretenen – der gerade nicht verdeckt bleibt – leibhaftig ein" (ebd., S. 84).

261 Schwineköper, Der Handschuh, S. 60 f. bezeichnet den Botenhandschuh als „Abbild der Hand des Auftraggebers" sowie „Sinnzeichen des Auftrages und der Vollmacht". Handschuhe gehören ab dem 12. Jh. zum deutschen Krönungsornat (ebd., S. 43).

262 Trotz seiner Feindschaftsansage und der schon mit Blanscandiz erreichten Übereinkunft trägt Genelun an Marsilies Hof Karls Botschaft vor: RL 2019–2051.

263 Czerwinski, Gegenwärtigkeit, S. 276.

voraus“.[264] Ein *corpus mysticum* kommt dem Herrscher aufgrund seiner besonderen Stellung als Vermittler zwischen Immanenz und Transzendenz zu: „des Königs ambivalente Erscheinung [fußte] theologisch auf der Spannung zwischen ‚menschlicher Natur und göttlicher Gnade‘“; letztere wiederum verleiht „einer menschlichen Person den Überkörper [...], dessen lebendes Bild der gesalbte König war“.[265] Die staufische Herrschaftsideologie besteht mit dem ab 1157 offiziell verwandten Begriff des *sacrum imperium* auf der Gottesunmittelbarkeit des Herrschers sowie der tendenziell transpersonalen Heiligkeit des Reichs selbst.[266] Beide Konzeptionen entsprechen aber noch nicht der spätmittelalterlichen Konfiguration der zwei Körper des Königs, die den Herrscher durch sein Amt mit einem unsichtbaren, überzeitlichen *body politic* ausstattet,[267] sondern bleiben verhaftet in der christologischen Auffassung des Königs als *vicarius Dei*.[268]

Beim Hoffest erscheint Karl in der Tat als Vermittler zwischen Himmel und Erde, und aus dieser Stellung leitet sich der machtvoll-blendende *splendor* ab, der ihm aus den Augen herausleuchtet (RL 683–696). In dieser Visualisierung der theokratischen Deszendenztheorie ist dem Kaiser seine Umgebung attribuierend zugeordnet: „das christliche Hoflager [...] [trägt] ‚Teile‘ dieses Glanzes und doch diesen zugleich als Ganzes in sich“.[269] In der Vollzugsform der ehrfürchtigen Schau durch die ‚heidnischen‘ Boten wird *splendor* als „Ausdruck des Gottesgnadentums“[270] unmittelbar ansichtig. Allerdings offenbart bereits die folgende Ratsszene eine Spannung zwischen dem auratischen Herrscherleib, in dem sich Macht und gesellschaftliche Ordnung verdichten, und dem Funktionieren des Herrschaftsgefüges als Korporation. Wie noch auszuführen ist,

264 Hofmann, Der spätmittelalterliche Rechtsbegriff, S. 528, dazu S. 527: „Dem liegt die mittelalterliche Formel *personam alicuius repraesentare* als Bezeichnung der unmittelbaren Stellvertretung zugrunde“.

265 So fasst Kantorowicz, Die zwei Körper, S. 157 die Position des Normannischen Anonymus um 1100 zusammen. Vgl. dazu auch Koch, Sacrum Imperium, S. 280, der hervorhebt, dass der Anonymus die Heiligkeit der Institution „von der Person des Herrschers nicht konsequent trennte“. Im *Policraticus* IV.1, 513d ist der Herrscher *diuina maiestatis imago*.

266 Vgl. Appelt, Die Kaiseridee; Koch, Sacrum Imperium, S. 274 zur Beanspruchung dieses und des verwandten Titels des *christus domini* durch Friedrich I. Erkens, Herrschersakralität, S. 200–214 beschreibt vor dem Hintergrund der ‚Wende von Canossa‘ eine „gesteigerte Sakralsprache“ seit der Mitte des 12. Jhs., die auch aus der verstärkten Rezeption des römischen Rechts hervorging (ebd., S. 211 f.).

267 Vgl. Kantorowicz, Die zwei Körper, S. 31–46.

268 Vgl. Koch, Sacrum Imperium, S. 274 u. 280; Erkens, Herrschersakralität, S. 157–161. Nach Erkens ist die Sakralität des Kaisers im 12. Jh. „von der Vorstellung einer göttlichen Erwählung des Herrschers und von der Stellvertretung Gottes geprägt, die sich nun sehr stark in der fortgesetzten Betonung der Gottesunmittelbarkeit von Königen oder Kaisern äußerte“ (ebd., S. 212 f.).

269 Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 92. Womöglich erklärt dies auch das feurige Erstrahlen Geneluns nach der Beauftragung durch den Kaiser (RL 1659 f.) – Gerok-Reiter, Der Hof, S. 84 schlägt auf der Grundlage des Körperschaftskonzepts vor, den Hof als „erweiterte[n] Körper“ des Herrschers aufzufassen.

270 Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 98.

finden sich im *Rolandslied* korporative Vorstellungen neben dem Aufscheinen eines kaiserlichen ‚Überkörpers', ohne sich zu einem einheitlichen Konzept zu formieren.

Wird mit der Symbolik von ‚Hand' und ‚Haupt' kaiserliche Macht auf den Herrscherkörper projiziert, so ist darin zunächst ein stark reduziertes organologisches Schema zu erkennen. Schon in der Oxforder *Chanson* bezeichnet Ganelon Roland als Schwertarm des Kaisers, dessen Verlust die militärische Schlagkraft der Franken drastisch beeinträchtigen würde: *Dunc perdreit Carles le destre braz del cors, | Si remeindreient les merveilluses óz* (ChdR O: 597 f.: So verlöre Karl den rechten Arm des Leibes, und die erstaunlichen Heere würden dahinschwinden). Im selben Sinne bezeichnet Karl in der *Historia Karoli Magni* Roland als seinen rechten Arm (Cap. XXV.9, S. 110: *brachium dextrum corporis mei*). Der unzuverlässigen Hand (Genelun) steht gemäß dieser Logik die treue Rechte (Roland) gegenüber,[271] doch gerät im mittelhochdeutschen Text der Herrschaftsleib mit der Trennung von Roland vollends aus den Fugen. Karls Verlust der Affekt- und Körperkontrolle, die als Ideal stets den Horizont der organologischen Staatsauffassung bildet,[272] illustriert dies genauso wie die Traumbildlichkeit der physischen Beschädigung. Besonders signifikant ist in diesem Kontext die schon diskutierte Selbstabschließung des Kaisers als Reaktion auf den Vorschlag einer Belehnung Rolands, denn sie reduziert Karl auf die gestörte Sinneswahrnehmung und den eigenen Körper und tilgt zugleich die Lesbarkeit von Pose und Geste. Deutlicher könnte Karls Zurückgeworfensein auf den vereinzelten Körper, in Differenz zum machtvollen Leib des Kaisers kaum dargestellt werden. Anders als in Geneluns Fall dominiert bei der vollzogenen Belehnung Rolands weiterhin nicht die situationsspezifische Machtübertragung. Karls Klagereden beschreiben Roland vielmehr als zentrale und keinesfalls austauschbare Stütze seiner Herrschaft, indem sie seine Unersetzlichkeit und einen dauerhaften Schaden berufen. Diese Vorstellung kollidiert jedoch mit der Absicht der Fürsten, Roland als Statthalter kaiserlicher Macht in Spanien zurückzulassen, zumal Roland mit dem Schutz der Reichsgrenzen betraut wird: *er gezimet dem kaiser wol ze huote* (RL 2948).

Im Rahmen einer Stellvertretungskonzeption sollte es eigentlich keinerlei Probleme bereiten, wenn das Haupt des Reichs seine ‚rechte Hand' zur Verteidigung der Mark bestellt und dort zurücklässt. Wenn Karl aber bereits beim ersten Aufkommen des Belehnungsvorschlags erklärt, dass Roland seine rechte Hand nun nicht mehr sei, demen-

271 Diese Symbolik wird in einigen französischen Fassungen auch dadurch verstärkt, dass Roland wie zuvor Genelun vom Kaiser Stab und Handschuh einfordert (ChdR C: 1099; T: 2); in ChdR O: 764 f. wird wie im *Rolandslied* (RL 3212 f.) nur auf das zuvor gescheiterte Ritual Bezug genommen.

272 Vgl. Friedrich, Die Zähmung, S. 158: „Körper und Staat bilden hierarchisch strukturierte Funktionsmechanismen, deren metaphorisches Potential sich wechselseitig stützt. Im Hintergrund des gegliederten staatlichen Gefüges steht das Modell der Körperkontrolle. Wie die ratio im Dienst der Seele die Affekte diszipliniert, so setzt die militia (Hände) im Dienste der Herrschaft (sapientia) die Ordnung gegenüber den niedrigen Ständen (Trieben) durch." Im *Rolandslied* ist die ‚Heidenschlacht' zugleich Kampf gegen das widerständige irdische Fleisch (RL 7891 f.: *daz was ain angestlîcher kamph, | dâ der gaist daz vlaisc überwant*).

tiert er zugleich die korporative Bedeutungsdimension und bestreitet die Möglichkeit einer gelungenen Stellvertretung, wie sie im Auftrag an Genelun noch formuliert worden war. Stattdessen deutet er den Vorgang um zur akuten Beschädigung der Integrität des Herrschaftsleibs. Karls Auffassung eines Totalverlusts von *huote*, seine Einbuße der Körperkontrolle und geträumte Verstümmelung sind mit dem theokratisch fundierten Körperbild des Hoflagers ebenso wenig in Einklang zu bringen, sondern sperren sich auf ganzer Linie der objektiven Wahrheit seiner göttlichen Begnadung. Am Körper des Herrschers zeigt sich, gegen das immer schon feststehende Heil, das Reich in der Krise.

Die Traumbilder machen ferner deutlich, dass Geneluns Verrat und die mangelnde Solidarität der ‚Zunge‘ nicht direkt, sondern nur über den Verlust des ‚Arms‘ eine solche Beschädigung verursachen. In den Träumen erscheint Genelun als selbständig agierendes Subjekt, Roland dagegen als Waffe und Körperteil. Schon mit dieser Differenzierung ist kein eindeutiges Korporationskonzept für das Reichsganze mehr zu erschließen. Doch damit hat es kein Ende, denn das hierarchische Kooperationsverhältnis von ‚Haupt‘ und ‚Hand‘ wird durch die Beschwörung einer weit existenzielleren Abhängigkeit gestört, die alle anderen Körperglieder ausblendet: Ohne diese rechte Hand muss das Haupt gleich um alles fürchten (RL 2977: *wie scol ez umbe mîn houbet gestân?*). Karls zweiter Traum intensiviert diesen Gedanken: Die Verschiebung im Körperbild, von der Hand zum Arm, besonders aber die ausgemalte Zerfleischung bis auf die bloßen Knochen illustrieren, dass dieser Verlust an die Substanz des Herrscherleibs geht. Bestärkt wird das durch Geneluns Behauptung, Karl werde vor Leid sterben (RL 2475). Dass der Herrscher ohne seinen rechten Arm tatsächlich nicht überlebensfähig sein könnte, spiegelt sich auf eigentümliche Weise in Verstümmelung und Tod Marsilies, der in der Schlacht seinen rechten Arm verliert und nach einer ausgedehnten Phase hilf- und heillosen Siechtums stirbt (s. u., II.1.3.3).

Die Träume und textinternen Spiegelungen, aber auch die physische Entstellung des Kaisers in seinem Schmerz verdeutlichen, dass hier kein organologisches Herrschaftsmodell am Körper verbildlicht wird. Zu plastisch sind die geschilderten Versehrungen, zu offensichtlich durchkreuzen sie das korporative Deutungsmuster, für das der Fürstenrat einsteht. An seine Stelle tritt die Imagination einer leiblichen Einheit Karls und Rolands, doch formiert sie sich erst dort, wo Karl sie bereits verloren gibt: Das erschreckende Traumbild des zerfleischten Arms vergegenwärtigt die Leibeinheit als Spur eines Verlusts, im Zustand der Zersetzung. In genau jenem Zeit-Zwischenraum, in dem der Beschluss einer Ausgliederung Rolands aus dem heimkehrenden Herrschaftsverband fällt, wird Roland also imaginär in den kaiserlichen Leib inkorporiert. In den gegeneinandergesetzten Zeitblöcken[273] der Erzählung ist Roland nun zugleich tot und lebendig, präsent und absent, Teil des Herrscherkörpers und doch selbständiges Subjekt, dessen Willen zum Martyrium sich gegen Karls Wünsche nach andauernder

273 Vgl. Czerwinski, Gegenwärtigkeit, S. 204.

Nähe stellt. In dieser Spannung und den Brüchen zwischen inkompatiblen Situationsdeutungen erweist die Begehrensdynamik ihre besondere Produktivkraft.

Mit dem Phantasma eines geeinten Leibes Karls und Rolands, der durch äußere Einwirkung zerrissen wird, artikuliert das *Rolandslied* zunächst spezifische soziale Konflikte: „Wird die ‚unitas corporis' betont, geht es entweder um das Problem der einheitlichen Lenkung oder um die Abhängigkeit und die Solidarität der Teile, d. h. um Loyalitätsermahnungen oder um die Unterdrückung von Dissens".[274] In der Tat ist es die mangelnde Solidarität der Körperglieder, die das Reich bedroht; nicht zufällig werden daher auch beim Auszug der Pairs vollständige Einmütigkeit und Loyalität immer wieder betont.[275] Das Gegenmodell der ‚Einleiblichkeit' erscheint insofern als imaginärer Bewältigungsversuch, der mit dem Stellvertretungs- und Korporationsgedanken jedoch in Widerspruch geraten muss. Geradezu unaushaltbar ist für Karl die körperliche Trennung von Roland, eine Zerdehnung des gemeinsamen Leibes über die Grenzen der Präsenz und der Sichtbarkeit hinaus,[276] während gerade dieser Vorgang dem Herrschaftsverband selbstverständlich und wünschenswert erscheint. Zweifelsohne ist der Leib des Reichsganzen immer mitzudenken, doch eben nicht im Sinne einer Korporation, sondern als Verkörperung einer Herrschaftsmacht, die sich auf die schwierige Balance wechselseitiger Abhängigkeiten und Ansprüche nicht verlassen kann. Aufgrund der Trennung Karls von Roland droht ein Zerfall dieser sakral legitimierten Macht.[277]

Am deutlichsten zeigt dies die einzige Verbindung an, die sich noch in der Zerdehnung zwischen Karl und Roland herstellt: der Klang von Rolands Horn. Während die visuelle Machtdemonstration des *splendor imperii* um Karl als statisches Zentrum erglänzt,[278] bringt die akustische Komponente Dynamik ins Spiel. Über seine physische Präsenz hinaus verbreitet Roland mit dröhnendem Schall die Macht des Kaisers und seines christlichen Reichs.[279] Dieser Klang signalisiert nach innen Siegesgewissheit und treibt nach außen die Reichsgrenzen vor, umspannt die Gesamtheit des Reichs

274 Dohrn-van Rossum, Organ, Organismus, Organisation, S. 539.

275 Z. B. RL 3176–3179, 3419, 3450–3452, 3455–3462; vgl. dazu Ashcroft, *Si waren aines muotes*, S. 33–38.

276 Dagegen bringt Karl es fertig, Genelun als seinen ‚Mund' und seine ‚Zunge' zu Marsilie zu schicken, obwohl auch in diesem Fall akute Lebensgefahr droht.

277 Ashcroft, Honor imperii, S. 147 betont, dass die Konzeption des Reichs und *rîches êre* auf „theocratic sanction of earthly government, its representation of the unity and integrity of religious faith and of the honor and glory of god" zu beziehen sind. Dieses Modell steht indes quer zum korporativen ‚Teilhabe- und Berechtigungssystem', wie es die Rats- und Gerichtsszenen vorführen.

278 Vgl. RL 681–696; dazu auch Wenzel, Hören und Sehen, S. 398 f.

279 Vgl. Žak, *Luter schal*, S. 133 f. Der gewaltige, welterschütternde Klang von Rolands Horn wird schon zu Beginn des *Rolandslieds* hervorgehoben: *diu stain hûs irwageten.* | *die heiden verzageten.* | *diu erde erbibete.* | *die viske die erspileten.* | *di vogele scône sungen.* | *die berge alle erclungen.* | *vil manige für tôt lâgen* (RL 313–319). Bigalke, Der Klang der Dinge, S. 195 bezeichnet das Blasen des Horns daher als „akustische Waffe gegen die heidnischen Kämpfer und ihre Götter".

von seinem Zentrum bis zur Peripherie.[280] Doch diese akustische Realisierung überlegener Macht verkehrt sich, wo Roland als Grenzwart eingesetzt wird. Aus der siegesgewissen Expansion wird gefährliche Zerdehnung bis zur Fragmentierung. Rolands Weigerung, sein Horn zu blasen, negiert soziale Bindungen, das „komplexe Beziehungsgefüge gegenseitiger Hilfs- und Schutzverpflichtungen“, zugunsten einer isolierenden Gottesunmittelbarkeit.[281] Zum Zeitpunkt seines verspäteten Hornrufs besteht die einzig noch denkbare Hilfe in der Rache und der christlichen Bestattung der Leichen,[282] so dass sich eine Reintegration ins Herrschaftsgefüge erst posthum vollziehen kann.[283] Dass nunmehr eine Grenze zu kollabieren droht, manifestiert sich vorrangig am Hörnerklang, der die Körper Karls und Rolands ein letztes Mal miteinander verbindet, ohne noch Einheit herstellen zu können. Vielmehr scheint er die Körper selbst zu zersetzen.

Als Roland endlich in sein Horn stößt, droht sein Schädel vom gewaltigen Schall des Olifanten zu zerbersten: *diu hirnribe sich im entrante,* | *dem küenen wîgante.* | *sich verwandelôt allez, daz an im was,* | *vil kûme er gesaz,* | *sîn herze craht innen* (RL 6061–6065). Zweifellos muss Roland „‚übermenschlich laut blasen‘ und diese Form der übermenschlichen Verausgabung ist Reflex einer heldischen Exorbitanz“,[284] doch kommt es dabei zur vollständigen Verkehrung von Macht in Ohnmacht, wie sie Karl zuvor bei Ankündigung der Trennung ergriffen hatte. Hier wie dort wird sie mit identischen Worten gefasst (RL 2970: *sich verwandelôte allez, daz an im was*). Es dringt dieser Klang nun zu Karl, der alsbald aufbricht und seinerseits Hörner blasen lässt, doch hat dieses Signal eine unerwartete Wirkung auf Roland: [,]*ich gehœre an den hornen,* | *uns nâhet mîn hêrre.* | *nune mac ich leben mêre.‘* | *dô erlasc im sîn craft,* | *der helt viel in ummacht* (RL 6748–6752). Damit wird rückblickend noch einmal deutlich, dass der Traum vom geeinten Leib Karls und Rolands immer nur in der Zersetzung seiner Grenzen aufscheint. Doch die Implosion der Macht im Klang ergreift auch den Körper des Kaisers, wenn der Schall des Olifanten zurückdringt ins Reich und sich in den Angstklang[285] verwandelt, der Karl ins Schwitzen bringt und ihn seine Fassung verlieren lässt. Die Entgrenzung des Herrscherkörpers – seine durchlässige

280 Vgl. Wenzel, Hören und Sehen, S. 143: „Das Ohr kann eine Einheit schaffen, die weiter reicht und tiefer greift als es das Auge ermöglicht. Das wird besonders deutlich bei der akustischen Repräsentation von Herrschaft.“

281 Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 221.

282 RL 6040–6052. Diese Rede Turpins hat eine direkte Entsprechung in der Oxforder *Chanson* (ChdR O: 1740–1751); zur Szene vgl. auch Taloş, Archaische Bestattungsriten, S. 101–103. Roland selbst geht es dagegen um generellen Beistand Karls (ChdR O: 2103). Seine Reaktion auf den Hörnerklang des herannahenden Heers fehlt im altfrz. Text, stattdessen werden die ‚Heiden‘ auf den drohenden Angriff aufmerksam (ChdR O: 2113–2119).

283 Vgl. Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 232.

284 Bigalke, Der Klang der Dinge, S. 197.

285 Akustische Signale begleiten Rolands Tod schon im ersten Traum (RL 3046: *die berge alle der von erkracheten*) und schrecken Karl aus dem Schlaf: Dies kann sich sowohl auf Rolands späteren Hornruf

Haut – korrespondiert an dieser Stelle mit einer akuten und grundsätzlichen Gefährdung der Reichsgrenze.

Die Begehrensdynamik generiert also ein Phantasma, das herrschaftspolitischen Dysfunktionen entgegengesetzt wird, zugleich aber die Körperbilder und -konzepte destabilisiert, die im Umfeld der Karlspassion ins Schwimmen geraten. Illustriert Geneluns Verrat noch die Entgleisung eines Herrschaftsleibes, der nicht länger koordiniert, gemäß seiner hierarchischen Organisation agiert, so greift der Korporationsgedanke in der Traum-, Trauer- und Klagesequenz schon nicht mehr. Karl verschwimmen zunächst die Grenzen zwischen sich und Roland: Nicht nur rechter Arm und Sitz der aggressiven Herrschaftspotenz ist Roland, sondern *allez aine*, Karls ihn umgebender Schutz, Haut und Fleisch, die von den nackten Knochen abgezerrt werden. In seiner Schutzlosigkeit wird dieser Körper durchlässig: Er weint, schwitzt, blutet, durchdrungen und bewegt vom übermächtigen Affekt. Dass ein solches Körperbild die oben beschriebene Subjektivierung umsetzt, zeigt sich noch einmal, wenn Karl mit dem Herrschaftsverzicht droht, falls Genelun ungestraft bleibt. Als Möglichkeit zeichnet sich an dieser Stelle die Dissoziation des nackten, von Roland unbeschützten Körpers vom Leib des Reichsganzen ab. Ob eine solche Abdankung und die Reduktion Karls auf seinen ‚natürlichen Körper' dem Text darstellbar gewesen wäre, ist allerdings zu bezweifeln. Anders als in der Zweikörperlehre des späteren Mittelalters wäre sie hier nur denkbar, wenn Gott dem Kaiser seine Gnade – und mit ihr seinen ‚Überkörper' – entzöge. Ein solcher Gedanke bleibt dem *Rolandslied* letztlich fremd, denn Karl verliert nie die göttliche Begnadung. Dennoch bildet sich am Körper des Herrschers der gefährdete Zustand des Reichs ab. Insbesondere die Reziprozität, mit der sich über den Hörnerschall räumliche und leibliche Grenzen zersetzen, muss die Frage aufwerfen, welche Konsolidierungsstrategien die Erzählung dagegen in Stellung bringt. Dazu gehört auch die Bezugnahme auf externe Vorstellungsbereiche und Körperbilder, auf die das *Rolandslied* seine Imagination der Einleiblichkeit stützt.

1.3.2 Leibeinungen: Körperimaginationen zwischen Immanenz und Transzendenz

Der vollständige Text des *Rolandslieds* ist allein in der Heidelberger Handschrift P überliefert, in der die Erzählung von insgesamt 39 Federzeichnungen begleitet wird.[286] Nur eine einzige Illustration integriert aber als Simultanbild raumzeitlich voneinander ge-

beziehen (RL 6680 f.: *die berge über al | erclungen unt erbibeten*) als auch auf die übernatürlichen Erscheinungen nach seinem Tod (RL 6927 f.: *ertbîbe, doner*).

286 Die Handschrift entstand kurz nach 1170 (Beer, Die Bilderzyklen, S. 75) oder um 1200 (Schneider, Gotische Schriften, S. 80). Kern, Bildprogramm, wendet sich gegen die These, die Illustrationen seien nach der Vorlage einer *Chanson de Roland*-Handschrift gearbeitet, vielmehr sei das Bildprogramm speziell für den mittelhochdeutschen Text entworfen worden.

trennte Situationen,[287] indem sie Roland mit seinem über die Schulter gelegten Olifanten an die rechte Seite des in Trauerhaltung thronenden Kaisers rückt (Abb. 2).[288] Rolands Aufmerksamkeitsgeste deutet unmittelbar auf Karls Ohr und weist so auf den Hörvorgang hin, der für Karl eine Todesbotschaft übermittelt. Eingefügt ist diese Zeichnung an genau der Stelle im Text, als der Kaiser Genelun – im Bild wohl an Karls linker Seite dargestellt – *disen mort* vorwirft und Rache ankündigt.[289]

Abb. 2: *Rolandslied*, Universitätsbibliothek Heidelberg, Cod. Pal. germ. 112 (Hs. P), fol. 84r. Entstanden um 1170–1200. Karl vernimmt Rolands Hornruf.

Weder hier noch in den übrigen Illustrationen, die zum großen Teil Kampf- und Schlachtszenen bebildern, wird die Beschädigung des kaiserlichen Körpers sichtbar. Karls Klagen um Roland sind in der Handschrift nicht visualisiert, und die Darstellung seiner Träume rückt zwar den Bären in bedrohliche Nähe zum exponierten rechten

287 Alle übrigen Zeichnungen wahren die raumzeitliche Einheit der dargestellten Szene. Zur Raumdarstellung im Illustrationsprogramm der Hs. P vgl. Lengelsen, Bild und Wort, S. 102 ff.

288 Zur David-analogen Trauergebärde Karls in der Hs. P vgl. Lengelsen, Bild und Wort, S. 85.

289 RL 6096–6099: *durch den urmæren hort* | *sô hâstu gefrumt disen mort,* | *den dir Marsilie gap.* | *ich gerich ez, ob ich mac*. Die Zeichnungen sind zu einem großen Teil so im Text platziert, dass die wörtliche Rede der dargestellten Figuren oberhalb oder unterhalb der Illustration zu lesen ist: zu dieser Verknüpfungstechnik von Bild und Text vgl. Klinger, Stimmklang und Erzählraum. Grundlegend zu den Text-Bild-Verhältnissen der Hs. P Bertemes, Bild- und Textstruktur.

Arm des schlafenden Kaisers (fol. 41v), spart die Verwundung jedoch aus. Stattdessen präsentiert die Illustration mit einer Gruppe von sieben bewaffneten Wächtern, die das Bett des Herrschers umstehen, geradezu optimale *huote*. Die letzte Zeichnung der Handschrift zeigt den gefesselten Genelun vor dem abermals thronenden Kaiser, der sich zürnend den Bart rauft (fol. 119r). Die Illustrationen nehmen also eine vergleichsweise optimistische Haltung zu Karls herrscherlicher Integrität ein: Trauer- und Zornesgesten erscheinen in reduziert stilisierter Form, der Körper des Kaisers bleibt durchgängig unversehrt. Das Bildprogramm setzt auf diese Weise einen Kontrapunkt zur Akzentuierung von entgrenzter und beschädigter Leiblichkeit in der Erzählung.

Dennoch lässt die Illustration zu Rolands letztem Hornruf ein genaues Bewusstsein der Bedeutsamkeit dieser Szene erkennen, indem sie einen Sprung in der Darstellungsweise vollzieht und ihrerseits eine Raumgrenze auflöst. Der Schwertträger rechts im Bild, der oberhalb des Textfragments *ich gerichez* zu sehen ist, scheint darüber hinaus der kaiserlichen Racheankündigung Gewicht zu verleihen und so auch Zukünftiges zu vergegenwärtigen. Insofern drängt die Illustration getrennte Räume sowie Verlust und Wiedergutmachung in einer Ebene zusammen und nimmt mit den Stichworten *mort* und ‚Rache' auch den Tod des lebendig dargestellten Roland vorweg.

Da die imaginäre leibliche Verbindung Karls und Rolands keinen Eingang ins Bildprogramm gefunden hat, stellt sich die Frage, an welche Vorstellungsinhalte oder Bildmuster jenseits des Körperschaftsgedankens die im Erzählgang entwickelte Idee der Leibeinheit anknüpfen kann. Im Folgenden möchte ich das *Rolandslied* daher im Kontext kulturell vorgeprägter Körperimaginationen betrachten, die als Bestandteil der gedachten Ordnungen wesentliche Deutungsmuster von Identität, Gesellschaft, Macht oder Recht am Körper vergegenwärtigen, zugleich aber Körperwahrnehmungen und -praktiken strukturieren.[290] In diesen Bereich gehören auch die bereits erörterten Korporationskonzepte. Einen weiteren Zugang kann womöglich die Konzeption familiärer Verbindungen eröffnen: Angesichts der nahen Verwandtschaft von Mutterbruder und Schwestersohn, die – über Karls Schwester vermittelt – unzweifelhaft als Geblütsverwandtschaft bestimmt ist,[291] wäre zu vermuten, dass die Vorstellung eines gemeinsamen Sippenleibs auch die Körpergemeinschaft Karls und Rolands fundiert oder verstärkt.

290 Vgl. einführend Kay/Rubin, Introduction; Bynum, Why All the Fuss about the Body?; Rubin, Medieval Bodies.

291 An dieser Stelle ist mit Jussen, Künstliche und natürliche Verwandtschaft, noch einmal darauf hinzuweisen, dass es sich bei der Differenzierung von Verwandtschaftsstypen um kulturspezifische Ordnungsleistungen handelt, nicht etwa um biologische Gegebenheiten. Dennoch gehen gewichtige Ordnungsmuster aus Unterscheidungen wie der *cognatio carnalis* von der *cognatio spiritualis* (ebd., S. 56) oder etwa der Bluts- von der Affinalverwandtschaft hervor: „Was mit dem Ausdruck Geblüt angesprochen wird, übersteigt den biologisch-genealogischen Bereich. Die Behauptung von Personen und Familien, gemeinsames Blut mit andern zu besitzen, hat nur Sinn, wenn die Gemeinsamkeit einen Wert darstellt. Man behauptet also, edles Blut zu haben. Dessen Kraft lag darin, dass es weitergegeben und weiter veredelt werden konnte" (Schmid, Zur Bedeutung des Geblüts, S. 18).

Wie Verwandtschaftsbeziehungen als körperhafte Verbindungen gedacht werden, die eine gemeinsame Identität des Geschlechts oder der Sippe begründen und ihrerseits Auswirkungen für die Identitätsbestimmung Einzelner haben, ist bereits aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet worden. Für das genealogische Identitätskonstrukt hält Peter Czerwinski fest, „daß die Sippe als ganzer Körper erscheint, dessen letzte Glieder mit den ersten in voller Gegenwärtigkeit einen ZeitRaum füllen und nur zusammen Identität bilden“.[292] Die Kontinuität von Herrschaftsansprüchen und -privilegien wird demnach als Kontinuum leiblicher Anteilhabe imaginiert. Eine analoge Denkform leiblicher Verbundenheit identifiziert Wolfgang Schild als Grundlage der mittelalterlichen Rechts- und Gesellschaftsordnung: „Die Ordnung des Zusammenlebens ist selbst als eine leibliche Gegliedertheit aufzufassen: als ein Organismus des Volkes mit den einzelnen Sippen in ihm als den sozialen Glied-Leibern“.[293] Allerdings ist dabei weniger an ein hierarchisches Ordnungsmuster (wie im organologischen Schema) zu denken als an ein Zusammenspiel lebendiger Organismen, deren Gestalt und Status Gegenstand kontinuierlicher Aushandlungsprozesse sind. Greifbar werden solche Prozesse etwa in Rachehandlungen, die als Reaktion auf die ‚leibliche Schwächung‘ einer Verwandtengruppe einen Schaden am Kollektivkörper der anderen Sippe bewirken wollen.[294]

Dass sich eine Auffassung der Sippe als Organismus mit der rechtlichen Differenzierung von Verwandtschaftsgraden verbinden kann, zeigt der *Sachsenspiegel*, der im Zusammenhang des Erbrechts ein organologisches Schema verwendet und Verwandtengruppen eine spezifische Position im Gesamtleib zuweist.[295] Mehrere Bilderhandschriften des *Sachsenspiegels* haben dieses Schema prägnant anhand einer Gliederfigur

292 Czerwinski, Gegenwärtigkeit, S. 261.

293 Schild, Der gequälte und entehrte Leib, S. 154; vgl. dort weiter: „Die Ordnung ist das Verhältnis dieser Sippen, daher das leibliche Verhältnis ihrer Lebenskraft (und Stärke, auch Gewalt, auch Eigentum); deshalb auch nicht statisch festgelegt, sondern immer wieder von neuem auszuhandeln und herzustellen.“

294 Nach Schild, Der gequälte und entehrte Leib, S. 154 realisieren sich diese Aushandlungsprozesse „[v]or allem durch gewaltsame Auseinandersetzungen, die mit der leiblichen Schwächung der einen Sippe beginnen [...], in dem Gegenschlag dieser Sippe weitergehen [...], bis eine neue Ordnung der Stärke und Kraft der betroffenen Sippen hingenommen wird, leiblich untermauert durch gegenseitige Versippung oder Verheiratung oder Hingabe von Vieh oder Waffen oder Sklaven“.

295 Vgl. *Sachsenspiegel*, Landrecht I.3 § 3: *Nu merket ouch, wor di sippe beginnet und wor sie endet. An deme houbte ist bescheiden man unde wip zu stende, die elichen und rechtlichen zu samene komen sin. In des halses gelide de kindere, die ane zweiung vater unde muter geboren sin. Iz da zweiunge an, de en mugen an eime gelide nicht besten unde man schickit sie an ein ander gelit.* [...] *Ungezweiter bruder kint, die sten an deme gelide dar de schulderen unde arme zu samene gen. Also tun die swester kint. Diz ist die erste sippezale, die man zu magen rechent, bruderkint unde swesterkint. In deme elebogen stet de andere, in deme gelide der hant di dritte, in dem ersten gelide des mittelesten vingeres die vierde, in dem deme anderen gelide de vumfte, in deme dritten gelide des vingeres die sechste. In der sobinden stat stet ein nagel unde nicht ein gelit, dar umme endet da de sippe unde heizit nagilmag. – Die sich zwischen dem nagele unde deme houbte zu sippe gezin mugen an gelicher stat, de nemen daz erbe gelich. Die sich neher gezin mogen, de nemen das erbe zuvor*.

visualisiert, wobei die Verwandtschaftsgrade mit Punkten an bestimmten Körperstellen markiert sind und so eine Zählung der Sippestufen ermöglichen.[296] Von besonderem Interesse ist hier jedoch eine Zutat der Illustratoren, die jeweils eine zweiköpfige Gliederfigur entworfen haben (Abb. 3).[297]

Abb. 3: *Der Sachsenspiegel*, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Cod. Guelf. 3.1. Aug. 2° (Hs. W), fol. 11r, 1. 35 × 27 cm, entstanden 1348–1371. Visualisierung der Verwandtschaftsgrade am gemeinsamen Leib des Ehepaars.

Abb. 4: *Der Sachsenspiegel*, Universitätsbibliothek Heidelberg, Cod. Pal. germ. 164 (Hs. H) fol. 7r, 1. 30 x 23,5 cm, entstanden Anfang 14. Jh. Status der Vollgeschwister im Erbfall.

Projiziert wird die *sippe* auf den gemeinsamen Leib des Ehepaars, womit der Illustrator zugleich das biblische Diktum vom geeinten Fleisch (Mk 10, 8) in Szene setzt. Der Text betont zudem die erbrechtliche Unterscheidung von Voll- und Halbgeschwistern (‚gezweite' und ‚ungezweite' Kinder) sowie deren Nachfahren. Gemäß dieser Logik setzt der Illustrator der Heidelberger *Sachsenspiegel*-Handschrift zwei ‚ungezweite', in Abstammung und Rechtsstellung gleiche Brüder jeweils doppelköpfig ins Bild

296 Wie die Gliederung und Zählung der Verwandtschaftsgrade erfolgt und welche Gruppen dabei berücksichtigt werden, kann hier außer Betracht bleiben: zu den Forschungspositionen vgl. Hüpper, Ehe, Familie, Verwandtschaft, S. 131–135; weiter Kellner, Ursprung, S. 21–28.

297 Die Bildprogramme der illustrierten *Sachsenspiegel*-Hss. gehen auf einen nicht erhaltenen Archetyp zurück, der wohl um 1292/1295 entstand (vgl. Hüpper, Funktionstypen, S. 232). Die doppelköpfige Gliederfigur erscheint in drei der vier überlieferten Bilderhandschriften: der Oldenburger Hs. O (1336, Kloster Rastede, fol. 8r), der Dresdener Hs. D (Mitte 14. Jh., Mscr. Dr. M 32, fol. 5r) und der Wolfenbütteler Hs. W (1348–1371, Cod. Guelf. 3.1 Aug. 2°, fol. 11r). Vgl. dazu Hüpper, Ehe, Familie, Verwandtschaft, S. 137: „Der Frauenkopf wächst der ansonsten geschlechtslosen Figur aus der rechten Seite des Brustkorbes […], getreu der Schöpfungsszene in Genesis 2, 21 ff., gemäß der das Weib von einer Rippe Adams geformt und diesem wieder zugeführt wird als *os ex ossibus meis et caro de carne mea … et erunt duo in carne una*" (vgl. auch Eph 5, 31 f.).

(Abb. 4).[298] Kenntlich wird damit zunächst, dass die eheliche Bindung wie auch die daraus hervorgehende, gemeinsame Geblütsabkunft als Einleiblichkeit gedacht und visualisiert werden konnte. In beiden Fällen handelt es sich um eigenständige Zusätze des Illustrationsprogramms gegenüber dem Text. Die Gliederfigur verbildlicht den Zusammenhang von Verwandtschaft und Körperlichkeit zudem auf mehreren Ebenen. Als Gesamtleib ist die Sippe zugleich körperhaft verbunden und nach außen abgegrenzt, denn bei den ‚Nagelmagen‘ (also an den Fingerspitzen des imaginierten Körpers) endet die erbrechtlich relevante Verwandtschaft. Intern ist dieser Sippenleib in absteigender Linie differenziert, wobei der gezeichnete Körper als Memorialfigur ein Zählverfahren für die Übertragung auf die Körper von Rezipierenden vorgibt.[299] Wenn sich hier symbolische, abstrahierende und re-konkretisierende Körperauffassungen übereinanderschichten, wird darin auch die Verdichtung und besondere Bedeutung von Körperbezügen für die Konzeption von Verwandtschaft greifbar.

Die Gegenüberstellung einer derartigen Visualisierung verwandtschaftlicher Leibgemeinschaft mit der Leibeinung im *Rolandslied* lässt nun wesentliche Unterschiede und Ausblendungen hervortreten. Während Rolands Stellung in der Sippe des Kaisers als die eines Schwesterkindes auf der Schulter oder Achsel der Gliederfigur zu suchen wäre[300] (eine Analogie dazu bietet gewissermaßen das Traumbild des zerfleischten Arms), ist die im Text gedachte Verbindung eher der Einswerdung zweier Leiber ähnlich, wie sie die *Sachsenspiegel*-Illustratoren der Ehegemeinschaft[301] (oder den Vollgeschwistern) zugeordnet haben.[302] Besonders auffallen muss aber, dass erstens die weiblich vermittelte Verwandtschaftslinie sowie zweitens die Vorrangstellung ehelicher Kinder gegenüber Nichten, Neffen und weiteren Verwandten im *Rolandslied* nahezu vollständig ausgeblendet sind. Karls Schwester, das leibhaftige Bindeglied zwischen ihm und Roland, wird nur von Genelun erwähnt. Karls eigener Sohn Ludwig spielt in der Erzählung keine Rolle, bis der Kaiser nach Rolands Tod eine Verheiratung Aldas mit Ludwig vorschlägt (RL 8703 f.). Zwar begreift Karl Roland offensichtlich als Teil des eigenen *lîp*, und dazu mag die generelle Vorstellung von Verwandtschaft als leiblicher

298 Vgl. dazu Hüpper, Ehe, Familie, Verwandtschaft, S. 152.

299 Die Gebrauchsfunktion der *Sachsenspiegel*-Illustrationen liegt nach Hüpper, Funktionstypen, S. 233 auf verschiedenen Ebenen, wobei für die Gliederfigur vor allem die „Exemplifizierung von Rechtskonsequenzen“ (ebd., S. 240 f.) sowie die im Bild angelegte Handlungsanweisung mit „rechtserzieherische[r] Funktion“, mithin als Anleitung zu „einwandfreiem Verhalten im täglichen Rechtsleben“ (S. 243) zu veranschlagen sein dürften.

300 Die genealogischen Gliederbilder lokalisieren die Seitenline der Geschwister auf den Armen: vgl. Schadt, Die Darstellungen der Arbores Consanguinitatis, S. 295 sowie Abb. 145 und 147; Hüpper, Ehe, Familie, Verwandtschaft, S. 138 f. Die Position der Geschwisterkinder wird entsprechend an der Schulter bzw. Achsel oder auf dem Oberarm markiert (vgl. Hüpper, Ehe, Familie, Verwandtschaft, S. 139, 141 u. 152).

301 Vgl. dazu Geneluns Beschreibung von Ehe als Leib- und Lebensgemeinschaft (RL 1460 f.).

302 Schadt, Die Darstellungen der Arbores Consanguinitatis, S. 298 hält hierfür einen Rückgriff auf das ikonographische Modell des Sternbilds Zwillinge für möglich (vgl. Abb. 146).

Verbundenheit beigetragen haben, doch entwirft das *Rolandslied* darüber hinaus keinen gegliederten Sippenleib. Roland und Baldewin sind als Halbbrüder nicht nur, gemäß den Rechtsgrundsätzen des *Sachsenspiegels*, in ihren Erbansprüchen voneinander geschieden, Geneluns Befürchtungen positionieren sie vielmehr als Kontrahenten im Kampf um ein Erbe, das nur einem zufallen kann. Karls verbale und geträumte Leibimaginationen privilegieren Roland dagegen exklusiv und isolieren die hypostasierte Zweiergemeinschaft gegen alle übrigen Verwandtschaftsbeziehungen. Die Präsenz weiterer Verwandter, wie etwa Tierrichs, geht nicht ins Bild ein, das ganz von Rolands Unersetzlichkeit für den kaiserlichen Leib geprägt ist. Insgesamt überschreitet diese Körperimagination also die weltliche Ordnung der Verwandtschaft, die zudem – textintern – an der Konfliktauslösung beteiligt und von Zerfall gefährdet ist. Ergänzend ist nun nach Anschlussmöglichkeiten an geistliche Körperkonzepte und Verkörperungen des Heils zu fragen.

Körper und Körperlichkeit sind im *Rolandslied* durchgängig Zeichenmaterial eines religiösen Deutungssystems, das einerseits das *flaisc* irdischer Vergänglichkeit zurechnet, andererseits transzendente Bezüge in Körper und Gebärden einschreibt. Ein religiöses Körperregime lässt sich schon Karls Gebetshaltungen (z. B. der *prostratio*; RL 3048, 6990, 7077),[303] seinen *tiefen herze blicken* und Reuetränen ablesen, die die vollkommene Hinwendung zu Gott physisch konkretisieren (RL 48, 3001 f.). Karl gedenkt der *brœde* (RL 3009–3011: *sô der botich liget œde,* | *diu sêle hin zücket,* | *der arme lîchename sich stüppet*), doch ist auch seine Seele vom Verlust Rolands beeinträchtigt (RL 3111: *des trûret mîn sêle*). In der Schlacht gegen die ‚Heiden' ringen auf Seiten der Christen zugleich Geist und Fleisch miteinander (RL 7891 f.). Dass Roland als *rechte* Hand bezeichnet wird, hat innerhalb dieses Bezugssystems ebenfalls seine Logik, denn Gottes Kinder stehen zu seiner Rechten, wie Roland selbst betont (RL 3125; vgl. 3920 f.), und mit seiner rechten Hand schickt er die ‚Heiden' zur Hölle (RL 6367 f.). So legt er sich auch nicht zufällig zum Sterben auf die rechte Seite.[304] Ferner ist an die rechte Hand Gottes zu denken, die in den Psalmen angerufen wird und „als *virtus, protectia divina, pieta, gratia, favor et propitatio Dei, vita aeterna*" für „das heilsstiftende Wirken Gottes" steht.[305] Diese Präsenz der Gnade lässt sich ebenfalls auf Roland als Heilsgaranten des Reichs beziehen.

303 Vgl. grundlegend Schmitt, Die Logik der Gesten, S. 275–292.

304 RL 6915: *er leite sich an sînen zesewen arm*. Zur symbolischen Bedeutung von links und rechts in den Illustrationen der *Rolandslied*-Hs. P Bertemes, Bild- und Textstruktur, S. 187–191, der darauf aufmerksam macht, dass bei Übertragung der Botenrolle an Genelun (fol. 19r) dieser rechts von Karl, Roland dagegen links erscheint (ebd., S. 189). Links von Karl steht Roland aber auch bei der Übergabe des Fahnenlehens (fol. 43v): Womöglich drückt sich in dieser Anordnung also die Deplatzierung Rolands aus.

305 Deitmaring, Die Bedeutung von Rechts und Links, S. 267.

Auf welche Weise der Körper selbst am Heiligen partizipieren kann, verdeutlicht prägnant seine Transformation zur Reliquie. Der sterbliche Körper tritt im Spannungsfeld von beängstigendem Zerfall – bis aufs nackte Gebein – und posthumer Sakralität in Erscheinung. Unmittelbar nach der Auffindung von Rolands, Oliviers und Turpins Leichen spricht Karl von *heiligen lîchenâmen* (RL 7036). Später werden die Toten nach Blaye überführt und sind noch in der Erzählgegenwart Ziel von Pilgerfahrten: *dâ suochet man zewâre | ir vil heiligez gebaine* (RL 8668 f.).[306] Die Präsenz der Märtyrer überschreitet damit alle zeitlichen Begrenzungen. Gleiches gilt auch für die Karlsreliquien, denn das Kreuz, das ihm Gott zur Tröstung schickt und das Karl sein Leben lang trägt, ragt in die Gegenwart des Erzählers hinein (RL 7483: *daz man hiute ze Ache vindet*). Ebensolche Überzeitlichkeit kommt dem mit Karls Blutstränen getränkten ‚Leidensstein‘ zu: *ienoch hiute ist er naz* (RL 7566).[307] Die Zeichen der Karlspassion situieren den (lebendigen) Körper des Herrschers also in einer Sphäre des Sakralen, die sonst nur den (verstorbenen) Märtyrern zugänglich ist.

Diese Sakralität wird in der Totenklage um Roland bildhaft verdichtet. War Rolands Sterben zuvor, insbesondere durch die begleitenden Wunderzeichen, in die Nähe zur Passion Christi gerückt, so stellt sich mit den blutigen Tränen eine ebensolche Analogie für Karl her, verstärkt durch Karls Appell an Gottes eigene *nôt* (RL 7550). Die Vollzugsform, in der die Klage vergegenwärtigt wird, ist die der *compassio*;[308] das Geschehen ist nunmehr ganz um *des kaiseres nôt* (RL 7570) zentriert. Wenn Forschungsbeiträge Karls Trauergeste des *wantelen* als „Pietà-Gebärde“ charakterisieren,[309] wird ein Anschluss an sakrale Visualisierungsmuster gesucht, die den irritierenden Klage-Exzess im religiösen Sinngefüge auffangen sollen. Auf den ersten Blick weisen Pose und Gestik der trauernden Gottesmutter, die den gemarterten Leichnam ihres Sohns umfängt, deutliche

306 Gleiches gilt für die anderen Gefallenen: *zaichen gescâhen dâ genuoge | unt geschênt iemer mêre* (RL 7596 f.).

307 Vgl. ebenso Seidl, Narrative Ungleichheiten, S. 61 f. zur Überdauerung im Kontext der Abgrenzung von Christen und ‚Heiden‘. Zur zentralen Stellung des Bluts im Kontext der Märtyrerverehrung Angenendt, Heilige und Reliquien, S. 64 f.

308 Das *Rolandslied* entwirft mit dem kollektiven Leiden um Karls Leid ein „figurales Dreieck“ des Mitleidens, das wie im Artusroman „Anklänge an die Konstellation der marianischen Compassio-Vortstellung aufweist“ (Kraß, Die Mitleidfähigkeit, S. 292). Haubrichs, Labor sanctorum, S. 37 f. zitiert die Überlegungen Petrus’ von Blois zum Mitleiden, das vom literarischen Vortrag (am Beispiel der Artusdichtung) ausgelöst wird: „Die vom heroischen Leiden ausgelöste Erschütterung [...] ist momentan, instabil und für sich genommen wertlos. [...] Doch ist die *compassio* am Leiden des Gottessohnes aus der Liebe und dem Glauben geboren, dann fällt auch ein Abglanz auf die vom heroischen Geschehen ausgelöste Rührung und Reinigung“ (S. 38 f.). Eine derartige Verbindung sucht das *Rolandslied* zweifelsohne herzustellen.

309 Knappe, Repräsentation, S. 247; ebenso Gellinek, Herrschermodelle, S. 46; Klinnert, Freude und Leid, S. 202, der allerdings anmerkt, dass die Pietà-Darstellung erst in der Gotik „ihre vollste Blüte“ erreichte.

Parallelen zur Karlsklage des *Rolandslieds* auf, zumal auch das Vesperbild der Andacht und der Stimulation von Mitleiden gewidmet ist.[310] Allerdings isolieren erst Bildwerke des 14. Jhs. die Pietà aus der Gruppe der Trauernden, die in der Szenenfolge von Kreuzabnahme, Beweinung und Grablegung das Sterben Christi regelmäßig begleitet. Ute Schwab entdeckt in Karls Klage dagegen einen Hinweis auf den älteren Bildtypus des Gnadenstuhls oder ‚Notgottes',[311] der schon im 12. Jh. nachweislich ist und zu den wirkmächtigsten Visualisierungen der Dreifaltigkeit gehört.[312] Zumal der Gekreuzigte stets im Schoß Gottvaters gezeigt wird, lässt sich darin eine visuelle Parallele zur einprägsamen Inszenierung Karls mit Rolands Leichnam erkennen. Allerdings fehlen den älteren Darstellungen von Kreuzabnahme und Beweinung wie auch den frühen Gnadenstuhlbildern eben jene expressiven Schmerz- und Klagegebärden, die das *Rolandslied* zur Transzendierung der Totentrauer nutzt.

Abb. 5: Antiphonar aus St. Peter in Salzburg, Österreichische Nationalbibliothek Wien, Codex Vindobonensis Ser. n. 2700, fol. 630v. Entstanden um 1165. Kreuzabnahme.

310 Vgl. aus kunsthistorischer Sicht Emminghaus, Vesperbild, bes. Sp. 450 f.

311 Schwab, Einige Gebärden, S. 363.

312 Vgl. Braunfels, Dreifaltigkeit, zum Gnadenstuhl Sp. 535 f. Erst seit dem 13. Jh. sind Versionen dieses Bildtyps erhalten, die Gottvater mit dem Sohn als Schmerzensmann, also ohne Kreuz, zeigen. Zum Gnadenstuhl vgl. weiter Close, Imaginer l'indicible, S. 50 u. 62–64.

Das Bildbeispiel einer Kreuzabnahme aus einem Antiphonar (Abb. 5), bei der ein männlicher Helfer den Gekreuzigten im Arm hält, beschränkt sich bei gleicher Gebärde des Umfangens auf den im Trauergestus zur Seite geneigten Kopf, wie er auch in der *Rolandslied*-Illustration zu Rolands Hornruf bei Karl zu sehen ist. Frühe Gnadenstuhl-Bilder (vgl. Abb. 6)[313] zeigen zwar eine Darbietung des Gekreuzigten, stellen Gottvater aber noch nicht als Leidenden dar. Zumal in seinem Schoß das gesamte Kruzifix erscheint, erreicht diese Version des Bildtyps auch nicht die besondere Innigkeit und Nähe späterer Darstellungen.

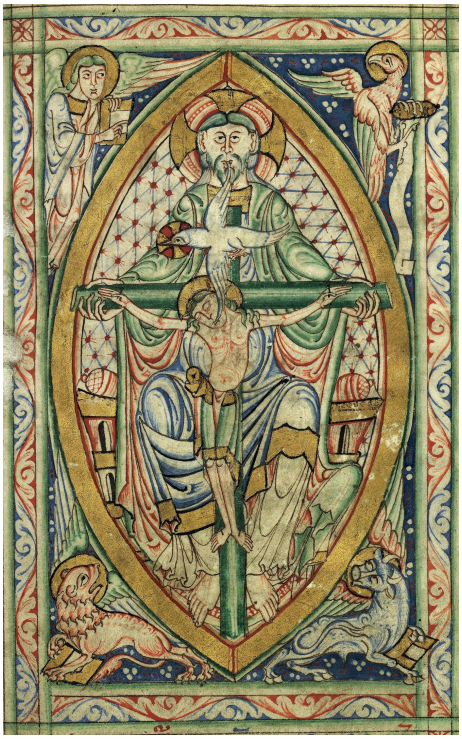


Abb. 6: Missale, Cambrai, Bibliotheque Municipale Cambrai, Ms. 234 (224), fol. 2. Entstanden um 1130. Gnadenstuhl.

Allerdings ist der Hinweis auf Dreifaltigkeitsdarstellungen insofern weiterführend, als Visualisierungen der Trinität ebenfalls mit den Gestaltungsmöglichkeiten der Leibeinung experimentieren: Nach der Formel *tres personae una substantia*[314] kann der drei-

313 Vgl. dazu Schreiner, Er küsse mich, S. 94 f. (Abb. 3). Eine weitere frühe und ähnliche Gnadenstuhl-Darstellung bietet das zwischen 1100 und 1130 entstandene Evangeliar von Cuxa (Perpignan, MVP Ms. 1, fol. 2v): vgl. Close, Imaginer l’indicible, S. 62 (Anm. 33) u. 72 (Abb. 2).

314 Vgl. Pannenberg, Person und Subjekt, bes. S. 412: „So richtig es nämlich ist, daß das Subjekt die Beziehung zum andern seiner selbst in sich hat und gerade dadurch selbständig ist, so sehr bleibt es seinerseits angewiesen auf einen ihm vorgegebenen substantiellen Inhalt seines Lebensvollzuges“.

faltige Gott auch als Leibgemeinschaft zweier oder dreier ‚Personen' vergegenwärtigt werden.[315] Wenn also gefragt wird, welche sakralisierenden Anklänge an Bildmuster das *Rolandslied* womöglich herstellen will, liegen solche Bildwerke am nächsten, die Gott und Christus leiblich miteinander verschmelzen, während der Heilige Geist (wie zumeist auch in Gnadenstuhl-Darstellungen) als Taube erscheint. Allerdings sind nur wenige frühe Beispiele dieses Bildtyps erhalten geblieben. Die Illustration einer Isidor-Handschrift des 13. Jhs., die als Kopie einer älteren Handschrift gilt, zeigt Gott den Vater und den Sohn etwa als doppelköpfige Gestalt mit einem gemeinsamen Leib und Armen, reduziert den Heiligen Geist dagegen auf die raumgreifenden Flügel, die hinter der Doppelgestalt hervorragen (Abb. 7).

Abb. 7: Isidor von Sevilla, Chronik, Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS fr. 688, fol. 1 (Nachzeichnung). Entstanden 1201–1300. Trinitätsdarstellung.

Abb. 8: Lothian-Bibel, New York, Pierpont Morgan Library MS M. 791, fol. 4v. 47,6 x 32 cm, entstanden um 1220. Trinitätsdarstellung.

Aufschlussreicher für die Frage nach möglichen Anklängen der Karlspassion an sakrale Visualisierungstypen ist das Titelbild der Lothian-Bibel, zumal diese Miniatur die Leibeinung optisch mehrdeutig suggeriert und zwischen Gottvater und Christus prägnante Differenzierungen vornimmt (Abb. 8).[316] Bart und Bartlosigkeit sowie der Unterschied in der Körpergröße weisen den dargestellten Figuren separate Identitäten zu, während der von einem Schleier verhüllte Schoß den Eindruck einer geeinten unteren Leibeshälfte herstellt. Bei genauerem Hinsehen ist zwar ebenso denkbar,

315 Zu den Trinitätsdarstellungen in der mittelalterlichen Kunst vgl. Hackel, Die Trinität; Braunfels, Die heilige Dreifaltigkeit; zur dreiköpfigen Trinität Kirfel, Die dreiköpfige Gottheit, S. 147–150.

316 Vgl. zur Darstellung von den Steinen, Homo caelestis, Bd. 1, S. 274 f. In der Gestaltung vermischen sich zwei verbreitete Bildtypen, die Close, Imaginer l'indicible, S. 51 als *Binité du psautier* („le Père et le Fils siégeant côte à côte sur un trône commun": also ‚thronende Binität') und *Paternité* („Dieu le Fils assis sur les genoux du Père") klassifiziert.

dass die kleinere Figur auf dem Thronsitz steht, doch legen Verhüllung und Weite des Schoßes eine Verbindung der beiden Gestalten nahe. Der Schleier selbst wird als Trennlinie zwischen der himmlischen und der irdischen Sphäre zu deuten sein,[317] womit den unteren Leibesgliedern die Repräsentation der Menschnatur Gottes zufiele.[318] Mit dieser Verschränkung von Identität und Differenz des Vaters und des Sohns bemüht sich der Illustrator um die visuelle Übertragung eines transzendenten Mysteriums und dokumentiert dabei, dass selbst die metaphysisch identitätsstiftende Einheit körperhaft konkretisiert werden kann.

Angesichts der Christusanalogien im *Rolandslied* sowie der Sakralisierung des Körpers in der Trauer scheint ein solcher Referenzrahmen nicht völlig fernliegend. Die erzählerisch gebildete Imagination könnte sich also auf normative Deutungsmuster beziehen, die Rechtstatbestände (wie in den *Sachsenspiegel*-Handschriften) und weltliche Ordnung überschreitende Heilswahrheiten (wie bei der Trinitätsdarstellung) ins Bild setzen. Allerdings scheinen die Anklänge an sakrale Repräsentationen der Einleiblichkeit besser greifbar als vereinzelte Bezüge, die sich zur Auffassung von Verwandtschaft als körperlicher Rechtsgemeinschaft herstellen lassen. Ohnehin ist nicht von einer narrativen Nachbildung solcher Visualisierungsmöglichkeiten der Einleiblichkeit zu sprechen, sondern von einem allusiven Verfahren, das die im Text gesetzten Akzente verstärken kann. Die Zusammenschau von Identität und Differenz, wie sie das Dreifaltigkeitsbild der Lothian-Bibel eröffnet, lenkt die Aufmerksamkeit aber auch auf den Synkretismus der Analogiebildungen im *Rolandslied*.

Als ‚Schmerzensmann‘, der blutige Tränen weint, erscheint Karl Christus, dem Sohn analog, andererseits befindet er sich in der Position des Vaters, der den geopferten Sohn im Schoß hält: Im *wantelen* des Leichnams drückt sich nicht zuletzt elterliche Fürsorge aus.[319] Über die Anlehnung an sakrale Bildtypen hinaus könnte in diesem Synkretismus eine Weiterentwicklung der Einleiblichkeitsidee zu erkennen sein, mit der nunmehr die Identität zweier Personen denkbar wird, so dass sich in beiden dasselbe Heil inkorporiert. Damit wäre weiterhin die Voraussetzung dafür gegeben, dass sich Rolands Stärke auf Karl überträgt. Dabei geht es jedoch nicht nur um Roland als überragenden Einzelnen, dem sich Karl in seiner eigenen Passion verähnlicht, die metaphysische Steigerung der Trauer setzt vielmehr eine Totalität in Szene, in der Einendes und Trennendes einander überlagern, irdische Wunder in sakrale

317 Vgl. Kantorowicz, Die zwei Körper, S. 94–96 zur Bedeutung des Schleiers im Bild Ottos II. im Reichenauer Evangeliar (um 973): „Schließlich betont der den Leib zweiteilende Schleier, daß der Kaiser auf Erden die zwei Substanzen mit Christus gemein hat: menschlich von Natur, aber göttlich durch Gnade und Weihe“ (ebd., S. 96).

318 Diesen Bezug stellt der verbreitete Bildtypus der Himmelfahrt Christi her, der oft nur noch die Füße des Auffahrenden zeigt und bisweilen seine Fußspur als letzte Evidenz seiner menschlichen Natur: vgl. dazu Schmid, Himmelfahrt Christi, bes. Sp. 274.

319 Auch Gellinek, Herrschermodelle, S. 46 sieht Karl an dieser Stelle „in der Rolle Gottvaters“.

Mysterien übergehen und sich eine hypertrophe Leidensgemeinschaft zwischen Gott, Karl und Roland herstellt.[320]

1.3.3 Verkörperungen des (Un-)Heils: Einleiblichkeit und Entdifferenzierung

Über die Begehrensdynamik erschließt das *Rolandslied* ein neues Symbolisierungspotential des kaiserlichen Körpers, dessen Verfassungen in Träumen, Angst und Trauer den drohenden Zerfall des Reichs indizieren. Die verkörperten Beschädigungen sind zwar Folge der oben beschriebenen korporativen Dysfunktion, in der Ausformulierung jedoch nicht mit ihr identisch. Der Leib des Kaisers ist keine ‚Einmann-Körperschaft'[321] oder ‚Korporation für sich', denn es gibt zwischen der imaginären Leibeinheit mit Roland und der Beschädigung des Reichsganzen keine mittlere Ebene. Stattdessen tritt in den Träumen des Kaisers sowie den Denk- und Redefiguren eines totalisierenden Begehrens die Vorstellung einer konkret körperlichen Verbindung Karls und Rolands zutage, die gegen den akuten Zustand der Bedrohung und Versehrung die Fantasie eines heilen Leibs der Macht setzt. Formiert sich dieses Phantasma auf der Grundlage einer wiederholt plastisch geschilderten Entgrenzung von Karls Körper, im Wechselspiel mit einer Gefährdung der Reichsgrenzen, so zeichnet sich darin ein grundlegenderes Problem ab. Geneluns Verrat unterminiert nicht nur die korporativ gedachte Solidarität im Frankenreich; als Überläufer stellt Genelun zudem die elementare Differenz von Christen und ‚Heiden', von Heil und Unheil in Frage. In diesen Kontext gehört auch die Entgrenzung des Herrscherkörpers, denn sie wird nicht allein im Gebaren des Kaisers unmittelbar ansichtig, sie erweist sich darüber hinaus als Verähnlichung des Unähnlichen, als Entdifferenzierung.[322]

Diesen Zusammenhang legt die weitreichende Korrespondenz zweier Szenen offen, die jeweils den körperlichen Kontrollverlust des Herrschers vor Augen führen. Geneluns Botschaft, die in der Drohung mit Entmachtung, Entehrung und Enthauptung gipfelt, löst bei Marsilie unbeherrschbare Angst aus: *er erbleichte harte.* | *er gwan manigen angestlîchen gedanc.* | *er gesaz kûme ûf die banc.* | *ime wart kalt unde heiz.* | *harte muote in der sweiz* (RL 2053–2057). Ebenso *harte* erbleicht Karl, als ihm die Trennung von Roland empfohlen wird (RL 2965), und seine Reaktion auf den Hornklang lässt jede Mäßigung vermissen: *der kaiser begunde vor angesten*

320 Spätestens dieses Körperbild zeigt auch, dass es um ein Problem verdrängter ‚Triebhaftigkeit' (Endres, Zum Wortinhalt von ‚angest', S. 93) in der Beziehung Karls zu Roland nicht geht.

321 Kantorowicz, Die zwei Körper, S. 27.

322 Ähnlich beschreibt für die *chansons de geste* Kay, The Life of the Dead Body, S. 101 f. den Übergang vom mimetischen Begehren zur Entdifferenzierung. Den Begriff der Entdifferenzierung entnehme ich Girard, Das Heilige und die Gewalt, der damit den Zusammenbruch identitätstragender, kulturell gestifteter und geordneter Unterschiede bezeichnet.

swizzen, | er kom ain tail ûz sînen wizzen. | er undulte harte (RL 6075–6077). Ist sonst alles „Verlangen der Heiden [...] auf das Irdische gerichtet",[323] so lässt sich von Karls Begehren nach Roland kaum etwas anderes behaupten. Wenn eingangs die zentrale Differenz zwischen Christen und ‚Heiden' – neben der Verehrung unterschiedlicher Gottheiten[324] – in Selbstbeherrschung und Selbstauslieferung an den Affekt bestand,[325] dann stellt die szenische Parallele diesen Abgrenzungsmechanismus offenkundig in Frage.

Die Oppositionsbildung von Christen und ‚Heiden' im *Rolandslied* ist bereits aus unterschiedlichen Perspektiven und unter Bezug auf die von Reinhart Koselleck im Rahmen der politisch-historischen Semantik entwickelte Konzeption der ‚asymmetrischen Gegenbegriffe'[326] beschrieben worden.[327] Asymmetrisch heißen nach Koselleck Oppositionen, die eine wechselseitige Übertragbarkeit blockieren, womit auch wechselseitige Anerkennung ausgeschlossen ist.[328] Ein solcher Differenzierungsmechanismus zielt also auf Ausgrenzung über „strikte Negativierung des Anderen"[329] und beinhaltet eine unumkehrbare Werthierarchie, womit „Ungleichartiges als Ungleichwertiges"[330] gefasst wird. Die religiösen Gegensätze im *Rolandslied* entfalten sich entlang einer solchen Asymmetrie, indem die ‚Heiden' als Gegner des einzigen und wahren Gottes und *tiuveles kint* (RL 60) gekennzeichnet werden: einerseits dem Trug des Teufels verfallen beten sie andererseits doch zu machtlosen Götzen, die ihnen in Bedrängnis nicht beistehen können (RL 3524–3530, 4472).[331] Ebenso eindeutig, wie die christ-

323 Schubert, Zur Theorie des Gebarens, S. 123; ähnlich Bauschke, Der Umgang mit dem Islam, S. 203.

324 Vgl. hierzu den systematischen Überblick für die französische und deutsche *chanson de geste*-Dichtung von Hensler, Ritter und Sarrazin, S. 72–76 u. 84–93 sowie zum *Rolandslied* S. 230–233. Prinzipiell charakterisieren „Idolatrie und Polytheismus" (ebd., S. 91) die ‚heidnische' Religion. Wie Reichlin, Das Neben- und Miteinander, S. 276 herausstellt, folgen Christen und ‚Heiden' jedoch gleichermaßen Providenzannahmen, die ihnen jeweils den Sieg versprechen.

325 Vgl. Schubert, Zur Theorie des Gebarens, S. 123: „Wenn auch die Ausdrucksformen beider Gruppen grundsätzlich gleich sind, finden wir doch einen Unterschied darin, dass sie bei den ‚Heiden' häufiger in unangemessene, maßlose Übertreibungen ausarten. Ihr religiöser Kult ist laut, sie erliegen der Angst und dem Zorn." Nach Strohschneider, Fremde, S. 397 fehlt den ‚Heiden' jene „kultivierte Selbstkontrolle [...], welche die Christen auszeichnet".

326 Koselleck, Zur historisch-politischen Semantik; zur Gegenbegrifflichkeit von Christen und ‚Heiden' ebd., S. 80–92.

327 Zur religiösen Differenzierung im *Rolandslied* vgl. Schubert, Zur Theorie des Gebarens, S. 107–110; Hensler, Ritter und Sarrazin; Schlechtweg-Jahn, Todesangst; Bauschke, Der Umgang mit dem Islam, S. 200–204; in Auseinandersetzung mit Koselleck: Seidl, Narrative Ungleichheiten; Strohschneider, Fremde.

328 Vgl. Koselleck, Zur historisch-politischen Semantik, S. 66.

329 Seidl, Narrative Ungleichheiten, S. 49.

330 Strohschneider, Fremde, S. 389; vgl. dort detailliert zu Kosellecks Ansatz S. 388–394.

331 Vgl. Strohschneider, Fremde, S. 397 zur Darstellung der fremden ‚Heiden': „sie stehen den erwählten Märtyrern in jeder Hinsicht im Verhältnis bestimmter Negation gegenüber: mit ihren Göttern wie mit den Formen von deren kultischer Inanspruchnahme". Vgl. weiter Seidl, Narrative Ungleichheiten,

lichen Märtyrer ins Himmelreich eingehen, sind ihre Gegner zur Hölle verdammt:[332] Die religiöse Differenz entscheidet über Heil und Unheil. Letzteres manifestiert sich auch in der Fixierung der ‚Heiden' auf Weltliches, vom materiellen Besitz bis hin zu familiären Bindungen,[333] während die christlichen Streiter eine Loslösung aus jedweder Weltverhaftung vollziehen (RL 3942–3947). Mit dieser Oppositionsbildung wird nicht allein die Subordination – bis hin zur völligen Vernichtung – der Gegner legitimiert, sie verleiht vor allem dem Ideal und dem Überlegenheitsanspruch einer *militia Dei* geschärfte Kontur.[334]

Angesichts der oben verzeichneten Infragestellung dieser vermeintlich so eindeutigen Differenz lohnt es sich, die Formen der Verkörperung religiös konzipierter Unterschiede näher zu betrachten. Auf den ersten Blick fällt nämlich auf, dass Beschreibungen körperlich naturalisierter Differenz ausgesprochen selten bleiben.[335] Paligans Heerscharen aus Valpotenrot wachsen Schweineborsten auf dem Rücken (RL 8046), hinzu kommt eine Gruppe medischer *môre*[*n*] (RL 7365). An nur zwei weiteren Stellen werden die schwarze Hautfarbe und die Hässlichkeit ‚heidnischer' Gegner formelhaft erwähnt (RL 3765, 6346),[336] dafür erfolgt aber bei der Einführung des schwarzen Königs Zernubile eine Schilderung seines von Gott verfluchten, getreide- und sonnenlosen Reichs des Nebels und der schwarzen Steine.[337] Mit dieser territorialen Vergegenständlichung der identitätsstiftenden Differenz beleuchtet die Erzählung gleichsam aus der Vogelschau eine unter den metaphysischen Mächten bereits aufgeteilte Welt, denn in Zernubiles düsterem Reich wohnt der Teufel. Die Stabilisierung der Unterschiede vollzieht sich im Grundzug jedoch nicht über die Einschriibung der Differenz in die ‚natürliche' Gestalt der Kontrahenten, sondern – auch außerhalb ‚heidnischer' Götzenkulte – über kulturelle Abweichung. So wird von Zernubiles Reich etwa berichtet, dass man dort Pferde esse

S. 58 zur „explizite[n] Gleichsetzung des Heidnischen mit dem Teuflischen"; Hensler, Ritter und Sarrazin, S. 231 f.; Bauschke, Der Umgang mit dem Islam, S. 203 f.

332 Vgl. z. B. RL 64, 870 f., 3510 f., 4052, 4578–4581, 4654 f., 4921, 4987–4992, 5066, 5318, 5859.

333 Vgl. Klinnert, Freude und Leid, S. 64–68; Seidl, Narrative Ungleichheiten, S. 57; Schlechtweg-Jahn, Todesangst, S. 205–208.

334 Vgl. Seidl, Narrative Ungleichheiten, S. 57–59.

335 Im Oxforder *Roland* sind die körperhaften Differenzierungen mit „Hässlichkeit [...] und Un- bzw. Überproportionalität, Unzivilisiertheit, animalische[r] Monstrosität und Teufelskonnotation" deutlicher ausgeprägt: „Die *Sarrazins* zeichnen sich durch Brüllen und Schreien oder bärtige Gesichter aus; die Großköpfigen aus Mycene sind auf dem Rücken borstig wie Schweine; die Krieger aus Occian haben eisenharte Haut, so dass sie keine Rüstung brauchen, sie brüllen und wiehern wie Tiere; die Kämpfer von Argoille kläffen wie Hunde" (Hensler, Ritter und Sarrazin, S. 205 f.).

336 Seidl, Narrative Ungleichheiten, S. 49 schematisiert daher in ihrer Beschreibung der Oppositionsbildung von Christen und ‚Heiden' zu sehr. Zu den Wertungen im *Rolandslied* vgl. auch Hensler, Ritter und Sarrazin, S. 234–239.

337 Vgl. RL 2684–2692; diese Beschreibung wird in RL 3766–3772 mit geringer Variation wiederholt. – Margariz von Sibilia wird demgegenüber als *scœne unde lussam* beschrieben (RL 3727).

(RL 2690). Auf der Ebene der Narration und der Figurenrede liegen demgegenüber abwertende Verstärkungen, die beispielsweise die Tierhaftigkeit der Andersgläubigen behaupten, die wie Hunde heulen.[338] Im Kampfverhalten der ‚Heiden‘, die zuvor mit imaginierten Gewalttaten geprahlt haben, vor der Tapferkeit ihrer Gegner dann jedoch verzagen,[339] konstituiert sich dagegen ein bloß gradueller Unterschied, denn nicht alle ‚heidnischen‘ Kämpfer ergreifen feige die Flucht, und die Niederlage von Ronceval spricht diesbezüglich für sich. Selbst wenn bloß die schiere Masse der Gegner, nicht ihre kriegerischen Qualitäten, zum Tod sämtlicher Pairs und ihres Gefolges führt, illustriert dieser Tatbestand doch eine verschleierte, aber unverzichtbare Ähnlichkeit der Kontrahenten.

Diese grundlegende Ähnlichkeit ist Vorbedingung des Bekehrungsprinzips wie auch der Kriegshandlungen: Wären die ‚Heidenvölker‘ Tieren tatsächlich so ähnlich, wie die Erzählung stellenweise suggeriert, existierte weder die Möglichkeit einer Integration durch Bekehrung und Taufe, noch könnte der Kampf gegen solche Gegner in adliger Perspektive überhaupt ehrenhaft sein und zum kriegerischen Martyrium stilisiert werden. Diese Voraussetzung formuliert die Erzählung explizit, wenn es von den andersgläubigen Gegnern heißt: *dâ gelac manc helt guot,* | *die deme rîche wol gezœmen,* | *ob si cristen wœren* (RL 4744–4746).[340] Die feudalen Hierarchien sowie die militärischen und höfischen Handlungsregeln der ‚heidnischen‘ Gesellschaft entsprechen daher in ihren Grundstrukturen dem christlichen Gemeinwesen.[341] Diese Ähnlichkeitsbeziehung tritt auch leibhaftig zutage, wo die kriegerische Ausrüstung in den Blick rückt. Nicht der ‚natürliche‘ Körper, sondern der kriegerisch gerüstete und erweiterte Leib Rolands wird vor der Schlacht von Ronceval Gegenstand einer auführlichen Ekphrasis, wobei kostbare Materialien und kunstvolle Gestaltung gleichermaßen Beachtung finden (RL 3279–3317). Auf seinem leuchtenden Brustpanzer prunkt ein feuerspeiender Drache,[342] sein Helm artikuliert mit einer Inschrift jene Unzerstörbarkeit, die auch dem Schwert Durndart zu-

338 RL 4836 f.; weitere Hundevergleiche finden sich in RL 5156–5158, 8309; in 5421–5423 folgt auf den Vergleich mit *vihe* wieder der mit Hunden. Beschworen wird an allen aufgeführten Stellen, dass die ‚heidnischen‘ Gegner leicht zu besiegen seien.

339 Vgl. RL 4001–4016. Schlechtweg-Jahn, Todesangst, S. 195–197 kontrastiert die Kombination von Gottesfurcht und Angstlosigkeit der Christen im Kampf mit der mangelnden Gottesfurcht der Heiden, die dafür auf dem Schlachtfeld in Angst verfallen.

340 Vgl. Hensler, Ritter und Sarrazin, S. 228: „Das Kampfverhalten der *Sarrazins* wird wie in den meisten anderen Texten geschildert. Hervorgehoben wird ihre Kriegstüchtigkeit: Sie sind herrliche, tapfere und Furcht erregende Kämpfer (an schwachen Feinden können sich die christlichen Helden nicht beweisen).“

341 Vgl. Hensler, Ritter und Sarrazin, S. 77–84 (zur Darstellung sarrazinischer Gesellschaften im *chanson de geste*-Genre) sowie zum *Rolandslied* S. 227–229.

342 Vgl. RL 3280–3290. Es schließt sich hier noch die Beschreibung des Helms Venerant an: vgl. dazu Bigalke, Der Klang der Dinge, S. 202–205.

kommt.[343] Anders als die Kreuzzeichen, mit denen Roland seine Ausstattung später vervollständigt, verweist das Drachenbild gerade nicht auf ein religiöses System der Sinnstiftung (in dessen Bezirk sich die Nähe zur Schlange und zum Teufel zwiespältig ausnehmen müsste), sondern auf überragende Gewaltfähigkeit. Auch Genelun erstrahlt als Karls Bote in einer aufwändig beschriebenen, prunkvollen Ausrüstung (RL 1568–1594), und der Aufmarsch der ‚heidnischen' Heere zeichnet sich durch ebensolchen Glanz wertvoller Materialien und Schmuckelemente aus: *baidiu golt unt gestaine* | *scain von den haiden* | *sam die sternen unter den wolken* (RL 3353–3355). Die religiös begründete Differenz wird in dieser Passage erst durch einen Erzählerkommentar hergestellt, der den prächtigen Aufzug als Ausdruck von *übermuot* und damit von Sünde wertet (RL 3361–3365). Mit dieser Kommentierung verschleiert die Erzählung zugleich, dass sich Roland zuvor durch einen ebensolchen, von der Gewissheit eigener Gewaltfähigkeit geprägten Habitus ausgezeichnet hatte.[344] Bis zum Beginn der Schlacht bleiben die Verkörperungen der religiösen Differenz also insgesamt hinter der Behauptung eines absolut gegebenen und unbezweifelbaren Unterschieds zurück.[345]

Vor diesem Hintergrund unterliegen die Strategien körperlicher Differenzierung im Verlauf und im Umfeld der großen Schlacht spezifischen Spannungen. So sehr die Pairs und ihr Gefolge von Heilsgewissheit motiviert sind, so deutlich tritt auch ihre Sorge um den Verbleib ihrer Leichname zutage. Bischof Turpin begegnet ihr mit der Zuversicht, Karl werde die Toten einer geordneten Bestattung zuführen:[346] *wirne sculen den vogelen nicht ze taile werde*, tröstet er die christlichen Streiter (RL 6052). Den getöteten ‚Heiden', die in großen Massen auf dem Schlachtfeld zurückbleiben, droht aber genau dies sowie die sofortige Verwesung (RL 6236: *die fûlten dâ ze stunde*). Zwar sterben in der Schlacht von Ronceval zuletzt alle Christen, doch werden ihre Verwundungen nurmehr skizziert, während sich an den ‚Heidenkörpern' die ganze Vernichtungswut entlädt: *wir zetreten si in ir bluote*, verspricht Roland (RL 5815). Helme und Häupter

343 Vgl. Bigalke, Der Klang der Dinge, S. 206: „Eine Exorbitanz des Helden, die über Ding-Medien ausgedehnt über eine Sicht-, Hör- und Lesbarkeit funktioniert, lässt den Helden über sich hinauswachsen. Die Dinge als Körper des Helden oder als Teile des Heldenkörpers erhellen eine ‚kulturelle Signifikanz von Körpern' und ihre ‚Präsentation [...] als Reflex einer charismatischen Körperkultur'."

344 Hensler, Ritter und Sarrazin, S. 227 weist darauf hin, dass die christlichen Streiter mit „alte[n] Heldenbezeichnungen (*reche, wigant, held, degen, chemphe, uoruechten* etc.)" gekennzeichnet werden.

345 Ähnliches beobachtet für die Oxforder *Chanson* Seidl, Narrative Ungleichheiten, S. 53: „Zugleich unterläuft die *Chanson* eine solche Asymmetrie aber auch, indem sie etwa Vorzüge (sowohl das Aussehen wie den Kampfeseinsatz betreffend) der heidnischen Gegner fokussiert, und dadurch eine Ambivalenz in deren Bewertung erzeugt, die sich prägnant in einem sarazenischen Namen spiegelt: ‚Malbien' (v. 67), schlecht und gut zugleich." Das *Rolandslied* setzt demgegenüber klarere Wertungen (vgl. Hensler, Ritter und Sarrazin, S. 234–236), dem entspricht jedoch nicht überall eine ebenso eindeutige Unterscheidbarkeit im körperlichen Erscheinungsbild und Kampfverhalten.

346 RL 6040–6052. Vgl. Taloş, Archaische Bestattungsriten, S. 106–108.

sowie ganze Leiber werden gespalten (z. B. RL 4055 f., 4470 f.), aber über derartige Fragmentierung hinaus inszeniert die Erzählung überaus plastisch groteske Überschreitungen der Körpergrenzen und Deformationen – Blut tritt aus Ohren und Augen aus, Augen quellen aus dem Schädel hervor[347] –, und in den Strömen des Bluts kommt es nachgerade zu einer Verflüssigung vormals getrennter Leiber zu einer einzigen faulenden Masse.[348] So werden die ‚Heiden‘ auch wiederholt als lebende Leichname und kurz vor dem Verrotten stehende Kadaver apostrophiert (RL 3889, 3894, 5065), Zerfall und Verwesung immer wieder lebhaft beschworen.[349] Gleichwohl sterben auch die christlichen Krieger und leiden weniger an ihren Verwundungen als am Verlust von Freunden und Gefährten, wie insbesondere Rolands Klagen um Olivier illustrieren (RL 6430–6448, 6740–6750). Sichtbar bemüht sich das *Rolandslied*, solchen Schmerz möglichst augenblicklich in Heilsgewissheit und objektiven Zeichen der Begnadung aufzuheben (vgl. RL 5611–5630). Während die Pairs ihr heroisches Martyrium durchleiden, manifestiert sich die Bedrohlichkeit der entdifferenzierenden Gewalt aber mit beunruhigender Deutlichkeit am Kaiser selbst, denn die Körperzeichen ähneln sich: Karls blutige Tränen und unkontrollierte Klagegebärden reflektieren nicht zuletzt die Brutalität der Kampfhandlungen.

In diesem Zusammenhang fällt nun auf, dass Karls Gegenspieler Marsilie mit dem Verlust seines rechten Arms eine bedeutsame Verstümmelung erleidet (RL 6305 f.), die noch dazu immer wieder ins Gedächtnis gerufen wird – in besonders hoher Dichte aber vor Karls großer Klage um Roland:

der künc verlôs sînen zesewen arm (RL 6323)
wâ ist mînes hêrren hant? (RL 7143)
nu wartet selbe, wie ich lige | nâch verlornem mînem arme (RL 7282f.)
er gerichet dînen arm (RL 7304)
verlorn hât er sînen arm (RL 7335)
der künc hât verlorn sînen arm (RL 7385)
ich geriche sînen arm (RL 7396)

An Marsilie manifestiert sich damit leiblich-konkret, was Karls Körper im Traum und in seinen eigenen, vom Begehren nach Roland geprägten Formulierungen eingeschrieben war. Wenn sich diese imaginäre Verstümmelung nun auf Marsilie verschiebt, ist darin eine erzählerische Strategie der Bewältigung bedrohlicher Entdifferenzierung zu erkennen. Der fehlende Arm des ‚Heidenkönigs‘ erscheint demnach als ambivalente Markierung einer Differenz, die sich aufzulösen drohte.[350] Einerseits gleicht sie beide

347 RL 4511–4513, 5105, 5355, 5569, 6800 f.

348 Vgl. RL 4146–4151, 4333–4339, 4352–4354.

349 Vgl. Seidl, Narrative Ungleichheiten, S. 58.

350 Von daher erklärt sich wohl, warum Karl vor der Schlacht gegen Paligan seinem Gefolge befiehlt, *ir barte | ûz vorne ziehen. | daz tet er in ze liebe, | den Karlingen ze ainem zaichen, | dô ez scain über ir gewâfen* (RL 7940–7944). Hieran sind Christen und ‚Heiden‘ also voneinander zu unterscheiden.

Herrscher einander an, andererseits treten tatsächliche und geträumte Versehrung gegeneinander. Marsilie besitzt seinerseits nicht, das scheint die Erzählung zu betonen, was Karl verloren hat.

Karls Verlust wird zugleich eingebettet in die durchgängig verhandelten Ordnungen des Übergangs vom Leben zum Tod, von der Immanenz zur Transzendenz. Im Hintergrund der Kampfhandlungen und der breit ausgemalten Akte des Zerhauens und Vernichtens steht die beunruhigende Frage, „ob der Grenzwechsel denn auch tatsächlich ins Himmelreich führen wird“,[351] und diese Frage ist nur mit eindeutigen Zeichen eines gelungenen Übergangs beizulegen, die auch im Diesseits die heiligen von den unheiligen Toten unterscheiden. Drohen mit dem großen Sterben und den Blutsströmen Angleichung und Vermischung der sterblichen Körper, dann wird eine unzweifelhafte Unterscheidung in der Tat umso dringlicher.[352] Das Paradigma des im doppelten Sinne heilen – nämlich unversehrten und metaphysisch geheiligten – Leibs des Märtyrers bringt das *Rolandslied* mithilfe einer rigorosen Oppositionsbildung zum Vorschein. Zum einen kommt es zur gesteigerten Fragmentierung gegnerischer Körper, zum anderen tritt bei der Verklärung der verstorbenen Christen ein überirdischer Glanz an die Stelle des irdischen Erstrahlens goldgeschmückter Rüstungen und Helme. Im Moment von Oliviers Tod illuminiert ein solches Aufleuchten die Transfiguration des vergänglichen Körpers: *von im fuor ain glast | sam ain brinnenter louc* (RL 6521 f.). Rolands Sterben wird von einem ebenso gewaltigen Licht am Himmel begleitet (RL 6925).[353]

Insgesamt ist Rolands Leib mit Zeichen des Heils, der Gewaltbereitschaft und heroischen Unbeugsamkeit überschrieben und überdeterminiert.[354] Erst mit dem Hornruf kommt auch sein verwundbarer, ‚natürlicher‘ Körper zum Vorschein, der sich von innen heraus, unter dem Druck übermenschlicher Anstrengung zersetzt und entgrenzt. Allerdings kontaminiert keine äußere, ‚heidnische‘ Gewalt diesen Körper,

351 Schlechtweg-Jahn, Todesangst, S. 202 beschreibt in diesem Kontext einen ‚dritten Raum der Angst‘ auf der Grundlage von Homi Bhabas Konzept: „Als Ort der Überlagerung und Vermischung von zwei Aussagesystemen, Normen, Sprachen etc. erlaubt der dritte Raum ein Arbeiten an den Paradoxien, Widersprüchen und Inkompatibilitäten, die die dichotomische Ordnung durch Komplexitätsreduktion gerade aus der Welt zu schaffen versucht“ (ebd., S. 199).

352 Vgl. Schlechtweg-Jahn, Todesangst, S. 209: „Den Kampf als dritten Raum zu betrachten heißt nun, dass geistliche und weltliche Perspektiven miteinander in Kontakt geraten und sich wechselseitig kontaminieren. In geistlicher Perspektive ist der Märtyrertod zweifellos erstrebenswert, aber in weltlicher ist eine Niederlage nun mal eine Niederlage und das mit erheblichen Konsequenzen“.

353 Im Oxforder *Roland* sind die „Zeichen der Heiligkeit am Körper“ weniger ausgeprägt als im *Rolandslied*: vgl. Seidl, Narrative Ungleichheiten, S. 55 u. 60 f. Vgl. auch Hensler, Ritter und Sarrazin, S. 132.

354 Vgl. Seidl, Narrative Ungleichheiten, S. 59: „Wird in der *Chanson de Roland* der heldenhafte Krieger zur zentralen Figur, dessen heroische Gewaltexpansion oftmals fast nachträglich mit einer christlichen Missionierungsetikette versehen scheint, so schlägt im *Rolandslied* das Pendel eindeutig auf die andere Seite, in Richtung Heiligkeit aus.“

denn Roland stirbt unversehrt als Kriegerheiliger.[355] Der nächste logische Schritt besteht nun in der Transformation der unverwesten Märtyrerleichname zu Reliquien mit überzeitlichem Heilsstatus.[356]

Obwohl Karl in diesen Horizont der Transfiguration und Verheiligung des Körpers einbezogen wird, lassen sich die Verbindungen von Immanenz und Transzendenz in seinem Fall nicht mit ähnlicher Eindeutigkeit bestimmen. Denn Karl selbst stirbt nicht und hält hartnäckig an seinem höchst irdischen Begehren und seiner Trauer um Rolands Leibestod fest, statt sich vom Heilsstatus des Märtyrers trösten zu lassen. Die bereits beschriebene Sakralisierung der Trauer und die Teilhabe an der Transformation von Körpern zu Materialisierungen transzendenten Heils konstituieren zwar die Karlspassion, schaffen aber noch keine Bewältigung des Verlusts – auch des Verlusts an Selbstherrschaft, Integrität und Durchsetzungsfähigkeit. Vielmehr illustriert die markante Gegenüberstellung von Karls imaginärem und Marsilies realem Verlust des rechten Arms ein Vakuum der Macht, das vorerst nur durch Gottes Eingreifen gefüllt und in die ‚rechte‘ Ordnung überführt werden kann. Als Kehrseite des Einleiblichkeitsphantasmas zeigt sich also die Gefahr der Entdifferenzierung, denn mit Marsilies erbärmlichem Ende malt die Erzählung auch die letzten denkbaren Konsequenzen einer von Karl intensiv erfahrenen Ohnmacht aus.

Im Folgenden setzt das *Rolandslied* nun auf zweierlei Weise zur Behebung der Integritäts- und Machtdefizite im Frankenreich an: Einerseits verschreibt sich Karl der Rache für Roland,[357] andererseits gewinnt er – mit Gottes Hilfe – die zuvor betrauerte Stärke des rechten Arms zurück. Dies kündigt sich schon in Karls letztem Traum an, wenn der Kaiser – abermals von wilden Tieren bedroht – sich erstmals selbst zu verteidigen vermag und den Löwen, der offensichtlich für Paligan steht,[358] selbst niederstreckt: *ûf huob er den arm,* | *er sluoc im ain slac,* | *daz er tôt vor sînen füezen gelac* (RL 7105–7107).

355 Bigalke, Der Klang der Dinge, S. 192: „wunderbar ist schließlich sein Tod als unblutiges Martyrium, da er unverwundet dahinscheidet und von Gott aufgenommen wird“.

356 Vgl. Seidl, Narrative Ungleichheiten, S. 61: „Die Abgrenzung von Christen und Heiden ist auch in ihrer narrativen Inszenierung über Mechanismen der Überdauerung bzw. des Zum-Verschwinden-Bringens strukturiert; während der heilige Körper der Christen als Reliquie konserviert wird, verwest der heidnische Leichnam noch auf dem Schlachtfeld, während der christliche Heilige in Ewigkeit die göttliche Gnade erfährt, bleibt sie dem Heiden für immer verwehrt.“ Strohschneider, Fremde, S. 396 beschreibt das Martyium als ‚Umschlagsphänomen‘, „in dem sich die transzendente Unverfügbarkeit der Getöteten manifestiert, die in der *passio* dem gefolterten und gekreuzigten Christus ähnlich werden […]. Es liegt also eine Höchstform auratischer Körperlichkeit vor, in welcher die getöteten und gerade deswegen aber unsterblichen Gotteskrieger ihre religiöse Wahrheit in absoluter Weise ‚bezeugen‘“.

357 Zum Prinzip der Rache vgl. Zacharias, Die Blutrache; Möbius, Studien, S. 16–38 (zur Rache im *Rolandslied* ebd., S. 118–127); Greenfield, *Swenne ich daz mac gerechen*, S. 52 f.; zum *Rolandslied* Taloş, Archaische Bestattungsriten, S. 102–104.

358 Vgl. zur Oxforder *Chanson* Steinmeyer, Untersuchungen, S. 94–107.

Obschon sich der Gedanke an Rache beim ersten Klang des Olifanten einstellt (RL 6099) und Karls Gebet bei der Ankunft in Ronceval dominiert (RL 6993–6999), bestimmt er die Handlung erst nach Karls großer Klage um Roland und wird im Anschluss gezielt von ihm zur Motivation des christlichen Heers eingesetzt: *rechet Ruolanden* (RL 8580; vgl. 7780, 7786). Nachdem ihn seine Fürsten aus der Trauerparalyse gelöst haben, verleiht Karl Rolands Schwert und Horn an zwei andere Ritter des Reichs mit den Worten *weset in Ruolantes stat* (RL 7767), womit ihnen zugleich die *huote*-Funktion zufällt: *behüetet wol des rîches êre* (RL 7777). Doch diese Investitur bleibt für die folgende Handlung nebensächlich, denn Karl selbst übertrumpft nun Rolands militärische Potenz und schlägt die ‚Heiden' vernichtend. Die korporative Dimension ist hier weit weniger entscheidend als die Demonstration siegreicher Macht durch den Kaiser selbst. Eine solche Demonstration wird in Karls Kampf mit Paligan – Marsilies Herr und König von Persien – erreicht, den das *Rolandslied* als geradezu übermächtigen Gegner inszeniert (vgl. RL 7152–7193).[359] Indem Paligan Rache für Marsilies Arm schwört, stellt sich die Grundlage für einen alles entscheidenden Zweikampf der Herrscher her, denn Paligans Absicht spiegelt Karls unbedingtes Verlangen nach Vergeltung für den Verlust des eigenen ‚rechten Arms'. Dazu bittet er Gott, die Sonne nicht untergehen zu lassen, bis er Roland gerächt habe (RL 8431–8435). Der nun folgende Kampf mit dem Perserkönig stellt sich zugleich als göttliche Prüfung für Karl dar (RL 8446 f.), denn Paligan ist nicht nur *michel unt fraissam* (RL 8450) und ihm damit körperlich überlegen. Seinem doppelt gepanzerten Leib kann der Frankenkaiser trotz einer wütenden Attacke zunächst auch nichts anhaben (RL 8517–8537). Eine himmlische Stimme vermag Karl dann aber so zu ermutigen, dass er den doppelt geschützten Schädel spaltet: *daz houbet er im in vieriu zetailte* (RL 8559). Diese Konfrontation mit dem bewehrten, nahezu unverwundbaren Körper des Gegners erweist Karls restituierte Stärke auf ganzer Linie und leitet den vollständigen Triumph der Christen über die ‚Heiden' ein. Allerdings kommt es dabei zu einer Verschiebung der providentiellen Sinnstiftung, denn an die Stelle des Heilserwerbs im Martyrium ist nun der innerweltliche Sieg getreten.[360]

Rolands Tod erweist sich in diesem Prozess als entscheidender Umschlagspunkt, denn er verbindet die Erfüllung des Heils im Martyrium mit der Krise des Reichs. Sarah Kay hat die spezifische Sakralität des Todes in der *chanson de geste* beschrieben und dargestellt, wie die Toten über narrative Verbindlichkeiten (*narrative commitments*) weiterhin die Handlung bestimmen: „death [...] marks a moment of crisis in

359 Seidl, Narrative Ungleichheiten, S. 53 sieht in der Beschreibung Baligants im Oxforder *Roland* ein Beispiel für die „Ambiguisierung der asymmetrischen Gegenbegriffe ‚Christ' und ‚Heide'", während das *Rolandslied* mit der Bezeichnung *vâlant* (RL 8457) eine Dämonisierung Paligans vornehme und ihn als strikt negatives Gegenbild inszeniere (ebd., S. 58; vgl. Hensler, Ritter und Sarrazin, S. 227). Trotz dieser Vereindeutigung gibt Paligan als überaus mächtiger und starker Herrscher jedoch einen ebenbürtigen Gegner für Karl ab.

360 Vgl. RL 8566–8570; dazu Reichlin, Das Neben- und Miteinander, S. 286.

the irresolvable political conflict among the living [...]; the extension of this conflict in the form of revenge, then, merely continues a meaning which has been highlighted by death“.[361] Das Fortschreiben einer mit dem Tod jäh unterbrochenen Geschichte evoziert also auch die konstante Präsenz der Toten. Im Erstarken Karls sowie der Rachehandlung wird entsprechend ein Konflikt ausagiert, den erst Geneluns Hinrichtung endgültig beilegen kann: Macht und *êre* des Reichs erweisen sich zuletzt am wieder erstarkten Herrscherleib, der sich gegen den Fürstenrat, die Korporation, durchsetzt. Zentral für den Umschlag kaiserlicher Ohnmacht in die Demonstration überlegener, körperlicher Stärke ist neben der Sakralität von Rolands Tod aber die Sakralisierung von Karls Trauer und die Überblendung von Martyrium und Passion. Am Gipfelpunkt der Krise, als der sich in Blutstränen verströmende Herrscherkörper fast völliger Handlungslähmung verfällt, ist mit der religiösen Aufladung der Körpersemantik zugleich die erneute Konsolidierung herrscherlicher Macht vorgezeichnet. Dem heroisch gepanzerten Körper Rolands, der in seiner glänzenden Rüstung fast ebenso verklärt erscheint wie Karl beim Hoftag, gesellt sich in Ronceval der Passionskörper zu: seinerseits Gegenbild zum heillos verstümmelten Körper Marsilies. Karls körperliche Beschädigung wird demgegenüber mit Heilszeichen angereichert und so der Passion Rolands angeglichen.[362]

Die Verähnlichung Karls und Rolands lässt sich zudem als Resultat eines mimetischen Begehrens beschreiben, das in den *chansons de geste* häufig im Rahmen homosozialer Freundesbindungen begegnet.[363] Im *Rolandslied* ruft Karls Begehren nach Rolands Präsenz allerdings erst mit dessen Tod eine Identifikation und eine Bewegung der Angleichung hervor, die über die Karlspassion hinausreicht. Im Anschluss an die entgrenzende Totenklage inkorporiert Karl Rolands heroische Stärke, gewinnt der Herrscherkörper seine Integrität zurück und erweist im Kampf gegen Paligan noch einmal das Gottesgnadentum des Kaisers. Die Körperinszenierungen der Karlspassion setzen dem Scheitern der Korporation so das Phantasma eines geeinten Leibs mit metaphysischer Dimension entgegen, auf dessen Grundlage eine Revitalisierung von Karls Körper erfolgt. Erstmals vermag der Kaiser seine Macht nun kämpfend, im heroisch-kriegerischen Gestus zu realisieren. Im Traum vom wieder erstarkten Arm zeichnet sich diese Revitalisierung geradezu als Einverleibung Rolands ab. Damit lässt

361 Kay, The Life of the Dead Body, S. 99; vgl. ebd., S. 100 zur Rolle des Toten.

362 Ist das körperliche Martyrium Rolands schon in den Schlachtszene präsent, so malen einige Fassungen der *Chanson* diesen Passionskörper in den Szenen der Leichenbetrachtung durch Aude weiter aus (ChdR C: 7063–7065; V4: 5184–5189; P: 5870–5874). – Aus dem beschriebenen Zusammenhang sollte bereits deutlich hervorgehen, dass Karls durchlässiger, selbständig blutender Körper keineswegs feminisiert wird, sondern vielmehr Zeichen der Heiligkeit verströmt. Die Semantik des Körpers ist hier keine geschlechtliche, sondern eine religiöse. Zur Problematik geschlechtsspezifischer Zuschreibungen s. u., II.1.4.1.

363 Vgl. Kay, The Chanson de geste, S. 145: „The urge towards similitude can be read in terms of René Girard’s conception of ‚mimetic desire‘: the impulse to pattern the self on the model of the other, and thus generalize ‚sameness‘ at the expense of ‚difference‘.“

sich nun die These bestätigen, die ich weiter oben formuliert habe: Rolands außerordentliche Gewaltfähigkeit und sein Sonderstatus als unvergleichlicher Heros im Textuniversum rufen ein überschießendes, singuläres Begehren auf Seiten des Kaisers sowie den Exzess von Trauer und Klage hervor, um so die Bedingungen für eine Angleichung zu schaffen, die Karls Herrscheridentität zu leibhaftiger Sakralität verhilft und ihr am Ende heroische Dimension verleiht.

Auf diesem Wege werden die Grenzen des Reichs und des Herrscherleibs also erneut gesichert, auch wenn die internen gesellschaftlichen Konflikte noch keineswegs gelöst sind. Was sich in der Gesamtschau als lineare Abfolge von Störung, Verlust und Restitution liest, wird zudem von Karls ‚entsetzlichem Schmerzgebaren' um Roland unterbrochen. Noch im Genelunprozess wird weiterhin deutlich, dass ein Riss durch das Herrschaftsgefüge geht, und Brechmundas Kritik stellt gleich im Anschluss an den Sieg über die ‚Heiden' klar, dass sich Karls Trauer in schroffem Widerspruch zur eschatologischen Orientierung befindet. Auf dieser Grundlage ist nun systematisch nach den Verbindungen zu fragen, die sich zwischen den Mechanismen der Differenzierung über Religionszugehörigkeit und Geschlecht und den Artikulationsformen von Trauer und Begehren herstellen, denn mit der Mahnrede der bekehrten ‚Heidin' scheint Karls Machtlegitimation erneut destabilisiert zu werden.

1.4 Trauerformen, Geschlechterdifferenzen und die Ökonomien des Begehrens

In meinen Überlegungen zu den Identitätskonstruktionen hat die Gender-Kategorie bislang eine untergeordnete Rolle gespielt, denn das weitgehende Fehlen weiblicher Figuren und zwischengeschlechtlicher Beziehungen im *Rolandslied* muss sofort ins Auge fallen. Allerdings ist dies nicht der ‚Vergeistlichung' des mittelhochdeutschen Werks geschuldet, sondern findet sich genauso bereits in der Oxforder *Chanson de Roland*. In seiner Studie zu den wechselseitigen Bedingungsverhältnissen von ‚Gender und Genre' hat Simon Gaunt für den altfranzösischen Text daher postuliert, er propagiere ein Modell der ‚monologic masculinity', das für die *chanson de geste* insgesamt bezeichnend sei:

> One consequence of the exclusion of women from the ethical system of the genre and of the foregrounding of male bonding (or its disintegration) is that ideals of the masculine gender are not constructed in relation to the feminine, but in relation to other models of masculinity. Yet because the texts also draw on a strong and pervasive myth of brotherhood, of the unity of the masculine, they attempt to produce what I shall call a ‚monologic' construction of gender, a model which has difficulty in tolerating difference and which therefore engages in an obsessional, but ultimately unsuccessful attempt to repress and marginalize alterity.[364]

364 Gaunt, Gender and Genre, S. 23.

Eine Ordnung der Zweigeschlechtlichkeit, die Identitäten durch die Differenz männlich/weiblich systematisch stabilisiert, ist auch dem *Rolandslied* nicht zu entnehmen. Gaunts These zur *chanson de geste* verbindet allerdings zwei Aspekte miteinander. Zum einen richtet sie sich auf die Marginalisierung bis hin zur Exklusion von Weiblichkeit: „This absence and exclusion of women serves to underline the fact that the heroism of these men is heavily gendered“.[365] Zum anderen werde ein Männlichkeitsmodell favorisiert, das auch innerhalb des einen, dominanten Geschlechts jedwede Differenz zugunsten eines Ideals der Einheit und Solidarität unterdrücke und daher monologisch zu nennen sei: „The ‚other‘ is the ‚same‘ despite any superficial appearance of difference. Masculinity in the Oxford *Roland* is constructed as monologic inasmuch as it seems to have no significant relational or differential opposite pole“.[366]

Gaunts Bezug auf den Geschlechterbinarismus als Bedingung von Dialogizität wirft allerdings ein erkenntnistheoretisches Problem auf: Wenn der Ausschluss von Weiblichkeit verstärkend auf die Konstruktion von Männlichkeit zurückfallen soll, muss eine systematische und identitätstragende Geschlechterdifferenz dem Text vorausgesetzt werden. Nur vor einem solchen Hintergrund kann sich die Geschlechter-Monologizität überhaupt abheben und problematisch werden. Gaunt äußert sich zu diesen Voraussetzungen allerdings nicht weiter, sondern verweist nur auf den mangelnden ‚Realismus‘ der Gattung.[367] Seine Aussage „[g]ender is a crucial element in the ideology of the *chansons de geste* since its ethical system is so exclusively masculine“[368] scheint zirkulär, da sie die hypothetische Annahme nicht (essentiell oder vorrangig) durch das Geschlecht definierter Identitäten (und ideologischer Formationen) gar nicht zulässt: Sowohl die Repräsentation der Geschlechterdifferenz als auch ihr Fehlen weisen immer nur auf ihre Zentralität zurück.[369] Zumal Realismus kein Kriterium der Beurteilung irgendeiner mittelalterlichen Erzählgattung sein kann und derselbe Einwand genauso für höfische Romane geltend gemacht werden müsste, trägt dieser Hinweis für die Bedeutung der Geschlechterdifferenz allerdings nichts aus. Kritisch kommentiert auch Matthias Meyer Gaunts Konzeption der Dialogizität, denn „unterschiedliche maskuline *gender*-Entwürfe können durchaus in einen extrem spannungsvollen Dialog treten – spannungsvoller als das eventuell männliche und

365 Gaunt, Gender and Genre, S. 26.

366 Gaunt, Gender and Genre, S. 28, vgl. weiter ebd., S. 37 sowie oben, I.2.2.3.

367 Gaunt, Gender and Genre, S. 22: „*chansons de geste* give a curiously unrealistic picture of life in the middle ages“.

368 Gaunt, Gender and Genre, S. 22; dort weiter: „The exclusion of women does not, of course, mean that *chanson de geste* heroes are somehow ungendered; on the contrary it genders them strongly“. Diese Selbstverständlichkeit scheint sich nur noch aus der modernen Perspektive zu erklären, in der ‚Geschlecht‘ jedweder intelligiblen Identität vorausliegen muss.

369 Was Gaunt hier beschreibt, lässt sich mit Hegener, Der Diskurs des Anderen, S. 323 als „Patriarchat ohne Geschlechter“ bezeichnen, doch handelt es sich dabei eben um eine spezifisch (post-)moderne Konstellation, die vom Anschein einer Geschlechtersymmetrie ihren Ausgang nimmt.

weibliche *gender*-Entwürfe können".[370] Weder garantiert die Präsenz der Geschlechterdifferenz in einem Text also eine ausgeformte Dialogizität, noch kann ihre Abwesenheit mit dem Fehlen eines Dialogs der Identitätsentwürfe gleichgesetzt werden.

Damit ist nun der zweite Aspekt von Gaunts These angesprochen, der sich auf die Unterdrückung von Dissens und Differenz unter männlichen Protagonisten richtet. Gaunt entwickelt dies am Beispiel der Auseinandersetzung Rolands und Oliviers um den zuerst verweigerten und dann zu spät erfolgenden Hornruf in der *Chanson*. Im Vergleich der Oxforder mit der Pariser Fassung zeichne sich diesbezüglich eine Tendenz zur Reduktion von Unstimmigkeiten und Unterschieden ab.[371] Zumal, so ergänzt Meyer, die durchgängig abgewerteten und ausgegrenzten ‚Heiden' „in der Konstruktion von Männlichkeit [...] kein Gegenmodell zu Roland oder anderen Protagonisten bieten [können]", bleibt das „Resultat der monomanischen Monologizität des Textes, die adlige Männlichkeit eben nur in *einem* Modell denken kann".[372] In Auseinandersetzung mit Gaunts Überlegungen zur *Chanson* kann Meyer anhand der Hornruf-Szenen im *Rolandslied* zeigen, dass die Monologisierung der Männlichkeit noch vorangetrieben und radikalisiert wird: indem erstens zwischengeschlechtliche Beziehungen – wie sie mit dem Verweis auf Alda in die Szene eingespielt werden – der Entwertung unterliegen, wodurch zweitens Oliviers ohnehin weniger antagonistisch profilierte Gegenposition geschwächt wird.[373] Auf den Status heterosozialer Beziehungen und die Konstruktionen von Weiblichkeit im *Rolandslied* wird gleich noch zurückzukommen sein; zuvor möchte ich aber die Reichweite der Monologizität sowie die inhaltliche Füllung des Männlichkeitskonstrukts präziser bestimmen.

Geneluns Verrat steht im Zentrum eines Solidaritätskonflikts, der die von Gaunt und Meyer beschriebenen Monologisierungstendenzen antreibt. Die von Genelun realisierte Möglichkeit eines Seitenwechsels bedroht allererst, wie oben ausgeführt, die Stabilität der elementar identitätskonstitutiven Differenz von Christen und ‚Heiden' und bedingt die Betonung absoluter Einmütigkeit unter den Pairs. Zugleich gründet sich das propagierte Männlichkeitsmodell aber auf Gewaltfähigkeit, von der die ‚heidnischen' Gegner nicht mit derselben Absolutheit ausgeschlossen werden können, da sonst auch die Profilierung einer heroischen *militia Dei* unmöglich würde. Die Strategien der Marginalisierung in der *Chanson de Roland* und im *Rolandslied* betreffen im Übrigen nicht

370 Meyer, Monologische und dialogische Männlichkeit, S. 30 präzisiert im Weiteren: „Viele Texte der Gattung sind monologisch, aber sie sind es nicht, weil es keine weiblichen *gender*-Entwürfe gibt, sondern weil auch männliche Gegenentwürfe fehlen" (S. 31).

371 Vgl. Gaunt, Gender and Genre, S. 30–44.

372 Meyer, Monologische und dialogische Männlichkeit, S. 31.

373 Vgl. Meyer, Monologische und dialogische Männlichkeit, S. 34–38. Zu Oliviers anders ausgerichteter Argumentation: „Anders als im französischen Rolandslied kann man Olivier hier kaum als oppositionelle Stimme zu Roland interpretieren" (ebd., S. 35).

ausschließlich Frauen: Handlungsbestimmend ist vielmehr ein Ensemble waffenfähiger, adliger Herrschaftsträger, so dass auch Bauern, Handwerker, Mönche oder Kaufleute nicht in den Blick geraten.[374] Diese weitreichende Exklusionsstrategie ist zum einen durch die ständische Exklusivität von Adelsliteratur bedingt, zum anderen durch das zentrale Ereignis des Kriegszugs in ‚heidnische‘ Länder.

Im Kern des monologischen Männlichkeitsmodells steht damit die Performance der Wehr- und Gewaltfähigkeit, die zugleich zwingend zur Definition vollständig handlungsfähiger Rechtssubjekte gehört. In dieser Hinsicht spiegeln die Texte Rechtsgrundsätze, die auch in der zeitgenössischen Herrschaftspraxis Gültigkeit haben (s. o., I.1.2.2). In welchem Umfang der Nachweis uneingeschränkter Wehrfähigkeit und die Selbstverausgabung in der Gewaltausübung männliche Identitäten stabilisieren, illustrieren insbesondere die Kampfhandlungen von Ronceval sowie die stereotyp wiederholte Diffamierung der Heiden als Feiglinge oder *zagen* (vgl. z. B. RL 3893, 4048, 5608, 5810). Wo immer das *Rolandslied* Männlichkeit attributiv verwendet, bleibt dies auf Kriegsgeschehen und Waffengewalt bezogen: *er scol von rechte iemer münich sîn, | swer hie nicht slêt daz swert, | derne wart nie mannes wert* (RL 6297–6299).[375] Sich als ‚männlich‘ zu erweisen bedeutet demnach, dem Privileg wie der Verpflichtung zur Gewaltausübung kompromisslos nachzukommen.[376] Zugleich wird deutlich, dass sich Männlichkeit/Mannhaftigkeit ohne jeden Bezug auf das *andere* Geschlecht konstituieren kann, denn sie grenzt sich in der zitierten Aussage Turpins nicht gegen Weiblichkeit, sondern vom Mönchstum ab.[377] Im Umkehrschluss umfasst das ‚Andere‘ dieses Männlichkeitskonstrukts alle nicht-kämpfenden Bevölkerungsgruppen. Als oppositioneller Terminus ist *manheit* demnach *zageheit* – Unfähigkeit oder mangelnde Bereitschaft zum Kampf – zugeordnet.[378]

Spätestens an diesem Punkt muss auffallen, dass Karl, der erst spät in die Kampfhandlungen eintritt und im *Rolandslied* zuvor kaum aufgrund physisch ausgeübter Gewalt hervorgehoben wurde, in der bisherigen Diskussion um die monologische Männlichkeit übersehen worden ist. Zumal die theokratisch fundierte Identität des

374 Dass die Bischöfe Turpin und Johannes nicht adlig gewesen sein könnten, ist im zeitgenössischen Kontext kaum denkbar.

375 Vgl. zur Verwendung von *manlich* bzw. *menlich* RL 2947, 5835, 7470 sowie *manzucht* in RL 5184. Die bei Lexer 1, Sp. 2034, angegebene semantische Spannbreite von *manlich* umfasst „dem manne geziemend, männlich, mutig, tapfer“.

376 Vgl. Haubrichs, Ehre und Konflikt, S. 44 zur *virilitas*, dem tapferen Handeln, als zentralem Wert der Kriegergesellschaft im früheren Mittelalter. Die Geschlechtsdifferenzen in den Ehrkonzeptionen, die sich bei Männern aus gewalttätiger Durchsetzung, bei Frauen aus ihrem ehelichen Status ableiten, sprechen nicht für eine symmetrische Konzeption der Geschlechter, sondern veranschaulichen ihre rechtliche Verortung in je spezifischen Identitätskonstrukten.

377 Vgl. ähnlich ChdR O: 1879–1881: *En* [*la*] *bataille deit estre forz e fiers, | U altrement ne valt .IIII. deners; | Einz deit monie estre en un de cez mustiers.* (In der Schlacht muss er stark und kämpferisch sein, sonst ist er keine vier Denare wert und sollte besser Mönch in einem dieser Klöster sein.)

378 Vgl. Klinger, Ohn-Mächtiges Begehren, S. 190 f.

Kaisers weniger auf kriegerische als auf ordnungsstiftende Qualitäten abgestellt ist, drängt sich die Frage auf, inwiefern Karl einen alternativen Männlichkeitsentwurf verkörpert.[379] Allerdings könnte die Integration einer heroisch-kriegerischen Komponente, wie ich sie oben nachgezeichnet habe, auch einen Hinweis auf die erneute Monologisierung des Modells bieten. Für diese Frage verspricht auch der Kontext der Geschlechterdifferenz ersten Aufschluss, da Karl im Zentrum der dargestellten Geschlechterbeziehungen steht. Die einzigen, im *Rolandslied* tatsächlich handelnd auftretenden Frauenfiguren – Brechmunda und Alda – spielen vorrangig im Trauerprozess eine Rolle,[380] wobei sie Karls Trauer aus unterschiedlichen Richtungen spiegeln und ergänzen.

Mit beiden Frauen teilt Karl einen erschütternden Verlust, beide sind des (zukünftigen) Ehemanns beraubt und müssen wie Karl einen Modus finden, mit dieser Beschädigung umzugehen. Wenn sich in dieser Konstellation also Gemeinsamkeit ausdrückt, stellt sich die Frage, ob Karls Zuordnung zur Sphäre des Weiblichen seine Marginalisierung impliziert, der der Kaiser dann nur knapp entkommt. Denn letztlich bildet sich keine Gemeinschaft Karls mit den trauernden Frauengestalten aus: Von Brechmunda muss er sich über die rechte christliche Trauer belehren lassen, Alda hingegen wählt angesichts ihres Verlusts den Tod. So könnte leicht geschlossen werden, dass ‚männlich' und ‚weiblich' durch eine Differenz im Umgang mit dem überwältigenden Affekt voneinander unterschieden werden. Karl erweist sich trotz unmäßiger Trauer zuletzt als überlebensfähig, Alda hingegen nicht. Doch schon Brechmundas Beispiel steht einer solchen Vereindeutigung entgegen, denn die Königin bewältigt ihren Verlust durch eine resolut eschatologische Orientierung. Tatsächlich weist diese Dreierkonstellation in alle Richtungen auch Differenzen auf, die nicht durch eindeutige Geschlechtszuschreibungen bestimmt sind.

Als ‚Heidin' gehört Brechmunda in doppelter Hinsicht dem Bereich des marginalisierten Anderen an, doch fallen ihr als Marsilies Witwe Machtbefugnisse zu, die es ihr erlauben, einen Friedensschluss mit Karl herbeizuführen (vgl. RL 8597–8606, 8617–8634). Wird ihr der Tod ihres Mannes zum Anlass, eine neue (christliche) Identität anzunehmen, so verweigert sich Alda der Umwidmung und Neubefestigung ihrer gesellschaftlichen Identität durch eine Eheschließung mit Ludwig und wünscht sich stattdessen in die jenseitige Gemeinschaft der Jungfrauen (RL 8707–8722). Beide Frauen orientieren sich an der Gewissheit transzendenter Seligkeit, die selbst in Karls Totengebeten gänzlich ge-

379 Bastert, Helden als Heilige, S. 277–279 geht von einer Überlagerung divergierender hagiographischer Herrschermodelle aus, so dass es im *Rolandslied* zu einem „Paradigmenwechsel von einem in der Furcht Gottes stehenden, gleichsam ‚pazifistisch' gesinnten, zu einem im göttlichen Auftrag Krieg führenden Herrscher" (ebd., S. 279) komme.

380 Taloş, Archaische Bestattungsriten, S. 108 f. weist darauf hin, dass expressive Totenklagen in traditionellen Gesellschaften meist weibliche Aufgaben sind: Eine derartige Zuordnung fehlt jedoch im *Rolandslied*.

fehlt hatte.[381] Angesichts der Komplexität dieser Konfiguration von Trauer, Herrschaft und Geschlecht ist nicht sofort ersichtlich, ob und in welcher Hinsicht Geschlechtszuschreibungen für Identität, Haltung und Affekte aller drei Figuren entscheidend sind.

1.4.1 Heterosozialer Minimalismus: Trauerverhalten und Geschlechterdifferenz

Wenn das Regime des Krieges ein ganz auf Gewaltfähigkeit abgestelltes Männlichkeitsmodell privilegiert, dann erklärt dieser Rahmen zunächst, warum *edele wîb* auf christlicher Seite nur beim Hoffest erwähnt werden (RL 667)[382] und auch auf der Gegenseite kaum in Erscheinung treten. Als handlungsstrukturierende Geschlechterdifferenz lässt sich zuerst nur das Merkmal der Waffenfähigkeit feststellen, das adlige Frauen von aktiver Beteiligung am Kriegsgeschehen und Beratungsprivilegien ausschließt. Weiter zu klären ist jedoch, ob und wie andere geschlechtsspezifische Merkmale Identitäten konstituieren; die Konzentration auf das Kriegsgeschehen macht umgekehrt die Randständigkeit der Frauenfiguren auch keineswegs zwangsläufig, wie die *chanson de geste*-Tradition zeigt.[383] Ein Deutungshorizont für die Signifikanz und inhaltliche Besetzung von Geschlechtsidentität kann indes nur vom Text her erschlossen werden; insbesondere ist nach den Bezügen zwischen Begehren und Geschlecht sowie nach geschlechtsspezifischen Formen von Begehren zu fragen.

Die Geschlechterverhältnisse des *Rolandslieds* werden von Traueraffekten dominiert, denn alle zwischengeschlechtlichen Beziehungen konstituieren sich ausschließlich im Modus des Verlusts. Das gilt für das Verhältnis Geneluns zu seiner Ehefrau wie auch für Marsilie und Brechmunda und schließlich – mit spezifischen Modifikationen – für Aldas Bezugnahme auf Roland, den ihr bestimmten Ehemann.[384] In allen drei Fällen sind die ehelichen Beziehungen von ihrem herrschaftspolitischen Kontext nicht zu trennen. Genelun spricht von seiner Frau, Karls Schwester, als *deme aller schœnesten wîbe,*

381 Solche Gewissheit ist keine weibliche Domäne, wie Rolands Reden während der Schlacht zeigen (vgl. nur RL 3878–3888). Aldas Wunsch, in den Kreis der seligen Jungfrauen einzugehen, wird von Gott unmittelbar gewährt (RL 8717–8728), während Karl um Rolands Rettung vor den Höllenstrafen betet (RL 7555).

382 Dass *edele wîb* hier genannt werden, erklärt sich durch den Repräsentationscharakter des friedlichen Fests, der Machtdemonstration mit Ansätzen zur Ästhetisierung adliger Selbstdarstellung verbindet. Die kostbar gekleideten und geschmückten Damen stehen in der Aufzählung von *aller werlt wunne* nach den *vederspil* und tragen offensichtlich zur visuellen Vergegenwärtigung von *grôz hêrschapht* bei (RL 658–674). Weiter unterstreicht die Präsenz der Frauen die Unterbrechung der Kriegshandlungen und rundet das Bild friedlicher Hofhaltung ab. Vgl. auch Gerok-Reiter, Der Hof, S. 83.

383 Vgl. Campbell, Fighting Back; Kay, La représentation u. dies., The Chanson de geste, S. 25–48.

384 Canisius-Loppnow, Recht und Religion, S. 138–141 legt dar, dass trotz der bisweilen uneindeutigen Terminologie nur von einem Ehegelöbnis, nicht aber vom Ehevollzug ausgegangen werden kann. Dies wird durch Aldas Eingehen in die Gemeinschaft der Jungfrauen unzweifelhaft bestätigt.

| *die ie dehein man gwan ze sînem lîbe* (RL 1460 f.) ‚Schön', das auch bei der Einführung Aldas zur Anwendung kommt (RL 8685), dürfte hier im Sinne von ‚ständisch hervorragend' – und insofern ‚herrlich' – zu verstehen sein. Weder dem Wortgebrauch nach noch in Hinblick auf die konkrete Darstellung körperlicher Schönheit ist ein solches Attribut im *Rolandslied* geschlechtsspezifisch.[385] Zudem ist Geneluns Klage kein Hinweis auf die besondere Zuneigung zur Person seiner Ehefrau zu entnehmen, denn seine Sorge gilt der dynastischen Integrität seines Hauses. Brechmundas Leid um die Verwundung Marsilies und den Tod ihres Sohnes ist eingebunden in die drohende Niederlage der ‚Heiden' und betrifft insofern die Gesamtheit von Marsilies zerfallender Herrschaft.[386] Ausdrücklich bezieht sich Brechmunda auf *mînes hêrren êre* (RL 7322). Einzig Alda bildet eine Ausnahme, da ihre Klage explizit der Person Rolands gilt, wenn sie die angebotene Ehe mit Karls Sohn Ludwig und den Status einer Königin *über al Karlinge* (RL 8705 f.) ausschlägt: *scol ich Ruolantes nicht hân,* | *sô wil ich ersterben gerne* (RL 8710 f.). Da sie – wie zuvor Karl – Rolands Einzigartigkeit und Unersetzlichkeit betont,[387] ist von einer analogen Subjektivierung Aldas zu sprechen, die sich spiegelnd auf Rolands singulären Heldenstatus bezieht. Geschlechtsspezifisch ist einzig die Konsequenz dieser Selbstdefinition, denn in Aldas Fall bleibt es nicht, wie bei Karl, beim bloßen Todeswunsch.

Seinerseits lässt Roland jedoch keinerlei Interesse an der Ehe mit Alda erkennen. In der Auseinandersetzung um den Hornruf erwähnt Olivier zweimal seine Schwester, doch geschieht dies stets im Rahmen einer Aufzählung weiterer Verluste. Auf Oliviers erste Mahnung (*nu tuoz durch mîner swester Alden willen*; RL 3868) reagiert Roland abweisend und ersehnt stattdessen Martyrium und Himmelreich (RL 3880–3888): „eine mögliche Relevanz der Beziehung zur Frau wird vom Text einfach negiert".[388] Oliviers zweiter Verweis auf Alda ist bereits als Negation formuliert: *mîn swester Alde* | *en scol an dînem*

385 *Scœne* heißt etwa auch die *matteria* des Buchs (RL 9020), von Turpins *scœnem antlütze* ist vor der ‚Heidenschlacht' die Rede (RL 3900), doch selbst ein Hügel kann so bezeichnet werden (RL 3192). Die prächtige körperliche Erscheinung wird darüber hinaus mit Epitheta wie *wunnesam, zierlîch* (Karl: 683, 692), *hêrsam* (Genelun: 1658, 2179), *scœne unde lussam* (Margariz: 3727) belegt.

386 Vgl. RL 7133 f., 7380–7389. Paligan tröstet Brechmunda mit dem Verweis auf den eigenen, unaussprechlichen Schmerz um Marsilies Schicksal (RL 7392–7394), so dass auch hier keine Differenz zwischen der Trauer im Ehe- oder im Lehnsverhältnis auszumachen ist.

387 Darüber hinaus finden sich keine Hinweise auf eine affektive Bindung, so dass auch offen bleiben muss, ob Roland und Alda über das Verlöbnis hinaus jemals Umgang miteinander gehabt haben. Die Bezeichnung Rolands als *wine* (Ehemann, Freund oder Geliebter; RL 8714) gibt dafür nichts her und verweist nur auf den Akt der Ehestiftung durch Karl.

388 Meyer, Monologische und dialogische Männlichkeit, S. 36, der im Vergleich der Hornruf-Szenen in der Oxforder *Chanson* und im *Rolandslied* ausgeprägtere Monologisierungstendenzen des deutschen Texts verzeichnet. Vgl. weiter ebd., S. 37: „Eines der Mittel dieser Monologisierung ist die Marginalisierung der Position der Frau; und obwohl Alda im ‚Rolandslied' häufiger erwähnt wird als in der ‚Chanson de Roland', zeigt sich ihre Position in beiden Szenen geschwächt, sie wird nicht einmal mehr zum Konfliktauslöser."

arme | *niemer erwarme* (RL 6012–6014).[389] Diese einzige (mögliche) Erwähnung eines Geschlechtsakts hat ihren Bezugspunkt in der Eheschließung Aldas mit Roland, zu der es nicht mehr kommen wird. Es erfolgt denn auch keinerlei Reaktion von Roland. Über die Eheschließungen selbst gibt das *Rolandslied* keine Auskunft, doch lassen sowohl die Verheiratung Geneluns mit Karls Schwester als auch das Verlöbnis Rolands mit Oliviers Schwester darauf schließen, dass die Weggabe der Schwester gemäß zeitgenössischer Praxis (und in der *chanson de geste* vorgeprägten literarischen Mustern) jeweils homosoziale Allianzen stiftet oder festigt.[390] Karls Angebot an Alda, sie mit seinem Sohn zu verheiraten, lässt zudem ein von Grund auf politisches Verständnis der Ehemotivation erkennen und bleibt ganz vom Sozialstatus bestimmt, der sich aus dieser Verbindung für die Frau ableitet.

So entsteht ein nur skizzenhaftes Bild zwischengeschlechtlicher Ehebeziehungen, die in kollektive Orientierungen eingebunden sind. Zuneigung richtet sich nicht exklusiv auf die Person des Anderen, sondern folgt im Idealfall einer Gruppensolidarität, wie sie auch Verwandtschafts- und Gefolgschaftsbindungen zugrundeliegt. Aldas Verweigerung bildet die einzige Ausnahme, zumal sie sich explizit auf Roland als unersetzlichen Einzelnen bezieht. Allerdings kommt darin, anders als bei Karl, kein Begehren nach fortgesetzter Nähe und Gemeinschaft zum Ausdruck. Alda wünscht sich ausdrücklich nicht zu Roland in den Himmel, sondern dorthin, *dar die mägede alle sint geladet* (RL 8719), so dass es fast den Anschein hat, als herrsche im Jenseits eine strikte Geschlechtertrennung.[391] In Brechmundas Fall unterscheiden sich die Ausdrucksformen ehelicher Trauer weder terminologisch noch gestisch von den homosozialen Klagen um Verwandte, Freunde, Gefolgsleute oder Herren. Freilich gestaltet sich die Schilderung recht lapidar, denn berichtet wird nur in jeweils einem Vers, dass Brechmunda weinend über dem Leichnam ihres Mannes zusammenbricht und auch später noch heftig weint (RL 8598, 8605). Aufs Textganze gesehen werden die in-

389 In abgeschwächter Form klingt hier noch die Drohung an, die Olivier in der Oxforder *Chanson* ausspricht (ChdR O: 1719–1721), als Roland den Hornruf verweigert: Olivier setzt damit den Körper seiner Schwester als Druckmittel ein.

390 Dafür spricht auch, dass Olivier seinerseits mit der Schwester eines anderen christlichen Kämpfers, Antoir, verheiratet ist (RL 5340). Im *Girart de Vienne* wird die Vorgeschichte des Verlöbnisses von Roland mit Aude als friedensstiftende Verabredung unter den beiden Männern erzählt (s. o., I.2.2.3; vgl. Kay, The Chanson de geste, S. 149). In Aldas Bedeutung für das Bündnis zwischen Roland und Olivier sieht Meyer, Monologische und dialogische Männlichkeit, S. 39 ihre einzige Funktion: „ansonsten ist sie (wie Frauen überhaupt) für das System des Textes nicht notwendig“.

391 Im Fall Brechmundas und Marsilies zeichnet sich eine solche Trennung aufgrund des unterschiedlichen Glaubens ab: Brechmunda sieht ihren Mann in der Hölle brennen und zieht daraus ihre Konsequenzen (RL 8599–8604).

tensivsten Affekte ohnehin stets unter Männern, besonders auch zwischen den Pairs, artikuliert.[392]

Hinsichtlich der gebotenen oder üblichen Trauerformen ist im *Rolandslied* keine prinzipielle geschlechtliche Differenzierung zu erkennen. Explizit formuliert wird nur – in Brechmundas Worten – die normative Orientierung am Seelenheil anstelle der Konzentration auf den diesseitigen Verlust. Implizit ist dem Text allerdings zu entnehmen, dass sich eheliche Treuebindungen in individuellen Fürbittengebeten ausdrücken. Darauf verweist Geneluns Abschiedsrede an sein Gefolge (RL 1713 f.: *mînem lieben wîbe | bevelhet mîne sêle*). Brechmunda bedauert, Marsilie nicht entsühnen und aus der Hölle zurückholen zu können (RL 8599–8604). Allerdings räumt sie dem eigenen Seelenheil daraufhin den Vorrang gegenüber einer posthumen Gemeinschaft mit dem verstorbenen Gatten ein.

Einer vergleichbaren Verpflichtung zur Fürbitte für die Seele scheinen auch Karls Gebete zu folgen. Dass er sich der Leichenfürsorge[393] widmen werde, erwartet Turpin noch in der Schlacht,[394] allein Roland rechnet darüber hinaus mit einer Fürsprache Karls für die Seele (RL 6364 f.). Die christlichen Streiter, die ja durchaus lange Klage- und Sterbereden halten, beten selbst nicht für das Seelenheil einzelner gefallener Freunde oder Verwandter, sondern vorrangig für die noch Lebenden.[395] Karls Gebet, das ausschließlich Rolands Seele gilt (RL 7554–7557), erscheint damit – der ehelichen Fürsorge analog – als Ausdruck einer verbindlichen Leib- und Lebensgemeinschaft, ohne dass dies durch das Verwandtschaftsverhältnis näher begründet würde.[396] Hierin besteht ferner eine Differenz gegenüber Aldas Trauerverhalten, denn Rolands Seele bedenkt sie nicht, worin ein Reflex auf die noch nicht rechtsgültig als Leibgemeinschaft geschlossene Ehe zu erkennen sein dürfte.

Wie ist vor diesem Hintergrund Aldas Tod zu beurteilen? Verzweifelte Trauer ist generell keine geschlechtsspezifische Reaktion auf dramatische Verluste, denn einen

392 Vgl. nur Rolands Klagen um Olivier und Turpin: RL 6434–6449, 6611–6623, 6739–6752. Die Beschreibungen von Brechmundas Schmerz (RL 8597–8605) und Aldas Klage um das eigene Schicksal (RL 8707–8712) nehmen sich dagegen sehr verhalten aus.

393 Hier kommt die christliche Sorge um die Integrität des Leichnams (als Voraussetzung leiblicher Auferstehung) zum Ausdruck. Nicht von ungefähr lösen sich dagegen die Körper der ‚Heiden' und *ir unraine gebaine* (RL 3841) in Blutströme und Fäulnis auf (vgl. RL 5760, 6236): s. o., II.1.3.3.

394 RL 6040–6052: Fürbittengebete erhofft Turpin dagegen von den kirchlichen Amtsträgern.

395 So etwa Roland, der sterbend für den Kaiser und die *Karlinge* betet (RL 6903–6911), nicht aber für Oliviers oder Turpins Seelen. Olivier betet für Karl und Roland, als dieser noch lebt (RL 6501–6512). Beide schließen summarisch alle im Krieg Gefallenen in ihre Gebete ein. Anders dagegen einzelne *Chanson*-Fassungen, wenn Roland beispielsweise für Oliviers Seele betet; vgl. ChdR P: 2168 f.

396 Die „Sorge um das gegenseitige Seelenheil" ist laut historischen Quellen des früheren Mittelalters nicht nur Pflicht unter Verwandten, sondern wird auch innerhalb von Freundschaftsbündnissen geleistet (Althoff, Verwandte, S. 104). Eine vorbildliche Praxis der Seelenfürsorge für den verstorbenen Gatten zeigt Kriemhilt nach Sîvrits Tod im *Nibelungenlied* (NL B 1099 f.; C 1113 f., 1158–1162; vgl. dazu weiter II.3.4.3).

Todeswunsch artikulieren außer Karl und Alda auch Brechmunda, Marsilie, Roland und Olivier.[397] Marsilie schließlich stirbt nach seiner Niederlage *vor laide*, aufgrund einer umfassenden Beschädigung an Haus und Herrschaft (RL 8596). Dass Aldas Tod überhaupt im Zeichen eines überwältigenden Traueraffekts steht, ist nicht mit letzter Eindeutigkeit zu erschließen, denn es fehlen alle üblichen Anzeichen und Gebärden. Alda wendet sich vielmehr an Gott mit der Bitte um Aufnahme in den Himmel und *begunde harte blaichen* (RL 8723); im nächsten Moment ist sie schon tot. Solches Erbleichen hatte sich bei Marsilie, Genelun und Karl angesichts einer als existenziell eingeschätzten Bedrohung eingestellt, so dass auch in Hinblick auf Aldas Sorge um das eigene Schicksal (RL 8716: *war scol ich arme nû komen?*) eine analoge Reaktion erschlossen werden kann. Um darin den Ausdruck von „amour profond, total, spirituel mais aussi terrestre“[398] zu erkennen, muss eine grundlegende Selbstverständlichkeit zwischengeschlechtlichen Begehrens unterstellt werden. Mit Blick auf Karls weitaus heftigeres Schmerzgebaren wäre dann allerdings auf eine ebensolche Liebe zu schließen. Dass Karl den Verlust Rolands überlebt, Alda jedoch den Tod wählt, ist mit der Intensität der jeweiligen Affektreaktion jedenfalls nicht zu begründen. Gemäß der knappen Schilderung des *Rolandslieds* leitet Alda die eigene Identität ganz von Rolands Einzigartigkeit ab, so dass selbst die Aussicht auf höchsten Statuszuwachs und Eingliederung in die agnatische Erblinie des Kaisers keinen angemessenen Ausgleich für den Verlust mehr bedeuten kann. Ihr Tod erfüllt insofern die Funktion, noch einmal Rolands Sonderstatus zu bekräftigen.

Dass homo- und heterosoziale Beziehungen in ihrer affektiven Dimension nicht prinzipiell unterschieden werden, erhellt der Wortgebrauch von *minne*. Am weitaus häufigsten wird der Begriff für die Beziehung der christlichen Helden zu Gott gebraucht,[399] er bezeichnet weiterhin die wechselseitige Huld und Geneigtheit zwischen Herren und Gefolgsleuten[400] sowie den freundlich-ausgleichenden Umgang unter adligen Standesgenossen (RL 1354). Nur an einer Stelle markiert *minne* auch ein Verhältnis zwischen den Geschlechtern, wenn es nämlich von Margariz, einem ‚heidnischen‘

397 Vgl. RL 6015 f. (Olivier), 6750 (Roland), 7412 (Marsilie), 7386 (Brechmunda), 7512 (Karl), 8711 (Alda). Den Wunsch, anstelle eines anderen zu sterben, bringen Roland (RL 6613) und Karl (RL 6973 f.) zum Ausdruck.

398 Cramer Vos, La mort soudaine, S. 376 bezieht sich auf die französische Fassung der Hs. O, doch ist Audes Reaktion dort noch lapidarer geschildert: Sie will nach Rolands Tod nicht weiterleben, bittet Gott daher, ihr Leben zu beenden und ist auf der Stelle tot (ChdR O: 3717–3721). Das *Rolandslied* umgeht das implizite Skandalon eines Selbstmords, indem Aldas jäher Tod als Effekt göttlicher Wunderkraft beschrieben wird (RL 8727).

399 Vgl. RL 3015, 3258, 3423, 6908 und als spöttische Replik der ‚Heiden‘ RL 8502.

400 RL 1867, 7946; vgl. 1354, 1363; in 1580 wird erwähnt, dass Genelun vom bretonischen König einen kostbaren Halsreif *ze minnen* erhalten hat. Vgl. zur Huld als Konstituens der Herrschaftsordnung Althoff, Spielregeln, S. 199–228 (zur Rolle von Geschenken als Hulderweis S. 215 f.).

König heißt: *harte minnôten in die frouwen* (RL 3730).[401] Hetero-erotisches Begehren, sofern überhaupt davon zu sprechen ist, wird damit weiblich personifiziert. Das sonst durchgängige Fehlen einer Vorstellung zwischengeschlechtlichen Begehrens – weitab von seiner Instituierung als Norm oder ‚Naturform' von Begehren überhaupt – muss aber Konsequenzen für die Geschlechterdifferenz und ihren Anteil an der Identitätskonstitution haben. Begehren scheidet damit nämlich als Funktion in einem oppositionell strukturierten Geschlechtersystem aus, das männliche und weibliche Identitäten als Bezugnahme auf das jeweils Andere gegeneinander differenziert.[402] Demgegenüber ist die asymmetrische Geschlechterordnung im *Rolandslied* implizit durch die fehlende rechtliche Selbständigkeit von Frauen begründet, realisiert sich in der erzählten Handlung aber fast ausschließlich in Bezug auf das Gewaltparadigma, über die Frage der Wehrfähigkeit. Damit zeichnet sich ab, dass das monologische Prinzip der Erzählung allererst dem Regime des Krieges, nicht des Geschlechts folgt.[403] Allerdings treten keine waffenlosen Mönche oder Bauern auf, sondern Frauen als Repräsentantinnen des marginalisierten Anderen: Ihre Funktion ist nun präziser zu bestimmen.

Brechmunda, die erste im *Rolandslied* agierende Frauenfigur, erfüllt eine spezifische Funktion im Handlungsgang wie im religiösen Sinngefüge. Als Frau und ‚Heidin' befindet sie sich zunächst am äußersten Rand einer Ordnung, die ihr Zentrum in männlicher Waffengewalt und im Christentum hat. Ihr Glaubenswechsel leitet unmittelbar die Bekehrung der überlebenden ‚Heiden' sowie den Friedensschluss ein und trägt dazu bei, dass das eingangs formulierte göttliche Versprechen vollends eingelöst werden kann. Diese Funktion kann Brechmunda jedoch nur erfüllen, weil sie einerseits selbst nicht wehrfähig ist (und insofern nicht zu weiteren Rachehandlungen imstande), andererseits als Marsilies Ehefrau an dessen Herrschaft partizipiert.[404] Ihr Bekenntnis zum christli-

401 Daraus folgt nach seinem Tod abermals Klage: *mit flîze clageten in die frouwen* (RL 5638). Zumal Margariz als besonders schön gekennzeichnet wird, zeichnet sich hier eine Abwertung weiblichen Begehrens als Reaktion auf das äußerliche Erscheinungsbild ab. Anders als die *Historia Karoli Magni* und Strickers *Karl* baut das *Rolandslied* diesen (nur skizzierten) Gedanken aber nicht zu einer generalisierenden Kritik an den Verführungs- und Störpotentialen zwischengeschlechtlicher Verhältnisse aus (s. u., II.1.4.2).

402 Vgl. Butler, Das Unbehagen, S. 37–49; grundsätzlich dazu oben, I.1.2.

403 Vgl. Kay, The Chanson de geste, S. 59, die ebenfalls auf Ausschluss bzw. fehlende Handlungsmächtigkeit all jener Personengruppen hinweist, die keinen Zugang zu unmittelbarer Gewaltausübung haben. Die Omnipräsenz des Krieges und der ‚heiligen' Gewalt, bis in die Ästhetik des Textes hinein, betont auch Przybilski, Ein Leib wie ein Fels.

404 So viel kommt in ihrer Unterwerfung unter Karls Herrschaft, der sich niemand in Marsilies Gefolge widersetzt, zum Ausdruck. Allerdings zieht der sterbende Marsilie sie nicht als Erbin in Betracht, sondern bittet vielmehr Paligan, sein Land an einen anderen Fürsten weiterzureichen (RL 7414–7421: die hier angerissene Fürstenlehre unterscheidet sich in nichts von den Leitsätzen, wie sie etwa Genelun für seinen Sohn formuliert). Noch bei Ottonen und Saliern sind Frauen Mitregentinnen und potentielle Nachfolgerinnen; im 13. Jh. wird diese Herrschaftsqualifikation allmählich zurückgedrängt durch die systematische Heranbildung einer Beamten-Elite. Historisch bezeugt sind Akte der Friedensstiftung durch Herrscherinnen (z. B. Kaiserin Gisela 1032), die Reichsverweserschaft einer verwitwe-

chen Glauben wird daher handlungsleitend für die ‚heidnischen‘ *liut*. Ihre Weiblichkeit scheint damit aber ganz in der ‚Wehrlosigkeit‘ aufzugehen, wie sie Genelun für seine Ehefrau und seinen unmündigen Sohn beschreibt (RL 1448 f.).[405] Allerdings bricht Brechmunda an einer Stelle mit dieser Zuschreibung, wenn sie Roland selbst zu erschlagen wünscht: *scolt ich in tœten mit mîner hant | ich gœbe liut unde lant* (RL 2579 f.). Diese Überschreitung der Geschlechterdifferenz schien dem Herausgeber Karl Bartsch so erheblich, dass er für die Zuschreibung der Rede an eine männliche Figur plädierte.[406] Dass Brechmunda ‚als Mann‘ agiert, wird durch ihre Verfügung über Land und Leute noch verstärkt. Die zitierten Verse implizieren zudem ihre politische Handlungsmächtigkeit als wesentliche Bedingung für die spätere Bekehrung und den folgenden Friedensschluss. Im Medium imaginierter Gewaltausübung kündigt sich eine Überschreitung der Geschlechtergrenze an. Nach Marsilies Tod versucht Brechmunda allerdings nicht, seinen Kampf selbst fortzuführen, sondern unterwirft sich dem christlichen Gott – und damit auch Karl.

An diesem Punkt tritt ein signifikanter Unterschied gegenüber der Gestaltung dieser Episode in der Oxforder *Chanson* zutage: Dort spielt Bramimonde die Rolle der Kriegsbeute, die sich nicht selbständig bekehrt, sondern von Karl heimgeführt wird, um an ihr ein Exempel friedlicher Bekehrung (ChdR O: 3674: *par amur*) zu statuieren, denn als Einzige widersetzt sie sich noch dem christlichen Glauben. Während Bramimonde in der *Chanson de Roland* also zum Objekt gelungener Bekehrungsstrategien wird und damit Karls umfassenden Sieg über Marsilie symbolisiert,[407] bekehrt sich Brechmunda aus eigener Einsicht und tritt Karl als wissende Bekennerin gegenüber. Ihre Funktion geht nicht in homosozialen Transaktionen[408] und der Symbolisierung männlicher Machtbeziehungen auf, sondern bestimmt sich über die Kriegs- und Trauerkonstellation.

In ihrer kritischen Neueinschätzung der Rolle von Sarazenenprinzessinnen in den *chansons de geste* gibt Sarah Kay Folgendes zu bedenken:

> Gender can be contingent or provisional; it need not categorically and definitively separate individuals into two discrete groups [...]. The *chansons de geste* are less committed to a categorical view of gender than their critics. On the one hand, they can take sexual difference as fundamental; on the other, they may subordinate it to the category of the person. The first line of thought

ten Kaiserin wie Kunigunde nach dem Tode Heinrichs II. (1024) sowie die Statthalterposition der Königin Matilde in Reichsitalien 1119 (vgl. dazu Fößel, Die Königin, S. 290–292, 339–346 u. 351 f.).

405 Vgl. Ogris, Munt, Muntgewalt, Sp. 754: „Wer unter Munt steht, daher nicht selbst, sondern nur durch Vermittlung seines Muntwalts am öffentlichen Leben teilnimmt, braucht die Waffen nicht zu führen (und darf es nicht).“

406 „[A]us diesem Verse wird ersichtlich, dass in der Tat Konrad Brahmunt als Mann betrachtet“. In der Textausgabe von 1874 argumentiert Bartsch, S. 105 (Kommentar zur Stelle), entsprechend für die Lesart *er kuste in tha ze stunt* anstelle von *diu kust in dâ ze stunde* in RL 2570.

407 Gaunt, Gender and Genre, S. 37. Bramimondes Objektstatus und Symbolisierungsfunktion werden durch den Namenswechsel zu Juliane noch unterstrichen (ChdR O: 3985–3987).

408 Zu den Ambivalenzen dieser Reduktion von Frauenfiguren auf den Status einer Gabe im Rahmen homosozialer Austauschbeziehungen vgl. Kay, The Chanson de geste, S. 37–43.

> licenses the misogyny to which they frequently give expression. The second represents female characters as persons in the same way as male characters are persons, that is, as the site of an ethically informed will.[409]

Im *Rolandslied* ist Brechmundas Handlungsspielraum Resultat eines solchermaßen ‚ethisch geprägten Willens', der sie aus dem Kollektiv der unbekehrbaren ‚heidnischen' Männer herauslöst und zum Sprachrohr der überlegenen christlichen Wahrheit macht. Die nicht wehrfähige Brechmunda fungiert damit als das Andere des Krieges, das diesen Krieg endlich zum Stillstand bringen kann. In doppelter Hinsicht wird sie zur Figur einer positiv gewerteten Grenzüberschreitung, indem sie männliche Machtbefugnisse wahrnimmt und sich zum Christentum bekehrt, zugleich aber in ein gegenbildliches Verhältnis zu Genelun und dessen krisenträchtigen Seitenwechsel einrückt. Nicht die adlige Gewaltlogik, sondern das religiöse Differenzierungsmuster eröffnet ihr dabei (wenigstens vorübergehend) den Status eines selbstmächtigen Subjekts, denn mit der Subordination unter das wahre, göttliche Gesetz entscheidet Brechmunda nicht nur über ihre religiöse Identität. Ihre radikale, alle früheren Bindungen negierende Umkehr verleiht ihr darüber hinaus die Autorität, Karls Trauer-Exzess kritisch zu perspektivieren. Ihre Mahnung an Karl, nicht länger um Roland zu klagen, entspricht weiterhin nicht nur christlicher Lehre, sondern fordert auch einen Abschluss der Rachehandlungen, die zuvor den Krieg in Gang gehalten haben.

Für die Konstruktion der Geschlechterdifferenz scheint weiterhin die Abkehr der Frauenfiguren von Geschlechterbeziehungen signifikant. Zwar gibt das *Rolandslied* keine Auskunft darüber, ob Brechmunda als bekehrte Witwe einer Neuverheiratung zugeführt oder einem geistlichen Leben überantwortet wird, doch ist ihr Bruch mit dem verstorbenen Gatten, den niemand aus der Hölle zurückholen kann (RL 8603 f.), diesbezüglich sprechend. Aldas Wunsch, in die transzendente, homosoziale Gemeinschaft der Jungfrauen einzugehen, rückt sie deutlich in die Nähe der wiederholt angerufenen Jungfrau Maria (vgl. RL 6161, 6634).[410] In Umrissen zeichnet sich damit ein Modell von Weiblichkeit ab, das seinerseits nicht durch den Bezug auf Männlichkeit, sondern religiös legitimiert über Jungfräulichkeit und Keuschheit bestimmt ist. Beiden Frauen gibt der Tod der Ehemänner Gelegenheit, aus eigenem Entschluss zu handeln, sich aus bis dahin bestehender Munt-Gewalt[411] zu lösen und einer anderen Gemeinschaft anzuschließen, wobei es sich jeweils um bedingte Selbstverfügungsrechte handelt, denn Brechmunda begibt sich in Karls Gewalt, Alda empfiehlt sich dem jungfräulich gebore-

409 Kay, The Chanson de geste, S. 35 f.

410 An diesem Punkt hätte das *Rolandslied* durchaus an klerikale Geschlechterdiskurse sowie insbesondere das Primat von Jungfräulichkeit und Keuschheit als Vermeidung sexueller Sündhaftigkeit anknüpfen und seinem favorisierten Weiblichkeitsentwurf auch eine sexualisierte Komponente einschreiben können. Anders als in der *Historia Karoli Magni* oder Strickers *Karl* (s. u., II.1.4.2) bleibt eine solche Verknüpfung jedoch aus.

411 In Aldas Fall ist zu erschließen, dass Karl nach dem Tod ihres Vaters Munt-Gewalt über sie hat: vgl. Canisius-Loppnow, Recht und Religion, S. 136.

nen Gott (RL 8717). Auch darin drückt sich prinzipielle Wehrlosigkeit aus, die allerdings nicht exklusiv weiblich, sondern Konsequenz eines Rechtsstatus ist, wie er für *witewen unt waisen* generell gilt (vgl. RL 8690).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Geschlechterdifferenz im *Rolandslied* durch kriegerische (und daraus folgend: herrschaftspolitische und dynastische) Handlungsspielräume markiert, aber nicht affektiv dimensioniert ist. Intensive Trauer erweist sich vielmehr als geschlechtsneutral. In der Trauerkonstellation hebt sich Karls Haltung von Aldas und Brechmundas Heilsgewissheit ab, die letztere jedoch auch mit männlichen Protagonisten wie Roland und Turpin teilen. Eine Abhängigkeit des Begehrens vom Geschlecht ist damit nicht zu konstruieren, noch ergeben sich Anhaltspunkte für eine kategoriale Unterscheidung homo- und heterosozialen Begehrens. Allein Karl wird durch die Intensität seiner Affektreaktionen und das lang anhaltende Verlangen nach Rolands permanenter Präsenz von allen anderen abgehoben. Dass der Kaiser seine Trauer zuletzt beherrschen kann, ist jedoch nicht als spezifisch männliche Selbstdisizplin ausgewiesen. Ausgerechnet Brechmunda, die eine entsprechende Kompetenz nach Marsilies Tod demonstriert hat, hält ihn mit ihren *wîslichen worte*[*n*] (RL 8658) dazu an.

An diesem Punkt ist eine echte Dialogizität des *Rolandslieds* zu verzeichnen, die sich aus den bis zuletzt unversöhnten Positionen zu Trauer und Leid ergibt. Brechmundas Kritik an Karls fortgesetzter Klage enthält neben der trennscharfen Gegenüberstellung von Sündern und Gerechten, Lebenden und Toten (RL 8649–8656) – und damit der Restitution eindeutiger Differenz – eine eschatologische Ausrichtung, die Karl jedoch nicht zur Maxime seines Handelns erhebt. Weder vermag er im Folgenden Alda mit Verweis auf Rolands Märtyrerstatus zu trösten, noch kommt für ihn ein Verzicht auf Rache an Genelun in Betracht. So setzt sich die Rachehandlung fort, obschon Brechmundas Verweis auf die jenseitige Macht der Märtyrer (RL 8656: *dise heiligen sculen uns gotes hulde erwerven*) vom Erzählerkommentar bestätigt und verstärkt wird.[412] Zwischen dem feudalen Recht der Gewaltausübung (bis zur totalen Vernichtung alles Fremden) und der Einsicht in providentielle Heilsstiftung bleibt ein offener Widerspruch. Alda und Brechmunda führt ihr Verlust zur Orientierung auf die Transzendenz, Karls Trauer um Roland und sein Racheverlangen bleiben jedoch innerweltlich ausgerichtet.

Eine weitere, nur implizite Differenz zeichnet sich insofern zwischen Karls und Aldas Haltung ab, als Aldas Begehren nach Rolands Gegenwart sofort umschlägt in den Wunsch nach Gemeinschaft mit den seligen Jungfrauen. Dieser Inkonsistenz steht die Konsistenz von Karls Begehren nach Roland gegenüber, das weit über die Entdeckung des Toten hinausreicht und in Rache *um*gesetzt, nicht aber durch ein anderes Begehren *er*setzt wird. Gemeinsam ist Karl und Alda freilich die Bezugnahme auf Rolands Unersetzlichkeit als Konstituens eigener Identität: Karls zugespitzte Beschwörungen eigener

412 RL 8670–8672. Vgl. Kay, The Chanson de geste, S. 45–47 zur ‚Komplizenschaft‘ des Erzählers mit den Sarazenenprinzessinnen der *chansons de geste*.

Schutzlosigkeit rücken den Kaiser tatsächlich in die Nähe zur ‚Wehrlosigkeit' der Frauen. Dass er seine Handlungsmacht im Modus der Rache zurückgewinnt, stabilisiert insofern seine männliche Identität, denn dieser Weg steht nicht-waffenfähigen Frauen nirgends offen. Auch von dieser Warte wird also noch einmal deutlich, welch fundamentale Bedeutung der Wehr- und Gewaltfähigkeit, die adlige *manheit* auszeichnet, zukommt: Abseits dieser Bestimmung wird im *Rolandslied* keine generalisierte Geschlechterdifferenz erkennbar. Allerdings ist damit die Frage nach dialogischen Spielräumen innerhalb der Männlichkeitskonstruktion noch nicht abschließend beantwortet. Zu Beginn dieses Abschnitts habe ich vorgeschlagen, die von Karl verkörperte Männlichkeit als konkurrierenden Entwurf zum kriegerischen Modell der *militia Dei* aufzufassen. Ein Teilergebnis lässt sich nun in Verbindung mit den Formationen des Begehrens formulieren.

Die Differenzierung der Begehren im *Rolandslied* lässt sich nur insoweit auf verallgemeinerte Prinzipien zurückführen, als eine grundlegende Dichotomie immanenter und transzendenter Verhaltensorientierung wiederholt zur Sprache kommt. Doch selbst diese Differenz kollabiert, wenn Karls diesseitsgerichtete Leibestrauer sakralisiert wird, und das hat durchaus seine Logik: Nur so wird schließlich das paradigmatische Begehren nach Martyrium und Himmelreich außer Kraft gesetzt, das in aller Konsequenz jedwede irdische Herrschaftsordnung unterminieren würde. Wäre jeder christliche Streiter ein Roland, dann müsste das Kaiserreich in der Tat zerfallen. In dieser Hinsicht erweist sich Karls sperrige Immanenzverhaftung also nicht nur als Bestandteil eines alternativen Männlichkeitsentwurfs, sondern als Notwendigkeit, wenn überhaupt irdische Machtverhältnisse und die Integrität des Reichs als positives Modell bestehen bleiben sollen. Dieser Ansatz wird in der Gesamtschau homosozialer Verhältnisse und Identitätskonstrukte weiter zu verfolgen sein (s. u., II.1.5).

Die Ökonomie des Begehrens im *Rolandslied*, wie ich sie hier umrissen habe, erweist sich im Blick auf andere Fassungen des Stoffs nun als eine Variante, die spezifische Deutungsmuster radikalisiert und so zu einer eigenen, wenn auch eingeschränkten Lösung der Widersprüche im Herrschaftsmodell gelangt. Vor einer abschließenden Zusammensicht der im Werk verhandelten Entwürfe von Homosozialität und seiner Begehrensstrukturen ist es daher aufschlussreich, den Kontext alternativer Ökonomien und Diskurse des Begehrens einzubeziehen, wie sie in weiteren Bearbeitungen des Rolandsstoffs vorliegen. Sowohl die *Historia Karoli Magni* als auch Strickers *Karl* (erste Hälfte 13. Jh.) verbinden die Diskussion vorbildlicher und abgelehnter Haltungen der christlichen Heroen mit einer normativen Einschätzung zwischengeschlechtlichen Begehrens, während die sogenannten *remaniements* der *Chanson de Roland* die Begehrenskonstellationen erweitern und variieren, ohne eine allgemeingültige Ordnung zu stiften.

1.4.2 Begehren und Geschlecht in den Bearbeitungen des Rolandsstoffs

Anders als der Oxforder *Roland* und das *Rolandslied*, die keine Relevanz der Geschlechterverhältnisse für die Identitätsbildung ihrer männlichen Protagonisten zu erkennen

geben, haben andere Bearbeitungen des Stoffs heterosoziales Begehren systematischer fokussiert und zum Gegenstand von Reflexion und erzählerischer Erweiterung gemacht. Eine normative Position formuliert die *Historia Karoli Magni*, wenn im Rahmen der *passio Rotholandi* über den gemeinsamen Tod der Enthaltsamen und der Sündigen reflektiert wird.[413] Die Niederlage von Roncevaux hat hier „ihre Ursache allein in der Sündhaftigkeit einiger Ritter des Heeres, die sich in den Nächten vor der Schlacht mit sarazenischem Wein berauscht und mit heidnischen wie gallischen Frauen Unzucht getrieben hatten“.[414] Dem Tod wird im Folgenden eine positive, aber je unterschiedliche Funktion für das Seelenheil zugeschrieben, verhindert er doch bei den Enthaltsamen weitere Verfehlungen, während der Opfertod der Unzüchtigen ihre Sünde löscht.[415] Darauf folgt die theologische Lehre von der Heilskraft der Beichte und des Martyriums sowie die handlungspraktische Anweisung, das Heer von weiblicher Begleitung frei zu halten: *Igitur pergentibus ad prelium uxores aut feminas alias amplius ducere non licet* (Cap. XXI.27, S. 96: Es ist daher denen, die in den Krieg ziehen, weiterhin nicht gestattet, Ehefrauen oder andere Frauen mit sich zu führen). Die aus Sündenkatalogen bekannte Kategorie der *fornicatio*[416] betrifft den Umgang mit der rechtmäßigen Gattin genauso wie den mit anderen Frauen. In dieser Haltung ist unschwer die sexuelle Hierarchie der Patristik wiederzuerkennen, die Jungfräulichkeit und Enthaltsamkeit stets als Ideal jedweder fleischlichen Lust überordnet (selbst der ehelich gebändigten und sozial nützlichen) und dabei jede Frau als Hindernis klassifiziert:[417] *Quapropter nulli licet mulierem in exercitu ducere, quia impedimentum animarum et corporum est* (Cap. XXI.29, S. 96: Weshalb es niemandem erlaubt ist, eine Frau mit auf den Kriegszug zu führen, denn sie ist ein schwere Belastung für Seele und Körper). Insofern hat es seine misogyne Logik, wenn den christlichen Heerfahrern nicht etwa Selbstdisziplinierung, sondern schlicht die Vermeidung weiblicher Gesellschaft abverlangt wird. Nicht nur das eigene Seelenheil, auch der militärische Erfolg wird durch die Präsenz von (Ehe-) Frauen gefährdet, wie die angeführten historischen Beispiele – Darius und Antonius – demonstrieren sollen (Cap. XXI.28, S. 96).[418] Diese religiös fundierte Kriegerethik impliziert zwar eine gewisse Schwäche des (männlichen) Fleischs oder Neigung zur *concupis-*

413 Cap. XXI.22, S. 96: *Hoc in loco interrogandum est cur illos, qui minime cum mulieribus fornicati sunt, Dominus mortem incurrere permisit cum hys qui inebriati et fornicati sunt.* (Hier stellt sich die Frage, warum Gott es zuließ, dass jene, die keine Unzucht mit Frauen getrieben hatten, vom Tod ereilt wurden zusammen mit jenen, die sich betrunken und Unzucht getrieben hatten.)

414 Caumanns, Die *Historia Turpini*, S. 154; vgl. Cap. XXI.4, 8 u. 22 f.

415 Vgl. Caumanns, Die *Historia Turpini*, S. 155.

416 Zu Begriff und Konzept vgl. Payer, Sex and the New Medieval Literature, S. 101–125.

417 S. o., I.1.2.3. Vgl. Duby, Ritter, Frau und Priester, S. 33–35; Bloch, Medieval Misogyny, bes. S. 37–47.

418 Zwischen den ‚Heiden‘ und sexueller Sünde besteht eine besonders enge Verbindung, die christliche Reinheit latent bedroht: „‚Schön‘ sind unter den ‚Feinden‘ nur die Frauen, die Karl als Tributzahlung erhält; sie sind wohlgestaltet (*formosae*). Ihre Schönheit ist jedoch nicht Attribut für besondere moralische Werte, sondern wirkt bedrohlich; die Frauen fungieren als (teuflische) Versuchung der Christen“ (Hensler, Ritter und Sarrazin, S. 214).

centia carnis, nicht jedoch ein situationsunabhängiges hetero-erotisches Begehren. Nicht ein innerpsychischer Begehrensimpuls, sondern weibliche Nähe bewirkt nämlich eine Verunreinigung männlicher Kampfkraft und Heilsorientierung, die durch strikte räumliche Trennung leichterdings zu vermeiden ist. Weiterhin ist Weiblichkeit religionsübergreifend mit verhängnisvoller Verführung assoziiert: „so sind beispielsweise unter den Frauen, durch die sich viele christliche Kämpfer versündigen, auch ausdrücklich christliche Frauen angeführt“.[419]

Identifiziert die *Historia* Weiblichkeit über sexuelle Sündhaftigkeit, der durch die Selbstabschließung keuscher homosozialer Gemeinschaften zu begegnen ist, so erweist sich das Räsonnement des Strickers als weitaus komplexer. Sein *Karl* identifiziert zwischengeschlechtliches Begehren als Wurzel allen Übels – spezifischer als Geneluns Motivation zum Verrat:

> den vil mortlîchen haz
> begie Genelûn umbe daz,
> daz er muose mîden sîn wîp.
> sît er den êwigen lîp
> vor dem zorne verkôs
> und manegen werden man verlôs,
> sô dunket mich wol dâ bî,
> daz ez von gote niht ensî
> diu liebe die man ze wîbe treit.
> manegem ist sîn wîp leit,
> mit der er gote dienen sol,
> und lât im die gevallen wol,
> die er muoz haben wider gote.
> ez ist von natûre gebote
> beidiu an wîben unde an mannen.
> diu natûre sî verbannen,
> diu daz reht alsô verkêret
> und nîwan unreht lêret.
> (*Karl* V. 3759–3776)

Bei genauerem Hinsehen weist diese vermeintlich einsinnige Argumentation signifikante Verschiebungen auf. Zunächst produziert männliches Begehren nach der Ehefrau Zorn und stört so einerseits die Verewigung eigener Identität im Jenseits, andererseits die Solidarität *werder* Herren. Angesichts derart verheerender Konsequenzen wird die Widergöttlichkeit des Begehrens nach der Frau postuliert, womit sich die Argumentation von der Problematik exzessiver Lust in der Ehe[420] zum zwischengeschlechtlichen

419 Hensler, Ritter und Sarrazin, S. 224.

420 Ein Topos der kirchlichen Ehelehre: Seit Hieronymus wird der zu leidenschaftliche Ehemann (*vehemens amator*) dem Ehebrecher gleichgesetzt, die Ehe gilt als ‚Heilmittel der Begierde‘. Diese Auffassung findet sich unter anderem bei Burchard von Worms, Ivo von Chartres, Guibert von Nogent, Alanus ab Insulis und Petrus Lombardus: vgl. dazu Duby, Ritter, Frau und Priester, S. 33 f. u. ö.

Begehren überhaupt verlagert. Die Ehe erscheint in dieser Perspektive als gottgewollt und recht, während das widerrechtliche und ‚natürliche‘ Begehren nach einer anderen Frau nunmehr die gesellschaftliche Ordnung gefährdet. Damit steht der ursprünglichen Opposition – eheliche Lust versus homosoziale Solidarität – jetzt der Konflikt regelwidrigen, außerehelichen Begehrens mit der sakral legitimierten Rechtsordnung gegenüber. Dieser Konflikt ist jedoch in keiner Hinsicht mehr auf Genelun zu beziehen, dessen *mortlîcher haz* schließlich erklärt werden sollte. Nur die implizite Norm disziplinierter Lust in der Ehe stellt eine Verbindung zwischen den beiden Gedankengängen her.[421] Hätte Genelun sein Begehren also entsprechend gemaßregelt, dann wäre es nicht zum Verrat gekommen. Allerdings zeichnet sich im zweiten Schritt der Argumentation ab, dass gerade die gebändigte und dem Dienst an Gott gewidmete eheliche Beziehung das rebellische Begehren nach einer anderen Frau wenn nicht hervorruft, so doch zumindest begünstigt. In dieser Sichtweise ist die Frau das nurmehr imaginäre Objekt des Begehrens. Nicht ihre Gegenwart ruft, wie in der *Historia Karoli Magni*, die bedrohlichen Reflexe des Fleischs hervor, vielmehr löst allein die Grenzziehung zwischen rechtmäßigem und widerrechtlichem Besitz – und insofern das Verbot schlechthin – Begehren aus.

An dieser Stelle nimmt Strickers Text auch auf weibliches Begehren Bezug, das indes gänzlich unter dem Zwang der widergöttlichen Natur steht, während männliches Begehren zwischen eigenwilligem Genuss und naturhafter Unbeherrschtheit changiert. So bleibt trotz grundsätzlicher Wechselseitigkeit eine klare Asymmetrie bestehen. Stand am Anfang dieser Erörterung Geneluns eigenwillige *liebe* zu seiner Frau, ist zuletzt ‚Natur‘ die übermächtige Gewalt, die Gesellschaft prinzipiell immer gefährdet.[422] Der Erzählerkommentar betreibt damit eine Ursachenforschung, die die Spezifik von ‚Heidenkrieg‘ und adliger Herrschaftsordnung in Richtung auf ein generelles Dilemma gesellschaftlicher Verfasstheit überschreitet.

Diese Reflexionen folgen beim Stricker auf die Sequenz von Karls Träumen, fallen also genau in die Lücke der *Rolandslied*-Handschrift P und schließen damit in doppelter Hinsicht eine Leerstelle. Sie konstruieren ein ‚natürliches‘ und wechselseitiges Begehren zwischen den Geschlechtern, das im *Rolandslied* nirgends in Erscheinung tritt, und schließen diese Konstruktion zusammen mit der Opposition irdischer und sakraler Kräfte (Natur vs. Gott). Sollte die häufig betonte *kiusche* der christlichen Ritter im *Rolandslied* über generelle Mäßigung hinaus aber einen Bezug auf Geschlechterverhältnisse implizieren, so kann höchstens eine der *Historia Karoli Magni* analoge Position erschlossen werden. Die klare Trennung von Krieg und weiblicher Gesellschaft stellt sicher, dass es zu keinerlei Verunreinigung durch profane Neigungen und fleischliche Schwäche kommen kann. Ein Begehren nach der fernen Ehefrau bzw. der Verlobten ist

421 Zu Augustinus’ Doktrin kontrollierter Sexualität in der Ehe vgl. Brown, Die Keuschheit der Engel, S. 404–417.

422 Angesichts der später geläufigen Identifikation von ‚Weiblichkeit‘ mit ‚Natur‘ ist es allerdings bemerkenswert, dass die ungebärdige Natur sich hier beider Geschlechter gleichermaßen bemächtigt.

Genelun genauso fremd wie Roland; es wird nicht einmal den affektbeherrschten ‚Heiden' unterstellt. Angesichts dieser Absenz zwischengeschlechtlichen Begehrens muss es umso mehr interessieren, dass ihm einige Fassungen der *Chanson de Roland* zusätzlichen Raum gewähren.

Während Strickers *Karl* eine normative Orientierung über den Status heterosozialen Begehrens anstrebt und dies in moraltheologischer Didaxe verankert, diversifizieren die *remaniements*, wie sie in den *Roland*-Handschriften C und V7 (Châteauroux, Venise VII) sowie V4 (Venise IV), P (Paris), L (Lyon) und T (Trinity College Cambridge) vorliegen,[423] Beziehungsformen und Begehrensstrukturen. Trotz unterschiedlicher Akzentsetzungen ist diesen Bearbeitungen gemeinsam, dass sie nach Rolands Tod eine stark erweiterte Aude-Episode erzählen, wobei sich Karls Traueraffekte und -gebärden zugleich gegenüber dem Oxforder *Roland* steigern und die religiöse Orientierung der Figuren stärkeres Gewicht erhält.[424] In dieser erweiterten Konstellation werden gleich- und zwischengeschlechtliches, aber auch endogames und exogames Begehren zum Thema. Allerdings korrespondiert mit dieser Variationsbreite der Beziehungstypen gerade keine grundlegende Differenzierung unterschiedlicher Ausdrucksformen des Begehrens.

Getragen wird die Episode vom dramatischen Kontrast der Träume Audes, die Rolands und Oliviers Tod ankündigen, mit den Versuchen Karls (und anderer Akteure), Aude diesen Tatbestand zu verheimlichen, indem sie ihr eine bevorstehende Hochzeit vorgaukeln. Da Aude sich jedoch nicht täuschen lässt, stirbt sie zuletzt wie im *Rolandslied* und wird gemeinsam mit Roland und ihrem Bruder Olivier bestattet. Zweifellos fokussieren die Texte damit ein weibliches Begehren nach dem männlichen Helden, das allerdings kaum Erwiderung findet. Zwei Handschriften schreiben Roland vor seinem Tod immerhin bedauernde Gedanken an die *douce amie* zu.[425] Deutlich sind Audes prophetische Träume ferner den Karlsträumen nachmodelliert: Sie enthalten sowohl die Attacken wilder Tiere als auch den Armverlust des Kaisers,

423 Die älteste Version der *remaniements* wird ins späte 12. Jh. datiert. Anders als O, C und V4 überliefern die Hss. P, L und T den Anfang der *Chanson* bis zu Rolands Abschied und den folgenden Kämpfen nicht. Zumal die Hs. V7 C bis auf wenige Abweichungen im Detail folgt, wird sie hier nicht gesondert berücksichtigt. Zur *Chanson*-Überlieferung grundlegend Segre, La tradizione, weiter Kibler, The Roland after Oxford; Duggan, Editing the Song of Roland.

424 Neben dem Zusatz verschiedener Gebete, die zentrale Glaubensinhalte resümieren (besonders Audes Gebet, das in der Bitte um die Wiederbelebung Oliviers gipfelt), wird das Kloster Blaye nun Schauplatz der Ereignisse; ein Kleriker tritt zudem als Traumdeuter auf. Allerdings fehlt in den genannten Hss. gegenüber O der abschließende Auftritt des göttlichen Boten, der Karl zum Kampf gegen die ‚Heiden' auffordert. Ebenso wird die Rolle Bramimondes reduziert und die Geschichte ihrer Bekehrung ganz gestrichen.

425 ChdR C: 3805–3807, 4143 (vgl. 3511 f.); entsprechend auch in V7. Vgl. Duggan, L'épisode d'Aude, S. 273 f. In T ist das Gespräch Rolands und Oliviers über Aude um einiges erweitert: ChdR T: 1220–1229, 1577–1591. Nur im *Ronsasvals* (V. 918–923) gibt der Gedanke an Aude Roland den Anstoß, sein Horn zu blasen.

denn Karl erscheint der Träumenden verstümmelt. Audes geträumte Verletzung an ihren Brüsten überträgt den schrecklichen Verlust zwar auf den weiblichen Körper, bleibt indes als Analogiebildung kenntlich.[426] Daher kann die Identifikation eines spezifisch weiblichen Begehrens, sofern es sich in der Angst auf den *ami* richtet, nur mit Einschränkungen gelten. Die Terminologie ist hier wie im *Rolandslied* geschlechtsunspezifisch: Begriffe wie *amour, amer, ami* und *dru* kommen sowohl in den Männerbeziehungen als auch zwischen Aude und Roland zur Anwendung.[427]

Dieser Eindruck einer noch wenig entwickelten Differenzierung hetero- und homosozialen Begehrens verstärkt sich im Blick auf die Trauergesten. Die *remaniements* reduzieren tendenziell die diskursive Trauer Karls[428] zugunsten ungewöhnlicher Gebärden, die den Herausgeber der Handschriften Raoul Mortier merklich irritiert haben: „scènes puériles, dignes des railleries prochaines de Cervantès: Charlemagne à genoux se lamentant de son neveu Roland, et mettant dans sa bouche, tantôt l’orteil (C et V7), tantôt le doigt (P), tantôt le talon (L) du héros.“[429] Zudem entspricht dem unbedingten Verlangen Audes, zu Rolands Leichnam vorgelassen zu werden (ChdR C: 7038),[430] eine voraufgehende, im Oxforder *Roland* nicht enthaltene Roncevaux-Szene. Schlaflos vor Hitze und Trauer sucht Karl auf dem Schlachtfeld nach Rolands Leichnam und betet innig darum, ihn zu finden: *Ce me donez qe je desire tant, | Ce est le cors de mon neveu R*[*ollant*] (ChdR C: 5982 f.: Gebt mir das, was ich so begehre, es ist der Leib meines Neffen Roland).[431] Die

426 ChdR C: 6633–6677; V4: 4801–4839; P: 5450–5493; L: 2246–2290; T: 4342–4370. Die Traumerzählungen übertragen die Todesgefahr, in der Roland und Olivier aufgrund von Geneluns Verrat im Kampf schweben, in die bereits etablierte allegorische Traumsemantik.

427 Mit *ami* werden allgemein Freunde, Gefolgsleute und Verwandte bezeichnet. Zum Gebrauch von (*tant*) *amer, amour* vgl. die folgenden Beispiele. Roland/Olivier: ChdR C: 3847 f.; P: 2065, 2134; T: 1567, 1585, 1829, 1863, 1873. Karl/Roland: ChdR C: 4210, 5999, bes. 5928: *„Beaus niés,“ fait il, „com mar vos amai tant!*[*“*] („Schöner Neffe“, sagt er, „[ich] Unglücklicher, der euch so liebte!“); P: 3287, 4465; L: 1803, 1817, 1859/60; T: 3442, 3506, 3511. Karl/Pairs: T: 3456. Aude/Karl: V4: 5115. Aude/Roland: C: 6940; V4: 5153, 5325; P: 5728, 5774, 5777, 5878, 5904, 6037; L: 1981, 2418, 2536, 2556; T: 4237, 4272, 4594, 4609; in P: 5714 f., T: 4594 f. auch mit Bezug auf Olivier. Aude/Olivier: L: 2462. *Tant amer* kann sich auf die vorbildliche Gottesliebe (ChdR C: 4254) ebenso wie auf die verräterische Liebe zu einer ‚Heidenprinzessin‘ (C: 6903) beziehen. C: 6612 f. erwähnt ein Ringgeschenk Rolands an Aude *por druerie* (vgl. P: 5430–5434; L: 2232–2235), während in P sowohl Olivier als auch Gautier als Rolands *dru* bezeichnet werden (P: 2049: *son ami et son dru*; ebenso L: 1063; P: 2181: *son dru*; in L: 1127 spricht Olivier Roland als *biauz douz amis* an). Soweit ich sehe, besteht die einzige sprachlich fassbare Differenzierung darin, dass nur die Bindung Audes an Roland von einem Gelöbnis abgeleitet wird und sich als Statuswechsel niederschlägt. – Zur Entwicklung des Freundschaftsvokabulars in der altfranzösischen Literatur vgl. Jones, Friendship; Legros, Le vocabulaire de l’amitié.

428 Zum wortreichen und rhetorisch aufwändigen *planctus* Karls in der Hs. O vgl. Klein, Motive der Totenklage.

429 So der Kommentar Mortiers im Vorwort zur Edition der Hs. C, S. iv.

430 ChdR V4: 5149; P: 5839; L: 2444; T: 4710.

431 Vgl. ChdR C: 5957–5961; P: 4498–4504; L: 1846–1849; T: 3471–3477. In dieser Version verdoppelt sich die Suche nach Rolands Leichnam, den Karl vor seiner Klagerede findet und umarmt, wobei er dreimal in Ohnmacht fällt (ChdR T: 2419–2447). – *Cors* kann die ganze Person oder den Leichnam bezeichnen; um dieses Spektrum anzudeuten, übersetze ich hier durchgängig mit ‚Leib‘.

gewährte Gnade gibt Karl dann Gelegenheit, den Körper des Toten in der beschriebenen Weise zu liebkosen. Karls Affektreaktionen werden während der Totenklage durch multiplizierte Ohnmachten intensiviert; im Kloster Blaye, wo Karl und Aude anschließend zusammentreffen, fallen beide so häufig in Ohnmacht, dass fast der Eindruck eines Wettstreits um die heftigste Trauer entsteht.

Tatsächlich spricht Karls sonderbare Lügenstrategie – unterstützt von seinen Gefolgsleuten und der falschen Deutung von Audes Träumen durch einen Kaplan – für eine latente Konkurrenz um Roland. Obschon Karl mehrfach der Absicht Ausdruck verleiht, Aude ‚trösten' (*conforter*) und verheiraten zu wollen,[432] bleibt sein Verhalten doch schwer erklärlich und widersprüchlich. Dazu kommt, dass Karls ebenfalls nach Blaye einbestellte Schwester Gille bzw. Berte umstandslos vom Tod ihres Sohns informiert wird, obschon sie darauf ebenso mit Ohnmacht und rasender Trauer reagiert.[433] Offensichtlich geht es nicht darum, Roland noch nach seinem Tode gegen weibliche Präsenz schlechthin zu isolieren oder etwa die Trauer der Frauen zu vermeiden oder abzumildern.[434] Die sich abzeichnende Konkurrenz besteht also nicht zwischen männlichen und weiblichen Ansprüchen auf Roland allgemein, sondern spezifischer zwischen Karl und Aude als der intendierten Ehefrau des Toten. Karl weist mit seiner Lüge nicht bloß Audes legitimes Begehren nach dem *ami* zurück, sondern negiert auch rigoros ein potentielles Begehren Rolands nach ihr, wenn er behauptet, sein Neffe sei zu den ‚Heiden' übergelaufen und habe sich dort eine andere zur Frau oder *amie* genommen.[435] Männliches Begehren nach einer Frau wird damit nur im Status der Fiktion erzählbar und zugleich – insoweit den Ausführungen des Strickers analog – als transgressiv und widerrechtlich markiert. Doch das ist noch nicht alles: Indem Karl Roland (und Olivier) derart der *felonie* bezichtigt (ChdR C: 6896; L: 2381), sabotiert er auf ganzer Linie Rolands Helden- und Märtyrerstatus und unterminiert das gefeierte Ideal des christlichen Heroen. Zugleich erfindet er eine Aude überlegene Frau in Stellvertretung seines eigenen Anspruchs, womit Karls Begehren dem zwischengeschlechtlichen und ehetauglichen homolog gesetzt wird.[436]

432 ChdR C: 6191, 6861, 6908 f., 6943 f.; V4: 4976, 5055 f.; P: 4779 f., 5700–5703, 5732 f.; L: 2385–2387; T: 4578–4582.

433 ChdR C: 6966–6978; V4: 5078–5097; P: 5755–5766; L: 2407–2412; T: 4634–4640. Karls unterschiedliches Verhalten gegenüber den beiden Frauen ist eventuell damit zu erklären, dass er nur Aude an einen anderen verheiraten will, die eigene Schwester aus politischem Kalkül daher nicht schonen muss.

434 Insgesamt rückt der Jammer der Frauen in den *remaniements* erstmals in den Blick: In der Fassung V4 wird die allgemeine Trauer der Damen um Roland und Olivier besonders betont (ChdR V4: 4056–4063).

435 ChdR C: 6895–6910, 6924–6936; V4: 5035–5048; P: 5714–5724; L: 2380–2384; T: 4593–4606.

436 Dieses Element begegnet bereits in der Traumdeutung, die Roland ebenfalls der verräterischen Liebe zu einer ‚Heidin' bezichtigt, doch ist das gesamte Täuschungsszenario abhängig von Karls Befehl, Aude nach Blaye zu bringen, wo sie verheiratet werden soll. – Eine latente Konkurrenz unterschiedlicher Formen von Begehren scheint auch dort auf, wo Karls Racheverlangen dem Begehren jeder adligen Dame nach dem Kuss ihres Freundes übergeordnet wird: *Desiranz est de son neveu ven-*

Wie im *Rolandslied* und im Oxforder *Roland* ist Weiblichkeit ausschließlich über soziale Handlungsspielräume definiert, wobei die Ableitung weiblicher Identität aus der Ehe nun um den Status in einem System der Allianzen ergänzt wird. Die Verhältnisse verkomplizieren sich nämlich erheblich dadurch, dass sich Audes Träume, Klagen und Trauergebärden stets gleichmäßig auf Olivier und Roland richten. Jenseits der Differenz *frere/ami* sind die Formulierungen, mit denen Audes Bindung an beide Männer beschrieben wird, austauschbar.[437] Beide erscheinen gemeinsam in ihren Träumen und werden von ihr gleichermaßen heftig betrauert, doch gipfelt diese Trauer zuletzt im Gebetsmonolog, worin Aude Gott ersucht, Olivier noch einmal zum Sprechen zu bringen – was im Folgenden auch geschieht.[438] Erst im Anschluss bereitet sich Aude mit der Beichte auf den eigenen Tod vor, der unmittelbar erfolgt. Dieses Wunder stellt sich zugleich als Antwort auf Audes beängstigende Träume dar, in denen Roland und Olivier weder sie noch ihre Hilferufe beachten. Im letzten Traum findet Aude beide Männer beieinander liegend: Sie umarmen sich, verweigern es zugleich aber, mit Aude zu sprechen, woraufhin ein Vogel – traditionelles Bild der Seele – Audes Mund entweicht.[439] Angezeigt ist damit nicht nur ein identisches Begehren Audes nach Roland und Olivier, sondern auch der Wunsch, in die Paarbindung der Männer einbezogen zu werden, deren Verweigerungshaltung mit Audes Tod in Verbindung gebracht wird.

Joseph Duggan spricht den Träumen einen „caractère sexuel à peine caché“ zu und sieht dies noch gesteigert, wenn sich Aude über den entblößten Körper Rolands wirft und den Tod zur Hochzeit umdeutet.[440] Mit welcher Berechtigung ist hier aber

ger | *Plus qe n'est dame de son ami baisser.* (ChdR C: 5149 f.: Mehr begehrt er, seinen Neffen zu rächen, als je eine Dame, ihren Freund zu küssen.)

437 Besonders deutlich in ChdR C: 6723 f.: *Por son grant frere qu ele avoit si chier,* | *E por .R., son ami* (Für ihren großen Bruder, der ihr so lieb war, und für R[oland], ihren Freund). C: 6757 f.: *a mon frere Oliver* | *Et a .R., le duc que j'ai si chier* (zu meinem Bruder Olivier und zu R[oland], dem Herzog, der mir so lieb ist). Vgl. ChdR V4: 4882 f., 5221 f.; T: 4284 f., 4379 f., 4400 f.

438 Allerdings ist es ein Engel, der Olivier seine Stimme leiht. ChdR C: 7157–7197, 7179 f.; V4: 5270–5303; P: 5965–5967, 5986–5999; L: 2505–2521; T: 4784–4789, 4805–4823. Das Motiv ist auch im *Wolfdietrich* zu finden, wo der Held seinen toten Ratgeber und Erzieher Berhtunc (WD B 902, 1–907, 4) bzw. den getöteten *trûtgesellen* Ortnit (WD D 1684 f.) zum Sprechen bringt.

439 ChdR C: 6775–6779: *La vi .R. soz un paile chocher,* | *Et joste lui mon chier frere Oliver;* | *Andeus les contes vi ensanble enbracher,* | *Mais onqes moi ni volsent arasnier,* | *Quant de la boche m'issi un espirver.* (Dort sah [ich] R[oland] unter einer Decke schlafen | und nah bei ihm meinen lieben Bruder Olivier; | die beiden Grafen sah [ich] einander umarmen, | aber niemals begannen [sie] mich anzusprechen, | bis aus dem Mund ein Sperber hervorging.) Vgl. ChdR V4: 4920–4924; P: 5584–5588; L: 2317–2321; T: 4416–4422. – Die symbolische Bedeutung des Vogels ist komplex: Wird er, wie bislang üblich, auf Aude bezogen, so stellt er wohl eine Manifestation der aus dem Körper entweichenden Seele dar, doch ist die grammatische Zuordnung nicht ganz eindeutig. Sollte der Raubvogel also dem Mund Rolands oder Oliviers entweichen, ließe sich womöglich ein Bezug zu Audes Adlertraum herstellen, womit abermals ein Bindungsverlust oder ein Raub der von Aude beanspruchten Liebe angedeutet würde. (Den Hinweis auf diese Uneindeutigkeit verdanke ich Cornelia Klettke, Potsdam.)

440 Duggan, L'épisode d'Aude, S. 274 u. 277.

von einem ‚sexuellen' Begehren zu sprechen? Eine solche Annahme müsste aufgrund der beschriebenen Differenzlosigkeit Olivier zwangsläufig miteinbeziehen.[441] Tatsächlich sind Ansätze zur Sexualisierung nur der falschen Traumdeutung des Kaplans zu entnehmen, der den Verlust der Brüste[442] folgendermaßen auslegt: Der Adler, der Aude derart verwundete, sei als schöne ‚Heidin' zu verstehen, um derentwillen Roland Aude verlassen wolle (ChdR C: 6811–6816). Nicht nur ist diese Deutung absichtlich irreführend, sie verschleiert auch das zuvor beschriebene Abreißen erst der linken, dann der rechten Brust, das sich nur auf den Verlust Rolands *und* Oliviers beziehen lässt.[443] Weiterhin wird Roland damit ins Zentrum von Audes Leid gerückt, während es im späteren Umgang mit den Leichnamen Olivier ist, den Audes Gebet ins Leben zurückruft.

Nach Duggans Deutung beschwört diese Episode die bloß virtuelle Erblinie Rolands, der ohne Nachkommen stirbt. Die Fehldeutung des Seelenvogels als Audes Kind, die Täuschungsversuche und die Travestie einer Hochzeit, die nur posthum zu vollziehen ist: alles richte sich auf die imaginäre Herstellung einer Dynastie, die niemals existieren wird.[444] Artikuliert werde damit ein unerfüllbares dynastisches Begehren, das sich aller Protagonisten bemächtigt.[445] So begrüßenswert dieser Ansatz, ‚Sexualität' im Kontext historisch fremder Konzeptionen und Diskurse zu verorten, auch ist: er kann Karls Rolle nur über die Implikation der (in diesen *Chanson*-Fassungen nicht erwähnten) Inzestlegende schlüssig erklären und muss Oliviers Prominenz sowie die exklusive Bindung Rolands und Oliviers ganz beiseite lassen; letztere sind für eine *virtualité lignagère* irrelevant. Nicht ein einziges, homogenisierendes (nämlich dynastisches) Begehren

441 In diesem Zusammenhang fällt auf, dass Duggan, L'épisode d'Aude, S. 277 f. zwar eine implizite Verbindung zum Inzest Karls für möglich hält, das Verhältnis Audes und Oliviers aus diesem Zusammenhang jedoch ausblendet.

442 Dieser Traum weist interessante Parallelen zu Herzeloydes Traum auf, in dem ein Drache an ihren Brüsten saugt (*Parzival* 104, 10–13). Bachorski, Träume, S. 35 f. u. 39–41 geht hier unter anderem von einer Erotisierung des Körpers im Traum aus, die sich ebenfalls besonders auf die sexuelle Bedeutung der Brüste stützt. Unabhängig von der Frage nach einer spezifisch ‚sexuellen' Komponente steht aber auch dieser Traum im Kontext eines undifferenzierten Begehrens, das sich gleichermaßen auf den Ehemann wie den Sohn richten kann.

443 So auch Duggan, L'épisode d'Aude, S. 275. Vgl. ChdR C: 6690–6692: *si m'a si mal menee | Qe ma memele senestre en a portee. | Pois retorna s'en a la destre ostee.* (Doch hat er mich so schlimm zugerichtet, dass er meine linke Brust wegtrug, darauf kam er zurück und hat die rechte fortgerissen.) – Dieses Traumbild dürfte dem Martyrium verschiedener weiblicher Heiliger (z. B. Agnes oder Agathe) nachmodelliert sein.

444 Duggan, L'épisode d'Aude, S. 277 f.

445 Entsprechend stehen Audes Brüste für ihre nährende Rolle in der Dynastiebildung (Duggan, L'épisode d'Aude, S. 278). Duggans Interpretation bleibt skizzenhaft, weist aber auf einen Konflikt endogamer (Karls Inzest mit der Schwester) und exogamer Tendenzen (Verheiratung Aldas mit Roland) hin. Audes Bindung an Olivier durchkreuzt diese Gegenüberstellung jedoch, da sie unauflöslich mit dem Ehewunsch verknüpft ist.

bestimmt aber diese Episode; sie lässt vielmehr die schwierige Konstruktion eines weiblichen Begehrens unter Bezugnahme auf divergente Beziehungsmodelle erkennen.

Wenn die Konkurrenz der Ansprüche und die Überlagerung der Beziehungstypen überhaupt auf einen Nenner zu bringen sind, so besteht er im Versuch einer Frauenfigur, über den Appell an Verwandtschaftsbindung und Ehegelöbnis ihren Platz in einer homosozialen Ordnung zu behaupten und abzusichern. Das irritierende Bild der abgerissenen Brüste[446] lässt sich weder schlüssig auf einen latenten ‚sexuellen‘ Gehalt zurückführen noch auf die nährende Funktion Audes als Mutter einer künftigen Dynastie beziehen, da beide Deutungen Oliviers Präsenz im Traum unterschlagen müssen. Nicht die Vorstellung eines ‚sexuellen‘ Begehrens scheint dieses Bild hervorzurufen, sondern – in Analogie zu Karls Traumverstümmelung – die Beschädigung Audes in ihrer sozialen Stellung, die durch Bruder und Ehemann im horizontalen Verwandtschaftsverband gesichert wird.[447] Angesichts der schon festgestellten Asymmetrie bedarf es eines besonderen Aufwands, um Audes einseitiges Begehren plausibel in die posthume Gemeinschaft mit Ehemann und Bruder zu überführen.

Greifbar wird das Bemühen um eine solche Legitimation, wenn Aude sich gegen Karls Täuschungsversuche zu den Toten vorkämpfen muss, gegen Rolands und Oliviers Schweigen Gott noch ein postmortales Gespräch mit Olivier abtrotzt[448] und den eigenen Tod zur Eheschließung umdeutet. Die sonderbare Inszenierung einer vorgetäuschten Hochzeitsfeier ordnet sich diesem Kontext insofern zu, als sie einerseits den öffentlichen, rechtswirksamen Charakter des Eheversprechens aufruft und damit Audes Anspruch auf Roland bekräftigt. Andererseits kontrastiert sie als bloßer Betrug mit der von Aude zelebrierten posthumen Verbindung und legitimiert letztere als wahre Ehe.[449] In derselben Weise dienen die falsche Traumdeutung und die Lüge über Rolands Abtrünnigkeit dazu, Audes unbedingte Treue zu profilieren. So doku-

446 Allerdings wird dies Bild in einigen Hss. auf den Verlust bloß einer Brust, der sich in Analogie zu Karls Verstümmelung auf Roland beziehen muss, reduziert (ChdR V4: 4853; in T: 4351 ist es die linke Brust, wobei in der Deutung dann wieder beide Brüste benannt werden: T: 4455).

447 Ebenso wenig wie in meinen Ausführungen zu Karls Begehren will ich hier eine körperliche Dimension bestreiten: Es geht mir vielmehr darum, die fehlende Ausdifferenzierung spezifisch ‚sexueller‘ Wünsche, Beziehungsformen und Selbstdeutungsmuster hervorzuheben. Die Aude-Episode zeigt, wie Rechtsansprüche und soziale Verbindlichkeiten, Verwandschafts- und Ehebindung sowie auch die Sorge um das Seelenheil und körperbetonte Trauer nahtlos ineinander übergehen.

448 In ChdR C: 7068–7072 macht Aude der Leiche ihres Bruders, die sie küsst, entsprechende Vorwürfe: *Oliver, frere, volez moi oblier?* | *Ja sui Aude qi soliez amer* | [...]. | *Ne pois vos els veïr ni esgarder,* | *Ne vostre boche a la moie parler?* (Olivier, Bruder, wollt ihr mich vergessen? Ich bin Aude, die ihr zu lieben pflegt [...]. Können eure Augen nicht sehen oder betrachten, noch euer Mund zu meinem sprechen?) Es folgt eine ähnliche Ansprache an Roland. Vgl. ChdR V4: 5202–5208; P: 5893–5908; L: 2461–2473.

449 Audes weiteres Vorgehen erinnert insofern an den Ehevollzug, als einem nichtöffentlichen Beisammensein mit dem Leichnam (auf ihre Bitte räumt Karl das Kloster; ChdR C: 7100–7124; P: 5852–5860; L: 2486–2495; T: 4722–4733) die Bestätigung durch die Gemeinschaft folgt, wenn Aude beichtet und im Beisein aller stirbt.

mentiert ihr Tod *par amour* auf paradoxe Weise ein Existenzrecht weiblichen Begehrens, das sich freilich nur jenseits irdischer Gesellschaft realisieren kann. Allerdings ist dieses Begehren seinerseits nicht durch eigene Deutungsmuster oder eine spezifische Semantik ausdifferenziert, sondern gewinnt widerständige Kontur allein über die sozialen Handlungsspielräume und Rechtsansprüche der Protagonistin. Aude verweigert sich wie im *Rolandslied* der Weggabe in eine andere Ehe, doch richtet sich ihr opponierendes Begehren hier auf die abschließende Vereinigung mit dem Verlobten *und* dem Bruder:

> Car me mostrez le cors de mon ami,
> Et d'Oliver mon frere lo hardi.
> Li cons .R[ollant]. por moi sa foi plevi,
> Q'il me prendroit et je lui a mari.
> Ainz m'ert ancui le cuers el cors parti;
> Si m'en irai ensable o mon ami
> Et o mon frere qi la dolor sofri.
> (ChdR C: 7038–7044)[450]
>
> Nun zeigt mir den Leib meines Freundes und den Oliviers, meines tapferen Bruders. Graf R[oland] gelobte mir seine Treue, dass er mich und ich ihn zum Gatten nehmen würde. Daher ist mir jetzt das Herz aus dem Leib gewichen. Also werde ich zusammen mit meinem Freund gehen und mit meinem Bruder, der den Schmerz erlitt.

Ihr Tod stiftet anschließend diese ersehnte Gemeinschaft: *A Oliver son frere s'en ira,* | *Et a .R. qui mervelles ama* (ChdR C: 7226 f.: Zu Olivier, ihrem Bruder, ging sie, und zu R[oland], den sie außerordentlich liebte; vgl. V4: 5324 f).[451] Die Handschrift C schließt denn auch mit: *explicit Roncisvali e de .R. e d'Oliver e de Aude.*[452] Weit entschiedener als im *Rolandslied* kommt es in diesen Fassungen der *Chanson* zur Heroisierung Audes,[453] die ihre Interessen aktiv durchsetzt und ihren Tod bewusst gestaltet. Ihre Subjektivierung vollzieht sich aber nicht allein über die spiegelnde Bestätigung von Rolands Einzigartigkeit, sondern bezieht einen wesentlichen Impuls aus der Bezugnahme auf die exklusive Bindung Rolands und Oliviers.[454]

450 Vgl. ChdR V4: 5149–5156; P: 5839–5846; L: 2444–2448; T: 4710 f.

451 In ChdR V4: 5343 f., P: 6019 f. und T: 4874 f. wird Audes Seele dagegen von Engeln direkt zu Christus geleitet; ähnlich ChdR L: 2546 f.

452 Am Abschluss der Handlung steht zudem Karls andauernde Trauer um Roland (ChdR C: 8195–8197).

453 Vgl. ChdR C: 7120: *Unqes mais feme ne fist tel hardiment* (Niemals zeigte eine Frau solche Kühnheit); 7266: *Ne fu mais dame qi morist por amor* (Nie wieder gab es eine Dame, die aus Liebe starb); vgl. ChdR V4: 5236, 5359; P: 5921, 6037; L: 2556; T: 4744, 4890).

454 Anders dagegen die Heroisierung Audes im *Ronsasvals*: Hier werden bereits in einem einzigen Traum, der den eigenen Tod in gleißendem Licht ankündigt, Martyrium und Übertritt ins Jenseits vorweggenommen, so dass die Überwindung von Trug und Widerständen nicht nötig ist, um Audes vorbildliche Haltung zu illustrieren (V. 1710–1719). Eine verkürzte Fassung der Ereignisse bietet auch Strickers *Karl*, wo Alîte ebenfalls zu einer vermeintlichen Hochzeit geleitet wird, dann aber von Karl sofort die Wahrheit erfährt und stirbt (*Karl* V. 11069–11229).

Die Vorstellung totaler, auch jenseitiger Gemeinschaft hatte zuerst Roland gegenüber Olivier ausgesprochen: *Ma anme ne puet sanz la vostre aler* (ChdR C: 3861: Meine Seele kann nicht ohne die eure wandeln).[455] Audes Träume verweisen mit dem ausgrenzenden Schweigen der beiden Toten darauf zurück, doch scheint die Verlassene nun vehement die eigene Bedeutsamkeit für die Männerbeziehung einzufordern. Ihre Träume und ihr Begehren werden verständlich vor dem Horizont eines Allianzdispositivs, einem „System des Heiratens, der Festlegung und Entwicklung der Verwandtschaften",[456] das zwischen dem Bruder und dem Ehemann durchaus keine kategoriale Differenz hinsichtlich der Intensität von Bindung und Begehren einrichten muss. Audes Verlangen nach einer Gemeinschaft, die ihren Bruder einschließt, hat also nichts Inzestuöses, sondern richtet sich auf die trianguläre Erweiterung einer schon bestehenden Allianz, nicht auf ‚Sexualität'. Offensichtlich wird hier „geschwisterliche Vertrautheit [...] der konjugalen Liebe nicht gegenübergestellt als Liebe einer anderen Ordnung"; sie gibt vielmehr das affektive Muster „für die ansonsten unbestimmbare Gefühlsbindung zwischen Allianzpartnern" ab.[457]

Zugleich folgt der schon bestehenden Allianz zwischen Roland und Olivier mit dem Eheversprechen eine weitere Form der Verwandtschaft. Im *Girart de Vienne* sind diese Verhältnisse zur Vorgeschichte des Verlöbnisses ausformuliert (s. o., I.2.2.3). Aude fungiert darin als Gabe, die die Bindung Rolands und Oliviers verkörpert und befestigt: „The gift of Aude [...] has little to do with Roland's feelings for her, and everything to do with relations between himself, Oliver, and the wider community. [...] Marriage would thus celebrate love *between men*, taking women as its vehicle."[458] Im Hintergrund steht jeweils ein System der Allianzen, das die feudale Gesellschaft trägt, doch befinden sich – wie die Variationen der Aude-Geschichte zeigen – Ehe-Allianz und Männerbündnis nicht zwangsläufig im Einklang. Beide können in Konkurrenz zueinander treten.

Wie im *Girart de Vienne* wird die Bindung Rolands und Oliviers in den *remaniements* nirgends von der beabsichtigten Eheschließung abgeleitet, letztere erscheint vielmehr als nachträgliche Befestigung männlicher *compaignie*. Dagegen konstruiert nun die Aude-

455 In ChdR T: 1575–1591 hofft der sterbende Olivier auf eine Ehe Rolands mit Aude, doch obschon Roland erklärt, dies mehr als alles andere zu wünschen, ist ihm ein Überleben nach Oliviers Tod undenkbar. Die Wortwahl entspricht hier im Übrigen Audes Todeswunsch in ChdR O: 3718 f.

456 Foucault, Der Wille zum Wissen, S. 128; dazu sowie zur Abgrenzung vom modernen Sexualitätsdispositiv s. o., I.2.1.3, I.2.1.4.

457 Schmid, Über Verwandtschaft, S. 45 schlägt aus mentalitätshistorischer Perspektive vor, die in Geschwisterbindungen erfahrene Zuneigung und Nähe als modellhafte Grundlage für das Verständnis erwachsener Geschlechterbeziehungen zu sehen. Anders als in der von Sedgwick, Between Men, beschriebenen Struktur des erotischen Dreiecks (s. o., I.2.2) führen die *remaniemants* also vor, wie sich männliche Allianz und weibliches Begehren gegeneinander verselbständigen.

458 Kay, The Chanson de geste, S. 149 u. 150. Eine intertextuelle Beziehung der *remaniements* zum *Girart de Vienne*-Stoff könnte aufgrund der Prominenz Girarts in der Aude-Episode plausibilisiert werden. Als Markgraf Gerhard findet er sich in Strickers *Karl* wieder (vgl. *Karl* V. 11022–11257).

Episode eine Abhängigkeit der Krieger-Allianz vom Ehebündnis, und sie tut dies besonders präzise in der Konfiguration des Traumkörpers. So abwegig die Symbolisierung der beiden Krieger durch Audes Brüste auch wirken mag, dieses Traumbild macht den weiblichen Körper zum konkreten Bindeglied zwischen Roland und Olivier, zur materiellen Grundlage von Gemeinschaft und Gemeinsamkeit beider Männer.[459] Allerdings wird das geschlechtsdifferenzierende Körpermerkmal der Brüste damit gerade nicht als Markierung von Geschlecht eingesetzt. Anders als in Karls Traum ist der Körpersemantik auch kein hierarchisches Verhältnis (Haupt/Arm) eingeschrieben, und es fehlt in der Traumserie jeder Hinweis auf eine Überwindung des Verlusts. Wie Karl in den ersten beiden Träumen des *Rolandslieds* erscheint Aude durchgängig als schutz- und wehrlose Beobachterin existenzbedrohlicher Ereignisse. Im Gegenzug macht sie in Blaye die ihr zugewiesene Funktion eines Mediums homosozialer Verbindlichkeit aber zur Grundlage ihrer energischen Forderungen nach Teilhabe an diesem Bündnis, womit die männliche Paarbindung in eine trianguläre Konstellation überführt wird.

Bemühen sich die *remaniements* also darum, weibliches Begehren ins Recht zu setzen, so steigert sich zugleich die Affektivität der Männerbeziehungen, insbesondere auch in der Darstellung von Karls Bindung an Roland. Dabei ist allerdings festzustellen, dass die Heroisierung Audes mit einer Einschränkung von Karls Souveränität einhergeht. Ein weiterer gemeinsamer Zusatz der hier diskutierten *Chanson*-Bearbeitungen besteht in der breit erzählten Episode um Ganelons Flucht, die Karls Kontrollkompetenzen ebenso zu demontieren scheint wie sein scheiternder Täuschungsversuch gegenüber Aude. Seine Lüge kommt zudem einer Verleugnung Rolands und seines heroischen Martyriums gleich. Dieser Entwurf einer anderen Ökonomie des Begehrens lässt nun schärfer hervortreten, welche Akzente das *Rolandslied* setzt.

Ebenso wie die Orientierung der Geschlechterbeziehungen auf die Ehe (als Fundament weiblicher Identität) erweist sich die fehlende geschlechtsspezifische Differenzierung der Affekte in Gesten und Terminologie als durchgängiges Merkmal. In den *remaniements* wie im *Rolandslied* verlagert sich gegenüber dem Oxforder Text Karls Trauer von Rolands überragendem Heldentum zur affektgeladenen Konzentration auf den Leibestod, richten sich Trauer und Begehren auf die Präsenz des Körpers, dessen Karl unbedingt habhaft werden will: *La vit le corps qu'il parama tant* (ChdR T: 3506: Da sah er den Leib, den er so sehr liebte). Die Episode von der Suche nach dem Leichnam und Karls dringlichem Gebet betont dies genauso wie die ungewöhnli-

459 Die Nährfunktion der Brüste scheint insofern dominant gegenüber etwaigen erotischen Konnotationen, zumal sie sich auch auf den von Kay, The Chanson de geste, S. 150 beschriebenen homosozialen Ursprungsmythos von Gesellschaft beziehen lässt: „In *Girart de Vienne*, companionship is thus presented as foundational. It changes antagonists into friends, and by the same token it transforms *raptus* into gift, individuals into a social group, and war into peace." Der Körper der Frau ist in diesem Kontext nur ein Medium der Männerbeziehung, während er im Traumbild der *remaniements* als deren Nährboden erscheint.

chen Trauergebärden, die einem Wunsch nach Einverleibung zu folgen scheinen, wenn Karl Finger oder Zehen des Toten in den Mund nimmt.[460] Ebenso richtet sich Audes Interesse auf die Nähe und den Anblick der toten Körper, die sie entblößt.[461] Zur Trauer tritt zudem auch hier die Angst, die Karl (anders als im Oxforder *Roland*) ergreift und die Audes Träume begleitet.[462] Deutlich ist weiterhin, dass männliche Allianzen und homosoziales Begehren das jeweils gültige Muster abgeben, gegen das sich, auf der Grundlage von Analogiebildungen, weibliches Begehren profiliert und eigene Forderungen erhebt.

Von der komplexen Konstellation der Beziehungstypen in den französischen Versionen hebt sich die massive Konzentration des *Rolandslieds* auf Karl und Roland deutlich ab.[463] So ist auch die Einseitigkeit von Karls Begehren weit prägnanter gezeichnet als in den *remaniements*, die seinen Abschied von Roland gegenüber der Oxforder *Chanson* geringfügig modifizieren und im Wesentlichen nur das Angstmoment hinzufügen. Schließlich findet die beschriebene Sakralisierung der Karlstrauer im *Rolandslied* ihr Gegenstück in Audes Begnadung in den *Chanson*-Texten. Spiegeln Audes prophetische Träume noch Karls enge Bindung an Roland, so übertrumpft das Wunder des sprechenden Leichnams Karls gestische Appelle an die Lebendigkeit des toten Körpers im *Rolandslied*. Daher ist insgesamt von einer Tendenz zur Übertragung der Trauerformen und Affekte auf die zwischengeschlechtliche Beziehung zu sprechen, die in den *remaniements* emotionalisiert und aufgewertet wird, ohne sich indes auf eheliche Zuneigung zu beschränken. Schließlich ist es der tote Olivier, den Aude zum Sprechen bringt, nicht Roland. Weiterhin zeigt sich, dass Verwandtschaftsbeziehungen – zwischen Aude und Olivier wie zwischen Karl und Roland – aus den Ökonomien des Begehrens nicht wegzudenken sind. Im Hintergrund steht deutlich das Allianzdispositiv, das Identitäten und Sozialbeziehungen, aber auch die Begehrensdynamiken trägt.

Vergleichbar sind schließlich die Prozesse der Subjektivierung. Stiftet Audes unbedingtes Begehren nach Gemeinschaft mit Roland und Olivier ihre Identität, verankert

460 Dabei handelt es sich um Gesten, die an Heiligen- und Reliquienverehrung erinnern (vgl. Angenendt, Heilige und Reliquien, S. 157). In einem Brief an Arno, den Bischof von Salzburg, stellt sich Alkuin vor, dessen Finger und Zehen zu küssen, und bringt damit verehrungsvolle Liebe zum Ausdruck: *... et quam compressis labris non solum oculos aurea et os, sed etiam manuum vel pedum singulos digitorum articulos, non semel, sed multoties oscularer.* (Brief 10, S. 36: ... und meine Lippen nicht nur auf Eure Augen, Ohren und Mund zu drücken, sondern auch jedes Finger- und Zehenglied Eurer Hände und Füße würde ich küssen, nicht nur einmal, sondern vielmals.)

461 ChdR C: 7062 f.: *Trestoz les dras fist desor al oster | Et les suaire por lor cors esgarder.* (Sogleich ließ [sie] die Decken darüber wegziehen und die Leichentücher, um ihre Leiber zu betrachten.) Vgl. C: 7077–7082; V4: 5165–5173, 5184–5190; P: 5869–5874; L: 2459–2469.

462 ChdR C: 1221, 6712, 6722; V4: 4881; P: 5540 f.

463 Die sich im Übrigen bis in die Abschwächung der Beziehung Rolands und Oliviers verfolgen lässt: Gegenüber der Oxforder *Chanson* reduziert das *Rolandslied* die Affekte der beiden Männer in Oliviers Sterbeszene bereits deutlich und kontrastiert daher umso schärfer mit der Intensivierung der Roland/Olivier-Beziehung zur totalen Lebens- und Jenseitsgemeinschaft in den *remaniements*.

in Eheversprechen und Verwandtschaft,[464] so problematisiert diese Trauerkonstellation zugleich die Stellung von Frauen im Geflecht homosozialer Bündnisse. Wie die Sarazenenprinzessinnen der *chansons de geste*, die sich nicht auf den Status eines Objekts männlicher Transaktionen reduzieren lassen,[465] wird Aude aktiv, um noch posthum ihre Bedeutsamkeit für das Männerbündnis zu inszenieren. Diese Problematik steht freilich nicht im Zentrum des Erzählten, sondern wird zum Gegenstand einer in sich abgeschlossenen Episode. Karls Begehren ist dagegen nicht an die besonderen Bedingungen einer Geschlechtsidentität geknüpft: In dieser Asymmetrie bildet sich die Rechts- und Herrschaftsordnung ab, die Männern und Frauen unterschiedliche Handlungsbefugnisse und -möglichkeiten zuweist. Formen weiblicher Selbstermächtigung werden legitimiert über die religiöse Umdeutung eigener Identität (Alda, Brechmunda) oder deren Ableitung aus Ehe- und Verwandtschaftsbindungen (Brechmunda, Aude). Die Karlspassion lässt sich demgegenüber als Gelenkstelle in einer Herrschaftskrise begreifen, die Karls Beziehung zu Roland ins Zentrum aller gesellschaftlich relevanten Vorgänge rückt. Wird auf diesem Wege der elementare Solidaritätskonflikt auch nicht gelöst, so doch symbolisch in der Revitalisierung und Konsolidierung von Herrschaft überwunden. Abschließend wird nun zu präzisieren sein, welche Funktion diesem Entwurf im Kontext homosozialer Bindungen und Konkurrenzen sowie der daran gekoppelten Identitätskonstrukte zukommt.

1.5 ‚du wære ez allez aine': Homosozialität als Passion?

Homosoziales Begehren ist im *Rolandslied* eng verklammert mit Verlust, Trauer und Schmerz: nicht ausschließlich, aber verdichtet dargestellt an Karls Verlangen nach Rolands Präsenz und seinen Klage-Exzessen um den Verlorenen. Die Stilisierung dieses Begehrens zur Passion, seine krisenhaften Entstehungsbedingungen und sein trauerbeherrschtes gesellschaftliches Umfeld lassen den Eindruck entstehen, als artikuliere der Text weniger einen Mythos männlicher Solidarität, wie ihn Simon Gaunt für die *Chanson de Roland* beschrieben hat, als ein generelles Leiden am Versagen und Zerfall homosozialer Bündnisse. Abschließend möchte ich daher die zentrale Begehrensdynamik im Gesamtkomplex homosozialer Bindungstypen und Spannungsfelder betrachten und diese systematisch im historischen und literarischen Umfeld situieren. Drei Achsen bestimmen insgesamt das homosoziale Geflecht: die konfliktträchtigen Vergesellschaftungsmechanismen (mit den Schwerpunkten Verwandtschaft und Konsensfindung im Fürstenrat), die Dialektik der Gewalt, ihrerseits angesiedelt zwischen konkurrierenden Sinnstiftungsmustern, sowie das brüchige Solidaritätsideal im Kontext der textinternen

464 Nach Oliviers Tod sieht sie sich verwaist (ChdR V4: 5208; P: 5905; L: 2480).

465 Vgl. Kay, The Chanson de geste, S. 37–43. Dazu stimmt auch, dass Bramimondes Bekehrung in diesen Versionen der *Chanson* wegfällt: eine Episode, die weibliche Identität auf den Status eines bloßen Transaktionsobjekts beschränkt.

Differenzierungsstrategien, die Männlichkeitskonzeptionen und Geschlechterverhältnisse miteinschließen. Vor diesem Horizont wird die Bedeutung der Begehrensdynamik für die (Re-)Konstruktion der zwischen Hagiographisierung und Heroisierung entfalteten Herrscheridentität Karls abschließend zu bestimmen sein.

Zumal sich die destruktive Rivalität zwischen Genelun und Roland an dynastischen Machtinteressen entzündet, gehört Verwandtschaft offensichtlich zu den zentralen Konfliktfeldern der dargestellten Herrschaftsordnung. Diesen Akzent reflektiert neben Gaunts These, die *Chanson de Roland* entwerfe am Beispiel Rolands und Oliviers einen ‚Mythos der Brüderlichkeit‘[466] auch ein Beitrag von Howard Bloch. Bloch stellt seine Lektüre auf den ödipalen Vater/Sohn-Konflikt in der Gegenüberstellung negativierter und idealisierter ‚Vaterschaft‘ (Ganelon/Roland vs. Karl/Roland) ab. Beide Analysen stimmen also darin überein, dass sie die Crux der *Chanson de Roland* jeweils auf ein symbolisch überhöhtes Verwandtschaftsparadigma zurückzuführen suchen. Auch wenn sich diese Deutungen nur mit Modifikationen auf den mittelhochdeutschen Text übertragen lassen, berühren sie doch elementare Fragen nach der historischen Konzeption von Verwandtschaftsbeziehungen. In beiden Beiträgen ist aber ein Abstraktionsgrad erreicht, der die historische Differenzqualität der Texte und ihrer Denkstrukturen eher vernachlässigt. Ich möchte daher zum einen den Synkretismus der Denkfiguren unterstreichen, die die Bindung Karls und Rolands tragen, statt sie auf ein grundsätzlich monologisches Projekt zurückzuführen; zum anderen geht es mir darum, die Historizität dieses Entwurfs genauer zu bestimmen.

In Blochs Lektüre verhalten sich die negativ besetzte Stiefvater/Stiefsohn-Beziehung Ganelons und Rolands und die positive Mutterbruder/Schwestersohn-Beziehung Karls und Rolands komplementär zueinander. Gemeinsam bilden sie den ödipalen Archetypus, der von grundsätzlicher Ambivalenz geprägt ist: „Potentially a negative or positive link, a source of hostility or affection, paternal bonds are portrayed in *Roland* through a series of double rapports representing opposite poles of the completed father-imago.“[467] Allerdings verkompliziert sich diese Gegenüberstellung mit Blick auf die Differenz von Christen und ‚Heiden‘, denn in der Oxforder *Chanson* und im *Rolandslied* spielen nur auf ‚heidnischer‘ Seite Söhne und Väter gemeinsam eine Rolle in der Handlung. Diese Vater/Sohn-Verhältnisse sind im *Rolandslied* insgesamt von Wertschätzung und Sorge geprägt. Sorge kommt zum Ausdruck, wenn die Söhne als Geiseln fungieren sollen;[468] Wertschätzung zeigt sich gegenüber den erwachsenen Söhnen unter anderem darin,

466 Gaunt, Gender and Genre, S. 23.

467 Bloch, Roland and Oedipus, S. 8. Differenziert zu Vater/Sohn-Beziehungen in der *chanson de geste* Kay, The Chanson de geste, S. 85–89.

468 Schon in der ersten Beratung an Marsilies Hof bringen Marsilie und Blanscandiz dies zur Sprache: RL 490–497, 511–513. Blanscandiz betont, wie lieb ihm seine drei Söhne sind, wäre aber bereit, einen von ihnen für einen Friedensschluss zu opfern: RL 519–522. Die entsprechende Stelle im Oxforder *Roland* (ChdR O: 42–46) enthält keinen Hinweis auf die Liebe zu den Kindern. Bloch, Roland and Oedipus, S. 8 bezieht diese Stelle mit ein und sieht sie als Beleg für eine Ambivalenz der Vater/Sohn-Beziehungen auf Seiten der ‚Heiden‘.

dass ihnen herrschaftspolitische oder militärische Aufgaben übertragen werden.[469] Abgesehen von der generellen Abwertung der ‚Heiden' ist weder eine spezifische Negativierung leiblicher Vaterschaft noch eine latente Feindseligkeit im Verhältnis von Vätern und Söhnen zu erkennen.

Auf christlicher Seite ist dagegen allein von Abwesenden (wie Geneluns Sohn Baldewin und Karls Sohn Ludwig) oder Verstorbenen (wie Karls Vater Pippin oder Oliviers und Aldas Vater Regenher) die Rede.[470] Rolands Vater wird nirgends erwähnt oder namentlich genannt, stattdessen sind ihm ein Stiefvater und ein Onkel zugeordnet. Diese Leerstelle geblütsmäßiger Vaterschaft im christlichen Lager, die sich an Roland kristallisiert, sollte allerdings nicht vorschnell mit ‚symbolischen Vaterschaften' gefüllt werden; vielmehr scheint gerade diese Verschiebung signifikant.[471] Weiterhin ist eine zentrale Differenz der von Bloch kontrastierten ‚Vaterschaften' festzuhalten: Während Karl und Roland Kognaten sind, favorisiert Geneluns Sicht den agnatischen Stamm, der Roland zum (potentiell gefährlichen) Fremden für Geneluns *lignage* macht.[472] In dieser Hinsicht ist also keinesfalls von einer komplementären Symmetrie zu sprechen. Welche Bedeutung kommt also Blutsverwandtschaft im Herrschaftsentwurf des *Rolandslieds* zu?

Wie schon zu sehen war, ist Genelun Träger eines dynastischen Diskurses, der spaltend in die Gesellschaft wirkt. Einerseits beharrt Genelun auf den eigenen dynastischen Interessen, andererseits unterstellt er eine grundlegende Abhängigkeit der Herrschaftsordnung von Verwandtschaft. Genelun denkt existierende Herrschaftsstrukturen demnach als konsanguine Verwandtschaftsbeziehungen, in enger Bezugnahme auf die Integrität des eigenen Hauses und des agnatischen Stamms, doch ist dies kein Modell,

469 Marsilies Sohn Jorfalir wird von Roland getötet; später spricht der verwundete Marsilie im selben Atemzug vom Verlust des Sohns und dem Wunsch, nicht länger zu leben (RL 7412 f.). Die Klage um Jorfalir trägt allerdings Brechmunda Paligan vor (RL 7382–7384). Paligans Sohn Malprimes tritt als dessen Ratgeber auf (RL 7223–7238) und eröffnet mit Zustimmung des Vaters selbst die Schlacht gegen Karl (RL 8017–8030). Paligan will Malprimes' Tod unbedingt rächen, eine Klage fehlt allerdings (RL 8376–8382).

470 In der Oxforder *Chanson* nennt Karl Ludwig explizit als Sohn und Erben (ChdR O: 3715 f.), während er im *Rolandslied* vom *guoten Ludewîge* spricht, dessen Erbschaftsanspruch nur impliziert wird (RL 8704–8706).

471 Andere Verwandtschaftsbeziehungen werden nicht spezifiziert. Mit Binabel und Tierrich treten erst im Genelunprozess zwei weitere Verwandte auf, doch präzisiert der Text das jeweilige Verwandtschaftsverhältnis nicht. Canisius-Loppnow, Recht und Religion, S. 135 vermutet aufgrund des Sprachgebrauchs von *œhaim* (RL 8791) eine Mutterbruder/Schwestersohn-Beziehung zwischen Genelun und Binabel; von Tierrich ist nur zu erfahren, dass er sich als *nœhester geborn mâc* Rolands versteht und von diesem erzogen wurde (RL 8822–8825). Dass Karl die Vormundschaft über Alda innehat, kann nur dadurch erschlossen werden, dass er als Brautgeber agiert.

472 Auch von daher ließe sich erklären, warum Geneluns Feindschaftsansage zwischen Roland und Karl, als dem durch Heirat angesippten Stammherrn seines Geschlechts, differenziert. Als Karls Neffe wird Roland nur an insgesamt elf Textstellen bezeichnet oder angesprochen (RL 1109, 1307, 1327, 2435, 2973, 3023, 3097, 3145, 6132, 7489, 7511); als Rolands Onkel wird Karl zweimal bezeichnet (RL 3866, 4033).

das die Erzählung insgesamt propagieren will. Als Gegenentwurf zu solch patrilinearer Eigensucht stellt sich Karls Verhältnis zu Roland dar, denn beider Blutsverwandtschaft bleibt frei von dynastischen Interessen,[473] bildet zugleich aber nur eine Komponente in der herrschaftstragenden Beziehung beider Männer. Bleibt geblütsmäßige Vaterschaft eine Leerstelle, so lässt sich daraus noch kein spezifischer Vater/Sohn-Konflikt rekonstruieren,[474] vielmehr eröffnet diese Abwesenheit den Raum dafür, die Herrschaftsordnung – wenn auch nicht exklusiv – in Begriffen kulturell gestifteter oder spiritueller Verwandtschaft zu denken.[475] Schon die nachträgliche Einführung des Avunkulats,[476] noch dazu aus Geneluns Mund, verweist auf eine Nachrangigkeit konsanguiner Verbindungen. Karls Erziehungsverhältnis zu Roland konstituiert dagegen eine kulturell vermittelte Vaterschaft, die das Prinzip der Konsanguinität überformt. Daneben finden sich weitere Formen kultureller bzw. spiritueller Vaterschaft,[477] wie etwa die Gotteskindschaft der christlichen Ritter.[478] Insgesamt gehen Verwandtschafts- und Gefolgschaftsbindungen verschiedentlich ineinander über und fallen im Begriff der *gelieben* zusammen, der sich auf das Verhältnis von Herr und *man* (RL 1728) oder von Verwandten (RL 3225) beziehen kann.[479] Die erweiterten Verwandtschaftstermini stehen ihrerseits im Dienst eines Versuchs, Solidarität zu propagieren, je mehr diese aus dem

473 Nirgends deutet sich an, dass Roland etwa Karls Erbe sein könnte, und so richtet sich Karls Klage über die eigene Schutzlosigkeit auch nur auf die Sicherung des gegenwärtigen Reichs. Die Dimension der Zukunft ist hier eine rein eschatologische, keine genealogische. Vgl. auch Müller-Römheld, Formen, S. 77.

474 Zumal kein ödipaler: dass hier eine Konkurrenz um die Ehefrau und Mutter – die nicht einmal namentlich genannt wird – im Hintergrund stehen könnte (Bloch, Roland and Oedipus, S. 9), mutet eher abenteuerlich an. Duby, Ritter, Frau und Priester, S. 256 u. 283, weist zudem darauf hin, dass sich unter feudalen Verhältnissen ähnliche Konkurrenzen zwischen Onkeln und Neffen ausbilden konnten. Weiterhin wäre zu fragen, warum die *remaniements* der *Chanson* nicht etwa den Vaterschaftskonflikt ausbauen, sondern die Rolle des Onkels und Erziehers mit der Figur Girarts, der um Olivier trauert und Aude nach Blaye führt, noch verdoppeln.

475 Zur Spiritualisierung der Verwandtschaftstermini vgl. Müller-Römheld, Formen, S. 78 f.; grundsätzlich auch Goody, Die Entwicklung von Ehe und Familie, S. 211–221 sowie oben, I.1.1.3.

476 Vgl. Schmid, Familiengeschichten, S. 199. Zur Prominenz von Mutterbruder/Schwestersohn-Paaren in der *chanson de geste* vgl. Kullmann, Verwandtschaft, S. 49–58. Zum historischen Kontext der literarischen Stilisierungen Duby, Ritter, Frau und Priester, S. 255 f.; Kullmann, Verwandtschaft, S. 90–93.

477 Vgl. weiter Guerreau-Jalabert, Sur les structures de parenté, S. 1032, die betont, dass ‚künstliche‘ Verwandtschaften im Mittelalter die Prinzipien der Konsanguinität und Allianz ergänzen, also nicht etwa der ‚natürlichen‘ Verwandtschaft entgegenstehen; vgl. auch Althoff, Verwandte, S. 82–84; Fichtenau, Lebensordnungen, S. 180 f.; zur Patenschaft Lynch, Godparents.

478 Vgl. Müller-Römheld, Formen, S. 77 f. Nach Aussage des Engels sind die gefallenen Märtyrer als Söhne Gottes anzusehen (RL 7010; so auch Turpin: 3920 f.). Vgl. weiter RL 3062, 3125, 3261; in RL 6976 bezeichnet Karl Turpin, Olivier und Roland als *kint des rîches*, in RL 7696 nennt er die Gottesstreiter *erbekint* Gottes.

479 Vgl. RL 3230–3233: *dô schiet daz liebe ingesîde,* | *der vater von sînem lieben sun,* | *der bruder muose sam tuon,* | *dâ schiet sich michel friuntscaft.* Mit *ingesîde* dürfte die Hausgemeinschaft gemeint

Inneren der Gesellschaft bedroht wird. Dieses Projekt nimmt von Blutsverwandtschaft als einer ‚Naturform' des sozialen Zusammenhalts ihren Ausgang, um sie in andere *triuwe*-Beziehungen auszudehnen und ihr Symbolisierungspotential[480] für ein Vergesellschaftungsideal nutzbar zu machen.[481]

Der Solidarität leiblicher Vaterschaft, wie sie bei den ‚Heiden' zu sehen ist, tritt damit auf christlicher Seite ein komplexeres Modell entgegen, das geblütsmäßige Verwandtschaft eher geringer wertet und überformt.[482] Das Interesse des *Rolandslieds* gilt zudem nicht der (dynastischen) Reproduktion dieser Gesellschaft, sondern allererst ihrer horizontalen Stabilisierung: ein weiterer Grund dafür, dass Vater/Sohn-Beziehungen wie auch Eheschließungen marginal bleiben.[483] Diese generelle Ausrichtung schlägt sich im Verhältnis von Karl und Roland als Synkretismus unterschiedlicher Beziehungstypen nieder. Bluts- und erziehungsverwandt sind sie einander zugleich als Herr und Gefolgsmann, Rechts- bzw. Ordnungsinstanz und exekutives Organ wie auch als Herrscher und Berater zugeordnet.[484] Damit tritt eine Überdeterminierung der Bindung zutage, die sich historisch verorten lässt. Die Überlagerung verschiedener Bündnisformen weist nämlich auf eine Labilität gesellschaftlicher Verbindlichkeiten hin.

Als funktionierender Verband erweist sich im *Rolandslied* nicht die Gesamtheit des reichstragenden Fürstenkollektivs, sondern die Gemeinschaft der zwölf Pairs, deren unbedingte Solidarität in Schlacht und Martyrium erprobt und erhärtet wird. Unabhängig von Geburtsrang und Besitz stehen sie als gleichrangige Waffenbrüder – *gesellen* oder *genôzen*[485] – zusammen. Dieses genossenschaftliche Modell taugt jedoch nicht zur Repräsentation des Reichsganzen, sondern stellt seine Tragfähigkeit ausschließlich im Kontext eines Gewaltkonflikts und im Zeichen des Martyriums (das sei-

sein, *friunt* bezeichnet zudem nicht ausschließlich Verwandte: vgl. z. B. RL 6223, 6356. Umgekehrt spricht Paligan seinen Sohn als *friunt* an (RL 8022).

480 Dieses Symbolisierungspotential der Verwandtschaftstermini zeigt sich auch in Formulierungen wie *Karl was aller tugende vater* (RL 1635; ebendies sagt in 6432 auch Roland von Olivier).

481 Gegen eine patrilineare Verengung wird die Gesamtheit kollateraler Verwandtschaft in Stellung gebracht, die sich auf machtkonsolidierende Vernetzung richtet. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass der Stricker zusätzliche Verwandtschaftsbeziehungen ins Herrschaftsgefüge einbaut, wenn es Karls Halbbrüder sind, die Rolands Insignien nach dessen Tod übernehmen (*Karl* V. 9116 f., vgl. V. 158 f.).

482 An diesem Punkt greift die Analyse von Schlechtweg-Jahn, Todesangst, S. 205–208 zu kurz, der Geneluns und Karls Angst jeweils auf Sippenbindungen bezieht.

483 Kullmann, Verwandtschaft, S. 92 f. u. 113 unterstreicht mit Verweis auf die realhistorisch geringe Altersdifferenz von Mutterbrüdern und Schwestersöhnen, dass in der *Chanson de Roland* im Grunde nur eine einzige Generation agiert.

484 Vgl. Kullmann, Verwandtschaft, S. 65–67 zur *Chanson de Roland*, die ebenfalls auf eine Überlagerung des Verwandtschaftsverhältnisses durch Gefolgschaft und Beraterrolle hinweist. Im *Rolandslied* zeigt sich die Verbindung von Gleichrangigkeit und hierarchischem Verhältnis auch daran, dass nur Roland während der großen Ratsszene Karl nicht als *hêrre* anspricht.

485 Vgl. z. B. RL 5675, 6008 (*lieber hergeselle*), 6168, 6469, 6577. Dass auch diese Bündnisform noch zwischen Individuen intensiviert werden kann, zeigt die Apostrophierung Oliviers als *aller liebeste*[*r*] *geselle* Rolands (RL 6436, 6485).

nen Fluchtpunkt im Jenseits hat) unter Beweis. Dagegen dominiert das Scheitern konsensuellen politischen Handelns die beiden Ratsszenen,[486] die zur Beauftragung Geneluns mit der Botenrolle und zur Belehnung Rolands führen: an jenen neuralgischen Punkten also, wo die Vermittlung individueller und gemeinschaftlicher Interessen, hierarchischer und egalitärer Verhältnisse hätte gelingen sollen.

Der plötzliche Ausbruch des Konflikts reflektiert weniger zeitgenössische Abläufe,[487] als er an literarische Stilisierungen von Beratung und Ratgeberrollen anschließt, denn „in Abläufen und Rollenverteilung bilden sich erwünschte oder unerwünschte Konstellationen politischen Handelns und der Gewaltverteilung im Herrschaftsverband ab.“[488] Häufig kristallisiert sich dies am affektiv besetzten Verhältnis von Herrscher und Berater. Im *König Rother* wird die zentrale Handlungssequenz nicht etwa durch die Brautwerbung selbst, sondern durch Rothers Verlust seiner Berater und Boten ausgelöst, insbesondere Liupolts, dessen Identität ganz von seiner Nähe und Loyalität zum König bestimmt ist und der wie Roland vom Herrscher erzogen wurde.[489] Gegen solche Entwürfe idealer *triuwe* und Kooperation zeigt das Beispiel des *Herzog Ernst*, dass die Einflussnahme des Ratgebers und Verwandten auf Kaiser Otto die zuvor demonstrierte Loyalität des Stiefsohns Ernst in Frage stellen kann.[490] Der Neffe und Berater erscheint hier – wie Roland aus Geneluns Sicht – als Günstling, der den familiären und vasallitischen Zusammenhalt unterminiert. Der Konflikt im *Rolandslied* entfaltet sich gemäß solchen literarischen Modellen eines noch wenig ausdifferenzierten und nirgends versachlichten Herrschaftsgefüges. Die Funktion der Beratung wird vielmehr mit engen persönlichen Beziehungen verknüpft und zum paradigmatischen Testfall für *triuwe*. Auch Geneluns Verständnis politischen Handelns bestimmt sich über die konträren und ver-

486 Dem rechtsverbindlichen Akt der Beratung kommt im feudaladligen Verband zentrale Bedeutung zu (vgl. Krause, *Consilio*; Althoff, Spielregeln, S. 157–184; zum *Rolandslied* Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 120–163), doch werden im *Rolandslied* weder die lehnsrechtlichen Verhältnisse noch der Status der Beratergruppen genauer dargelegt.

487 Althoff, Spielregeln, S. 162–171 unterstreicht, dass man sich Hoftag und Beratung gerade nicht in Form offener, kontroverser Aussprachen vorzustellen habe.

488 Müller, Ratgeber, S. 125.

489 KR 50–54. Vgl. die Wiederholung des Verses: ... *Liupolt, deme kuninge Rother was er holt* (KR 116 f., 162 f., 312 f.) sowie Rothers *trûren* auf einem Stein (KR 448–456). Zur Beratung im *König Rother* vgl. Müller, Ratgeber, S. 129. – Im *Wolfdietrich* tritt der Ratgeber des verstorbenen Vaters an dessen Stelle. Im *Wolfdietrich* B treibt der Wunsch nach Wiedervereinigung mit Berhtunc und dessen Söhnen den Helden von seiner neuen Ehefrau fort und führt angesichts von Berhtuncs Tod zu exzessivem Leid (WD B 887 f.). – In Ottes *Eraclius* wird der junge Titelheld nicht nur Berater und *vriunt* des Kaisers, sondern auch wie dessen Bruder gehalten (Erac. A: 1392: *als er sin brůder waere*; vgl. 1384–1391).

490 So schon in den ältesten überlieferten Fassungen: vgl. die Prager Bruchstücke der mittelfränkischen Fassung HE A, I: V. 25–65, sowie die Saganer Bruchstücke von A, II^{v}: V. 90–114. Das Gegenbild idealer Treue geben Herzog Ernst und Graf Wetzel, sein Freund, Gefolgs- und Lehnsmann, ab: Allerdings ist die ausführliche Darstellung dieser Bindung (vgl. dazu Plotke, Lücken und Leerstellen) nur im jüngeren *Herzog Ernst* B erhalten.

wandtschaftsbedingten Personenbeziehungen zu Karl und Roland, weshalb er die destruktiven Konsequenzen seiner Feindschaftsansage für Karl nicht berücksichtigt.[491] Das Institut der Beratung wird weiterhin nicht durch den Prozess gegen Genelun rehabilitiert, wenn der Gerichtskampf letztlich an die Stelle konsensueller Urteilsfindung tritt.[492] Verwandtschaftsbeziehungen vermögen zudem keinen Frieden zu stiften, sondern werden nur da relevant, wo sie Karls Rache-Absicht dienlich sind. Dabei fällt auf, dass sich der Gerichtskämpfer Tierrich nicht nur durch Blutsverwandtschaft verpflichtet sieht, sondern seinerseits von Roland erzogen wurde (RL 8823–8825). Abermals überlagern sich damit die beiden Konstruktionen von Verwandtschaft.

Eine Überlagerung verschiedener Bindungstypen ist also nicht allein im Verhältnis Karls und Rolands zu beobachten: Tatsächlich entsprechen derartige Überschneidungen dem zeitgenössischen Geflecht herrschaftstragender Personenbeziehungen, die erst allmählich der abstrahierenden Versachlichung und Verrechtlichung unterworfen werden.[493] Die Konstruktionen der Konsanguinität und der kulturell gestifteten Verwandtschaft schließen einander daher auch nicht aus. Letztere hebt sich ab durch den bewussten, häufig ritualisierten Akt einer Bündnisstiftung (etwa in Taufpatenschaften, Adoptionen, Verbrüderungen), kann aber mit der Blutsverwandtschaft zusammentreten, um sie zu bekräftigen.[494] Schwurfreundschaften oder *amicitiae* stiften umgekehrt eine Quasi-Bruderschaft,[495] wie sie auch dem Verhältnis Rolands und Oliviers in der *Chanson* – mit der Anrede *frere* – abzulesen ist.[496] Forderten die früh-

491 Vgl. Müller, Ratgeber, S. 135 f.: „Genelun hat unrecht nicht nur, wenn er die *êre* des Reichs durch eine *triuwe* ersetzt, die im wesentlichen den Interessen der Feudalherren dient, sondern auch, weil er das gemeinschaftliche Votum aller im Rat als persönliche Intrige Rolants interpretiert und ihm damit einen Verstoß gegen die Sippenbindung anlastet."

492 Stein, Ott-Meimberg [Rezension], S. 136 weist nachdrücklich auf diesen „Makel der Institution *rat*" hin.

493 Vgl. Althoff, Verwandte, S. 111: „Die Beobachtung, dass nicht selten verwandtschaftliche Bindungen durch freundschaftliche verstärkt wurden, wie umgekehrt die freundschaftlichen durch ein anschließendes Ehebündnis, zeigt zur Genüge, dass es keine Hierarchie dieser Bindungen gab." Bereits im 10. Jh. sind aber Bemühungen zu verzeichnen, eine solche Hierarchisierung zu realisieren.

494 Das wohl berühmteste Beispiel einer freundschaftlichen Neuverbrüderung unter geblütsmäßigen Brüdern ist in den Straßburger Eiden von 842 überliefert.

495 Vgl. Schneider, Brüdergemeine; Althoff, Amicitiae. Haubrichs, Ehre und Konflikt, S. 37–41 diskutiert ein Beispiel von Schwurbrüderschaft aus der *Fränkischen Geschichte* Gregors von Tours; vgl. dazu auch Epp, *Amicitia*, S. 28 f., sowie oben, I.2.2.1 (Anm. 338, S. 207). Zur *Chanson de Roland* Jones, Friendship, S. 90.

496 Im Oxforder *Roland* erstreckt sich Geneluns Feindschaft offenbar zwangsläufig auch auf Olivier, *porco qu'il est si cumpainz* (ChdR O: 324: weil er sein Gefährte ist). Letztlich ist hier von verschiedenen Strategien der Ansippung auszugehen, zu denen auch die Eheschließung gehört, ohne sich in rechtlicher und politischer Hinsicht kategorial von anderen Bündnisformen zu unterscheiden. Wie eine Waffenbrüderschaft in Blutsverwandtschaft übersetzt werden kann, dokumentieren im Übrigen die von Lejeune, La naissance, gesammelten Belege für zeitgenössische Brüderpaare, die nach Roland und Olivier benannt wurden.

mittelalterlichen Freundschaftsbündnisse „prinzipiell den ganzen Einsatz in allen Lebensbereichen“, so kommt es ab dem 12. Jh. zu einer Versachlichung insofern, als Zweckbündnisse mit begrenzten Pflichten und Abreden in schriftlichen Verträgen niedergelegt werden.[497] Daneben stehen „Versuche, zu einer Rangordnung der Bindungen zu kommen und dabei den herrschaftlichen Priorität einzuräumen“.[498] Die Lösung solcher Probleme vor allem kaiserlicher Machtausübung wird dann weiterhin über die Verlehnrechtlichung[499] und die Ausbildung einer abhängigen Beamtenschicht gesucht.[500]

Solche ‚modernen‘ Formen der Machtstabilisierung finden sich im *Rolandslied* eben nicht.[501] Stattdessen hält die Erzählung Geneluns Verrat die intensivierte personale Bindung Karls an Roland entgegen, die geblütsmäßige und kulturelle Verwandtschaft, Rat, militärische Durchschlagskraft und vorbildliche Treue idealtypisch miteinander verknüpft und zuletzt sakral überhöht, um so die genossenschaftliche Einung der Pairs zu übertrumpfen. Allerdings zeichnet sich darin – vor allem während des Genelunprozesses – ein Abschluss des Herrschers gegen das herrschaftstragende Kollektiv ab: letztlich ein Rückzug des Reichs auf die Person (und den Körper) des Kaisers.[502] Das Problem der Personalisierung, wie es sich in Karls Beziehungen zu Genelun und zu Roland manifestiert, weist also auf einen Grundkonflikt hin, der letztlich nicht gelöst wird. Sowohl Roland als auch Genelun sind Vertreter eines agonalen Prinzips, dessen destruktive Tendenzen sich in individuellem Geltungsdrang und dynastischem Eigeninteresse manifestieren. Damit rückt der Gesamtkomplex von Krieg und Gewaltausübung in den Blick, der die homosozialen Bindungen und Konflikte in hohem Maße formt.

Geneluns Klagen betonen schon zu Beginn der Erzählung, dass der fortgesetzte ‚Heidenkrieg‘ jeden einzelnen Adligen von seinem Haus, von Familie und Kindern isoliert (vgl. RL 1214 f., 1891–1893, 2429 f.). Dieser berechtigten Sorge um die Stabilität der verwaisten Herrschaft (und soweit dies alle Fürsten betrifft: um das Gemeinwohl) steht die Reduktion eigener Geltung und Identität auf den kriegerischen Ehrerwerb entgegen, den das *Rolandslied* religiös als Heilsgewinn deutet. Wie später Brechmunda spricht Genelun bei der Beratung als das Andere des Krieges und perspektiviert das Reich als komplexes Gebilde, das sich nicht nur über die Expansion seiner Grenzen, sondern auch über Erbsicherung und Herrschaftswahrung im Inneren konstituiert. Seine Kritik an Rolands agonalem Kriegergebaren scheint durchaus begründet, denn auch im norma-

497 Althoff, Verwandte, S. 117 f.

498 Althoff, Verwandte, S. 118 f.

499 Vgl. Mayer, Friedrich der I., S. 435 f.; ders., Fürsten und Staat, S. 215–247, bes. S. 233 f. u. 245 f.; Krieger, Die königliche Lehngerichtsbarkeit.

500 Vgl. Althoff, Verwandte, S. 176–178.

501 Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 155–161 referiert kritisch frühere Versuche, das *Rolandslied* mit konkreten historischen Verhältnissen in Verbindung zu bringen, wie etwa der Abschließung des jüngeren Reichsfürstenstandes unter Friedrich I.

502 Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 272 definiert im Anschluss an Mayer, Fürsten und Staat, das *rîche* im *Rolandslied* als Gruppe der Fürsten.

tiven Begehren nach dem Martyrium, wie es der Prolog einführt, artikuliert sich immer noch der Wunsch nach Verewigung des eigenen Geltungsdrangs, das „zentrifugale Ethos des Kriegsruhms": Zweifelsohne „konkurrieren hier reichspolitische und kirchliche Ordnungsentwürfe mit schwer beherrschbaren heroischen Gewaltpotentialen".[503] Jeder Märtyrer erhält seine eigene Krone mit *künclîchen êren* (RL 5825), und „Kreuzzug ist [...] zunächst einmal Quelle ganz ‚persönlichen' Heils im Martyrium".[504] Dass solchem Märtyrerstatus Heilsstiftung für das Kollektiv der Überlebenden folgen werde, behaupten allerdings nur Brechmunda und der Erzähler, während Karls Verband auf gemeinschaftliches Klagen und Rache für den erlittenen Verlust verwiesen bleibt.

Spätestens an diesem Punkt tritt eine komplexe Dialektik der Gewalt zutage, die einerseits zwar als Medium kriegerischer Identitätsbildung, des heilsbringenden Martyriums und der Ausdehnung der Christenheit, andererseits aber als Quelle von Leiden und Schmerz und Ursache schwerwiegender Verluste ausgestellt wird. Das Martyrium der Pairs vollzieht sich daher als ein Erleiden von Gewalt, das Leib und Seele gleichermaßen betrifft. Nirgends zeigt sich das prägnanter als in dem Moment, als Olivier fragt: *wer scolte nû gerne leben? | ich hân sô vil laides gesehen* (RL 6015 f.). Die immanenten und die transzendenten Effekte der Gewalt und – in Verbindung damit – die konkurrierenden, feudaladligen und religiösen Sinnstiftungsmuster bilden im *Rolandslied* ein Spannungsfeld, aus dem wiederholt Dissonanzen hervorgehen. Vor diesem Hintergrund vollzieht sich die Ausgestaltung der Waffenbrüderschaft Rolands und Oliviers, die im mittelhochdeutschen Text deutlich anders ausfällt als im Oxforder *Roland*, und aus dieser Perspektive lässt sich auch Gaunts These von der Unterdrückung der Differenz[505] ergänzen und modifzieren.

Zwar gelten Roland und Olivier als enge Freunde (RL 5943: *die vil lieben hergesellen*; vgl. 3967, 5525, 5996, 6008), und Rolands Klage um den sterbenden Gefährten bezeugt eine intensive affektive Bindung, wenn er Olivier als *aller liebeste*[*n*] *gesellen* anspricht und innig betrauert (RL 6485).[506] Das Bündnis der beiden Männer gliedert sich jedoch in die Gemeinschaft aller Pairs und ihres Gefolges ein, denn heftige Trauer zeigt Roland

503 Friedrich, Die Zähmung, S. 167 u. 175. Vgl. dazu Ashcroft, *Si waren aines muotes*, S. 38, 42 u. 48 f.

504 Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 221; zu Rolands ‚schuldhaftem' Verhalten und ‚gottunmittelbarer Selbstdefinition' vgl. S. 220–232. Noch Rolands an Gott gerichtete Lehnsgeste enhält den bezeichnenden Zusatz: *in sîne gnâde wil ich ergeben, | swaz ich sîn von im hân, | want ich sîn niemen sô wol gân* (RL 6886–6888).

505 Die hier in Rede stehende Differenz macht sich an den Begriffen *prouesse* (Heldenhaftigkeit) und *sagesse* (Weisheit) fest, wobei Rolands Interessen seiner eigenen Ehre und der Vermeidung von Schande für seine Verwandtschaft und das Reich sowie der kriegerischen Auseinandersetzung mit den ‚Heiden' gelten (vgl. Gaunt, Gender and Genre, S. 33). Demgegenüber räumt Olivier dem Überleben der Nachhut und dem Gemeinwohl höhere Bedeutung ein als dem Ruhmstreben des Einzelnen (ebd.).

506 Vgl. RL 6434–6448, 6739–6752: Nachdem er den sterbenden Olivier in Sicherheit gebracht hat, bricht es Roland fast das Herz, er klagt maßlos und stürzt beinah vom Pferd; im Anschluss an seine spätere Klagerede verlässt ihn seine Kraft und er wird ohnmächtig.

beispielsweise auch beim Tod Turpins (RL 6611–6623). Gegenüber der Exklusivität der idealtypischen Kriegerfreundschaft in der Oxforder *Chanson* verschiebt das *Rolandslied* den Akzent also auf die Gemeinschaft der ‚einmütigen‘ Gottesstreiter.[507] Auf genau diese Einmütigkeit bezieht sich Olivier kurz vor seiner Bitte um den Hornruf, wobei er zuerst die Heergemeinschaft als ganze anspricht: *ôwol ir guoten knechte, | welt ir ainmüete sîn, | jâ hilvet iu selbe mîn trechtîn* (RL 3860–3862). Gleich darauf artikuliert er die Hoffnung, außer dem himmlischen Herrn könne auch Karl noch zu Hilfe kommen (RL 3866 f.). Bekanntermaßen verweigert Roland den Hornruf und antwortet stattdessen mit resoluter Martyriumsbereitschaft (RL 3880–3888), womit er außer Oliviers Hoffnung auf (jenseitige oder irdische) Rettung implizit die beschworene Einmütigkeit negiert.

Olivier geht an dieser Stelle von einem heroischen Gewaltmodell aus, das zu einem herrlichen Sieg führen könnte. In der zweiten Hornruf-Szene ist es dagegen Roland, der in verzweifelter Lage noch auf Hilfe hofft (RL 5997 f.), während Olivier diesen Gedanken strikt zurückweist und angesichts des immensen, bereits erlebten Leids nicht mehr leben will. Ihm steht nur die Alternative zwischen einem (bereits illusionär gewordenen) Sieg zur Ehre des Reichs und dem Tod aller vor Augen,[508] wobei er auch die Bedeutung von *êre und ruom* der Getöteten für das Frankenreich unterstreicht (RL 6019–6032). Daraufhin mischt sich Turpin schlichtend ein und verweist beide Männer auf das Primat des Seelenheils (RL 6034–6037), denn genau dies war tatsächlich aus dem Blick geraten. Oliviers Argumentation fußt insgesamt auf einem Kriegerethos, dem göttlicher Beistand subsumiert ist. Rolands Bereitschaft, doch noch das Horn zu blasen, geht aber aus derselben Haltung hervor. Ein Dissens erwächst damit nicht mehr aus der Gegensätzlichkeit von innerweltlichem oder transzendentem Gewinn: Olivier greift den Martyriumsgedanken erst in seinem Sterbegebet wieder auf, Roland artikuliert ihn erneut nach Oliviers Tod, sieht sich dann aber von Gott verlassen (vgl. RL 6494–6518, 6575–6580, 6620).

Indem das *Rolandslied* die so energisch betonte Heilsgewissheit vorübergehend suspendiert, verlagert sich die Frage nach der Einheit und Eintracht Rolands und Oliviers, die ihre Identität nahezu ausschließlich durch Gewaltausübung bestimmen, ganz auf die irdische Dialektik derartiger Gewalt. Verdichtet tritt sie vor Augen, wenn der tödlich verwundete Olivier blind um sich schlägt und sein Hieb Rolands Helm trifft. Dieser Ausbruch von Gewalt unter den Freunden gibt ihnen indes Gelegenheit dazu, sich abschlie-

507 Im *Rolandslied* fehlt mit der Anrede ‚Bruder‘, wie sie in den *Chanson*-Fassungen geläufig ist, auch die Idee einer Schwurbrüderschaft oder brüderlichen Verbindung Oliviers und Rolands.

508 Die Verantwortung für diese zugespitzte Lage schreibt er Roland zu – *daz hâstu allez aine getân* (RL 6025) – und hebt damit das Primat des heroischen Einzelnen, wie es auch die Inszenierung der Kämpfe betont, vom genossenschaftlichen Modell ab.

ßend zu versöhnen.[509] Zugleich ruft die Gefahr, ungewollt den besten Freund zu erschlagen, bei Olivier akute Besorgnis um das jenseitige Schicksal seiner Seele (RL 6482) und damit Rückbesinnung auf die religiöse Wertung von Gewalttaten hervor. In Rede steht nun allerdings nicht die glorifizierte, heilsstiftende Gewalt, sondern das Risiko, in einen sinnentleerten Blutrausch zu verfallen, der keine Grenzen und keine Unterschiede mehr kennt. Die Differenz, die sich anfangs noch zwischen Roland und Olivier auftut, wird also über einen Akt richtungsloser Gewalt geheilt, aber gerade nicht in ein gemeinsames Bekenntnis zum Martyrium überführt. Der Erzählung fokussiert damit entfesselte kriegerische Gewalt und ihre agonale Dynamik, die zuletzt noch spaltend zwischen die Freunde hätte treten können, sie nun jedoch erneut – wenn auch nur für einen Abschiedsmoment – miteinander verbindet.

Die einträchtige Bereitschaft der Gottesstreiter zum Martyrium rahmt und umfasst das heroische Gewaltmodell dergestalt, dass die Divergenz der Konzepte keinen eklatanten Konflikt auslösen kann. Bei genauer Betrachtung der Sequenz um Roland und Olivier zeigt sich aber eine (situationsspezifische) Differenz jener Sinnstiftungsmuster, mit deren Hilfe das *Rolandslied* exzessive und erschreckende Gewalt zu bändigen sucht, die von den christlichen Streitern ebenso ausgeht wie von ihren Gegnern. Abseits des göttlichen Auftrags erscheint Gewalt einerseits als Medium von Sieg und Ehre, andererseits als erfahrenes Leid, das sich bei Roland markant im Schmerz um den verlorenen Freund zeigt. Nachdem er Olivier betrauert und den Hörnerklang des herannahenden Heers vernommen hat, will auch Roland nicht mehr leben, ruft sterbend aber noch einmal beide Deutungsmuster der Gewalt auf. Mit seiner Preisrede auf sein Schwert Durndart überliefert er seine weltlichen Kriegs- und Eroberungstaten der *memoria* (RL 6825–6860). Sein darauf folgendes Gebet richtet sich nicht nur auf das eigene Seelenheil; er erbittet auch göttlichen Beistand für Karl und dessen Sieg über all seine Feinde (RL 6895–6914).

Für die Frage der homosozialen Solidarität am Beispiel der Kriegerfreunde Roland und Olivier ergibt sich damit ein differenziertes Bild. Auf die Divergenz der Gewaltdeutungen – zwischen dem heroischen Modell und der uneingeschränkten Martyriumsbereitschaft – in der ersten Szene um den Hornruf erfolgt in der zweiten eine Verlagerung auf die innerweltliche Perspektivierung von Gewalt als Medium der Identitätsbildung und Gemeinschaft der beiden Krieger, wobei die religiöse Auffassung nun in der Außenperspektive von Turpin vertreten wird. Mit der Aussöhnung und Wiederangleichung Rolands und Oliviers geht also keine durchgängige oder gesteigerte Monologisierung der Männlichkeitsentwürfe einher,[510] vielmehr wird die Freundesbindung auf ihre Grundlagen in kriegerischer Gewaltausübung zurückgeführt und an den Ambivalenzen

509 RL 6475–6487: Als ihn Roland fragt, ob er ihn absichtlich geschlagen habe, erkennt ihn Olivier an der Stimme und bittet um Vergebung, worauf Roland ihn als liebsten Freund anspricht und entgegnet, Olivier habe ihm nichts getan.

510 In Auseinandersetzung mit Gaunt registriert Meyer, Monologische und dialogische Männlichkeit, S. 34–37 mit Blick auf die Hornruf-Szenen dagegen eine gesteigerte Monologizität im *Rolandslied*, da Olivier keine deutlich oppositionelle Position vetrete und eine zugespitzte Streitszene fehle.

solcher Gewalt ein letztes Mal auf ihre Beständigkeit geprüft. Oliviers Gedanke an die brennende Seele wie auch Turpins Mahnung zur Konzentration auf das Seelenheil konfrontieren diese innerweltlich-heroische Gewaltlogik punktuell mit dem religiösen Diskurs, demzufolge nicht kriegerische Durchsetzungsfähigkeit, sondern Selbstopferung den wahren Sieg beinhaltet. An Rolands Tod wird beispielhaft die Integration beider Deutungmuster vor Augen geführt, doch gestaltet sich Karls Totenklage als dramatischer Kontrapunkt zur Apotheose des Gottesstreiters: ein klarer Hinweis auf bleibende Differenzen, die das monologische Prinzip des Krieges zwangsläufig hervortreibt.

Mit der wiederholt bekräftigten Solidarität der Pairs, den frommen Vorbereitungen auf die Schlacht und den heroischen Einzelkämpfen bildet das *Rolandslied* selbstverständlich nicht die zeitgenössische Praxis des Krieges ab;[511] Krieg ist vielmehr zu verstehen „als agonales dynamisches Strukturprinzip [...], das der Feudalgesellschaft in einer spezifischen Weise inhärent ist“.[512] Damit rückt aber ein Problem in den Blick, das feudaladliger Gewaltausübung und Identitätsbildung immer zugrundeliegt: Nur die grundsätzliche Annahme von Gleichheit – des Standes und seiner Gewaltprivilegien – qualifiziert den Anderen zum Gegner wie zum Freund.[513] ‚Freundschaft‘ und ‚Feindschaft‘ können insofern leicht ineinander umschlagen und müssen daher immer wieder situativ abgesichert werden.[514] Die Uneinigkeit, die zwischen Roland und Olivier um den Hornruf entsteht, wie auch Oliviers blindes Dreinschlagen, das zwischen Freund und Feind keinen Unterschied mehr macht, enthüllt eine elementare Bestimmung kriegerischer Identität über die Gewalt, die sich im Zeichen eines gottgewollten Kriegs noch zuspitzen muss. Die ‚schwer beherrschbaren heroischen Gewaltpotentiale‘ flackern zwischen den Waffenbrüdern auf, um in verstärkte Eintracht und ins Leiden an der Gewalt zu münden, doch kann ein solcher Entwurf eben kein Gesellschaftsmodell tragen. Mit dem wiederholt beschworenen Ideal der Einmütigkeit kann das *Rolandslied* gesellschaftlichen Spannungen, die die Integrität des Reichs und die Solidarität des christlichen Verbandes gefährden, nur im engeren Rahmen der Kriegshandlungen begegnen. Strikte Abgrenzung nach außen, gegen Genelun als dämonisierten ‚Judas‘ und die *haidenscaft* als Ganze, treten hinzu, um diese Solidarität abzusichern, doch die Differenzierungsstrategien drohen ihrerseits zu versagen, wo unbedingte Gewaltfähigkeit in den Kern der Identitätsbestimmung rückt. Genau

511 Vgl. Friedrich, Die Zähmung, S. 155.

512 Friedrich, Die Zähmung, S. 149.

513 Vgl. Friedrich, Die Zähmung, S. 169 sowie 178: „Das feudale Subjekt konstituiert sich nämlich primär durch Gewalt. Gewaltdemonstration ist Bestandteil sozialer Wertschätzung und damit zentrales Instrument feudaler Subjektivierung.“

514 Wie bedrohlich leicht sich ein solcher Umschlag vollziehen kann, macht Oliviers zielloses Wüten deutlich. Im höfischen Roman ist das Motiv des Zweikampfs mit dem unerkannten Freund oder Verwandten ausgesprochen häufig (vgl. Harms, Der Kampf mit dem Freund): ein Indiz dafür, dass es sich nicht um das Problem eines monologischen Geschlechtersystems handeln kann. Umgekehrt kann der gewalttätige Zusammenprall auch zur Grundlage von Freundschaft werden: so zwischen Roland und Olivier im *Girart de Vienne* oder Erec und Guivreiz (s. o., I.2.1.2).

dies zeigt sich auch, wenn es zwischen Christen und ‚Heiden' zu gefährlicher Entdifferenzierung kommt.[515]

Im *Rolandslied* garantiert allein Gott, der die Seelen zuletzt auf seine rechte oder linke Seite verweist, eine stabile Differenz sowie konfliktfreie Formen des Übergangs, wie etwa im Ritual der Taufe. Geneluns Verrat wie auch Rolands selbstbezogener Martyriumswille destabilisieren dagegen eine Gemeinschaft selbständiger Herrschaftsträger, die ihre kollektive Handlungsmächtigkeit über schwierige Konsensfindungsprozesse bewahren muss. Denn Verrat ereignet sich nur auf Seite der Christen.[516] Genelun – der sich dem christlichen Herrschaftsleib entfremdet, vor Marsilie noch Karls überragende, unantastbare Macht betont, sich dem ‚heidnischen' Herrscher dann aber mit beunruhigender Leichtigkeit anschließt – initiiert einen Kollaps von Differenz, der nur in theologischer Wertung arretiert und „durch das Judasmodell ideologisch aus dem Weg geräumt"[517] werden kann. Brutal eliminiert wird Differenz schließlich, wenn Geneluns Körper zerfetzt und zerrissen und seine ganze Sippe mit ihm ausgelöscht wird. Wie wenig der zugrundeliegende Konflikt jedoch Genelun allein anzulasten ist, zeigt die symbolische Markierung der kollabierenden Differenz: Wie Karl hat auch Marsilie seinen Arm verloren, und Roland hat ihn abgeschlagen.

Hinter der Unterdrückung von Differenz vermutet Gaunt ein ‚totalisierendes Ziel': „a demonstration of the supremacy, unity and indestructibility of the masculine, which excludes the feminine".[518] Für das *Rolandslied* war indes schon zu sehen, dass sich identitätsstiftende Differenzen und die Problematik eines monologischen Prinzips nicht von den Geschlechtszuschreibungen her bestimmen lassen. Weibliche Identitäten werden grundsätzlich über das Paradigma des Krieges, mithin die fehlende Wehr- und Waffenfähigkeit von Frauen, in einem dichten Netz homosozialer Beziehungen etabliert. Subjektstatus kommt den Protagonistinnen nur punktuell zu, im selbstgewählten und kriegsbedingten Übergang von einer *munt* in die andere. Als das Andere des Krieges werden adlige Damen gegenüber ebenfalls ‚wehrlosen' Personengruppen (z. B. Mönchen) offenbar deswegen favorisiert, weil sie über Ehe- und Verwandtschaftsbeziehungen in das feudale Machtgefüge eingebunden sind. In dieser Konstellation zeichnet sich allerdings eine wesentlich performative Auffassung von Geschlecht ab. Nicht ihr Körper oder eine wie immer naturhaft gedachte, affektive Disposition bestimmen die Person

515 Für die Gegenüberstellung von Christen und ‚Heiden' in ihrer Herrschaftsorganisation gilt, was Gaunt, Gender and Genre, S. 28 in Hinblick auf Männlichkeit schreibt: „The ‚other' is the ‚same' despite any superficial appearance of difference." Nur auf dieser Grundlage sind die ‚heidnischen' Krieger auch angemessene Gegner: s. o., II.1.3.3.

516 Strukturell gesehen verlangt Karls Feldzug mit der Bekehrung der ‚Heiden' einen kollektiven Verrat am eigenen Gott und der Herrschaftsordnung, wobei dies selbstverständlich nur als Umkehr zur einzig rechten Ordnung gedacht werden kann. Muss solche Bekehrung mit Waffengewalt erzwungen werden, so läuft Genelun indes aus eigenem Antrieb zur Gegenseite über.

517 Friedrich, Die Zähmung, S. 176.

518 Gaunt, Gender and Genre, S. 28 (im Anschluss an Judith Butler).

zur Frau, sondern soziale Handlungsspielräume, die allesamt von der Gewaltfrage abhängen. Eine bewaffnete Frau wäre in dieser Logik ein Widerspruch in sich.

Wenn ausgerechnet Brechmunda, Nichtkämpferin und vormalige ‚Heidin‘, die Lehre vom religiös gebotenen Umgang mit der Trauer vorträgt, die Karl zwar zu einer Verhaltensänderung, nicht aber zu einer spirituellen Umorientierung motiviert, wird in dieser Konfiguration das Spektrum der Dialogizität im *Rolandslied* am deutlichsten greifbar. Das Problem der Vermittlung zwischen Immanenz und Transzendenz steht im Kern der Differenzierungsmechanismen und modelliert die Spannbreite der Identitätsentwürfe, denn an diesem Punkt überschneidet sich die zentrale Unterscheidung von Christen und ‚Heiden‘ mit der Opposition von jenseitsgerichteter Heilsgewissheit und diesseitsorientierter Klage. Über den Ausgang des Krieges und die Umdeutung der katastrophalen Niederlage von Ronceval zum kollektiven, heilsbringenden Martyrium hinaus verdichten sich die Spannungen aber um die Frage nach der Integrität des Herrschaftsgefüges und seines Kaisers. Hatte die Deszendenztheorie der Macht anfangs ein sakrosanktes Herrschaftskontinuum vorgegeben, das Himmelreich und Frankenreich nahtlos miteinander verband, so kommt mit dem Dissens im Fürstenrat, Geneluns Seitenwechsel und Karls Begehren nach Rolands Präsenz ein umkämpftes Terrain der Machtverhältnisse, der Partizipations- und Souveränitätsansprüche zum Vorschein. An diesem Punkt lässt sich Sarah Kays Resümee zur genrespezifischen Dialogizität auch auf das *Rolandslied* übertragen:

> The chansons de geste [...] establish other people (companions or women) as narrative agents whose subjectivity the dominant narrative vainly tries to annex or repress. They inscribe the *ineluctability of difference* in the narrative structure of texts, and hence as an inescapable element of their ‚political fictions‘. Sociality as duality (or multiplicity) is never in doubt.[519]

Gaunts Beschreibung eines ‚totalisierenden Ziels‘ im Umgang mit der Differenz wäre für das *Rolandslied* nun dahingehend zu modifizieren, dass das monologische Prinzip des gottgewollten Krieges mit jenen Dynamiken in Konflikt gerät, die das diesseitige homosoziale Gefüge strukturieren. Manifestiert der Krieg, um noch einmal mit Gaunt zu sprechen, die ‚Überlegenheit, Einheit und Unangreifbarkeit‘ feudaladliger, transzendent legitimierter Gewaltausübung, dann treten ihm Karls Begehren und Passion im Gestus ebensolcher Totalisierung entgegen.

Im Festhalten am innerweltlichen Begehren und am Verlust besetzt Karl über lange Strecken eine Gegenposition und verkörpert damit ein alternatives Modell von Männlichkeit, das sich nicht über kriegerische Gewaltausübung, sondern im dilemmatischen Spannungsfeld von Macht und Ohnmacht sowie im maximalen Leiden an der Gewalt konstituiert. Die solchermaßen etablierte Subjektposition löst das *Rolandslied* auch nicht auf, sondern verschafft ihr mit der Karlspassion Anschluss an die sakrale

519 Kay, The Chanson de geste, S. 166 (Hervorhebung J.K.).

Sphäre. Bernd Bastert beschreibt Karl als „etwas zögerliche[n] *miles Christi*“[520] und führt diese Darstellung des Kaisers, zwischen Sakralität und kriegerischem Handeln, auf die Inkongruenzen des religiösen und des weltlichen Herrscher-Ideals zurück.[521] Das *Rolandslied* greife zwar auf „das im 12. Jahrhundert ebenso moderne wie für den Feudaladel attraktive Herrschermodell des *athleta Christi*“[522] (also des aktiv kämpferischen Glaubensstreiters) zu, doch bleibe auch der ältere hagiographische „Diskurs des friedfertigen Königs“, der sich durch Leidensbereitschaft bis hin zum Martyrium auszeichnet, im Text präsent.[523] Im Ergebnis werde „das Bild Karls des Großen [...] offenkundig aus unterschiedlichen, teilweise gegenläufigen hagiographischen Diskursen modelliert“.[524]

Dieser Analyse ist erstens hinzuzufügen, dass mit der Hagiographisierung des Karlsbildes im *Rolandslied* eine Heroisierung einhergeht.[525] Wird am Beispiel Rolands das Erzählmuster des *labor heroum*, also der heroischen Anstrengungen und Strapazen, in jenes der Mühsal und Qualen der Heiligen oder *labor sanctorum* überführt,[526] so gilt für Karl ein umgekehrter Prozess. Während Roland unversehrt den Märtyrertod stirbt, blutet Karl gleichsam an seiner Stelle und vollzieht ein „Martyrium durch Ertragen von Leid“.[527] Die Konvergenz von christlicher *passio* und heroischem *labor* entfaltet sich also in enger Verschränkung und in beide Richtungen. Mit der Karlspassion wird eine Angleichung des leidenden Kaisers an das Martyrium seiner Pairs inszeniert, doch beinhaltet der Paradigmenwechsel vom leidenden zum kämpferischen Herrscher auch eine machtpolitische Refokussierung, die sich über Karls unbedingtes Racheverlangen vollzieht. Zweitens bewerkstelligt das *Rolandslied* diesen Umschlag zum heroisch-kriegerischen Modell über die Begehrensstrukturen. Karls Begehren nach Roland generiert eine mimetische Dynamik, die insofern als Schaltstelle fun-

520 Bastert, Helden als Heilige, S. 272.

521 Vgl. Bastert, Helden als Heilige, S. 273 u. 277 f. Anhand des Karlsbildes der *Kaiserchronik* zeigt Bastert die Dominanz eines von Friedensliebe und Demut geprägten Herrschermodells: ebd., S. 275 f.

522 Bastert, Helden als Heilige, S. 279.

523 Vgl. Bastert, Helden als Heilige, S. 279 f.

524 Bastert, Helden als Heilige, S. 287 setzt hinzu: „Erreicht wurde durch diese Diskursverschränkungen aber nicht etwa eine Diffusion oder ein Auseinanderdriften, sondern eher eine Verstärkung und Vereindeutigung der legendarisch-hagiographischen Valenzen des Karlbildes“.

525 Vgl. Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 212: „Die Rolle des Herrschers als Kriegsherr und als siegreicher Führer in der Schlacht ist im feodalen System eine zentrale Legitimation für den Herrscher überhaupt.“

526 Vgl. Haubrichs, Labor sanctorum, S. 32, der die frühmittelalterliche Konvergenz der Heldenmodelle unterstreicht: „Die Kriege der Könige und die Kämpfe der Kirche treten nebeneinander“. Dazu auch Bastert, Helden als Heilige, S. 266 f. Zur Bedeutung von *arbeit* im *Rolandslied* vgl. Klinnert, Freude und Leid, S. 135–148.

527 Caumanns, Die *Historia Turpini*, S. 157 beschreibt diese spezifische Martyriumskonzeption für die *Historia Karoli Magni*: „Diese Heilskonzeption war gleichfalls anschlussfähig für Könige und Kaiser. Denn ihr Streben konnte, wenn sie sich in den bewaffneten Kampf für ihren Glauben stürzten, nicht der Märtyrertod sein“ (ebd., S. 158).

giert, als sie von der Verähnlichung zur Inkorporation von Rolands Stärke und zur Revitalisierung Karls führt, der fortan als durchsetzungsfähiger Heerführer und Rechtswahrer agiert.

Diese Dynamik setzt das *Rolandslied* den Ambivalenzen der (durch Genelun und Roland verkörperten) Männlichkeitsmodelle wie auch der konfliktauslösenden Solidaritätsproblematik entgegen und stellt dauerhafte weltliche Herrschaft damit ganz auf die Durchsetzungskraft kaiserlicher Zentralgewalt ab. Egalitäre Beziehungen, besonders die Waffenbrüderschaft Rolands und Oliviers, treten gegenüber den *Chanson*-Fassungen entsprechend in den Hintergrund.[528] Zumal dieser Entwurf auf die Konsolidierung kaiserlicher Macht orientiert bleibt, steht in seinem Mittelpunkt das zeitweilig isolierende Begehren des Herrschers auf der Grundlage durchgängig hierarchischer Organisationsprinzipien. Auch die Einseitigkeit von Karls dialogisch ausgerichtetem Begehren stellt sich in dieser Sicht als Bedingung für die Inszenierung einer personalen, theokratisch legitimierten Macht dar. Wiewohl Objekt von Karls Begehren, erweist sich Roland jederzeit als selbständiges Subjekt, dessen heroische Statur ihn zum Kristallisationspunkt allseitigen (vielfach aggressiven) Begehrens bestimmt: Doch vermag sich niemand seiner zu bemächtigen. Der Prozess der Subjektivierung, den Karl durchläuft, reflektiert vielmehr Rolands überlegene Stärke und kombiniert sie mit der – theologisch zur Demutshaltung umgewerteten – Ohnmacht des Kaisers. Nicht eine egalitäre Beziehung zweier Subjekte steht im Fluchtpunkt dieser Begehrensdynamik, sondern die Angleichung Karls an Roland über das Sekundär-Martyrium der Karlspassion, in deren Verlauf der Kaiser als dominantes Subjekt der beiden zentralen Handlungsformen – Krieg und Martyrium – inszeniert wird. Karls Bindung an Roland läuft dabei auf zur idealisierten Totalität, die das gesamte Leben übergreift und die Substanz der Reichsmacht in sich aufzunehmen vermag. Eine solche Personalisierung betreibt Karl schon vom Zeitpunkt der Belehnung Rolands an, betreibt die Erzählung, wenn sie beider Gemeinschaft zur Apotheose des Reichs stilisiert.[529]

---

528 Diese Differenz zwischen der mhd. und den altfrz. Bearbeitungen ließe sich mit den je unterschiedlichen ideologischen Konzeptionen kaiserlicher Herrschergewalt (zentralistisch vs. expansiv) in Verbindung bringen. Vgl. dazu Koch, Sacrum Imperium, S. 271: „Während in Frankreich die Herrschaftsideologie [...] zur Konsolidierung des nach innen gerichteten monarchistischen Prinzips diente, wurde sie dagegen in Deutschland zur Verstärkung der nach außen gerichteten universalen Kaiseridee und ihrer Ziele eingesetzt“. Interessant ist in diesem Zusammenhang die von Friedrich I. vorgetragene Legitimation der eigenen gottesunmittelbaren Herrschaft über weltliche Ermächtigung (Fürstenwahl) und Eroberung, unter Berufung auf das Kriegsrecht Karls des Großen (vgl. Otto von Freising: *Gesta Friderici* II, 32; dazu Koch, Sacrum Imperium, S. 272 f.).

529 In Hinblick auf die erst später greifbare Inzestlegende wäre zu vermuten, dass sie dieser Totalisierungsstrategie folgt, statt ihr etwa vorauszuliegen: Karl und Roland werden nun auch leiblich als Vater und Sohn aufgefasst. Archibald, Incest, S. 202 vermutet neben propagandistischen Interessen seitens des Klerus eine literarästhetische Motivation, wenn die ungenannte Sünde als Inzest identifiziert wird: „An incestuous birth story might have been considered an appropriate beginning for the tragic story of Roland’s death. Charlemagne’s grief at the loss of his favorite champion is obviously

Allerdings vermag die sakral aufgeladene Heroisierung des Kaisers das Problem der gesellschaftlichen Solidarität auch nicht zu lösen. Karls Trauer und Racheverlangen ist vielmehr ein desintegratives Potential zu eigen, das noch in der Gerichtsszene zu einer spannungsgeladenen Kraftprobe mit den Fürsten führt und durch den Akt metaphysischer Sinnstiftung im Gottesgericht letztlich nur überspielt werden kann. An die Stelle eines tragfähigen Gesellschaftsentwurfs oder funktionierender Formen der Krisenbewältigung tritt das oben beschriebene Phantasma der Einleiblichkeit: ein Phantasma auch insofern, als damit genau jene Personalisierung idealisiert wird, die sich bereits als dilemmatisch erwiesen hat. Die Konzeption der Herrschaftsordnung als Körperschaft substituiert der Text durch die imaginäre Leibgemeinschaft Karls mit Roland, die nach Rolands Tod zur Inkorporation gerät.

Der homosozialen Begehrensdynamik eignet damit eine spezifische Körperlichkeit, die alle Artikulationen heterosozialer Minne in den Schatten stellt. Das *Rolandslied* ist weit davon entfernt, zwischengeschlechtliches Begehren als normativen Standard zu naturalisieren. Die Inszenierung eines punktuellen weiblichen Begehren Aldas nach Roland folgt vielmehr dem maßgeblichen Begehren nach dem unersetzlichen Heros und erschöpft sich in dieser affirmativen Geste. Zwischengeschlechtliche Beziehungen sowie ihre affektive Artikulation bleiben herrschaftlichen und verwandtschaftlichen Verhältnissen verpflichtet, denen keine ‚sexuelle' Akzentuierung abzulesen ist. Eine erotische Komponente ist demgegenüber den Träumen und heftigen Affektreaktionen Karls zu entnehmen, kommt es in diesem Kontext doch zu einer sinnlichen Selbstaktivierung des Körpers und zur Somatisierung von Begehren (s. o., I.2.1.4). Dass diese Erotisierung herrscherlichen Begehrens auch in zeitgenössischer Sicht naheliegt, illustrieren die *remaniements* der *Chanson de Roland*, die Audes Begehren mit den intensivierten Klagegesten und körperlichen Erregungszuständen des Kaisers kombinieren. Die Inszenierung einer latenten Konkurrenz um Rolands (toten) Körper in dieser Textgruppe erlaubt es gerade nicht, eine kategoriale Differenz im körperlichen Ausdruck beider Begehren anzusetzen; vielmehr scheinen die *remaniements* an einer solchen Differenzierung erst zu arbeiten. Die Konfiguration der Traumkörper (verlorener Arm, abgerissene Brüste) sowie die Überblendung von Karls Begehren mit jenem der (fingierten) verführerischen ‚Heidin' weisen darauf hin.

Die Marginalisierung heterosozialer Verhältnisse und weiblichen Begehrens ist allerdings nicht mit einer rigorosen Repression von Differenz gleichzusetzen. Vielmehr gestaltet das *Rolandslied* mit Karls Begehren nach Roland und dem Phantasma der Einleiblichkeit einen eigenen ‚Mythos der Solidarität', der die Verhältnisse von Identität und Differenz mobilisiert. Dem Körperbild der Leibgemeinschaft ist mit ‚Haupt' und ‚Arm' zunächst eine hierarchische Differenzierung eingeschrieben, wie sie auch im Verhältnis von Onkel und Neffe, Herrscher und Heerführer präsent bleibt. Auf der Grund-

more poignant if Roland is his own son, and if the death of this splendid son is the price that the King has to pay for redemption from his long-ago sin."

lage dieser idealen Kombination hierarchischer Strukturen mit intensivierter Abhängigkeit sucht die Karlspassion eine identifikatorische Angleichung des Herrschers an Rolands heroisches Martyrium. Die Komplementarität der Unterschiede mündet aber erst dann in unterschiedslose Einheit und Identität, wenn Rolands Stärke leibhaftig auf Karls Schwertarm übergeht. Karls Passion kristallisiert ferner nicht das Drama eines homosozialen Gefüges schlechthin, sondern die spezifischen Konflikte des feudalen Personenverbands. Der störanfälligen Solidarität adliger Subjekte, deren Gewaltfähigkeit und Herrschaftsprivilegien stets ein desintegratives Potential bergen, setzt das *Rolandslied* die imaginäre Leibgemeinschaft von Kaiser und Krieger entgegen, die die konzeptionell zentralen Aspekte von Heidenkrieg und Martyrium sowie Herrschaftskrise und Ordnungssicherung in sich aufnimmt und miteinander vermittelt. So kommt es am Ende nicht zu einer Resolidarisierung der Gesellschaft, sondern zum Wiedererstarken des Herrschers, der in der Schlacht heroische Statur gewinnt und bei der Durchsetzung des Rechts unnachgiebig agiert.[530]

Eine Kontinuitätssicherung vollzieht sich daher auch nicht über dynastische Reproduktion. Nicht für Eheschließungen oder die Generation der überlebenden Söhne interessiert sich das *Rolandslied*, sondern für die Regeneration und Revitalisierung der kaiserlichen Herrschaft nach einem kaum zu verkraftenden Verlust. Entscheidend für die Herstellung von Kontinuität sind auf der Ebene der Narration die Verknüpfungen der erzählten Geschichte mit der Gegenwart der Textrezeption, stimuliert von der Präsenz materieller Zeichen des Heils.[531] Die ‚heiligen Leichname‘ der Märtyrer gewährleisten die Möglichkeit einer Vermittlung von Immanenz und Transzendenz, wenn der Erzähler dazu anregt, um ihre Fürsprache zu bitten (vgl. RL 7596–7600, 8670–8672). Ebenso ragen die Reliquien der Karlspassion – das Kreuz, der blutdurchtränkte Leidensstein – in die Gegenwart des Erzählens hinein und bezeugen das manifest gewordene Heil des Kaisers.[532] Kontinuität stellt sich schließlich über die religiös konzipierte *memoria* der Heiligen her, zu denen zum Entstehungszeitpunkt des *Rolandslieds* auch der 1165 kanonisierte Karl selbst zählt, sowie im Epilog über die Re-Inkorporation des sakralen Herrscherideals im Auftraggeber, Herzog Heinrich.[533] Der Sprung von Karl zu Heinrich kaschiert zugleich den Tatbestand, dass eine Regeneration des Herrschaftsgefüges als Kollektiv ausbleibt.

---

530 Ott-Meimberg, Kreuzzugsepos, S. 212 f. sieht in der ‚Reduktion‘ Karls auf einen ‚Schirmer der Christenheit‘ die Signatur der fürstlichen Perspektive. Wenn sich auch im Krieg das „Abhängigkeitsgefüge Staat aktualisiert und realisiert“ (ebd., 213), so bleibt doch die Unmöglichkeit konsensuellen politischen Handelns in Rat und Rechtsprechung problematisch.

531 Vgl. Oswald, Gabe und Gewalt, S. 305 f.

532 Geltungs- und Wahrheitsanspruch der Erzählung konstituieren sich auch über derartige Verweise auf die präsenten Zeichen als Medien der Heilsversicherung: vgl. Seidl, Narrative Ungleichheiten, S. 62 f.

533 Oswald, Gabe und Gewalt, S. 311 spricht von einer ‚Tradierungskette‘, die von Karl als dem „ersten Auftraggeber […] ungebrochen zum Stifter des deutschen Textes – zu Herzog Heinrich – führt“. Vgl. Lutz, Herrscherapotheosen, S. 94 f.

Vor den zentrifugalen Kräften feudaladliger Geltungsansprüche nimmt das *Rolandslied* Zuflucht bei der Sakralität kaiserlicher Herrschaft, die sich nicht allein über eine Deszendenztheorie der Macht legitimiert, sondern in phantasmatischer körperlicher Verschmelzung mit dem einzigartigen Anderen zum heiligen Leib des Reichs stilisiert wird: *du wære ez allez aine*. Angesichts der virulenten sozialen Konflikte ist es kein Zufall, dass diese Totalität nur im Verlust so prägnant repräsentiert werden kann. Am Ende projiziert die Erzählung mit Geneluns Vierteilung die Fragmentierung des Herrschaftsleibs auf den isolierten Körper des Verräters. Der Traum vom geeinten Leib der Macht ist an dieser Stelle allerdings ausgeträumt.

2 Befremdliches Begehren: Fragmente einer Herrschaftserotik im ‚Eneasroman‘

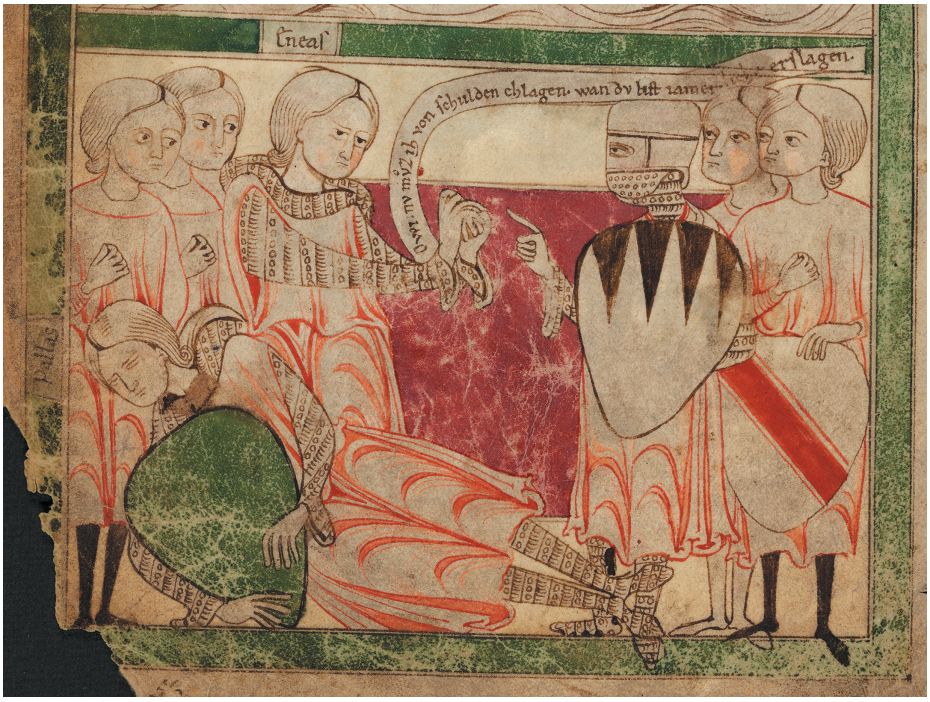


Abb. 9: *Eneasroman*, Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Ms. germ. fol. 282, fol. 52v, unten (Berliner Hs. B). Entstanden um 1220/1230. Eneas klagt um Pallas.

> so minnet sin gelichen
> ein ieclich creatiure
> diz kumt von der natiure
> (*Reinfried von Braunschweig*, V. 8798–8800).

> Ki fermement vuelt bien amer,
> son compaignon ait et son per;
> del tierz aprés ne sai ge mie.
> (Lavinia im *Roman d’Eneas*, V. 8289–8291)

> Wer standhaft richtig lieben will,
> möge einen Gefährten oder seinesgleichen haben;
> von dem dritten danach weiß ich nichts.

Erst im letzten Drittel des *Eneasromans* rückt das Begehren des Titelhelden ins Zentrum der Erzählung und wird zum Gegenstand kontroverser Einschätzungen. In der

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111387314-005

Absicht, ihre Tochter Lavinia von der Minne zum landfremden Eneas abzubringen, unterstellt ihm die Königin Amata eine ‚unreine' Wesensart:

her is ein sô unreine man,
daz ich im dîn niene gan,
wandern hât niht gûten lîb,
her geminnete nie wîb.
ezn is ze sagenne niht gût,
waz her mit den mannen tût
daz her der wîbe niene gert,
dû wârest ubele zime gewert,
wander nie wîb lieb gewan.
(ER 10643–10650)[1]

Im *Roman d'Eneas* verwendet sie gar den Begriff *sodomite* (RdE 8583). Nach erster Durchsicht der Romane scheint es sich bei diesen Aussagen um eine taktische Verleumdung zu handeln, deren Schlagkraft angesichts von Eneas' voraufgegangenen Ehen mit Creusa und Dido[2] sowie der Negativzeichnung der Amata fraglich werden muss. Gegen die Pläne ihres Ehemanns Latinus präferiert die Königin schließlich Turnus als Thronerben; ihrer interessengeleiteten Rede setzt die Erzählung bald darauf eine aufwändige Inszenierung der Minne-Entstehung bei Eneas entgegen. Amors Pfeil löst überwältigendes Begehren nach Lavinia aus, das Eneas selbst als Krankheit interpretiert (ER 11035: *suht oder fieber oder ride*), zumal es ihm Mut, Verstand und Vernunft, seine ganze *manheit* nimmt (ER 11043–11055). Allerdings geben nun ausgerechnet seine Reflexionen Amata wenigstens in einer Hinsicht Recht. Es stellt sich nämlich heraus, dass Eneas noch nie derartiges Begehren nach einer Frau empfunden hat:

waz bedarf ich dirre minnen?
sal ich des nû beginnen,
des ich nie mêr began?
[...]
wie seltsâne mir diz was
hie bevor al mînen lîb,
wande mir nie maget noch wîb
sus unmâzlîchen lieb ne wart.
(ER 11047–11049, 11118–11121)[3]

1 Ich zitiere den *Eneasroman* (ER) nach der Ausgabe von Kartschoke, 1986, den *Roman d'Eneas* (RdE) in der zweisprachigen Ausgabe von 1972 (Text nach Salverda de Grave), wobei ich durchgängig die Übersetzungen von Monica Schöler-Beinhauer ins Neuhochdeutsche zitiere. – Anders als in der *Aeneis* bleibt Lavinias Mutter in den mittelalterlichen Fassungen namenlos; für meine Lektüre übernehme ich im Interesse unmissverständlicher Bezugnahmen aber Vergils Namensgebung.

2 Im Unterschied zum altfranzösischen Text ist die Beziehung zu Dido bei Veldeke als rechtsgültig geschlossene Ehe aufgefasst: vgl. Kartschoke, Didos Minne, S. 107; Kistler, Heinrich von Veldeke, S. 224 f.

3 Vgl. auch ER 10985–10989; 11036: *hern bekande niht der minnen side*.

Aus dieser Selbstdiagnose geht eins klar hervor: Intensives Verlangen nach einer Frau ist fremdes Begehren, das das männliche Verständnis eigener Identität nachhaltig erschüttert und deren Neubestimmung fordert. In der Folge erweist sich dieses Begehren als Katalysator im Konflikt um die Herrschaft über Latium, denn im Zweikampf mit Turnus schöpft Eneas durch den Anblick Lavinias solche Kraft, dass er Turnus besiegt (vgl. ER 12430–12434). Dennoch wird ein Standard (beiderseitigen) zwischengeschlechtlichen Begehrens nur in der Sicht der Königin etabliert, die nicht unbesehen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben kann. Im Bereich der Heterosozialität führt der Roman vor Eneas' Minneverletzung jedenfalls nur das einseitige weibliche Begehren – am Beispiel Didos – vor Augen, das Eneas selbst erst nachträglich begreift: *wâr mir dô zer selber stunt | zehen teil sô von minnen kunt, | als ich sider hân vernomen, | ichn wâre nie von ir komen* (ER 11183–11186). Ist angesichts dieser Einsicht aber ein durchgängiges Konkurrenzverhältnis zwischen homo- und hetero-erotischem Begehren anzunehmen, wie es Amatas Rede suggeriert?

Die hier abgesteckte Konstellation eröffnet gleich mehrere Problemkomplexe. Zunächst scheint eine kategoriale Differenz von gleich- und zwischengeschlechtlichen Begehren umrissen zu werden. Die Rede Amatas richtet sich über die Klassifizierung sexueller Akte hinaus auf die Beschreibung eines konsistenten, eventuell sogar identitätskonstitutiven Verhaltensmusters, das vom Bezug auf geschlechtsspezifische Objektklassen her definiert wird. Sie beschreibt Eneas als Mann, der aufgrund einer Präferenz für (nicht näher spezifizierte) Handlungen mit Männern kein Begehren nach Frauen kennt. Wenn diese Invektive als normative Position zu begreifen wäre, ließe sich die heftig ausbrechende Laviniaminne als Überwindung des falschen zugunsten des richtigen Begehrens interpretieren: eine symmetrische Konstellation. Der Blick auf das Textganze eröffnet jedoch ein differenzierteres Bild. Während homosoziale Beziehungen im *Eneasroman* durchaus mit intensiven Affekten einhergehen können, gerät Minne – das zeigt die Semantik der Krankheit deutlich an – nur in zwischengeschlechtlichen Beziehungen auch zur pathogenen Sehnsucht: einseitig bei Dido sowie wechselseitig zwischen Eneas und Lavinia. Bleiben die verworfenen homosozialen Verhältnissen also von derartigem Begehren frei? Amatas Rede spielt schließlich Handlungen (*waz her mit den mannen tût*) gegen negiertes Begehren aus (*daz er der wîbe niene gert*) und impliziert insofern eine asymmetrische Konkurrenzrelation. Eine je analoge Struktur von Begehren und Handeln oder Verhalten ist daher nicht vorauszusetzen. Deutlich ist vorerst nur, dass – anders als im *Rolandslied* – der Totalisierungstendenz männlicher Bindungen ein Riegel vorgeschoben werden soll: an dem Punkt nämlich, wo sie männliches Begehren nach einer Partnerin ausschließt oder verhindert. So definiert Amatas Rede eine Grenze, die nicht überschritten werden soll, doch bleibt nachzufragen, ob diese Figurenrede tatsächlich eine verbindliche Position festschreibt.

Bei der Erzählung von der Eneas/Lavinia-Minne handelt es sich bekanntermaßen um einen Zusatz der mittelalterlichen Romane gegenüber Vergils *Aeneis*, der sich be-

reits im altfranzösischen *Roman d'Eneas* findet.[4] Erzählt Vergils Text von einer beiderseitigen, wenn auch zum Scheitern verurteilten Liebesbindung zwischen Aeneas und Dido,[5] so beschreiben die Eneasromane des 12. Jhs. eine verhängnisvolle, ungleichgewichtige Leidenschaft. Andererseits wird die bei Vergil nur nachrangig behandelte Verheiratung Aeneas' mit der Landeserbin Lavinia in den mittelalterlichen Romanen detailliert zur Minnegeschichte entfaltet. Auf einem Fundament vielfältiger homosozialer Bindungen und Konkurrenzen kommt es also zu einer prägnanten heterosozialen Überformung. Allerdings führen *Roman d'Eneas* und *Eneasroman* den Diskurs des heteroerotischen Minnebegehrens – anders als den Diskurs der Herrschaft und des Krieges – nicht kontinuierlich. Da die Laviniaminne zudem in den Komplex der Herrschaftslegitimationen eingebunden ist, ist insofern nur von Fragmenten einer Herrschaftserotik zu sprechen. Nach Abschluss der Dido-Episode setzt dieser Minnediskurs nämlich erst mit der langen Unterweisungsrede Amatas wieder ein (RdE 7859–8011; ER 9749–9983) – und dies ganz unvermittelt. Verfolgt die Königin einerseits die Absicht, bei ihrer Tochter Minne zu Turnus zu wecken, ist doch andererseits keine strukturelle Verankerung oder handlungsstrategische Motivation dieser Sequenz zu erkennen. Soeben ist rechtsverbindlich beschlossen worden, dass Kriegshandlungen und Herrschaftskonflikt über einen Zweikampf zwischen Eneas und Turnus abschließend beigelegt werden sollen. Während des Waffenstillstands wird Amata zur Trägerin des heterosozialen Minnediskurses und setzt zugleich einen Auftakt für die Erzählung vom Begehren des Romanprotagonisten nach der ihm bestimmten Braut. Eneas' Herrschaftsqualifikation wird damit erstmals zur Frage seines Begehrens, und dieser Perspektive geben die Eneasromane wenigstens implizit Recht, wenn die jäh entflammte Minne zu Lavinia kurz darauf den Sieg über Turnus ermöglicht.

Dido- und Lavinia-Handlung sind in der älteren Forschung als oppositionelle Entwürfe innerhalb der Minneprogrammatik charakterisiert worden: unvollkommene und destruktive Minne auf der einen, vorbildliche und sozial integrative Minne auf der anderen Seite.[6] Trotz einer Relativierung dieser Positionen in neueren Beiträgen rückt das von Frauenminne ausgelöste Befremden jedoch nie in den Blick. Dass sich Eneas' Begehren überhaupt auf eine Frau richtet, scheint modernen Interpret*innen offenbar selbstverständlicher als dem Romanhelden selbst. Der Umfang der Minnereflexionen wie auch Eneas' Verunsicherung weisen aber darauf hin, dass eine neuartige Konzeption artikuliert wird, die im Verbund mit Fragen nach der (Geschlechts-) Identität des Helden in Erscheinung tritt.

4 Vgl. Hamm, Lavinia, dort auch zu weiteren Beispielen des Auserzählens der *Aeneis* seit der Spätantike.

5 Allerdings nimmt Vergil Aeneas' Liebe zu Dido gegenüber der Leidenschaft der Königin für ihren Gast deutlich zurück und thematisiert den wechselseitigen *amor* nur in paarbezogenen Formulierungen: vgl. Rieks, Affekte, S. 168.

6 Vgl. zu dieser Diskussion Schröder, Dido und Lavine; Kartschoke, Didos Minne; Rusinek, Veldekes *Eneide*; Kasten, Herrschaft und Liebe; Syndikus, Dido; dazu weiter II.2.3.3.2.

Unabhängig voneinander und mit je unterschiedlichen Gewichtungen lesen Simon Gaunt und Christopher Baswell den *Roman d'Eneas* als Ausarbeitung eines neuen Männlichkeitsentwurfs, der sich über die Aufwertung zwischengeschlechtlicher Verhältnisse etabliert.[7] Die starken homosozialen Bindungen, die das feudale Gesellschaftsverständnis wie auch Eneas' Herrschaftserwerb tragen, werden demnach durch die Konzentration auf Geschlechterbeziehungen modifiziert. Beide Lektüren räumen der *Nisus und Euryalus*-Episode im Roman besondere Bedeutung ein, exemplifiziert sie doch den dominanten Typus des *male bonding*, der später auch in der Freundesliebe zwischen Eneas und Pallas begegnet, um von der herrschaftsbegründenden Laviniaminne abgelöst zu werden. Beide Interpreten stimmen prinzipiell darin überein, dass die Integration von Frauenfiguren in den Herrschaftsdiskurs für die Neuorientierung männlicher Identität und Machtlegitimation funktionalisiert wird: „the crucial difference is that male bonds are now mediated by women".[8] Ein derart asymmetrischer Entwurf von Geschlechtsidentitäten, zentriert um Maskulinität und agnatisch geprägte Dynastiebildung, lässt sich im Blick auf Dido und Camilla präzisieren. Gaunt und Baswell beschreiben anhand dieser beiden Frauengestalten die Durchsetzung eines patriarchalen Machtprinzips, dem die Herrscherin Dido und die Kriegerin Camilla weichen müssen, während Lavinia in die männliche Ordnung des Herrschaftstransfers integriert wird.[9] Allerdings konzentrieren sich diese Lektüren auf Machtbeziehungen und Identitätsformationen, denen Fragen des Begehrens untergeordnet werden.

Eine Verknüpfung von Geschlechtsidentität mit spezifischen Formen des Begehrens kann indes nicht unbesehen vorausgesetzt werden. Einerseits scheint sich exzessives Minnebegehren geschlechtsindifferent zu artikulieren, denn Eneas und Lavinia werden von weitgehend identischen Krankheitssymptomen befallen (s. u., II.2.3.1). Andererseits führt die unbedingte Bindung an den anderen Mann gerade nicht zur Effemination und zur Einbuße an der Männlichkeit, wie der moderne Homosexualitätsdiskurs oft unterstellt (s. o., I.1.2.4). Im *Eneasroman* steht vielmehr männliches Begehren nach einer Partnerin im Zeichen einer Verkehrung von Geschlechtsidentität und affiziert zugleich den Körper des Helden, der sich als verletzt und geschwächt erlebt. Ist heterosoziales Begehren zuvor – mit Dido – weiblich identifiziert, so sieht sich Eneas im Zustand des Begehrens konsequent entmännlicht: *Minne, jan bin ich doch niht ein wîb, | holfez mich iht, ich*

7 Vgl. Gaunt, From Epic to Romance, S. 25: „The two homophobic diatribes serve then not to imply that Enéas is homosexual [...] but rather to enhance the repudiation of a type of male bonding exemplified in this text by Pallas and Enéas, and Nisus and Eurialus, who appropriately enough stand at the center of the text, only to be displaced by Lavine, the real focus of Enéas's quest." Vgl. Baswell, Men in the *Roman d'Eneas*, S. 164. Eine Gegenposition bezieht Burgwinkle, Knighting the Classical Hero. Vgl. genauer unten, II.2.2.2., II.2.2.3.

8 Gaunt, From Epic to Romance, S. 25 beschreibt diese Neuorientierung auch als Frage des Gattungswechsels, im Übergang vom Epos zum Roman.

9 Vgl. Gaunt, From Epic to Romance, S. 11–14; Baswell, Men in the *Roman d'Eneas*, S. 161–164.

bin ein man (ER 11106 f.).[10] Wo Geschlechterdifferenz und Begehren zusammentreten, wird die männliche Identität also derart vom gänzlich Anderen infiziert, dass Effemination droht. Am Beispiel von Nisus und Euryalus ist umgekehrt zu sehen, dass das Prinzip größtmöglicher Gleichheit und das Begehren nach absoluter Gemeinschaft männliche Kriegeridentität steigern (s. u., II.2.2.2). Vor diesem Hintergrund mutet es eher unwahrscheinlich an, dass ausgerechnet zwischengeschlechtliche Minne den Ausschlag in den Gewaltkonflikten geben kann. Dennoch verschafft Minnebegehren nach Lavinia Eneas eine Qualifikation zur Herrschaft, die ihn gegenüber Turnus in Vorteil setzt und männliche Identität sowie die an der männlichen Erblinie ausgerichtete Dynastie konsolidiert.

Dieser unwahrscheinlichen Konstruktion werde ich im Folgenden nachgehen. Von Bedeutung sind dafür zum einen Umdeutung und Erweiterung der Herrschaftslegitimation im Konflikt zwischen Eneas und Turnus. Wenn die Minne zu Lavinia Eneas eindeutig und abschließend zum Herrscher qualifiziert, stellt sich die Frage nach der Konzeption eines identitätskonstitutiven Begehrens. Zum anderen ist diese neu erzeugte Herrschaftserotik einzubetten in die Frage nach der Konkurrenz gleich- und zwischengeschlechtlicher Bindungen. Genauer zu untersuchen sind außer der Konzeption hetero-erotischer Minne auch die Konstruktionen von Weiblichkeit und weiblicher Subjektpositionen im Kontext der Minneprogrammatik (Dido, Amata, Lavinia) sowie abseits heterosozialer Einbindung (Sibylle, Camilla). Die Ökonomie der Begehren, die Geschlechterkonstrukte sowie die mit ihnen verknüpften Körperbilder operieren insgesamt im Zeichen eines dynastischen Prinzips, das Stoff und Handlung trägt, denn den Fluchtpunkt von *Roman d'Eneas* und *Eneasroman* bildet die Gründung eines welthistorisch unverzichtbaren Herrschergeschlechts und seines Reichs. Alle Überlegungen sind daher rückzubinden an Fragen der Herstellung und Sicherung von Herrschaftskontinuität, an Modelle der Reproduktion und der Regeneration einer patrilinear konzipierten Erbfolge.

2.1 Ein Mangel an Begehren: Legitimationsstrategien und Subjekt-Formation

Vergil beschreibt Aeneas als nahezu makellosen Helden.[11] Die häufig verwendeten Beiworte *pater* und *pius* (fromm, gerecht, pflichtgetreu) weisen ihn als einen mit dem Göt-

10 Anders dagegen der *Roman d'Eneas*, der Eneas von vornherein gesteigerten Kampfesmut und insofern einen Zuwachs an Männlichkeit attestiert: s. u., II.2.3.1.

11 Die im ersten vorchristlichen Jh. entstandene *Aeneis* bildet die Grundlage beider Eneasromane, wobei Veldeke nicht allein auf die altfranzösische Vorlage, sondern auch direkt auf Vergils Epos sowie weitere antike Quellen, insbesondere Werke Ovids, zugreift: vgl. Dittrich, Die *Eneide*; Brandt, Die Erzählkonzeption; Kistler, Heinrich von Veldeke. Grundlegend zu den Strategien des Wiedererzählens der mittelalterlichen Antikendichtungen Seidl/Winter, Texte dritter Stufe.

tergebot im Einklang stehenden Reichsgründer aus und stilisieren Aeneas zudem zum Archetypus des römischen Augustus.[12] Gemäß dem normativen Herrschaftsdiskurs der *Aeneis* zeichnet sich deren Titelheld durch Weisheit und Mut sowie die Tugenden der Selbstkontrolle und der Zurückhaltung bei sinnlichen Genüssen aus.[13] Dennoch fällt gelegentlich ein Schatten auf diesen vorbildlichen Heros: so etwa, wenn sich Aeneas zu bedenklicher Kriegs- und Kampfleidenschaft aufreizen lässt.[14] Gerät selbst der *pius Aeneas* dergestalt ins Zwielicht, so reflektiert dies nicht zuletzt einen Bedingungszusammenhang von Gründung und Gewalt,[15] der auch Aeneas' Auftrag innewohnt: „Eine ‚alte', etablierte Ordnung muß beseitigt oder zumindest in ihren Grundfesten erschüttert, gestört werden, damit eine neue Ordnung überhaupt instituiert werden kann".[16] Welche Ambivalenzen diese prinzipielle Dialektik von Ordnungsstörung und -erzeugung in der Darstellung des Gründer-Heroen hervorrufen kann, illustriert die über Dares und Dictys verlaufende Traditionslinie, die Aeneas als Verräter klassifiziert.[17] Diese kritische Sicht auf Aeneas' Treuebruch gegenüber dem legitimen trojanischen Herrscherhaus findet sich auch in mittelalterlichen Bearbeitungen des Trojanerkriegs wieder, so etwa bei Herbort von Fritzlar (LvT 15165–15229). *Roman d'Eneas* und *Eneasroman* bemühen sich dagegen im Gefolge Vergils, „den Gründer als strahlenden Helden zu entwerfen – ohne freilich die Ambivalenzen der Gründung ganz ‚loszuwerden'".[18]

Wie der altfranzösische Prätext kreist Veldekes *Eneasroman* um das „Grundthema ‚Vertreibung und Eroberung einer neuen Herrschaft'", wobei vorgeführt wird, „wie ein solcher Akt der Usurpation von Herrschaft seine Legitimation findet".[19] Aller-

12 Zu den Epitheta vgl. Rieks, Affekte, S. 139; zur Präfiguration römischer Kaiserherrschaft durch Aeneas Pöschl, Vergil und Augustus, bes. S. 722 ff.; Grebe, Augustus' Divine Authority. Herzog, Aeneas' episches Vergessen, bes. S. 87 unterstreicht dagegen die Züge und Brüche, die Aeneas als irritierend ‚unheldischen' Protagonisten wirken lassen.

13 Vgl. Cairns, Virgil's Augustan Epic, S. 18–21; Rutledge, *Pius Aeneas*, S. 18. Rieks, Affekte, S. 139–141 u. 159 unterstreicht weiterhin das von Vergil sorgsam gestaltete Ethos des Mitleidens und Aeneas' Leidensfähigkeit.

14 Vgl. Rieks, Affekte, S. 185 u. 189. Protagonist dieser verhängnisvollen Leidenschaft ist der von der Furie Allecto zur kampfwütigen Raserei aufgestachelte Turnus (vgl. ebd., S. 171–173 u. 187 f.).

15 Vgl. Kellner, Ursprung, S. 152.

16 Kellner, Ursprung, S. 161 zur Darstellung von Aeneas und Britus in der *Weltchronik* Rudolfs von Ems; zu Eneas als ambivalenter Gründerfigur ebd., S. 245.

17 Bei den beiden Werken – Dictys Cretensis: *Ephemeris belli Troiani* (4. Jh.) und Dares Phrygius: *De excidio Troiae historia* (5. Jh.) – handelt es sich um pseudochronikalische Trojaromane, die sich als Verschriftlichung von Augenzeugenberichten ausgeben und als solche auch von der mittelalterlichen Chronistik rezipiert wurden. Vgl. zum Aeneas-Bild dieser Überlieferungslinie Fromm, Eneas der Verräter; Kellner, Ursprung, S. 154–157 (zu Dares und Dictys) sowie S. 158–161 (zur Rezeption in Chroniken des 11. und 12. Jhs.). Zu Dares' Bedeutung für mittelalterliche Herrschergenealogien vgl. weiter Clark, Reading the ‚First Pagan Historiographer', S. 206–226.

18 Kellner, Ursprung, S. 175.

19 Kasten, Herrschaft und Liebe, S. 230.

erst ist Eneas Repräsentant eines dynastischen Prinzips,[20] dem bei seinem Abstieg in die Unterwelt detailliert die Gründung eines illustren Geschlechts in Aussicht gestellt wird (RdE 2923–2972; ER 3638–3690). Zugleich wird dem bestehenden Herrschaftsgefüge von Latium eine Genealogie implantiert, die eine zentrale Stelle in der zeitgenössischen Geschichtskonzeption besetzt, denn Eneas ist die Rolle des Ahnherrn für das römische Weltreich zugedacht, dessen Erbe – legitimiert über das Modell der *translatio imperii*[21] – wiederum vom deutschen Kaiserreich reklamiert wird. Darauf verweist pointiert, anlässlich von Eneas' Krönung und Hochzeitsfest, der Vergleich mit dem Mainzer Hoftag.[22] Zumal dieses Geschichtsmodell weder Kontingenz noch Veränderbarkeit, sondern einzig die sukzessive Inkorporation der einen legitimen Herrschaft kennt, sind raumzeitliche Sprünge stets in transhistorischer Sinnstiftung aufgehoben.[23] Folgerichtig ist Eneas schon bei seinem Eintritt in die Geschichte von einer Aura sakraler Vorsehung umgeben: Über den Ausgang der Ereignisse kann keinerlei Zweifel bestehen.

Allerdings stellen Begründung und Herleitung dieses feststehenden Resultats die mittelalterlichen Romane vor spezifische Probleme. Einerseits kann der Beschluss ‚heidnischer' Götter allein keine tragfähige Rechtfertigung für Eneas' Landnahme liefern,[24] so dass sich Fragen nach dem Verhältnis von transzendenter und immanenter Herrschaftslegitimation anders stellen als in der *Aeneis*. Andererseits treten bei der Übertragung des Machtkonflikts ins zeitgenössische Rechts- und Herrschaftsverständnis Reibungen mit den feudaladligen Prinzipien des Ehrerwerbs und der Herrschaftssicherung auf.[25]

20 Vgl. Kasten, Herrschaft und Liebe, S. 243; Liebertz-Grün, Geschlecht und Herrschaft, S. 56.

21 Nach dem *Annolied* (Str. 11–17) bietet auch die *Kaiserchronik* eine volkssprachliche Übertragung der biblischen Danielsvision und deren Ausdeutung auf die vier Weltreiche (KChr 531–595). Grundlegend zur Translationstheorie im 12. Jh. Goez, Translatio Imperii, S. 104–137. Der *Eneasroman* schließt an diese Konzeption nur insofern an, als er die Relevanz des römischen Imperiums für die zeitgenössische Herrschaftsordnung voraussetzt. – Wittmann, Generation, vertritt die These, im *Eneasroman* werde „genealogisches Bewusstsein allererst konstituiert, um dann als attraktiv und anschlussfähig für adeliges Standesbewusstsein insgesamt vorgestellt zu werden" (ebd., S. 197).

22 ER 13222–13233. Zu den Mainzer Hoftagen von 1184 und 1188 vgl. Fleckenstein, Friedrich Barbarossa; zum Hoftag-Exkurs bei Veldeke Dittrich, Die *Eneide*, S. 586–593; Dobozy, The Chronicler; Pastré, Die Auffindung. – Für den *Roman d'Eneas* ist eine Inanspruchnahme des trojanischen Ahnherrn für das angevinische Königshaus anzunehmen: vgl. Davis, The Normans, S. 49–69; Desmond, Reading Dido, S. 105 u. 118 f.; Guynn, Eternal Flame, S. 290.

23 Vgl. zu solcher Gegenwärtigkeit von ‚Geschichte' Czerwinski, Gegenwärtigkeit, S. 229–236.

24 Die von Dittrich, *gote* und *got*, aufgestellte These, Veldeke interpretiere die antiken Götter und die Auserwähltheit des Eneas in einem christlich typologischen Sinne, ist in der Forschung bereits korrigiert worden (vgl. etwa Schröder, Veldekes *Eneit*, kritisch auch Kasten, Herrschaft und Liebe, S. 235). Vgl. weiter Kottmann, Gott und die Götter. – Allerdings ist festzuhalten, dass bei aller Distanzierung von der fremden Religion und ihren Göttern keine distanzierende Klassifikation der Romanfiguren als ‚Heiden' auftritt.

25 In diesem Bereich liegen die offensichtlichsten Bezugspunkte für die Interessen adliger Rezipierendenkreise, über „das Thema Vertreibung und Eroberung einer neuen Herrschaft" hinaus: „Besonders Veldeke erörtert Rechtsfragen der mittelalterlichen Kriegs- und Fehdeführung, oder Auswirkungen

Die Legitimität von Eneas' Herrschaft und seine persönliche Vorbildlichkeit bedürfen in den mittelalterlichen Bearbeitungen also zusätzlicher Begründung und Ausgestaltung, doch die je gewählten Strategien generieren, wie Ingrid Kasten gezeigt hat, Ambivalenzen in der Darstellung des Eneas.[26] Im Folgenden diskutiere ich zunächst die erzählerischen Verfahren zur Rechtfertigung von Eneas' Herrschaftsübernahme im Kontext der Rechtspositionen und Verhaltensmaßgaben, wie sie sich im Konflikt zwischen Eneas und Turnus entfalten. Im zweiten Schritt ist zu untersuchen, wie sich die Konstruktion des heterosozialen Begehrens als Auslöser von Subjektivierung und Selbstreflexion in die Legitimationsstrategien des Romans einfügt.[27]

Vor dem Zweikampf mit Turnus trägt Eneas selbst seinen Herrschaftsanspruch summarisch vor und beruft sich dabei erstens auf seinen Ahnherrn Dardanus, der einst selbst in Latium herrschte, zweitens auf das Gebot der Götter sowie schließlich – drittens – auf Latinus' beeidete Zusage, ihm seine Tochter zu überlassen und Eneas als Erben einzusetzen (ER 11680–11711). Immer offenkundiger hat der Roman jedoch herausgestrichen, dass diese dreifache Legitimation für eine konfliktfreie Herrschaftsübernahme nicht hinreicht, wofür jeweils spezifische Ursachen zu benennen sind. Den Götterauftrag führt Veldeke bereits in der Eröffnungsszene mit geradezu lakonischer Nüchternheit ein:

> dô hete der hêre Ênêas
> von den goten vernomen,
> daz her dannen solde komen
> unde den lîb vor in bewaren
> und uber mere solde varen
> ze Italjen in daz lant.
> (ER 54–59; vgl. RdE 38–41)

Generell gilt für die mittelalterlichen Eneasromane, dass sie die Handlungsmacht und -beteiligung der Götter stark reduzieren,[28] womit sich „die Eigenverantwortlichkeit der handelnden Personen und damit verbunden auch ihr Aktionsradius erhöht".[29] Hatte Vergils Juno immer wieder Aeneas' Reise und Landnahme hintertrieben und schließlich mit Hilfe der Furie Allecto den Kriegsausbruch bewirkt, so konzentrieren

---

der Kriegs- und Usurpationspolitik auf die mittelalterliche Herrscherethik" (Kellner, Ursprung, S. 180). Vgl. dazu auch Friedrich, Die Zähmung.

26 Vgl. Kasten, Herrschaft und Liebe, S. 236 f. Damit werde Eneas von Veldeke bewusst als ein zu Beginn noch unvollkommener Held gestaltet: „Hierfür spricht, daß nicht nur Eneas' *êre*, sondern auch seine adlige Herkunft, seine *geburt*, seine *triuwe*, seine *tugent* und, im besonderen Sinne des Wortes, auch seine Männlichkeit zunächst in Frage gestellt werden" (ebd., S. 237).

27 Ich konzentriere mich in diesem Abschnitt auf Veldekes Roman und thematisiere den *Roman d'Eneas* nur dort, wo signifikante Unterschiede zu beobachten sind.

28 Bei Veldeke noch deutlicher als im *Roman d'Eneas*: vgl. Dittrich, *gote* und *got*, S. 86–89; Kottmann, Gott und die Götter, S. 73–76.

29 Kellner, Ursprung, S. 232.

sich die mittelalterlichen Bearbeitungen auf die Unterstützung Eneas' durch seine Mutter Venus, die mit ihren Helfern Amor und Cupido strategisch Minnebegehren nach ihrem Sohn auslöst und seine kriegerische Durchsetzungsfähigkeit mit den Gaben von Rüstung und Waffen steigert.[30] Zu Recht ist auch darauf hingewiesen worden, „daß die Gebote der Götter nichts anderes zum Inhalt haben als den Auftrag an Eneas, den Bestand und die Kontinuität seines Geschlechts zu sichern. Einen über das skizzierte Adelsethos hinausgehenden, spirituellen oder ethischen Anspruch enthalten sie nicht".[31] Sakrales Gesetz und göttlicher Wille schrumpfen damit zu Garanten eines personen- bzw. sippengebundenen Charismas. Schon bei der Ankunft in Karthago kombiniert der *Eneasroman* Aussagen über Eneas' Prädestination mit Verweisen auf die eingeschränkte Macht der Götter, wenn seine Boten Dido eröffnen: *die gote heten in gesant | zû Italjen in daz lant. | sine mohten im aber niht gefromen, | daz er dar in mohte komen* (ER 479–482). Eneas selbst beruft sich auf diese Götter als seine Verwandten (ER 11699: *mîne mâge die gote*), deren Beistand allein aber noch nicht die Herrschaftsübernahme sichert (vgl. ER 11731–11741). Der vorgegebene Heilsplan bleibt zwar stets präsent, doch bricht sich diese starke Garantie an der Komplexität der feudalen Rechts- und Gewaltverhältnisse.

Stärkt Eneas' Abkunft von der Göttin Venus in derart begrenztem Rahmen die Legitimität seines Anspruchs, so rückt mit ihr die dynastische Argumentationslinie des Romans in den Blick, die Eneas selbst mit der späten Berufung auf seine patrilaterale Abkunft von Dardanus ins Spiel bringt (ER 11680–11689). Den in Latium gebürtigen Trojagründer Dardanus hatte die Erzählung anlässlich des Götterauftrags eingeführt (ER 60–66), um ihn dann allerdings nie wieder zu erwähnen. Ebenso wenig wird dieses dynastische Argument von Eneas' Gegnern oder Befürwortern öffentlich aufgegriffen oder erwogen. Als Begründung für Eneas' Anspruch erscheint es insofern wenig tragfähig, als sich Dardanus mit der Übersiedelung nach Troja seiner vormaligen Herrschaftsrechte begeben hatte und zwischen Eneas und den derzeit mächtigen Fürstenhäusern in Latium gerade keine verwandtschaftliche Bindung besteht.[32] Erzählstrukturell kommt der Berufung auf Dardanus allerdings größeres Gewicht zu, denn „[i]n dieser Perspektive wird die Landnahme der Aeneaden, die Eroberung Latiums, als Rückkehr inszeniert".[33] Eine wichtigere Rolle als der entfernte Ahnherr spielt der Vater Anchises, dessen Freundschaft mit König Euander Eneas wichtige militärische Vorteile verschafft. Mit der Figur des Anchises tritt weiterhin die Zukunftsdimension der genealogischen Argumentation in den Vordergrund, denn während der Unterweltfahrt ist es Anchises, der Eneas' Auftrag dynastisch fokussiert und ihm mit

30 Zu Eneas' Waffen und Rüstung vgl. Stebbins, Studien, S. 147–168; Oswald, Gabe und Gewalt, S. 225–228; Christ, Bausteine, S. 107–131; dazu genauer unten, II.2.4.

31 Kasten, Herrschaft und Liebe, S. 235.

32 Vgl. Liebertz-Grün, Geschlecht und Herrschaft, S. 61.

33 Kellner, Ursprung, S. 193. In der altfrz. Fassung spricht Eneas expliziter von der erneuten Inbesitznahme eines dynastischen Erbes: RdE 9362–9366.

der Schau seiner Nachfahren auch die welthistorische Bedeutung seines Geschlechts eröffnet. Mit dieser Vision verstärkt der Roman selbstverständlich die Legitimation seines Helden, doch indem er sie exklusiv Eneas und den Rezipierenden zuteil werden lässt, pointiert er seine genealogische Argumentation extradiegetisch, während sie für den Macht- und Rechtskonflikt in Latium nichts austragen kann.

So bleibt als dritte Begründung von Eneas' Ansprüchen die Zusage des italischen Herrschers, der ihn gleich nach seiner Ankunft als seinen Erben anerkannt und eingesetzt hatte (ER 3948–3957). Vergil gestaltet diesen Zug als radikalen, durch göttliche Offenbarung ausgelösten Umschwung (Aen. VII, 81–101), doch gerät auch sein Latinus in ein Dilemma, da er Land und Tochter zuvor schon Turnus versprochen hatte. So ist seine „*pietas* um den Preis des Treuebruchs erkauft. Die verschiedenen, untereinander konkurrierenden Zusagen an Turnus und Aeneas bestimmen die Zwiespältigkeit seines Handelns und schwächen zugleich seine königliche Position“.[34] Gleiches gilt in gesteigerter Form für den *Eneasroman*, denn Latinus ist die Ankunft eines providentiell legitimierten Erben seit langem bekannt, doch hat dies seine Pläne, die Tochter mit Turnus zu verheiraten, offenbar nicht behindert. Gegen den Willen der Götter, dem sich Latinus (verspätet) unterwirft, stehen daher die legitimen Ansprüche des Landesfürsten Turnus, den Latinus zudem als tüchtigen Kämpfer preist.[35] Wenn der Landesherrscher in seinem Handeln selbst einen Rechtsbruch erkennt (ER 4001: *missetât*) und ferner die verbindlichen Zusagen an Turnus ganz dem Rat seiner Frau zuschreibt (ER 3970–3977), zeigt sich nicht nur ein Konflikt unterschiedlicher Legitimationsprinzipien, auch die Autorität des Latinus wird implizit in Frage gestellt. Der Ausbruch des Krieges hängt unmittelbar damit zusammen, „daß sich um Latinus, die legitime Rechtsinstanz in Latium, ein Machtvakuum gebildet hat, das Raum für Rivalität bietet“.[36]

Dieses Machtvakuum besetzt – wenigstens partiell – Königin Amata, die sich rückhaltlos mit Turnus solidarisiert. Obgleich Amata als Widersacherin negativ gezeichnet ist,[37] sind ihre gegen Eneas gerichteten Argumente durchaus ernstzunehmen, appellieren sie doch an die Grundlagen feudaladliger Herrschaftssicherung. So erinnert sie Latinus an die von den eigenen Vasallen geleisteten Eide, die das Turnus gegebene Versprechen rechtsverbindlich absichern: Ihr Bruch würde den König zum Lügner machen (ER 4199–4202). Die Landeserbin Lavinia an einen Flüchtling und Besitzlosen abzutreten, muss in der Perspektive der Herrschaftssicherung weiterhin unsinnig erscheinen (vgl. ER

34 Kellner, Ursprung, S. 228. Bei Vergil ist Turnus zudem mit dem Königshaus verwandt, wodurch sich, so Kellner (ebd., S. 229), insgesamt eine Umbruchssituation zwischen endogamer und exogamer Heiratspolitik herstellt.

35 Latinus antizipiert daher auch Widerspruch: ER 3996–4001.

36 Friedrich, Die Zähmung, S. 172 (dort auch zu Differenzen der französischen und der deutschen Fassung, die Latinus' Autorität nicht ganz so entschieden demontiert). Ganz ähnlich Kellner, Ursprung, S. 231.

37 Gegen ihren unbeherrschten Zorn steht in dieser Szene die *gezogenlîche* Selbstbeherrschung des Latinus (vgl. ER 4148–4157, 4257–4281, 4332–4348).

4172, 4186, 4212). Noch dazu handelt es sich bei Eneas um einen *ungetrouwen man* (ER 4179), wie Amata mit Verweis auf seine Flucht aus Troja sowie sein Verhalten gegenüber Dido zu Recht behaupten kann.[38] Wenn sie damit die heikle Frage der Ehre des landflüchtigen Fremdlings aufwirft, findet ihre Argumentation zudem Widerhall in Eneas' Selbsteinschätzung. Bereits anlässlich der Flucht aus Troja berät er sich mit seinen Gefolgsleuten über die Spannung zwischen göttlichem Auftrag und dem auf Ehrwahrung und Rache abgestellten Kriegerethos.[39] Zwar kommt es über diese Frage nicht zum Dissens, doch beklagt Eneas an späterer Stelle, nicht den ehrenhaften Tod in der trojanischen Schlacht gefunden zu haben (ER 200–207). Bei der Begegnung mit den gefallenen Trojanern in der Unterwelt schämt er sich der eigenen *unêre* (ER 3330–3342).[40] Göttlicher Auftrag und adliges Ehrbewusstsein geraten hier in einen Konflikt, der im Krieg immer wieder zutage tritt.

Amatas Argumente macht sich im Folgenden auch Turnus zu eigen, der auf seinem Recht beharrt, Latinus als *trouwelôs* und meineidig bezeichnet (ER 4408–4421, 4472–4481), vor allem jedoch seine Ehre dadurch beschädigt sieht, dass ihm ein schändlich Geflohener vorgezogen werden soll.[41] Latinus' Entscheidung fügt Turnus einen Schaden an seiner Identität zu, der weit über den Rechtsanspruch auf Braut und Herrschaftserbe hinausreicht. Keinen Widerstand zu leisten ist ihm gleichbedeutend mit dem Ausschluss aus dem Kreis der Standesgenossen und Krieger (ER 4450–4459). Durchgängig erscheint Turnus als Protagonist des Ehrkonzepts, dessen Verwirklichung vom unbedingten Festhalten am Treueprinzip sowie der streitbaren Durchsetzung des eigenen Rechts getragen wird.[42] Der *Eneasroman* unternimmt ferner keinen Versuch, Turnus durch persönliche Defizite gegenüber Eneas abzuwerten oder seine Herrscher-

38 ER 4212–4228. In dieser Kritik sind Anklänge an die Paralleltradition um Eneas als Verräter zu erkennen: vgl. zu deren Kronzeugen Dares und Dictys sowie weiteren Quellen Fromm, Eneas der Verräter. – Dass Eneas' Verhalten gegenüber Dido ihn insbesondere bei Veldeke ins Zwielicht rückt, betont auch Vögel, Das Gedächtnis, S. 66.

39 Vgl. ER 75–78 (*waz im was enboten* | *und gewîssaget von den goten,* | *daz er sich niht solde erweren* | *und sînen lîb solde generen*) sowie 92 f. (*sterben mit êren* | *und unser frunt rechen*). Vgl. auch ER 105–114. Der altfrz. Text formuliert diese Entscheidung nicht als Problem der Ehre, sondern stellt den Überlebenswillen dem Verlangen nach Rache für getötete Verwandte gegenüber (RdE 62–76). Vgl. zum historischen Verständnis von Rache als ‚Ehrenpflicht' sowie zum Ehrkonzept Haubrichs, Ehre und Konflikt, S. 35 u. 43.

40 Vgl. RdE 2680–2684. Tritt hier Eneas' Scham über seine Flucht aus Troja zutage, so ist die Beratung vor dem Aufbruch nicht um die Frage der Ehre zentriert (vgl. RdE 61–71), die Eneas selbst erst während des Sturms thematisiert (RdE 211–219).

41 ER 4422–4428; vgl. 4430–4435: *ez mûget mich vil sêre* | *daz ichz gesagen niene kan* | *umbe den entrunnen man,* | *der ze Troie wart sigilôs* | *und mit schanden verlôs* | *sîn wîb unde sîn lant* (vgl. 4446–4459).

42 Vgl. mit historischen Beispielen Haubrichs, Ehre und Konflikt, S. 44. Zum *Eneasroman* weiter Möbius, Studien, S. 174–194, der den Konflikt zwischen Turnus und Eneas als Fehdehandlungen in Folge einer prozessualen Notlage liest.

qualitäten in Zweifel zu ziehen.[43] So folgt noch auf Eneas’ Sieg eine von Veldeke hinzugefügte Lobrede auf Turnus als vorbildlichen Streiter und Fürsten, der alle adligen Tugenden auf sich vereint.[44]

Anders Latinus, dessen Haltung das Herrschaftsgefüge destabilisiert, denn die Verlässlichkeit königlicher Eide garantiert immer auch Frieden und rechte Ordnung. Erst nach Ausbruch der Gewalttätigkeiten unternimmt der König einen Versuch, friedlichen Ausgleich herbeizuführen, ohne damit aber den Krieg noch aufhalten zu können.[45] Beruft sich Latinus mit dem Götterwillen auf ein übergeordnetes Gesetz, das jedes andere Recht bricht,[46] statt sich etwa mit seinen Fürsten zu beraten, so verhält er sich gemäß einer theokratischen Herrschaftskonzeption, die dem *Eneasroman* allerdings fragwürdig werden muss. Zum einen, weil die Götter der vorchristlichen Kultur nicht dieselbe Autorität beanspruchen können wie der christliche Gott: Der ironisch distanzierende Erzählerkommentar über Latinus’ Flucht unter Mitnahme nur seines Lieblingsgottes (ER 11837–11850) unterstreicht nachdrücklich diese Differenz. Zum anderen bricht sich die beanspruchte Machtvollkommenheit des Königs an der Mitregentschaft seiner Frau, die konträre Interessen verfolgt, sowie an seiner mangelnden Durchsetzungsfähigkeit in den folgenden Kriegshandlungen. In der Gesamtschau können weder die Götter noch Latinus uneingeschränkte Geltung als Instanzen eines höheren Rechts beanspruchen.

Vor dem Horizont einer abgeschwächten transzendenten Herrschaftslegitimation und einer widersprüchlichen Konstellation unvermittelbarer Rechts- und Machtansprüche konzentriert sich der dargestellte Konflikt letztlich also auf die Durchsetzungsfähigkeit der Rivalen Eneas und Turnus und damit auf die Frage nach der herrschaftsbegründenden Gewalt.[47] In ihrer monströsen Verkörperung als *furor im-*

43 Vgl. Liebertz-Grün, Geschlecht und Herrschaft, S. 61. Zwar lastet der Text Turnus bisweilen militärisch falsche Entscheidungen an (ER 6413–6418) und tadelt seine Beutegier, doch schildert er ihn sonst durchweg als hervorragenden Kämpfer und Fürsten. Auch im Kampf ist er – anders als im *Roman d’Eneas* – Eneas nahezu ebenbürtig (vgl. Christ, Bausteine, S. 125).

44 ER 12614–12634. Neben Kampfkraft und Mut werden hier Klugheit, Treue, *milte* und Schönheit erwähnt, die Turnus insgesamt zu einem *spiegel der hêren* machen. Auch Kellner, Ursprung, S. 253 stellt fest, dass Turnus bis zum Ende „eine ambivalente, keine negative Figur“ ist.

45 Nach dem Jagdzwischenfall, der mit der Zerstörung der Tyrrhus-Burg endet, führt Turnus Klage vor dem König, wird indes abgewiesen, woraufhin zwischen beiden offene Feindschaft herrscht (vgl. ER 4940–4945). Friedrich, Die Zähmung, S. 172 betont die Entlastung der Trojaner im deutschen Text sowie den impliziten „Anspruch auf regulierte Konfliktlösung“, dessen Scheitern hier wie im weiteren Verlauf immer wieder vorgeführt wird.

46 So etwa auch die Pflicht zur verwandtschaftlichen Solidarität: Latinus bekennt im Rat, dass er unter den gegebenen Bedingungen nicht einmal den eigenen Sohn gegen Eneas unterstützt hätte (ER 8476–8479).

47 Vgl. Friedrich, Die Zähmung, S. 173: „Während aus der Handlungsperspektive offenbar die Relativität weltlicher Rechtsformen gegenüber dem göttlich waltenden Königsheil oder die Opposition von Legitimität und Illegitimität dokumentiert wird, stehen sich aus Diskursperspektive allein zwei alternative Rechtspositionen gegenüber, von denen die eine Seite ihren angestammten Anspruch auf Ge-

pius (Aen. I, 294–296) hatte Vergil heroische Gewalt bereits problematisiert.[48] Modellbildend ist der von Homers Achilles verkörperte Typus des Kriegers, dem Turnus in der *Aeneis* deutlich nachgebildet ist, doch trägt auch Eneas Züge des zornbeherrschten Heroen.[49] Turnus' Kampfeswut gerät unter Einwirkung Allectos jedoch zur entstellenden Raserei, die seine vormalige Identität geradezu vernichtet.[50] Obwohl die mittelalterlichen Romane auf Gewalt als „zentrale Ausdrucksform adliger Existenz" rekurrieren, sind die Akzente gegenüber Vergil deutlich verschoben: „Das Idealbild ist nicht mehr der Heros, aus dem die Gewalt ungezügelt und ohne Rücksicht auf die vernichtenden Folgen hervorbricht, sondern der höfische Ritter, der seine Affekte zu kontrollieren vermag".[51] Zwar erscheint Turnus als „Stereotyp eines affektgeladenen heroischen Kriegers", dominiert von „Selbstgewißheit, Kampfeifer und Jähzorn",[52] doch stilisiert der Roman Eneas auch nicht konsequent zum Vertreter eines Ordnungsmodells des strategischen politischen Handelns und der Gewaltregulierung. Im abschließenden Zweikampf mit Turnus „garantiert Gewalt als exekutive Durchsetzungskraft letztlich doch die Ansprüche des Eneas auf Latium".[53] Das Prinzip der Rache greift auch hier noch, denn Eneas tötet Turnus, um den erschlagenen Pallas zu rächen (ER 12604 f.; vgl. II.2.2.3).

Für Eneas' Überlegenheit führt der Roman in dieser Szene zwei Begründungen ins Feld, die auf unterschiedlichen Ebenen liegen. Einerseits verleiht ihm der Anblick Lavinias im entscheidenden Moment *grimmigen hôhen mût* (ER 12432); andererseits folgt auf seinen Sieg ein abermaliger Verweis auf die Vorherbestimmtheit der Ereignisse mit dem Kommentar, *Turnûs het anders in erslagen* (ER 12630–12634). Verdinglicht zeigt sich das Moment der Prädestination in der Bewaffnung der Kämpfer, denn das mit Göttermacht aufgeladene Schwert Eneas' ist dem des Turnus überlegen, das im Kampf zerbricht (ER 12482 f.). Greifbar wird an dieser Stelle nicht allein die legitimierende Kombination von sakralem Erbcharisma und Minnebegehren, sondern auch die Koexistenz unterschiedlicher Motivationsstrukturen und Identitätskonzeptionen im Text. Im Zusammenhang seiner geschichtlichen Bestimmung erscheint Eneas als Erwählter transzendenter Mächte, die ihm spezifische Handlungsrichtlinien vorgeben; im Kontext der Minne wird dagegen die Motivation des Subjekts thema-

waltautonomie behauptet." Kellner, Ursprung, S. 180 formuliert die Frage, ob „Gewalt als eigentliche Wurzel mittelalterlicher Herrschaft von diesen Rechtfertigungsweisen nur verhüllt werden soll".

48 Vgl. Pöschl, Das Befremdende, S. 183–186; Schmit-Neuerburg, Vergils Aeneis, S. 76 u. 81. Zur Unterscheidung des rational einsichtigen Zorns (*ira*) von der wütenden Raserei (*furor, insania*) vgl. Rieks, Affekte, S. 30 u. 188.

49 Vgl. Schmit-Neuerburg, Vergils Aeneis, S. 192–196.

50 Vgl. Rieks, Affekte, S. 236.

51 Kellner, Ursprung, S. 240 u. 240 f.

52 Friedrich, Die Zähmung, S. 173.

53 Friedrich, Die Zähmung, S. 174, vgl. auch S. 171: „Gewalt [...] erwirbt und sichert Macht und ist neben Erbe, Filiation und Kauf ein präsenter Modus der Aneignung von Herrschaft."

tisch. Es stellt sich allerdings die Frage, weshalb es einer solchen Subjektivierung bedarf, und inwiefern sie die Identität des Eneas (mit-)konstituiert.

Die Identität dieses Romanhelden gestaltet sich insofern prekär, als sie über weite Strecken im Status der Potentialität verbleibt. Versprochen und bestimmt ist Eneas die machtvolle Position eines Reichs- und Dynastiebegründers, doch steht dieser sakral fundierten Potenz die Land- und Ortlosigkeit des Flüchtlings in der erzählten Handlung entgegen. Dabei handelt es sich um Defizite, die angesichts der materialen Verhaftung adliger Identität in Grundbesitz und damit verbundenen Herrschaftsrechten schwer wiegen müssen.[54] Der *Eneasroman* vermag dies ansatzweise auszugleichen, indem er Eneas mit üppigen Repräsentationsmitteln ausstattet, die es ihm erlauben, seinen Adel und Herrschaftsanspruch überzeugend darzustellen und in der Gesellschaft von Standesgenossen zu realisieren.[55] Das beginnt mit der prunkvollen Ausstattung Eneas’ und seines Gefolges und den kostbaren, mit herrschaftlicher Aura aufgeladenen Geschenken, die Dido überreicht werden (ER 664–671, 765–800: darunter das Krönungsgewand der Hecuba),[56] und setzt sich bei der Ankunft in Latium fort. An Latinus schickt Eneas neben einem Becher des Menelaus auch Zepter und Krone, um so *holde* und *minne* des Herrschers zu erlangen (ER 3858–3867). Deutlich legt die Erzählung Wert darauf, dass Eneas nicht als bloßer Empfänger von Gaben in die Position abhängiger Unterlegenheit gerät.[57] Seine Geschenke an Latinus, begleitet von einer Botschaft, in der Eneas Dienst- und Unterwerfungsbereitschaft bekundet (ER 3873–3887), dokumentieren zugleich den eigenen Herrschaftsanspruch, der den königlichen Insignien innewohnt. Noch prächtiger ist die detailliert geschilderte Ausrüstung Eneas’ als Krieger gestaltet. Venus stattet ihn mit einer von Volcanus geschmiedeten Rüstung, Helm, Schild sowie einem Schwert aus, das einem Kaiser angemessen wäre (ER 5664–5799; vgl. 12383–12399). Indes kann diese Legitimationsstrategie die bestehenden Defizite nicht vollständig aufheben, da Eneas’ Status nicht allein durch den Mangel an Land und Herrschaft, sondern auch durch kritikwürdiges Verhalten und berechtigte Zweifel an seiner Ehre beeinträchtigt wird. Bedingt ist dieser Makel durch die eingeschränkte Autorität der Wertinstanzen und die Verteilung von Handlungsrollen im Roman.

54 Vgl. Czerwinski, Der Glanz, S. 359–361.

55 Vgl. zur adligen Machtrepräsentation Wenzel, Zur Repräsentation u. ders., Repräsentation und schöner Schein.

56 Nach Oswald, Gabe und Gewalt, S. 150 f. u. 181 unterstreichen Eneas’ Gaben nicht nur seinen herrschaftlichen Status, sie sind durch ihre trojanische Herkunft auch mit der Geschichte von Zerstörung und Untergang einer Herrschaft belastet und gleichsam ‚stigmatisiert‘. Modifizierend dazu Christ, Bausteine, S. 64 f. u. 75.

57 Zu den Gaben in den Eneasromanen Oswald, Gabe und Gewalt, S. 145–250, bes. S. 235 f. zur Inszenierung Eneas’ als vollkommenem Herrscher.

Wenn die ‚unübersehbare Ambivalenz' des Romans gegenüber den antiken Göttern zu Abschattungen in der Darstellung des Helden führt,[58] verschärft dies nicht allein die Legitimationsproblematik, auch die Motivationsstrukturen verschieben sich beträchtlich.[59] Als Textmechanismus stiften Vorsehung und Willen der Götter zwar einen sinnhaften Handlungszusammenhang und eine Erzählstruktur providentieller Lenkung, doch wird beides nun um erweiterte Entscheidungs- und Handlungsspielräume der Subjekte ergänzt. So viel zeigt bereits Eneas' Beratung mit seinen Getreuen vor der Flucht aus Troja (ER 79–104),[60] womit gegenüber Vergils Text verstärkte Selbstbestimmungsmöglichkeiten der Akteure hervortreten. Erzählstrategisch wird damit die Möglichkeit eingeräumt, Handlung und Ereignisse zusätzlich vom Willen und Wissen der Subjekte her zu motivieren. Im Blick auf die kommende Landnahme könnte sich bereits an dieser Stelle ein Eroberungsbegehren des auserwählten Heros manifestieren, wie es beispielsweise die Handlungsfolge im zeitgenössischen *Alexanderroman* vorantreibt.[61] Je mehr die mittelalterlichen Eneasromane die Autorität der Götter zurücknehmen (und damit ein Machtvakuum erzeugen), desto deutlicher eröffnen sie den Raum für eine starke Subjektposition, die zunächst jedoch unbesetzt bleibt, denn Eneas nutzt diesen Raum nur unvollkommen.

Bei seiner Ankunft in Karthago heißt es zwar, er sei um seiner Ehre willen entschlossen, um keinen Preis dort zu verweilen (ER 1619–1630), doch verschweigt er Dido diese Absicht und trägt insofern Mitschuld an ihrem späteren Tod.[62] Im weiteren Verlauf der Ereignisse verhält sich Eneas denn auch weitgehend passiv, und es bedarf einer strengen Aufforderung durch die Götter, um ihn zur Weiterfahrt zu bewegen (ER 1958–1961). Der *Eneasroman* akzentuiert damit deutlich anders als Vergils *Aeneis*: Durch die von Merkur vorgetragene Götterbotschaft wird Aeneas dort heftig erschüttert und zur Abkehr von Dido genötigt, wobei er auch sein eigenes Begehren bezwingen und – geradezu mustergültige – Selbstbeherrschung beweisen muss (vgl. Aen. IV, 279–294, 331–361; VI, 455–468). Zumal Eneas im mittelalterlichen Roman ein komplementäres Minnebegehren nach Dido fehlt – so dass er dem Götterbefehl ohne nennens-

58 Vgl. Kasten, Herrschaft und Liebe, S. 236, die dies auch als Problem der Stoffvermittlung des französischen wie des deutschen Textes beschreibt: „So scheint in ihnen das Bestreben, das Geschehen zu aktualisieren und es dem Verstehenshorizont ihrer Rezipienten nahezubringen (was eine gewisse ‚Verchristlichung' einschließt), mit dem Bemühen zu konkurrieren, es als ein ‚historisches' transparent zu machen, es in seiner heidnischen Alterität zu belassen. Und die aus diesen einander widerstrebenden Tendenzen resultierende Ambivalenz bleibt nicht ohne Auswirkung auf die Darstellung des Helden".

59 Vgl. Kellner, Ursprung, S. 232.

60 Vgl. Kasten, Herrschaft und Liebe, S. 237; zur Beratung auch Kottmann, Gott und die Götter, S. 72: „Der Götterbefehl wird auf diese Weise rational durch die *frunt, mâge* und *man* bestätigt und vielleicht auch erst legitimiert."

61 So bereits im *Vorauer Alexander* (um 1150/1160): vgl. etwa V.Alex. 358–373. Stattdessen betont aber der *Roman d'Eneas* die Furcht des Helden (RdE 31: *peor*) angesichts der Zerstörung Trojas.

62 Vgl. dazu ausführlich Kasten, Herrschaft und Liebe, S. 238 f.

werten inneren Konflikt Folge leistet (ER 1971: *hern getorstez widerreden niet*) – kommt es zu einer Steigerung seine Passivität. Sein Initialbegehren, nach Italien weiterzuziehen (ER 1639: *dâ hine was sîn wille*), sowie der darin implizite Anspruch auf Selbstverfügung werden freilich im selben Zuge demontiert.

Auch die nächste Etappe seiner Fahrt trägt nichts dazu bei, Eneas als aktiv Handelnden und Subjekt seines vorgezeichneten Schicksals zu inszenieren. Im Auftrag der Götter übermittelt Anchises das Gebot zur Unterweltfahrt, dem Eneas' eigener Wille widerstrebt: *her ne hetez niht getân | iedoch sô mûste herz bestân* (ER 2651 f.). Im Folgenden erhält er stets minutiöse Anweisungen, an wen er sich zu wenden und wie er sich zu verhalten hat. Mit Rat und magischen Hilfsmitteln ausgestattet begibt sich Eneas unter Führung der Sibylle in eine Situation, die ihn abermals auf bloßes Reagieren beschränkt. Der Identitätsgewinn dieser Episode besteht im sicher erlangten Wissen um die künftige Dynastie, doch wird dies dem Romanhelden als väterliche Gabe zuteil, während er keine Gelegenheit zu aktiver Bewährung erhält. Stattdessen betont die Erzählung durchgängig seine Angst.[63]

Momente der Selbstreflexion, die Eneas als Subjekt von Entscheidungen und Abläufen in Szene setzen, betonen dagegen die Wahrnehmung eines Defizits, wenn der Romanheld an den schon zitierten Stellen seine *unêre* betrauert. Zu den Ereignissen, durch die er von höheren Mächten geführt wird, verhält er sich im Gestus der Scham, der in gestörter Ehre gründet. Die Erzählung eröffnet also einen Raum der Selbstverfügung und -definition und damit eine Subjektposition, die von Eneas über weite Strecken jedoch nicht besetzt wird, so dass in der Konsequenz überhaupt erst der Eindruck eines Defizits enstehen kann. Wo Eneas den eigenen Status reflektiert, kommt dagegen eine Beschädigung seiner gesellschaftlichen Identität zum Vorschein.

Das folgende Kriegsgeschehen entfaltet sich „vor dem Hintergrund der Opposition von Ordnungsdiskurs und Gewaltdynamik“[64] und wird über weite Strecken dominiert von der Konfrontation zweier Verbände sowie den wenig erfolgreichen Versuchen, die allseitige Gewalt einzudämmen. Eine vergleichbare oppositionelle Grundstruktur ist bereits bei Vergil zu beobachten, der der göttlich gestifteten Ordnung das immer wieder im *furor* hervorbrechende, von Juno und ihren Botinnen Iris und Allecto weiter geschürte Chaos entgegensetzt.[65] In den mittelalterlichen Romanen verlagert sich dieser Gegensatz auf die Ebene des Herrschaftshandelns und zu Fragen der Gewaltreglementierung, doch rückt die „komplexe Verhandlung über den Krieg“[66] Eneas phasenweise in den Hintergrund der Ereignisse, während etwa Latinus und Turnus, Messapus und

63 ER 2895 f., 2909, 2938 f., 3074 f., 3200 f., 3256 f.; RdE 2419, 2595 f., 2710.

64 Friedrich, Die Zähmung, S. 173.

65 Vgl. Hahn, Pietas versus Violentia; Schmit-Neuerburg, Vergils Aeneis, S. 68–76; in Gender-Perspektive Oliensis, Sons and Lovers, S. 307 f.

66 Friedrich, Die Zähmung, S. 171.

Mezzantius oder Turnus und Drances über Rechtsfragen und unterschiedliche Konfliktlösungsstrategien streiten.[67]

Im militärischen Bereich werden die Ereignisse zunächst von Ascanius' folgenreichem Jagdausritt und – bei der sich anschließenden Belagerung der Tyrrhus-Burg – von Turnus bestimmt. Eneas' Aktivitäten beschränken sich derweil auf die Errichtung und Befestigung der Burg Montalbane (ER 4040–4111) sowie seine Fahrt zu Euander, die ihm abermals durch göttliche Verfügung aufgegeben wird. Skizziert der Roman mit Burgenbau und dem Gewinn mächtiger Bündnispartner auch ein Herrscherbild, das sich über die Landnahme hinaus durch ordnungsstiftende Funktionen und friedliche Vergesellschaftung profiliert,[68] so bleibt dies für Eneas' Machtergreifung letzten Endes marginal. Zwar erscheint er nicht als blindwütiger Usurpator, doch vermag er seine Herrschaft zuletzt nur durch Gewalt zu erobern. Ebenso wenig wie allen anderen Akteuren gelingt es ihm, die allseitige Aggression im Interesse alternativer Konfliktlösungen zu zügeln. Dass sich der schon beschlossene Zweikampf zwischen Turnus und Eneas zweimal durch den erneuten Ausbruch von Feindseligkeiten zwischen Trojanern und Latinern hinauszögert, illustriert prägnant die Schwierigkeiten, Gewalt zu kontrollieren und zu kanalisieren. Signifikant ist in diesem Zusammenhang auch die an Turnus gerichtete Schmährede des Trojaners Neptanabus. Unabhängig von Eneas' Präsenz behauptet Neptanabus die Ansprüche des trojanischen Kollektivs: Sollte Eneas fallen, dann wolle er selber Frau, Land und Krone für sich beanspruchen (ER 12000–12007). Zum einen artikuliert sich darin die feudale „Praxis der fraglos solidarischen Gewalt",[69] die immer wieder neues und unabschließbares Racheverlangen hervorbringt. Zum anderen treten die Interessen des Einzelnen hinter dem kollektiven Eroberungsbegehren zurück; im Vordergrund steht ein Rechtsanspruch, der gruppenspezifische Identität stiftet. In Neptanabus' Rede löst sich die providentiell und genealogisch definierte Herrscherposition aber von der Person (und dem Geschlecht) des Eneas ab und wird frei verfügbar für jeden, der sie sich erstreiten kann.

67 Nach dem Tyrrhus-Zwischenfall führt Turnus Klage vor Latinus, worauf eine Auseinandersetzung um Rache oder friedlichen Ausgleich folgt (ER 4855–4939). Das *sûne*-Angebot mag zwar die überlegene Form der Konfliktlösung repräsentieren, doch wird sie hier von Latinus, nicht Eneas selbst vertreten (ER 4912–4915). Messapus und Mezzentius debattieren darüber, ob Eneas ohne Fehdeankündigung angegriffen oder mithilfe eines Gerichtsurteils zur Rechenschaft gezogen werden solle (ER 5444–5450, 5471–5489). In der letzten großen Beratungsszene besteht Turnus abermals auf gewaltsamer Durchsetzung seines Rechts, während Latinus' Vasall Drances für *minne* und *sûne* eintritt und schließlich den Zweikampf vorschlägt (ER 8453–8739).

68 Dazu gehört nach dem Tyrrhus-Zwischenfall auch Eneas' Angebot von *sûne* anstelle weiterer Rachehandlungen (ER 4912–4917). – Indem Eneas vor jeder Vereinbarung mit Latinus mit dem Bau von Montalbane beginnt, handelt er wie ein Landesherr und „macht sich streng genommen auch eines Rechtsbruches schuldig, welcher den Standpunkt des Turnus sogar noch einmal bestätigt" (Kellner, Ursprung, S. 235).

69 Friedrich, Die Zähmung, S. 173.

Dieser Gewaltlogik ist vorerst nicht zu entkommen, und sie prägt die Identitäten aller Akteure. Statt seinen Protagonisten etwa als Friedensfürsten zu inszenieren, baut ihn der *Eneasroman* zuletzt zum unbeirrbaren und unbesiegbaren Kämpfer auf, womit auch Eneas' Flucht aus Troja und sein Verzicht auf die gewaltsame Behauptung eigener Ehre kompensiert werden. Erst nach Pallas' Tod, nun bereits von Venus herrlich gepanzert, zeigt sich Eneas, getrieben vom Racheverlangen, als schier unüberwindbarer, heroischer Krieger, während der auf einem Schiff flüchtende Turnus zur Passivität genötigt ist (ER 7627–7921). Mit dem militärischen Wendepunkt, wie er sich an dieser Stelle ankündigt, geht eine Verschiebung in der Handlungsrolle des Eneas einher. Logisch folgt darauf die Verabredung zum Zweikampf mit Turnus, womit sich die Rivalität der Verbände zur Auseinandersetzung der adligen Individuen verengt. An die Stelle regellos ausbrechender Aggressivität tritt die juridisch reglementierte Gewaltform.[70] Insgesamt hat die kritische Haltung des Romans gegenüber der physisch-konkreten exekutiven Gewalt mitsamt seinem Interesse an Strategien der Gewaltregulierung jedoch ambivalente Konsequenzen für die Identitätskonstitution seines Helden. Zwar wird Eneas weitgehend von Verwicklungen in anarchische Kriegsgewalt freigehalten,[71] doch bleibt es unmöglich, ihn konsequent zum Vertreter eines alternativen Handlungs- und Vergesellschaftungsprinzips zu stilisieren. Wenn die Erzählung Eneas von einem voranpreschenden Eroberungsbegehren frei hält, verstärkt sie vielmehr den Eindruck seiner Passivität. Auch in diesem Bereich bleibt also eine Distanz zwischen dem Romanprotagonisten und der Position eines starken, handlungsfähigen Subjekts bestehen, wie sie Turnus mit seinem unbedingten Kriegerethos besetzt. In diesem Rahmen situiert sich die zusätzliche Herrschaftslegitimation durch Minne.

An diesem Punkt ist eine paradox anmutende Konstruktion zu beschreiben. Mit dem Einbruch der Minne wird Eneas von einem Begehren befallen, das sich nicht als aggressiver Besitzwillen artikuliert, sondern die männlich-martialische Identität untergräbt, ja den Helden geradezu zur Dekonstruktion seiner selbst nötigt. Minne tritt – bei Dido und Lavinia ebenso wie bei Eneas – als überwältigender Zwang auf, der maßlose Affekte hervorruft. Eneas' Selbstreflexionen gelten daher zuerst der erlebten Minnemacht. Dabei interpretiert er das Geschehen im Anschluss an vertraute Deutungsmuster von Solidarität und Gewalt, nun jedoch in Bezug auf die mütterliche Autorität der Venus:

> Amôr unde Cupidô,
> die mîne brûder solden sîn,
> und Venûs diu mûder mîn,
> von den ich dâ bin geboren,

70 Vgl. Baswell, Men in the *Roman d'Eneas*, S. 158. Darin spiegeln sich unzweifelhaft auch Bemühungen um die Durchsetzung eines regulierten Fehderechts; vgl. dazu Althoff, Spielregeln, S. 57–68.

71 Anders als Turnus, der in genau jene Kampfhandlungen hineingezogen wird, die den Zweikampf verzögern (vgl. ER 11921–11936, 12011–12016).

sie bescheinent mir vil grôzen zoren.
ichn weiz wazs an mir rechen
(ER 11060–11065).

In dieser Deutung der Minne-Erfahrung führt ein Ausbruch unbegründeter, innerverwandtschaftlicher Feindschaft zur Entmachtung des Helden und produziert als Gewalttat *leid* (ER 11072). Eneas sieht sich ganz als Objekt einer höheren Gewalt und durchläuft daher einen Prozess der Subjektivierung, der Unterwerfung und Selbstreflexion dialektisch miteinander verschlingt.

Obschon dieser Vorgang in feudalrechtliche Termini gekleidet bleibt, weist er doch markante Unterschiede zur Subjektkonstitution im Modus der Gewalt auf. Eneas' passive Haltung gegenüber der göttlichen Führung steigert sich nun zur *passio*, die mit allen Anzeichen von Krankheit auftritt,[72] fordert damit zur Neubestimmung der eigenen Identität heraus und führt erstmals zu einer kontroversen Auseinandersetzung mit der Prädestination, deren genealogische und sakrale Dimensionen dabei ebenso präsent sind wie im Auftrag zur Reichsgründung. Als metaphysische Instanz und Ahnherrin stiftet Venus (über die Vermittlung Amors) die Minne zwischen Lavinia und Eneas, doch scheint sie damit paradox den festliegenden Heilsplan zu untergraben. Eneas sieht sich daher seiner dynastischen Berufung entfremdet. Krank vor Minne fürchtet er um *lîb* und *êre* (ER 11084–11096, 11201–11215) und muss die Grundlagen seines Herrschaftsanspruchs in Zweifel ziehen, wenn ihn genau jene Mächte beschädigen, die seinen Sieg über Turnus garantieren sollten. Diese Entfremdung von der Machtbasis eigener Identität bildet die Grundlage seiner neuen Selbstdefinition.

Diesen Prozess gestalten beide Eneasromane über die Abfolge mehrerer Phasen. Auf die Auseinandersetzung mit Zwang und Macht der Minne sowie der eigenen Schwächung folgt die Beschäftigung mit Lavinias Minnebrief als Auslöser der *passio*, wobei Eneas – mit unterschiedlicher Gewichtung – Verdachtsmomente gegen das zunehmende Vertrauen in Lavinias Aufrichtigkeit abwägt.[73] Allerdings gipfeln diese Überlegungen in der Entscheidung, sich Lavinia nicht zu offenbaren. Nicht eine Initiative zum Dialog, sondern das neu sich bildende Bewusstsein, aus dem Minnebegehren gesteigerte Kraft für den Kampf mit Turnus beziehen zu können, steht daher am Abschluss des Prozesses. In diesen Ablauf schalten die beiden Romane die Irritation über das fremdartige Begehren an unterschiedlichen Stellen ein. Der *Roman d'Eneas* ordnet sie Eneas' Beschluss nach, sich Lavinia nicht zu eröffnen (RdE 9030–9045). Veldeke rückt Eneas' breiter ausgeführtes Selbstbefremden dagegen an eine frühere Stelle, noch vor der Beschäftigung mit Lavinias Brief, und verleiht ihm damit zusätzliches Gewicht. Anders als der altfranzösische Text verknüpft er Eneas' Befremden zudem mit einer

72 Zur Semantik der Minnekrankheit vgl. ausführlicher II.2.3.1. Der Begriff der ‚Passion' ist in diesem Kontext nur im Sinne der *passio*, als pathologisches Leiden an Minne und Begehren, zu verwenden.
73 Die misogynen Verallgemeinerungen weiblicher Schwächen und Verfehlungen des *Roman d'Eneas* (RdE 8997–9009) fehlen im deutschen Text, der an dieser Stelle ohnehin strafft (ER 11240–11245).

beunruhigten Befragung der eigenen Männlichkeit und durchsetzt den gesamten Minnemonolog mit Verweisen auf die Geschlechterdifferenz (vgl. weiter II.2.3.1).

Im Umgang mit dem gänzlich Unbekannten, jenem sonderbaren Begehren nach einer Partnerin (ER 11118: *seltsâne*), wird sich Eneas selbst fremd: *nû is verwandelet mîn sin* | *und unsanft verkêret* (ER 11134 f.). Mit dieser Erfahrung geht nicht nur schlagartig einsetzendes Wissen über die Minne einher,[74] sondern auch Einsicht in die elementare Ambivalenz dieser Macht, die gleichermaßen *ubel unde gût* bewirkt (ER 11148). So begreift Eneas nachträglich Didos Minne und schreibt sich selbst *sunde und scholt* zu (ER 11180–11189). Diese Verschiebung in der Beurteilung des eigenen Verhaltens erinnert an sein früheres Bewusstsein der *unêre*, doch bleibt es jetzt nicht beim Gestus der Scham. Indem Eneas die heftigen und widersprüchlichen Wirkungen der Minne durchdenkt, vollzieht er genau jenen Umschwung, der ihm eine neue Bestimmung seiner selbst ermöglicht.

Es geschieht dies allerdings nicht in Beschäftigung mit Lavinia, sondern mit der übergeordneten Instanz der Minne und ihren Reflexen im eigenen Selbst. Seine Zweifel an Lavinias Absichten verwirft Eneas mit dem Argument, ihren Brief habe die Minne selbst diktiert (ER 11266 f.).[75] Verstand (*sin*) und Stärke der Minne repräsentieren die Macht, der Eneas dienen will, in der Hoffnung, selbst *gûte sinne*, dann aber auch Selbstbeherrschung zu beweisen.[76] Damit gelangt er an den Punkt, an dem er sich *minne*-bedingte Stärke in Form von *kûnheit unde sin* zuschreiben und erneut auf den Sieg über Turnus vertrauen kann: *Do verstunt sich Ênêas,* | *daz im ein teil gesenftet was* | *unde er rehte was bedaht*.[77] Wird dieser Effekt zuletzt auch Lavinia zugerechnet, so ist doch unverkennbar, dass Eneas über die Aneignung der Minne-Macht exzessives Begehren zur wertvollen Ressource umdeutet. Die so gewonnene Handlungsorientierung richtet sich daher auch nicht auf die Kommunikation mit Lavinia, sondern ganz auf den bevorstehenden Kampf. Eneas beschließt im Gegenteil, sich Lavinia nicht zu offenbaren, damit sie nicht zuviel Macht über ihn gewinnt (ER 11296–11301), und bezieht aus ihrem Brief stattdessen zusätzliche Motivation zum Herrschaftserwerb.[78] Im Vorder-

74 ER 11143–11146: *und solde ich leben tûsent jâr* | *so weiz ich wol daz vor wâr* | *daz ich ne mohte ir wunder* | *gezelen albesunder*.

75 Der *Roman d’Eneas* stellt den Reflexionen über den Brief eine positive Wirkung auf Eneas voran, der sich durch gesteigerten Mut auch für den Kampf gestärkt sieht (RdE 8989–8992). Auf die Verdächtigung Lavinias folgt die Erkenntnis, dass Lavinia wahrhaft liebe (RdE 9011–9036). Ohne dass die Autorität der Minne selbst sich dafür verbürgen muss, sieht Eneas seine Kampfkraft nun durch die Liebe gesteigert (RdE 9051–9069).

76 ER 11302: *der is wîse der sich bewaren kan* (vgl. 11151 f.).

77 ER 11339–11341; vgl. 11311–11338.

78 Ähnlich selbstbezüglich beschreibt auch Totila in der *Lucretia*-Erzählung der *Kaiserchronik* die heilsame Macht der Minne: *swer rehte wirt innen* | *frumer wîbe minne,* | *ist er siech, er wirt gesunt,* | *ist er alt, er wirt junc.* | *Die frowen machent in genuoge* | *hovesc unde kuone* (KChr 4609–4614). *Minne* bezieht sich hier auf das konkrete Angebot einer gemeinsamen Nacht (vgl. KChr 4588 f.: *ob dih ain scôniu frowe* | *wolte minnen alle dise naht*), dem Totila allerdings den ritterlichen Kampf vorzieht.

grund stehen also weder Kommunikationsversuche und Wünsche nach Intimität noch ein Vergesellschaftungsmodell, das eine Alternative zur gewaltsamen Eroberung der Herrschaft bilden könnte, sondern Ermächtigung durch Selbstdeutung. Erstmals ist nun der Subjekt-Gestus – zuvor durch Scham und Schande besetzt – kongruent mit dem vorgegebenen Ziel des Herrschaftserwerbs. In ihrer Gesamteinschätzung der Laviniaminne im Kontext von Eneas' Herrschaftslegitimation unterstreicht Beate Kellner ihre begrenzte Bedeutung:

> Im Zusammenhang der Gründung gelesen ließe sich diese Minne als literarische Übercodierung der Aeneasgeschichte in den Romanentwürfen des 12. Jahrhunderts verstehen: Sie überblendet die anderen Legitimierungsstrategien, doch sie stellt zugleich einen Überschuß dar, insofern der Konflikt um Braut und Reich [...] nicht durch die Minne, sondern den Kampf entschieden wird.[79]

Dieser Überschuss erfüllt jedoch einen weitergehenden Zweck, denn die Minne-Erfahrung stattet Eneas mit zusätzlichen Kompetenzen der Selbstreflexion aus, die ihm die Position eines selbstmächtigen Subjekts erschließen. Der Prozess der Subjektivierung ist insofern von größerer Bedeutung für Eneas' Identität als sein Medium, die Minne. Daher genügt es auch nicht, dass Lavinia ihn dem Turnus vorzieht. Weibliches Begehren erfüllt hier vielmehr die Funktion, männliches Begehren anzuregen und einen Prozess erneuter Selbst-Aneignung zu stimulieren. Die Semantik des Krieges, die Stärke, Ehre und Herrschaft in klare Opposition zu Schwäche, Schande und Abhängigkeit rückt, wird überformt durch die Semantik der Minnegewalt, die diese Opposition paradoxiert. Schwäche lässt sich nun als Machtzugewinn interpretieren. Gerade deshalb kann der Minnesemantik ein Sinnüberschuss für die Identitätsbildung abgewonnen werden, denn ihre Wirkungen fordern eine Deutungsaktivität des Subjekts.

Eine analoge Übercodierung lässt sich auch den zwei konträren Körperbildern ablesen, die diese Erzählequenz bis zum Zweikampf mit Turnus dominieren: Der Aufpanzerung von Eneas' Körper mit der von Göttermacht imprägnierten Rüstung treten seine Verwundung und Schwächung durch Minne gegenüber, die jedoch zur inneren Stärkung umgedeutet werden. Die Codierung von Eneas' Herrschaftsanspruch erreicht damit insgesamt eine Stufe höherer Komplexität, denn zu den vorgängigen Deutungsmustern – „Genealogie (Dardanus), Metaphysik (Heil), Recht (Zweikampf), schließlich Filiation (Lavinia)"[80] – tritt Selbstvergewisserung in der Auseinandersetzung mit dem gänzlich Fremden im eigenen Selbst. Diese Subjektivierung hat selbstverständlich keinerlei Individualisierung zur Folge oder zum Gegenstand. Der Romanheld durchläuft vielmehr paradigmatisch einen Prozess der Selbstdefinition, der von der personenabstrakten Minnesemantik bestimmt wird, wie sie schon in den Monologen Didos und Lavinias etabliert worden ist. Das plötzlich hervorbrechende Begehren zwischen Lavinia

79 Kellner, Ursprung, S. 250 f.

80 Friedrich, Die Zähmung, S. 174.

und Eneas schließt auf diese Weise die beschriebene Legitimationslücke und bildet endlich die entscheidende, herrschaftsrelevante Differenz zwischen Eneas und Turnus. Eneas muss, so meine Schlussfolgerung, als Subjekt heterosozialen Begehrens hervortreten, um sich endgültig zur Herrschaft zu legitimieren.

Damit liegt die Konstruktion eines vorbildlichen zwischengeschlechtlichen Begehrens im *Eneasroman* ganz auf der Linie des dynastischen Telos. Wie diese Konstruktion funktioniert, wie sich die Aufwertung von Minne zur Herrschaftserotik vollzieht und welche Bedeutung ihr für die Konstitution von Geschlechtsidentitäten zukommt, wird noch genauer zu beschreiben sein. Sie bleibt indes eingebettet in die patrilinear konzipierte Dynastie sowie ein dichtes Netz homosozialer Bindungen.[81] Es stellt sich daher die Frage, inwiefern sich die Positivierung des befremdlichen heterosozialen Begehrens in direkter Abhängigkeit von und in Konkurrenz mit gleichgeschlechtlichen Beziehungen (und womöglich vertrauteren Formen von Begehren) vollzieht. Aus umgekehrter Blickrichtung ist zu prüfen, ob mit dem Stichwort ‚Sodomie‘ tatsächlich alle exklusiven Männerbindungen unter Generalverdacht gestellt werden.

2.2 Sodomieverdacht und männliche Lebensgemeinschaft: Spielräume homosozialen Begehrens

Im *Eneasroman* wie in seinem altfranzösischen Prätext begegnet ein weit gefächertes Spektrum homosozialer Bündnisse, die sowohl Eneas’ Herrschaftsbestreben als auch die dargestellte feudale Gesellschaft, ihre Konflikte und die Abläufe politischen Handelns tragen. Eneas selbst agiert vorwiegend in diesem Beziehungsgeflecht. Zur agnatischen irdischen Verwandtschaft (Anchises, Ascanius) treten Gefolgschaftsbindungen und Allianzen (wie zwischen Eneas und Euander), aus denen personal konzipierte Freundschafts- oder Mentorbeziehungen (Eneas und Pallas) hervorgehen können. Die Allianz- und Konkurrenzverhältnisse unter den männlichen Protagonisten prägen im Kräftefeld des Krieges ferner zwei spezifische Typen von Begehren aus. Den ersten Typus bildet das in adliger Literatur allenthalben präsente agonale Begehren, im Kräftemessen mit dem ebenbürtigen Konkurrenten die eigene Identität abzusichern und über den materiellen Gewinn an Land und Repräsentationsmitteln hinaus Ehre zu akkumulieren. War im *Rolandslied* zu beobachten, wie sich ein derartiges Begehren aller auf Roland als den überragenden Heros richtet, so stellt sich ein analog fokussiertes Verlangen im Kriegsverlauf des *Eneasromans* erst allmählich ein. Der Zweikampf zwischen Turnus und Eneas wird im Königsrat ausgehandelt, doch erst nach Camillas Tod bekundet Turnus deutlich sein Begehren, sich direkt mit dem Rivalen zu messen (ER 9670–9679). Eneas’ Bereitschaft (ER 9715: *vile gerne*) steigert sich dagegen, wie schon beschrieben, erst über die Minne-Reflexion auch zur Kampfeslust.

81 Vgl. Baswell, Men in the *Roman d’Eneas*, S. 150 f. u. 162 f.

Als zweiter Typus ist das dynastische Begehren zu nennen, das im *Rolandslied* nur an den Rändern der Herrschaftsordnung aufscheint, im Herrschaftskonflikt des *Eneasromans* aber die Handlungsmaxime des Latinus abgibt, für den es nicht um die Aufrechterhaltung, sondern – mangels erbender Söhne – um die Herstellung eines Erbkontinuums gehen muss. Gegen die geltenden Rechtsverhältnisse und -prinzipien sieht Latinus in Eneas den einzig möglichen Schwiegersohn und Erben seiner Herrschaft. Es ist daher zu Recht hervorgehoben worden, dass Lavinias Minne das väterliche Begehren übernimmt und fortträgt: „her ‚independent' desire for Eneas only replicates her father's preference".[82] Inwiefern zwischengeschlechtliches Begehren aus homosozialen Orientierungen und Präferenzen abgeleitet wird oder sich in Abhängigkeit davon bildet, wird an späterer Stelle genauer zu erörtern sein (vgl. II.2.3.4).

Weder das agonale noch das dynastische Begehren, wiewohl beide intensive Verbindungen unter Männern stiften, geraten jedoch in den Verdacht der sozial wie genealogisch schädlichen ‚Unreinheit'. Welcher Typus männlicher Beziehungen ist es also, den Amata – im altfranzösischen Roman mithilfe des Sodomiebegriffs – denunziert und zugunsten zwischengeschlechtlichen Begehrens abwertet? Anhand des *Roman d'Eneas* argumentieren Gaunt und Baswell, es gehe um eine Ablehnung jenes exklusiven *male bonding* unter kriegführenden Adligen, wie es vor allem bei Nisus und Euryalus, in Ansätzen aber auch zwischen Eneas und Pallas zu beobachten sei.[83] Unbeschadet der Frage, ob die Figurenrede der Königin tatsächlich als Bestandteil eines verbindlichen Normendiskurses gewertet werden kann, tut sich hier ein grundlegendes Problem auf. Nicht zuletzt implizieren die Thesen Gaunts und Baswells eine prinzipielle Vergleichbarkeit des von Amata im französischen Text beschriebenen Sodomiten mit Verhalten und Präferenzen von Kriegerpaaren und Freunden. Damit ist zugleich ein ‚homoerotisches Kontinuum' skizziert: eine Skala gleichgeschlechtlicher Beziehungen, die von Vasallität und Gefolgschaft über Freundschaft bruchlos bis zur eheähnlichen Lebensgemeinschaft reicht, wobei letztere dann auch sexuelle Akte einschließen könnte. Der Sodomieverdacht übernähme demgemäß die Funktion, Anschluss- und Übergangsmöglichkeiten zu blockieren und stattdessen eine radikale Differenz akzeptabler und nicht-akzeptabler Beziehungsformen zu etablieren.[84]

82 Baswell, Men in the *Roman d'Eneas*, S. 164.

83 Vgl. Gaunt, From Epic to Romance, S. 25; Baswell, Men in the *Roman d'Eneas*, S. 161 f. Dass mit den Sodomievorwürfen eine grundsätzliche Umgewichtung männlicher Bündnisse einhergehe, nimmt auch Haas, Trojan Sodomy, an, doch gehe es dabei um eine Verschiebung von horizontalen Bindungen unter Männern zu dynastischer (ehelich vermittelter) Solidarität. Wie Gaunt und Baswell identifiziert Haas die Reden Amatas mit normativen Positionen. Noch zugespitzter spricht Michaelis, (Dis-)Artikulationen, S. 190 von der „Aufwerfung einer Diskontinuität zwischen erzwungener Homosozialität und verbotener Sodomie".

84 Gaunt, From Epic to Romance, S. 23 referiert Sedgwicks Überlegungen zur Funktion homophober Diskurse, um diese anschließend auf den *Roman d'Eneas* anzuwenden: „Homophobia is thus an obvious tool with which to disrupt male homosocial bonds within a hierarchy which is to a large extent predicated upon them, but which would be undermined were they to become too strong."

Die Möglichkeit eines homoerotischen Kontinuums hat Eve Kosofsky Sedgwick mit dem Begriff *homosocial desire* umrissen.[85] Weiter oben habe ich bereits die Übertragbarkeit dieses Konzepts auf vormoderne Verhältnisse diskutiert (s. o., I.2.2), die ihrerseits entscheidend von der je angesetzten Wissensordnung der ‚Sexualität‘ abhängt. Denn mit den jeweiligen Voraussetzungen und Annahmen darüber, was als ‚sexuell‘ gelten soll, welchen Status sexuelle Verhaltensweisen für die Identität von Personen und Gruppen haben und welchen gesellschaftlichen Reglementierungen sie unterliegen, formiert sich ein Erkenntnisraster, das die Interpretation der geschilderten Verhältnisse notwendig prägt. Wenn, wie ich argumentiert habe, für die volkssprachliche Literatur des 12. Jhs. jedoch kein übergreifender, homogener Deutungshorizont für sexuelle Verhaltens- und Begehrensweisen angesetzt werden kann, ist auch kein vorab fixierter, stets mit sich selbst identischer, sexueller ‚Pol‘ in einem Spektrum homosozialer bis homoerotischer Verhältnisse anzunehmen. Daher habe ich vorgeschlagen, das Konzept des homosozialen Kontinuums nicht linear, sondern als Feld vielfältiger Verknüpfungsmöglichkeiten von politischen, herrschaftlichen, freundschaftlichen und intimen Beziehungen mit erotischen Begehrensdynamiken sowie sexuellen Handlungen aufzufassen, die am Einzelbeispiel, im Kontext der je aufgerufenen Wissensordnungen, genauer zu bestimmen sind.

Die heteronormative Ordnung der Moderne zeichnet sich durch einen hohen Grad an Abstraktion und Generalisierung aus, also spezifischen Systematisierungsverfahren, die an der diskursiven Verfestigung von Geschlecht und sexueller Orientierung als fundamentalen Identitätskategorien mitwirken. Erst auf dieser Grundlage unterliegen homo- und hetero-erotische Beziehungen einer prinzipiellen Vergleichbarkeit, so dass auch unterschiedliche sexuelle Handlungen oder Bindungstypen vor einem gemeinsamen Deutungshorizont vergleichbar werden. Gegen derartige Verallgemeinerungen ist für mittelalterliche Kulturen jedoch geltend zu machen, dass abstrahierende Systematisierungen besondere Leistungen der jeweils zugrundegelegten Wissensordnungen darstellen, die zuerst in den Texten und Textgruppen selbst nachzuweisen sind. Mit Bezug auf *Eneasroman* und *Roman d’Eneas* ist daher unter anderem zu klären, ob die je dargestellten Männerbündnisse einem einzigen homogenen Deutungsmuster unterliegen, das eine Vergleichbarkeit ermöglicht oder sogar nahelegt. Dieser Bezugsrahmen lässt sich nur über die genaue Untersuchung von Vokabular, Semantik und Handlungskontext rekonstruieren.

Unschwer ist den Eneasromanen zu entnehmen, dass ein Geflecht homosozialer Bindungen die dargestellte Herrschafts- und Sozialordnung trägt. Ob aber die Ausblendung, Überwindung oder gar Tabuisierung einer erotischen Komponente des Begehrens unter Männern gemäß der These C. Stephen Jaegers die Voraussetzung für

85 Sedgwick, Between Men, bes. S. 1–25.

den Modellcharakter männlicher Liebes- und Freundschaftsdiskurse bildet,[86] ist erst zu untersuchen. Wenn Lücken oder Leerstellen in den Romanen mit einem Kontextwissen der Rezipierenden aufgefüllt werden sollen, reicht es auch keinesfalls aus, auf rechtliche oder theologische Spezialdiskurse im lateinischen Schrifttum zu verweisen.[87] Vielmehr muss transparent dargelegt werden, welcher Wissenshorizont dem zeitgenössischen Publikum plausibel unterstellt werden kann und welche Referentialisierungen in den Romanen selbst angelegt sind. Ebenso wenig sind derartige Leerstellen mit einem Verweis auf etwaige Redetabus beizulegen, so lange diese nicht als gültiger normativer Horizont etabliert werden können.

2.2.1 Umfang und Grenzen des Sodomiediskurses

Amatas Invektive gegen bestimmte Formen gleichgeschlechtlichen Umgangs, die nur im altfranzösischen Text mit dem Begriff *sodomite* belegt werden, wirft in zweierlei Hinsicht die Frage nach dem Spielraum inniger Männerbündnisse auf. In der Lektüre Gaunts und Baswells impliziert sie die generelle Möglichkeit sexueller Akte im Rahmen dieser Bindungen, die nun einem verbindlichen Standard sozial nützlicher bzw. schädlicher Verhaltensweisen unterworfen werden sollen. Sowohl ein potentielles Kontinuum als auch dessen Unterbrechung mithilfe einer neu installierten Norm stehen damit zur Diskussion. Diese Lektüre des *Roman d'Eneas* basiert allerdings auf der Vergleichbarkeit sodomitischen Verhaltens mit den dargestellten Formen der Freundesliebe. Zumal Veldekes Text Amatas Rede stark rafft und kürzt, ist zuerst eine genaue Betrachtung der relevanten Passagen im altfranzösischen Text geboten.

Die Schimpfrede der Königin hebt an, nachdem Lavinia ihre Liebe (RdE 8535: *jo aim*) gestanden und Eneas als ihren *ami* (RdE 8546) identifiziert hat. Daraufhin lastet die Mutter Eneas' angebliche Neigungen seiner *nature* (RdE 8567) an, die ihm keinerlei Interesse für Frauen erlaube und ihn zum Beischlaf mit einer Partnerin unfähig mache (RdE 8574 f.). Amata verflicht diese Beschuldigungen mit Eneas' Verrat an Dido (RdE 8583: *traïtor*), der damit zum Beleg für seine Ausschweifungen als *sodomite* (RdE 8583) wird. Seine sodomitische Praxis beschreibt sie mit folgenden Worten:

> Toz tens te clamereit il quite,
> se il avei aucun guadel;
> ce li sereit et buen et bel

86 Vgl. Jaeger, Ennobling Love, S. 15: „Unquestionably, the texts treated here are grounded in male desire; but just as unquestionably there is something in the discourse that screens off or remains oblivious to a sexual element in this desire." Dazu ausführlich oben, I.2.2.

87 So setzt etwa Spreitzer, Die stumme Sünde, S. 92 gültige Tabuvorschriften für den *Eneasroman* voraus.

quel laissasses as ses druz[88] faire;
s’il les poeit par tei atraire,
ne trovereit ja si estrange
qu’il ne feïst asez tel change,
que il feïst son buen de tei
por ce qu’il se sofrist de sei;
bien le lareit sor tei monter,
s’il repoeit sor lui troter.
(RdE 8584–8594)

Immer würde er dich im Stich lassen, wenn er irgendeinen Lustknaben hätte; das wäre ihm recht und angenehm, dass du ihn mit seinen Liebhabern gewähren ließest; wenn er sie durch dich herbeilocken könnte, würde er es gewiss nicht so absonderlich finden, als dass er nicht durchaus einen solchen Tausch vornähme, dass jener mit dir sein Vergnügen hätte, damit er es von ihm erlitte; gern würde er ihn dich besteigen lassen, wenn er seinerseits auf ihm reiten könnte.

Der so skizzierte sodomitische Akt ist über die Parallele von *monter* und *troter* relativ deutlich als Analverkehr benannt, wobei Eneas in der Rolle des ‚Reitenden‘ gesehen wird. Darüber hinaus enthält Amatas Beschreibung aber auch wesentliche Merkmale der sodomitischen Beziehung. Ein Altersunterschied zwischen den Partnern deutet sich mit der Bezeichnung *guadel* (‚Lustknabe‘[89]) an, entscheidender ist jedoch, dass neben der eindeutigen und offensichtlich unumkehrbaren Rollenverteilung von ‚Reiter‘ und ‚Berittenem‘ auch eine Einseitigkeit des Begehrens zum Ausdruck kommt. Dies zeichnet sich mit dem Begriff *sofrir* ab, wird jedoch besonders deutlich im entworfenen Tauschhandel. Wenn Eneas’ Partner durch Lavinia erst angelockt und durch den Beischlaf mit ihr entlohnt werden müssen, ist damit zugleich indiziert, dass es sie nicht unmittelbar

88 Der Begriff *druz* (*dru, drue*), den Schöler-Beinhauer mit ‚Liebhaber‘ übersetzt, erscheint im Text an acht weiteren Stellen: RdE 1483, 1494 (mit Bezug auf Didos Verhältnis zu Eneas, jedoch vor der sexuellen Vereinigung), RdE 8278 (von Lavinia spekulativ auf Turnus und Eneas bezogen), RdE 8604 (von Amata für die prospektive Verbindung Lavinias mit Eneas), RdE 8750, 9123, 9916 (vorehelich von Lavinia für Eneas verwendet), RdE 8988 (Eneas über Lavinia, die die Partnerin eines anderen werden könnte). Darüber hinaus wird *druërie* einmal retrospektiv auf Dido und Eneas (RdE 3137), einmal auf Venus und Mars (RdE 4525) angewandt. Eneas’ Minnemonolog kombiniert *druërie* mit *amistié* (RdE 9072), als er abschließend seine Liebe zu Lavinia bekräftigt: an dieser Stelle könnte *druërie* als Ergänzung und Intensivierung von Freundschaft aufzufassen sein. Trotz der kleinen Quellenbasis wird insgesamt eine Einbindung des Begriffs in heterosoziale Beziehungen kenntlich, die allerdings keine sexuelle Grundlage hat: Eine Übersetzung von *druz* mit ‚Geliebter‘ läge daher näher. In den Fassungen der *Chanson de Roland* war demgegenüber auch eine Verwendung von *dru* im homosozialen Kontext nachzuweisen: s. o., II.1.4.2, Anm. 427, S. 356.

89 Amata spricht auch von *vallet* (RdE 8575), womit abermals ein Altersunterschied impliziert ist. Verstärkt wird dies durch die Bezeichnungen *garçon* und *Ganimede* in Lavinias späterer Schmähung (RdE 9133, 9159, 9135). Vgl. zum Vokabular des Sodomievorwurfs Rauhut, Dezenz und Indezenz, S. 433 (wobei Rauhuts Gegenüberstellung von ‚Homosexualität‘ bzw. ‚Päderastie‘ und ‚normaler Liebe‘ anachronistisch ausfällt).

nach dem sodomitischen Akt verlangt. Diesen Punkt nimmt Lavinias spätere Schmährede auf, wenn sie den vermeintlichen Liebhabern des Eneas materielle Interessen unterstellt und sie als ‚männliche Huren' (RdE 9134: *masles putains*) bezeichnet, die sich auf diese Weise ihren ‚Sold' verdienen (RdE 9164: *issi deservent lor soldees*). Eneas steht in seiner *nature* und seinem Begehren also gänzlich isoliert da. Aufgrund seiner gesellschaftlichen Stellung kann er es sich leisten, seine Liebhaber zu entlohnen und sie so in die (nur ‚erduldete') Position des ‚Berittenen' zu manövrieren. Das implizit hierarchische Verhältnis, das sich offensichtlich aus der Status- und Altersdifferenz herleitet, erweist sich jedoch als Perversion der rechten Herrschaftsordnung.

Amatas Argumentation bestreitet Eneas' Eignung zum Herrscher gleich in mehrfacher Hinsicht, wenn sie ihn als Verräter und Feigling (RdE 8611: *coart*) diffamiert, doch setzt sich diese Linie in der Beschreibung der sodomitischen Praxis fort, unterläuft sie doch die geregelte Filiation. An späterer Stelle argumentiert Amata, es werde jedwede menschliche Fortpflanzung durch derlei widernatürliches Verhalten (RdE 8606: *contre nature*) unmöglich gemacht und die natürliche Ordnung der Kopulation (RdE 8609: *naturel cople*) ruiniert. Weit schwerer muss im konkreten Kontext jedoch der Vorwurf wiegen, Eneas werde die eigene Ehefrau wahllos zum Beischlaf zur Verfügung stellen, um seine eigenen Bedürfnisse zu befriedigen. In der Konsequenz wären Eneas' Vaterschaft und die eheliche Geburt der Herrschaftserben nicht mehr gesichert, Lavinia selbst zur Prostituierten degradiert. Dieser Vorwurf trifft ins Herz des genealogischen Projekts und setzt an genau jenem Punkt an, der Lavinias Zuneigung zu Eneas zwangsläufig macht: Im Gesamtentwurf des Romans dient sie der Herstellung einer welthistorisch unverzichtbaren Herrscherdynastie.

Dem rechten dynastischen Begehren nach legitimen Erben steht damit das regellose und isolierende sodomitische Begehren gegenüber. Dieser Opposition entspricht auch der doppelte Naturbegriff in Amatas Rede. Auf der einen Seite bezeichnet *nature* die verworfene Sondernatur des Einzelnen (RdE 8567), auf der anderen die rechte, naturgegebene Gesellschaftsordnung (RdE 8606–8608). Das Moment der Isolation in der Beschreibung des Sodomiten setzt sich weiterhin fort in der partikularisierenden Umgangsform. Zwischen Eneas und seinen jeweiligen Partnern besteht keine Beziehung, die über den sexuellen Akt hinausreicht; seine Liebhaber sind demzufolge nur aufgrund ihrer Funktion für die eigene Lust auch begehrenswert, nicht jedoch als ganze Personen mit weiteren schätzenswerten Qualitäten. Diese partikularisierende Form des Begehrens fantasiert Lavinia in ihrer späteren Beschimpfung aus, wenn sie unterstellt, es sei vor allem der Anblick von Männerbeinen unter geschlitzten Gewändern und enggeschnürten Gurten, der Eneas' Interesse hervorrufe.[90] Dem isolierenden Be-

90 RdE 9155–9158: *Molt me prisast mielz Eneas,* | *se g'eüsse fenduz les dras* | *et qu'eüsse braies chalciees* | *et lasnieres estreit liëes.* (Eneas schätzte mich sehr viel höher, wenn ich das Gewand aufgeschlitzt hätte und Beinkleider trüge und enggebundene Gurtriemen.) Eine ähnliche Beschreibung männlicher Attraktivität findet sich allerdings im *König Rother*, wo sich der adlige Rang verarmter junger Männer ihrer körperlichen Schönheit ablesen lässt: *sie sin zo deme gurtele also smal,* | *en stat der lif harde wal.* | *si*

gehren entspricht ein ebenso fragmentiertes Körperbild, das ganz auf den Unterleib fokussiert ist.

In Hinblick auf die Argumentation Gaunts und Baswells ist jedoch ein weiteres Element in Amatas Beschreibung außerordentlich wichtig. Die Triangulierung der sodomitischen Beziehung, die über den zwischengeschlechtlichen Beischlaf erst vermittelt werden muss, bildet einen eher überraschenden Zug, wenn es tatsächlich um die generelle Maßregelung exklusiver Paarbeziehungen unter Männern gehen sollte. Amata zufolge muss das einseitige sodomitische Begehren über die (von Lavinia personifizierte) hetero-erotische Verlockung vermittelt werden, um sich überhaupt verwirklichen zu können. Die Königin entwirft damit ein erotisches Dreieck, das die narrativ vorgegebene Konkurrenzsituation – die Rivalität Eneas' und Turnus' um Lavinia als Braut – pervertiert.[91] Dieser asymmetrischen, vom Verlangen eines Einzelnen generierten Triangulierung ist nun das wechselseitig-symmetrische Begehren im exklusiven Männerbündnis gegenüberzustellen.

Schon ein erster Blick auf den Modellfall Nisus und Euryalus zeigt, dass die innige Kriegerfreundschaft in jedem der bislang genannten Punkte dem von Amata entworfenen Bild widerspricht. Von der Altersdifferenz, die Vergils *Aeneis* deutlich benennt (Aen. IX, 179–181, 212, 217, 275 f.), sind im *Roman d'Eneas* bestenfalls noch Spuren zu entdecken;[92] bei Veldeke fehlen selbst diese. Ebenso spärlich sind die vagen Anhaltspunkte für eine Statusdifferenz.[93] Käuflichkeit und Entlohnung können in dieser Beziehung keine Rolle spielen, da sie auf vollkommener Gegenseitigkeit beruht. Nisus und Euryalus kennen nur das beiderseitige Begehren nach vollständiger Einheit, im Leben wie im Tod: *Donc n'iés tu ge et ge sui tu?* | [...] | *une ame somes et un cors* (RdE 4945–4947: Denn bist du nicht ich, und ich bin du? [...] Eine Seele sind wir und ein Körper). Nicht nur ist damit die oben beschriebene Triangulierung des sodomitischen Verhältnisses von vornherein ausgeschlossen, es fällt auch auf, dass die mittelalterlichen Texte jede weibliche Präsenz konsequent aus der *Nisus und Euryalus*-Episode ausblenden. In Vergils *Aeneis* finden die Mutter des Euryalus und ihre Klage über den Verlust des Sohnes wiederholt und ausführlich Erwähnung (Aen. IX, 216–218, 284–290, 473–502); Ascanius verspricht Nisus zudem zwölf Frauen zum Lohn für die angebote-

vlizen sich zu waren | *na riterlichen gebare* (KR 1371–1374). In Heinrichs von Melk *Von des todes gehugde* steht die Attraktivität von Männerbeinen für weltliche Sinnlichkeit (V. 624 f.).

91 Nach Haas, Trojan Sodomy, S. 62 literalisiert die trianguläre Sodomie-Fantasie die männliche ‚Frauentausch'-Praxis, indem sie homoerotisches Begehren als deren Triebfeder offenlegt. Diese Generalisierung scheint mir viel zu weit zu gehen, denn eine Übertragbarkeit auf anders gelagerte, männliche Austauschbeziehungen wird durch die Spezifik der asymmetrischen Transaktion zwischen dem Sodomiten und seinen Liebhabern blockiert.

92 Etwa in den Bezeichnungen *dameisel* (RdE 4955, 5239) und *donsel* (RdE 5191), die nur auf Euryalus angewendet werden, oder wenn Nisus dessen Jugend erwähnt (RdE 5159). Dies bemerkt auch Gaunt, From Epic to Romance, S. 24.

93 Soweit ich sehe, ließe sie sich nur aus der Bemerkung ableiten, dass Nisus in jener Nacht die Aufsicht über die Wachen übertragen war (RdE 4905–4910).

nen Dienste (Aen. IX, 272 f.). Nichts davon hat Eingang in die mittelalterlichen Fassungen gefunden. Sie verstärken damit das zentrale Charakteristikum dieser Beziehung, die auf eine ebenso totale wie exklusive Einheit von Leib und Leben zielt.

Während noch genauer zu beschreiben sein wird, wie diese Männerbindung im Einzelnen charakterisiert ist, lässt sich schon jetzt feststellen, dass sie in klare Opposition zu allen anhand von Amatas Rede aufgewiesenen Parametern tritt. Eine Vergleichbarkeit der imaginierten Beziehung Eneas' zu seinen ‚Lustknaben' mit dem Lebensbündnis der beiden Krieger könnte daher nur über diese vollständige Gegenbildlichkeit zu suchen sein. Die Bindung von Nisus und Euraylus wäre dem abgewehrten sodomitischen Verhaltenstypus dann als positives Modell gegenübergestellt. Eine solche Schlussfolgerung könnte ferner den Gedanken nahelegen, dass das Kriegerbündnis sexuelle Akte damit implizit ausschließt. Allerdings wäre diese Argumentation bestenfalls ex negativo zu führen, denn ein Verweis auf isolierte Akte, wie sie Amata beschreibt, fehlt in der *Nisus und Euryalus*-Episode. Ob darin schon eine implizite Ausgrenzung gesehen werden darf, ist allerdings fraglich. Die Annahme einer Gegenbildlichkeit beider Beziehungsmodelle muss ferner eine gewollte Vergleichbarkeit der imaginären mit der realen Bindung unterstellen. Dafür fehlt indes jeder Anhaltspunkt, denn weder der altfranzösische noch der mittelhochdeutsche Texte stellen (implizit oder explizit) Verbindungslinien her.

Gegen eine im Roman angelegte Vergleichbarkeit spricht einerseits die jeweilige Kontextualisierung, andererseits die je verwandte Terminologie. Die Episode um Nisus und Euryalus exemplifiziert martialisch-männliche Solidarität und heldenhaften Tod im Kontext des Kriegsdiskurses. Amatas Rede über sodomitisches Verhalten ist dagegen Teil des Minnediskurses; als räsonierende Figurenrede ist sie nicht nur von der erzählten Handlung klar abgegrenzt, sie ist aus Rezipierendensicht auch als Verleumdung – und insofern als unzuverlässig – zu identifizieren.[94] Weder Amata noch Lavinia verwenden des Weiteren Begriffe, die das Lebensbündnis von Nisus und Euryalus evozieren könnten. Die bereits genannten Schlagworte der Sodomie-Anklagen – *nature, putain, soldees, sofrir, monter* – fehlen in der *Nisus und Euryalus*-Episode völlig, stattdessen wird die Männerbindung mit Begriffen wie *veire amors, joie, bien, compaignie* charakterisiert.[95] Die Gegenüberstellung des Vokabulars lässt wiederum erkennen, dass es sich nicht um eine reziprok komplementäre Begrifflichkeit, sondern um alternative Semantiken handelt, die unterschiedlichen Kontexten angehören. ‚Natur' und Käuflichkeit oder Prostitution, aber auch die daraus folgende Versachlichung der Beziehung und ihre Reduktion auf isolierte Akte liegen jenseits der Geschichte von Nisus und Eu-

94 Im Fall des *Eneasromans* kann daran kein Zweifel bestehen. Inwiefern die Schilderung des Verhältnisses von Eneas und Pallas im *Roman d'Eneas* wenigstens andeutungsweise einen Sodomieverdacht begründen könnte, diskutiere ich weiter unten (II.2.2.3). Nach Burgwinkle, Knighting the Classical Hero, S. 40–42 wird dieser Verdacht zusammen mit Amatas Standpunkt diskreditiert.

95 RdE 4911–4918, 4945–4949. Begriffe wie *joie* und *bien* kommen auch in der Beschreibung der Ehe von Eneas und Lavinia zum Einsatz: vgl. RdE 10109, 10115 f.

ryalus. In deren Zentrum stehen feudaladlige Zentraltugenden und Verhaltensmuster: Treue, Tapferkeit, Ehre, aber auch die vollständige Einheit in Herz, Leib und Seele. Wenn also, wie dies Gaunt und Baswell in ihren Deutungen unterstellen, für zeitgenössische Rezipierende eine Vergleichbarkeit bestanden haben soll, muss sie sich zwangsläufig außerhalb des Romans, über das Kontextwissen des Publikums herstellen. Vorausgesetzt wäre ein systematisierendes Wissen um die Sünde der Sodomie unter Männern und ihre potentielle Ubiquität, in Absehung von den jeweiligen Beziehungstypen und Lebensumständen. Nur vermittelt über einen derart verallgemeinerten Begriff könnten auch Nisus und Euryalus demselben Paradigma subsumiert werden.

Amatas Rede im *Roman d'Eneas* schildert Eneas' vermeintliches Fehlverhalten mit großer Detailfreude. Sie lässt daher nicht den Schluss zu, das bloße Stichwort *sodomite* genüge schon, um beim Publikum einverständige Ablehnung hervorzurufen; vielmehr wird die Schändlichkeit solchen Verhaltens – auch hinsichtlich seiner Konsequenzen für dynastisch fundierte Herrschaft – drastisch vor Augen geführt. Umgekehrt ist ein vorausliegendes Rezipierendenwissen freilich auch nicht auszuschließen. Daher muss sich an dieser Stelle die Frage nach Gestalt und Verbreitung des zeitgenössischen Sodomiediskurses stellen. Im späten 12. Jh. beschränkt er sich noch wesentlich auf lateinisch verfasste Schriften, nämlich klerikale Traktate und Bußbücher auf der einen, weltliche Gesetzestexte auf der anderen Seite.[96]

Trotz der zunehmenden Rezeption der Novellen Justinians (*Corpus iuris civilis*) im 12. Jh. bleibt eine Fixierung von Verboten sodomitischer Praktiken in den volkssprachlichen Rechtsbüchern noch auf lange Sicht aus. Nachweise für die erfolgte Bestrafung gleichgeschlechtlicher sexueller Akte fehlen bis ins Spätmittelelalter weitgehend (vgl. dazu I.2.2.2). Überliefert sind allerdings polemische Bemerkungen klerikaler Autoren über die Verbreitung gleichgeschlechtlicher Sünden bei durchweg fehlendem Unrechts- oder Schuldbewusstsein.[97] Aus umgekehrter Richtung weist diese Kritik zugleich darauf hin, dass eine verbreitete Kenntnis etwaiger Strafbestimmungen unter schriftunkundigen Laien aufgrund des hohen Bekanntheitsgrades der Strafpraxis nicht vorausgesetzt werden kann. Weiterhin bleibt fraglich, wie verständlich und anwendbar sich die je verwandte Terminologie für Laien gestaltete, zumal sie weitgehend dem klerikalen Sprachgebrauch entlehnt war.

Weiter oben habe ich bereits ausgeführt, dass der Begriff der ‚Sodomie' – beginnend mit Petrus Damianus' *Liber Gomorrhianus* im 11. Jh. – zunächst exklusiv in geistlichen Diskursen geläufig und relevant wurde (s. o., I.1.3.2, I.2.2.2). Während sich theologisch räsonierende Texte nahezu ausschließlich an ein klerikales Publikum wandten, müsste ein

96 Eine Ausnahme bilden die volkssprachlichen angelsächsischen Bußbücher, mit denen sich Frantzen, Before the Closet, S. 147–175 (bes. S. 149 f.), ausführlich beschäftigt.

97 Vgl. dazu den Abschnitt zum *peccatum contra naturam* im Grundlagenteil (I.1.3.2) sowie die dort zitierten Textpassagen aus der klerikalen Hofkritik Ordericus' Vitalis und Johanns von Salisbury im *Policraticus*. Vgl. weiter Duby, The Chivalrous Society, S. 115 (Anm. 19), zu gleichgeschlechtlichem Verhalten unter den *jeunes* der französischen Aristokratie; Beurdeley, L'amour bleu, S. 75 f.

Wissen um Definitionen und Systematisierungen sexueller Verfehlungen im 12. Jh. vorrangig über die Beichtpraxis an weitere Laienkreise vermittelt worden sein. Die breit überlieferte Textgruppe der Bußbücher und -summen kennt eine durchgängige Verurteilung gleichgeschlechtlicher Praktiken unter Männern, wobei das vorgesehene Maß der Buße deutliche Abstufungen hinsichtlich der je vorgenommenen Handlungen sowie des Alters und Status der Poenitenten erkennen lässt.[98] Allerdings bleibt es schwierig, auf der Grundlage der Bußbücher zu belastbaren Aussagen über die Verbreitung dieses Wissens abseits klerikaler Kreise zu gelangen.[99] Vermehrte pastorale Anstrengungen führen erst 1215 zur verbindlichen Festschreibung der jährlichen Beichte durch das vierte Laterankonzil; nur allmählich wird auch die Kollektivbeichte, die zumeist die Form eines generellen Sündengeständnisses hat, durch die Individualbeichte abgelöst.[100] Angesichts dieser Verhältnisse kann eine Vermittlung systematischen Wissens um die inkriminierten Akte an Laien keinesfalls vorausgesetzt werden.[101] Volkssprachlich überliefert sind zudem nur Beichtgebete, die ein Generalgeständnis verschiedener Formen der Unzucht enthalten. Während die meisten überlieferten Texte diese nur summarisch (‚Hurerei' und ‚üble Lust') nennen,[102] erscheint in der Bamberger Beichte gleichgeschlechtliches Verhalten in einer Liste von Fleischessünden: *Ich habe gisúndôt an aller slahte huore:* [...] *an huoris gispénsten, in huormáchungo, in huoris gimeinide, in huoris gewízzide, in huoris únreinide, mit mir sélbemo, mit mánnen ioh mit wíben, in uéhelichemo huore, in sippimo huore* usw.[103] Auch wenn vom Regelfall eines männlichen Bekenners (und damit von

98 Zu den Bußbüchern vgl. die Einführung in der Ausgabe von Schmitz, Die Bußbücher, S. 106–137; zu den Bestimmungen über gleichgeschlechtliche Praktiken Bleibtreu-Ehrenberg, Homosexualität, S. 209–218; ausführlich Payer, Sex and the Penitentials, S. 40–44; Lutterbach, Sexualität, S. 147–161; Frantzen, Before the Closet, S. 138–175; außerdem Greenberg, The Construction of Homosexuality, S. 263 f.; Richards, Sex, Dissidence and Damnation, S. 136 f.

99 Vgl. etwa Brundage, Sex and Canon Law, S. 42: „The energetic efforts of the clergy to convince ordinary people that sexual pleasure was inherently sinful seem to have made little impression on the great mass of medieval Christians." Vorsichtig auch Frantzen, The Literature of Penance, S. 112; Payer, Sex and the Penitentials, S. 120 u. ders., Confession, S. 15.

100 Vgl. Hahn, Zur Soziologie der Beichte, S. 409 f.; Frantzen, The Literature of Penance, S. 15; Richards, Sex, Dissidence and Damnation, S. 138 f.; Brundage, Sex and Canon Law, S. 36 f. Payer, Confession, S. 9 spricht von einer ‚pastoral revolution'.

101 Vgl. dazu auch Greenberg, The Construction of Homosexuality, S. 263 f.; Frantzen, Before the Closet, S. 139 u. 174 f. Denkbar ist grundsätzlich auch eine Vermittlung über volkssprachliche Predigten, die jedoch noch nicht systematisch unter dem Aspekt der kirchlichen Sexuallehre erschlossen sind.

102 Unter den von Elias von Steinmeyer edierten Beichten enthält nur die Würzburger Beichte einen Verweis auf Sodomie (S. 316: *ih gifrumita uncusg imo site sodomitico*), wobei unklar bleiben muss, welche Akte damit bezeichnet sind. Es fehlt insgesamt jeder Hinweis auf eine Ausdifferenzierung gleichgeschlechtlicher Praktiken. – Einzig im angelsächsischen Sprachraum finden sich schon frühzeitig volkssprachliche Bußbücher, doch gilt dort insgesamt: „the only explicit discussion of sodomy in the Anglo-Saxon corpus is confined to penitential literature and to religious texts designed for a clerical audience" (Clark, Between Medieval Men, S. 140).

103 Bamberger Beichte, S. 147. Vgl. zu den Beichtgebeten auch Frantzen, The Literature of Penance, S. 113 u. 170.

sexuellen Akten unter Männern) auszugehen ist, lässt eine solche Reihung gerade nicht erkennen, dass gleichgeschlechtliche Praktiken Gegenstand besonderer Disziplinierungsmaßnahmen sind, noch werden die verworfenen Praktiken näher spezifiziert.

Zu beschreiben ist des Weiteren eine lang anhaltende Heterogenität der klerikalen Sodomiediskurse und ihrer Terminologien. Nicht-reproduktive Akte werden grundsätzlich verurteilt; unter die ‚sodomitischen‘ oder ‚widernatürlichen‘ Sünden werden stets auch gleichgeschlechtliche Praktiken gerechnet, doch handelt es sich um äußerst weitgespannte Kategorien.[104] Zu Anfang des 11. Jhs. identifiziert Burchard von Worms den sodomitischen Akt (gemeint ist in diesem Fall gleichgeschlechtlicher Analverkehr)[105] als ‚Sünde wider die Natur‘, doch bleibt eine derartige Beschränkung des Terminus auf eine explizit benannte Form des Verkehrs in zahlreichen Bußbüchern und Canonessammlungen gerade aus. Nicht selten unterbleibt eine Definition von ‚Sodomie‘ überhaupt.[106] An die Stelle der seit dem 6. Jh. verbreiteten Bußbücher treten seit dem 11. und 12. Jh. vermehrt Bußsummen, die sich im Anschluss an die Festschreibungen des kanonischen Rechts um eine verbindliche Vereinheitlichung der Sünden- und Bußkataloge bemühen.[107] Gratian versammelt gegen 1140 unter *contra naturam* wiederum Praktiken,

104 Nach Durchsicht der von Schmitz, Die Bußbücher, edierten Quellen überwiegen in den Bußbüchern knappe Beschreibungen des Typs *ut sodomite fecerunt* oder *sodomitam fecerit*, die den gemeinten Akt nicht näher beschreiben (vgl. ebd., S. 333, 341, 347, 351 u. 366). Eine ausführliche Aufstellung gleichgeschlechtlicher Sünden hat die folgende Gestalt: *17. Item sodomite quidam X annos, id est qui sepe fecerit, vel in gradu; quidam VII annos, quidam I annum ut molles; quidam C diebus ut pueri. 18. Viri inter femora fornicantes I annum, iterans II. 19. Si autem in terga fornicans, II annos; si pueris, II annos.* (Egbert'scher Excarpus; ebd., S. 666). Die übergeordnete Kategorie heißt in allen Fällen aber nicht ‚Sodomie‘, sondern *fornicatio* (bisweilen *luxuria* oder *sordidatio*), wobei das Geschlecht der Partner auch nicht das Ordnungsprinzip bilden muss (vgl. etwa das Werk des *Discipulus Umbrensium*; ebd., S. 546 f.): Zwischen- und gleichgeschlechtliche Sünden, aber z. B. auch Inzest, Masturbation und Zoophilie werden in diesen Katalogen oft ohne klare Abgrenzung gereiht. Sünden *contra naturam* und ‚sodomitische‘ Sünden können ferner getrennt voneinander aufgeführt werden (so z. B. in der *Summa de judiciis peccatorum*; ebd., S. 500 f.). Zwischengeschlechtlicher Analverkehr wird ebenso verdammt, wobei die Grenzen zu den Beschreibungen verbotener Stellungen bisweilen fließend zu sein scheinen (vgl. ebd., S. 183: *Si vir cum muliere sua retro vel in terga coierit*; ebenso S. 227 u. 688; vgl. auch Lutterbach, Sexualität, S. 154–157; zur klerikalen Regulierung des ehelichen Verkehrs vgl. Brundage, Let Me Count the Ways). Auch Abweichungen von der vorgegebenen Stellung beim zwischengeschlechtlichen Verkehr können als ‚unnatürlich‘ und ‚sodomitisch‘ beschrieben werden (Brundage, Let Me Count the Ways, S. 85; ders., Sex and Canon Law, S. 40).

105 *Decretorum Libri XX*, Lib. 19; MPL 140, col. 967d. Vgl. dazu Spreitzer, Die stumme Sünde, S. 29 f.

106 Vgl. zur Uneinheitlichkeit in Terminologie und Differenzierungsgrad Bullough, Sexual Variance, S. 381 f.; Goldberg, Sodometries, S. 1–26; Jordan, The Invention of Sodomy, S. 41 f. Für die angelsächsischen Bußbücher hat Frantzen, Before the Closet, S. 149–175 nachgezeichnet, wie heterogen sich Kategorisierung, Terminologie und das je vorgesehene Maß der Buße gestalten (vgl. die Beschreibung der Bußbücher als „chaotic, even contradictory“ ebd., S. 127).

107 Payer, Sex and the Penitentials, S. 82 kommentiert das *Decretum* Burchards von Worms wie folgt: „I suspect that the descriptions resulted from a lack of accepted common nouns to cover different classes of sexual behaviour, such as homosexuality and masturbation, in conjunction with a degree of

die nicht der Fortpflanzung dienen, ohne sie jedoch näher zu beschreiben.[108] Ebenso wenig hat das dritte Laterankonzil von 1179, das erstmals ‚widernatürliches' Verhalten bei Klerikern und Laien unter Strafe stellte, eine entsprechende Definition vorgelegt.[109] Gemeinsam ist den klerikalen Diskursen allein eine durchgängige Verurteilung gleichgeschlechtlicher Akte, die als ‚sodomitisch' oder ‚widernatürlich' klassifiziert werden, ohne diese Kategorien jedoch exklusiv zu besetzen.[110]

Während der Sammelbegriff der ‚Sünden wider die Natur' (*contra naturam*) in Bußbüchern nur selten begegnet,[111] spielt er eine wichtige Rolle in kanonischen Texten und theologischer Reflexion, zumal das ‚Naturrecht' stets in Verbindung mit Gottes Allmacht und der Schöpfungsordnung konzipiert wird.[112] Petrus Cantor identifiziert gegen Ende des 12. Jhs. gleichgeschlechtliche Praktiken als Sünde des biblischen Sodom, die dem Mord gleichgesetzt wird, da sie die in der Schöpfung vorgesehene Fortpflanzung des Menschengeschlechts verweigert.[113] Als exemplarischer Text der klerikal gelehrten Tradition des 12. Jhs., der sich zudem detailliert mit einer sexuellen Entstellung der schöpfungsgemäßen Ordnung der Natur befasst, kann *De planctu naturae* gelten: jenes sprachlich hochkomplexe Werk des Alanus ab Insulis, das ich bereits an früherer Stelle zur Beschreibung der Spannbreite zeitgenössischer Diskursivierungen von sexueller Abweichung herangezogen habe (s. o., I.1.3.2).

Wie Amata mit ihrem Diktum vom *naturel cople* (RdE 8609) beansprucht auch Alanus die Ehe als Paradigma einer ‚natürlichen' Ordnung der Kopulation, die er als gleichermaßen sexuelle und grammatische entfaltet. Setzt seine Dichtung mit einer Zustandsbeschreibung verkehrter und verwirrter Geschlechtsidentitäten ein,[114] so steht in ihrem Zentrum doch die Ablehnung aller Verhaltensweisen, die gegen die von der

ignorance among the clergy which demanded that these matters be spelled out." Zu den Bußsummen vgl. ebd., S. 87 sowie Schmitz, Die Bußbücher, S. 381–392.

108 Vgl. *Decretum* II.xxxii, q. 7, c.11–12; MPL 187, col. 1498c-1499b; Bullough, Sexual Variance, S. 382; Brundage, Sex and Canon Law, S. 40 f.; Frantzen, Before the Closet, S. 114 f.

109 Vgl. Frantzen, Before the Closet, S. 115: „Subsequent councils, including the Third Lateran Council of 1179, also failed to define either the sins of Sodom or the ‚sin against nature'. [...] After the eleventh century, references to sodomy manifested both a confusion of categories and something else – the reticence notable in Ivo's work, Gratian's, and others'."

110 Vergleichsweise selten finden in den Bußbüchern sexuelle Handlungen unter Frauen Erwähnung: vgl. Payer, Sex and the Penitentials, S. 138; Greenberg, The Construction of Homosexuality, S. 262; Frantzen, Before the Closet, S. 150. Die von Schmitz edierten Bußbücher bleiben in ihrer Beschreibung sehr allgemein, so z. B. das *Poenitentiale Sangallense tripartitum*: *Si mulier cum muliere, III annos peniteat. Fornicationem sepe faciens, VII annos peniteat*. (Schmitz, Die Bußbücher, S. 183, vgl. auch ebd., S. 365).

111 Vgl. Frantzen, Before the Closet, S. 150 f.

112 Vgl. grundsätzlich Chiffoleau, Contra Naturam, sowie meine Erläuterungen zum *contra naturam*-Konzept oben, I.1.3.2.

113 *Verbum abbreviatum*; MPL 205, col. 333–335; vgl. dazu Baldwin, The Language of Sex, S. 44 f.

114 Vgl. *De planctu naturae*, Metrum I, 20–38.

Schöpfung vorgesehene Fruchtbarkeit verstoßen,[115] wobei der Terminus ‚Sodomie‘ allerdings durchweg fehlt. In Analogie zur korrekten Grammatik erscheint als herrschendes Prinzip und Lehre der Natur die rationale Zeugungsordnung der Ehe.[116] Die personifizierte Natur beklagt neben Ehebruch und Prostitution auch Zoophilie, Inzest und Infantizid sowie schließlich gleichgeschlechtliche Akte. Während aber Ehebruch oder Inzest ausführlich beschrieben und mit Belegen aus der antiken Überlieferung versehen werden, erscheint die Präferenz für Partner des gleichen Geschlechts im Rahmen einer knappen Aufreihung:

> Eorum siquidem hominum qui Veneris profitentur grammaticam, alii solummodo masculinum, alii feminum, alii commune, sive promiscuum genus familiariter amplexantur: quidam vero quasi heterocliti genere, per hiemem in femino, per aestatem in masculino genere irregulariter declinantur. (*De planctu naturae*, Prosa 4, 83–86)

> Von den Menschen, die sich zur Grammatik der Venus bekennen, umarmen die einen nur das männliche Geschlecht auf vertrauliche Weise, die anderen das weibliche, andere das gemeinsame oder gemischte: Manche, wie von heteroklitem Genus [in ihrer Beugung variabel oder abweichend, J. K.], werden im Winter nach weiblichem, im Sommer nach männlichem Geschlecht unregelmäßig gebeugt.[117]

Ein analoges Modell von Wandelbarkeit und Mischung bietet in seiner *Cosmographia*, auf die sich Alanus bezog,[118] Bernardus Silvestris mit der Beschreibung der Planeten. Von Merkur heißt es dort, dass ihn die umliegenden Mächte beeinflussen, ihn zu rechtem oder verderblichem Handeln bewegen (*vel iustificat vel corrumpit*):

> fervori Martio vel Iovis indulgentiae copulatus de proprietate participis suam constituit actionem. Epicoenum sexusque promiscui in communi signoque bicorpore hermaphroditos facere consuevit. (*Cosmographia* Lib. II: V, 166–170)

> Verbunden mit dem hitzigen Eifer des Mars oder der Nachgiebigkeit Jupiters bestimmt er seine Handlungen aufgrund der Eigenschaften seiner Gefährten. Zweigeschlechtlich und wahllos gegenüber dem Geschlecht in seinem allgemeinen Verhalten hat er es gelernt, Hermaphroditen mit Doppelkörpern zu erschaffen.

115 Vgl. *De planctu naturae*, Prosa 4, 54–90 u. 217–246, Prosa 5, 22–65. Vgl. Keiser, Courtly Desire, S. 74–78; Jordan, The Invention of Sodomy, S. 81: „an extended taxonomy of sins against reproduction“.

116 Vgl. Bloch, Etymologies and Genealogies, S. 133–136; Pittenger, Explicit Ink. In der *Altercatio Ganimedis et Helene* (36, 2–4) wird das grammatische Argument dagegen von Ganymed zur Legitimation gleichgeschlechtlicher Beziehungen eingesetzt.

117 Diese sehr textnahe Übersetzung versucht, Alanus’ Wortspiele mit grammatischen Begriffen so weit wie möglich zu erhalten. – Eine erste, wenngleich vage Bezugnahme auf gleichgeschlechtliche (oder autoerotische?) Akte findet sich im ersten metrischen Abschnitt: *Sed Paris in Paridem monstra nefanda parit* (Metrum I, 52: aber Paris erzeugt mit Paris Ungeheures und Unaussprechliches).

118 Vgl. Burgwinkle, Sodomy, S. 184 f. sowie zur Stelle ebd., S. 195.

Der männlich gedachte Merkur richtet sein Handeln also nach den Neigungen seiner Partner aus und generiert damit eben jene erotische Variabilität, die sich im Hermaphroditen – bei Alanus im heterokliten Geschlecht – verkörpert. Beide Texte vollziehen Sprünge vom wandelbaren sexuellen Verhalten zur Transformation oder Uneindeutigkeit der Geschlechtsidentität, doch handelt es sich bei solchen Denkfiguren sexueller Inversion, wie ich bereits in einem früheren Kapitel nachgezeichnet habe, nicht um Einzelfälle.[119]

Nun verbinden sich Zweifel an der Stabilität des Geschlechts im *Eneasroman* gerade nicht mit dem Verdacht homoerotischer Handlungen, sondern mit dem fremden hetero-erotischen Begehren, das Eneas dazu veranlasst, seine männliche Identität in Frage zu stellen. Diese Verunsicherung fußt zum einen auf einer Gleichschaltung der Geschlechterdifferenz mit der Opposition von Stärke und Schwäche (s. u., II.2.3.1), lässt zum anderen aber eine Logik der Kontamination erkennen, denn zu große Nähe zum Weiblichen generiert Effemination.[120] Eine solche Logik liegt zwar auch den Ausführungen Bernardus' und Alanus' zugrunde, wird im volkssprachlichen Roman aber anders kontextualisiert: Eine schwächende Entmännlichung droht nicht aufgrund von gleichgeschlechtlichen Akten, sondern durch übermäßiges hetero-erotisches Begehren.

Eingebettet ist Alanus' Beschreibung in einen heterogenen Katalog sieben verschiedener Praktiken, der gerade nicht nach zwischen- und gleichgeschlechtlichen Akten differenziert.[121] Anstelle einer solchen Systematik sind die verworfenen Praktiken durch Regelwidrigkeit und Sterilität miteinander verbunden. Wie bei Petrus Cantor geht es um Reproduktionssünden, die allerdings keiner Kategorienbildung unterworfen werden. Nur an diesem Punkt stellt sich schließlich eine Verbindung zu Amatas Rede her, die ebenfalls die generelle Sorge um die Fortpflanzung des Menschengeschlechts thematisiert. Interessant ist allerdings, dass Alanus eine weibliche ‚Natur' zu Wort kommen lässt.[122] Ein Blick auf die weltlich-volkssprachliche Literatur zeigt nämlich, dass weibliche Rede und weibliche Präsenz aus der Kritik gleichgeschlechtlicher Praktiken nicht wegzudenken sind (s. u.). Auch angesichts dieses Horizonts ist es kaum möglich, einen über Bußbücher und Beichtpraxis vermittelten anti-sodomitischen Diskurs zu rekonstruieren, der geistliche und weltliche Literatur übergreift.[123]

119 S. o., I.1.4.1. Vgl. dazu Mills, Seeing Sodomy, S. 81–86.

120 Zu dieser Konzeption von Effemination s. o., I.1.2.4, sowie Halperin, Ein Wegweiser, S. 181 f.

121 Vgl. Jordan, The Invention of Sodomy, S. 82: „if we deploy our own terminology for the moment, then the first practice is exclusive heterosexuality; the third and fourth, types of bisexuality. Only the second practice would be exclusive homosexuality." Die verbleibenden Praktiken beziehen sich ohne Nennung des Geschlechts der Beteiligten auf die aktive oder passive Position beim Geschlechtsakt. Vgl. auch Ziolkowski, Alan of Lille's Grammar of Sex, 42: „Alan does not seem to have been concerned with homosexuality any more than with any other activity he considered sinful".

122 Keiser, Courtly Desire, S. 85 hebt hervor, dass mit der Figur der undisziplinierten Venus auch das gleichgeschlechtliche Begehren in *De planctu naturae* als feminine Lust am Neuen ausgestellt wird.

123 Anders als in *De planctu naturae* bleibt die Rede über gleichgeschlechtliche Sodomie in theologischer Reflexion wie im Kontext der Beichte sonst ein exklusiv männlicher Diskurs: Er verläuft

Für eine Verurteilung gleichgeschlechtlicher Praktiken in volkssprachlichen Texten finden sich im 12. Jh. nur wenige Belege. Ein frühes Beispiel der altfranzösischen Erzählliteratur bietet *Lanval* von Marie de France. Die abgewiesene Königin Guinièvre bezichtigt Lanval der Knabenliebe mit einer Formulierung, die an die knapp gehaltene Rede Amatas in Veldekes *Eneasroman* erinnert:

> vus n’amez guaires tel deduit.
> Asez le m’a hum dit sovent,
> que de femme n’avez talent.
> Vaslez amez, bien afaitiez,
> ensemble od els vus deduiez.
> (*Lanval* V. 280–284)

> Ihr liebt dieses Vergnügen nicht sehr. Oft genug ist mir berichtet worden, dass ihr zur Frau keine Neigung habt. Ihr liebt wohlgestaltete Knappen: Gemeinsam mit ihnen vergnügt ihr euch.[124]

Die erboste Guinièvre bezeichnet – wie Amata – den Beschuldigten als Feigling (*Lanval* V. 285: *cuarz*); zudem ist Lanval – wie Eneas – ein landfremder Gast, der am Artushof eine Außenseiterstellung innehat.[125] In seiner Diskussion dieser Szene unterstreicht William Burgwinkle, dass die Anschuldigung von einer Frauenfigur formuliert, aber nicht wiederholt wird, als Guinièvre Lanval anschließend vor Artus denunziert. Ob ein derartiger Vorwurf auch unter Männern verbalisiert worden wäre und dann dieselben Effekte ausgelöst hätte, muss spekulativ bleiben,[126] doch

zwischen männlichen Klerikern, Beichtvätern und eben jenen Poenitenten, die sich sodomitischer Praktiken schuldig gemacht haben können.

124 Weitere frühe Verweise auf sexuelle Beziehungen unter Männern finden sich bei Geoffrey von Monmouth (*Historia Regum Britanniae*, beendet 1136; II.6: 257 f., XI.7: 504; hier begegnet zweimal auch der Begriff der Sodomie) sowie in den volkssprachlichen Übertragungen durch Wace (*Roman de Brut*, beendet 1155; V. 1477–1481, 13371–13374) und Layamon (*Brut*, um/nach 1200: V. 1289 f., 14391–14399): Von König Mempricius bzw. Membriz wird berichtet, er habe männliche Bedienstete in sein Bett geholt, Frauen (darunter auch die eigene Ehefrau) jedoch verschmäht, wobei sich dies Verhalten in eine Serie anderer Laster einreiht. Malgus der Eroberer bleibt dagegen vorbildlich bis auf seine Präferenz für Männer und die daraus folgende Missachtung von Frauen, die zu einem wahren Exodus schöner Damen aus Britannien führt. In beiden Fällen ist die Verwerflichkeit des sodomitischen Verhaltens unmittelbar an die Verweigerung der Gemeinschaft mit Frauen geknüpft.

125 Vgl. Burgwinkle, Sodomy, S. 162, der davon ausgeht, dass Maries Text an dieser Stelle Amatas Rede im *Roman d’Eneas* verpflichtet sei (ebd., S. 163).

126 Vgl. Burgwinkle, Sodomy, S. 163: „One has to wonder at this point if this accusation would ever have been made amongst men, or if it would have occasioned the same outburst from Lanval.“ Tatsächlich verteidigt sich Lanval mit der Behauptung, ihm sei eine derartige Beschäftigung gänzlich unvertraut (*Lanval* V. 293 f.: *de cel mestier | ne me sai jeo niënt aidier*), wobei der Begriff *mestier* auf eine Tauschbeziehung zu verweisen scheint, wie sie auch Amata für das sodomitische Dreieck imaginiert hatte: „Even for Lanval, sodomy, or sex with boys, is associated with the purchasing of services“ (ebd., S. 164).

ist die Einbindung der Beschuldigung in eine heterosoziale Konstellation, wie noch zu zeigen sein wird, symptomatisch.

Wie im *Roman d'Eneas* wird homoerotisches Begehren im *Lanval* ferner mit einer Status- und Altersdifferenz verknüpft, die auf das *paiderastia*-Modell der griechischen Antike verweist, damit jedoch Traditionen abseits der klerikalen Sodomiediskurse aufruft. Für den *Roman d'Eneas* ist ein derartiger Anschluss an antike Überlieferungen leichterdings plausibel zu machen. Bereits Vergils *Aeneis* bezieht sich auf den Raub des Ganymed (Aen. I, 28; V, 251–255), und so nennt auch Lavinia im altfranzösischen Text den imaginären Liebhaber Eneas' einen *Ganimede*. Vermittelt wurde mittelalterlichen Bildungsschichten die Erzählung vorrangig durch Ovid, dessen *Metamorphosen* (X, 155–161) eine kurze Fassung der Entführung Ganymeds durch den liebesentbrannten Jupiter bieten.[127] An früherer Stelle habe ich bereits die Passage aus *De planctu naturae* kommentiert, worin Alanus ab Insulis das Verhältnis Jupiters und Ganymeds zum Gegenstand seiner Reflexionen über die ambivalenten Reize der Poesie macht.[128] Eine der eher seltenen negativen Beurteilungen in der weltlichen Literatur findet sich im mittellateinischen Streitgedicht *Altercatio Ganimedis et Helene* (12. Jh.), das die Konkurrenz von Knaben- und Frauenliebe kasuistisch entfaltet, um schließlich der Ehe zum Sieg zu verhelfen.[129]

Helenas primäres und mehrfach variiertes Argument gegen homoerotische Verbindungen ist die Verhinderung der naturgegebenen Reproduktion (29, 3 f.; 31, 2–4), wobei sie auch die Tierwelt ins Feld führt (33, 3 f.). Dagegen wendet Ganymed ein, der Mensch sei durch seine Ratio dem Tier schließlich überlegen, weshalb sich allein Bauern der Frauenliebe zuwendeten (34, 3 f.). Für die gleichgeschlechtliche Verbindung spricht damit ihre soziale Exklusivität und kulturelle Überlegenheit, ihre größere ‚Eleganz' untermauert Ganymed mit dem Prinzip der Genus-Kongruenz (36, 2–4).[130] Fortpflanzungsaufgaben schreibt er weiterhin reiferen Männern zu, während sich Jünglinge zu Recht einem von den Göttern selbst erfundenen Spiel hingäben (30, 1–4). Ebenso wie Helenas

127 Zu den *Metamorphosen* als Bezugstext der Eneasromane vgl. Kistler, Heinrich von Veldeke, bes. S. 93 f. u. 232–235; zur Verbreitung des Ganymed-Mythos im Mittelalter Boswell, Christianity, S. 251–265.

128 *De planctu naturae*, Prosa 4, 117–136; s. o., I.2.

129 Rauhut, Dezenz und Indezenz, S. 439 hält einen Einfluss dieses Texts auf den *Roman d'Eneas* für möglich. – Als Streitgespräch angelegt ist auch *Post aquile raptus*, ein unikal überliefertes Gedicht des späten 12. Jhs. (München SB clm 17212, fol. 26v-27r), worin Hebe Klage darüber führt, dass sie und ihre Mutter Juno durch Ganymed von Jupiters Tisch und aus seinem Bett verdrängt wurden. Zu einem Götterurteil kommt es nicht; Ganymed wird vielmehr das letzte Wort überlassen. Chronopoulos, The debate, S. 238–241 hat eine Neuedition und Übersetzung des Gedichts vorgelegt, das sie als Stilübung einschätzt – „which indicates that debates about same-sex sex were not necessarily a controversial topic in the clerical milieu in which it [the poem, J. K.] appears to have been written" (ebd., S. 218).

130 Darauf spielt auch Alanus ab Insulis in der oben zitierten Passage an. Zum Standeskriterium vgl. Curtius, Europäische Literatur, S. 126 (Anm. 1).

Vorwurf der Entmännlichung[131] verdeutlicht diese Argumentation, dass hier ausschließlich das Modell der ‚Knabenliebe‘ und eine daraus abgeleitete Rivalität der Jungfrau mit dem Jüngling um das Begehren reifer (und ehefähiger) Männer verhandelt wird.[132] Diese Konzeption männlichen Begehrens, das sich auf den bezwingend schönen Jüngling richtet, ist auch in der mittellateinischen Lyrik präsent.[133] Wenn Hildebert von Lavardin (1056–1134) in einem seiner Gedichte ‚Ganymed‘ als generischen Terminus verwendet,[134] verweist die Kurzformel wiederum auf den aus antiker Schulliteratur bekannten Komplex der ‚Knabenliebe‘.

Anders stellt sich die literarische Konfiguration homoerotischer Attraktionen sowie deren Kritik in der volkssprachlichen Literatur dar. Während die Bußbücher und -summen sündhafte Handlungen ohne ein Umfeld von Ursachen, Bedingungen und Konsequenzen katalogisieren, wird die literarische Abwehr sexueller Verhältnisse unter Männern in spezifischer Weise kontextualisiert. Wie schon im *Roman d’Eneas* und im *Lanval* zu sehen war, wird sie direkt auf Geschlechterverhältnisse bezogen und bisweilen Frauenfiguren in den Mund gelegt oder zwischen den Geschlechtern gesprächsweise verhandelt. Zu beobachten ist also eine spezifisch literarische Inszenierung, in deren Zentrum eine tatsächliche oder imaginierte Störung der Geschlechterbeziehungen steht. Dies kommt sowohl in den jeweiligen Formulierungen als auch den Beschreibungen einer gestörten Reproduktionsordnung zum Ausdruck.

Weitere Invektiven gegen gleichgeschlechtliche Praktiken sind im deutschsprachigen Raum allerdings erst seit Strickers *Klage* (um 1220–1230) überliefert, also deutlich nach Entstehung des *Eneasromans*.[135] Im Gesamtkontext einer Kritik am Verfall höfi-

131 Vgl. *Altercatio* 47, 1–4 u. 53, 1 f.: Helena wirft Ganymed vor, sich durch Körperpflege und Rasur zu verweiblichen; überhaupt führe die homoerotische Verbindung zur Entmännlichung (*viros deviratis*).

132 Die außerordentliche Schönheit Helenas und Ganymeds wird daher ausführlich vor Augen gestellt (*Altercatio* 19, 1–24, 4).

133 Dort begegnen neben ablehnenden Kommentaren auch positive Beschreibungen erotischer Liebe zwischen Männern: vgl. Curtius, Europäische Literatur, S. 123–127, der eine „erotische Unbefangenheit auch im hohen Klerus“ feststellt (ebd., S. 126); Boswell, Christianity, S. 236–239; Bein, Orpheus als Sodomit, S. 41 f.; Düchting, Sonderlicher denn Frauenliebe. *Carmina Burana* 95 (S. 123 f.) bietet ein weiteres Beispiel dafür, dass gleichgeschlechtliche Präferenzen im Kontext heterosozialer Beziehungen negativiert werden, wobei sich der Sprecher, wie im *Lanval*, eines unbegründeten Vorwurfs erwehrt. Ein Gegenbeispiel bietet ein Gedicht Walters von Châtillon, das die Erfahrungen des Sprechers mit der ‚Knabenliebe‘ als spielerische Pointe an den Abschluss setzt (*Vagantendichtung* Nr. 20, S. 84–86; Kommentar S. 370). In Hildeberts von Lavardin Gedicht XXXII, das Jupiters Begehren nach Ganymed beschreibt, erkennt von Moos, Hildebert von Lavardin, S. 239 eine „ungewohnte Freiheit, die wir in keinem seiner Gedichte über Frauen wiederfinden“.

134 *Innumeras aedes colit innumerus Ganymedes* (XXXIII: *De peccato originali*, V. 37); *Gedichte*, S. 69. Vgl. von Moos, Hildebert von Lavardin, S. 236–239.

135 Zur Sodomiekritik des Strickers vgl. Ragotzky, Gattungserneuerung, S. 236–240. Vgl. weiter den Überblick von Bein, Orpheus als Sodomit, S. 43–49, der einen Deutungshorizont für eine antisodomitische Sangspruchstrophe (Maastrichter Fragment) des 13. Jhs. zu rekonstruieren sucht, den zeitgenössischen ‚Sodomiediskurs‘ jedoch stark vereinheitlicht. Im etwa gleichen Zeitraum übt Rein-

scher Umgangsformen, besonders aber des höfischen Frauendienstes,[136] werden gleichgeschlechtliche Präferenzen bei Männern mit dem Verweis auf einen verkehrten Umgang der Geschlechter denunziert: *verchert* verhalten sich diese Männer, so Stricker, weil sie *daz mit mannen begent,* | *da got diu wip zů geschůf* (*Klage* V. 417, 422 f.).[137] Im *Mauricius von Craûn* (nach 1210/1215) erscheint unter den Lastern und Verfehlungen Kaiser Neros eine ähnliche Verirrung: *er liez im tuon alse ein wîp* | *und hâte ouch man für wîbes lîp* (V. 143 f.). Dagegen überliefert die *Kaiserchronik* zwar schon im frühen 12. Jh. die Anekdote von Neros Autopsie an der eigenen Mutter sowie der darauf folgenden Krötenschwangerschaft, doch unterbleibt dort jeder Hinweis auf gleichgeschlechtliche Beziehungen und sexuelle Akte.[138] Während Ulrich von Lichtenstein es in seinem *Frauendienst* (um 1250) bei einem unspezifischen Vorwurf an den Ritter Hademar belässt (S. 266: *daz man des giht, er minn die man*), widmet er sich im *Frauenbuch* (1257) mit größerer Einlässlichkeit – wie Stricker im Rahmen einer Verfallsdebatte – diesem Thema. Auch hier ist das verwerfliche gleichgeschlechtliche Verhalten dadurch charakterisiert, *daz man mit manne daz begat,* | *da got iuch zuo geschuof diu wip* (V. 660 f.); zugleich wird die Unaussprechlichkeit derart ‚unreiner' Dinge betont (V. 639–646, 655–657, 662–670).

Obwohl diese Texte in deutlichem zeitlichen Abstand zum *Eneasroman* entstanden sind, teilen sie mit ihm den Zug, dass sie jeweils mit Blick auf die Geschlechterverhältnisse argumentieren. Problematisch ist demnach, dass Frauen ihre in der gesellschaftlichen (Schöpfungs-)Ordnung gegebene Funktion vorenthalten oder ihre Position durch männliche Partner besetzt wird. Im Hintergrund dieser Kritik steht das Paradigma einer vorgegebenen Ordnung, wie sie auch von klerikaler Seite propagiert wird und die nun für spezifisch höfische Ideologien in Dienst genommen wird. Stricker wie

---

mar von Zweter (2. Viertel 13. Jh.) in seinem Sangspruch 183 scharfe Kritik an jenen *ungesellen*, die besser Frauenhauben tragen sollten und deren Verfehlung mit den Worten *verschamtiu brût, ir welt die minne schenden* (V. 12) umschrieben wird (*Gedichte*, S. 501 f.). Vgl. dazu Kraß, Die Ordnung des Hofes, S. 136 f.

136 Vgl. Spreitzer, Die stumme Sünde, S. 78 f.; zu Strickers *Klage* Ragotzky, Gattungserneuerung, S. 236, die die Konzeption des Frauendienstes „als Bedingung und Garantie der normativen Verfassung des Hofes" beschreibt.

137 Auch der Stricker legt einen Akzent auf die Reproduktionsproblematik; *Klage* V. 444–447: *sie nement ir selber chinden* | *beidiu ir sele und ir leben.* | *swaz in der got wolde geben,* | *die versument si mit den mannen.* Dass solches Verhalten widernatürlich sei, führt Stricker in einem weiteren Text im Vergleich mit der Tierwelt aus (*Gegen Gleichgeschlechtlichkeit*, V. 1–4).

138 Vgl. KChr 4124–4169. Als ‚widernatürlich' gilt hier entsprechend die Schwangerschaft: *in ime wahsen began* | *widir der manne natiure* | *ein wurm ungehiure* (KChr 4159–4161; vgl. dazu Zapperi, Der schwangere Mann, S. 131). Dagegen beschreibt Otto von Freising, dessen Weltchronik ebenfalls nichts von gleichgeschlechtlichen Beziehungen Neros weiß, dessen Inzest mit Mutter und Schwester als Vergehen wider die Natur: *qui nec a matre nec sorore abstinens contra naturam quoque peccare non abhorruit* (*Chronica* III.15: der, weder der Mutter noch der Schwester sich enthaltend, nicht davor zurückschreckte, gegen die Natur zu sündigen). Zu Nero im *Mauricius von Craûn* vgl. auch Moshövel, *Wîplîch man*, S. 155–187.

Ulrich von Lichtenstein (ebenso der *Mauricius von Craûn*) beziehen sich bereits auf höfischen Minne- und Frauendienst, dessen Verfall oder Beschädigung mit gleichgeschlechtlichen Präferenzen in Verbindung gebracht wird. Sie rekurrieren also auf ein Konzept der Geschlechterbeziehungen, das weder für den *Roman d'Eneas* noch den *Eneasroman* als bereits etabliertes, verbindliches Modell vorauszusetzen ist. Es fällt zudem auf, dass spätere Texte den Vorwurf der ‚Knabenliebe‘, wie er in *Lanval* und im *Roman d'Eneas* begegnet, durch die generelle Kritik an gleichgeschlechtlichen Praktiken unter Männern ersetzen. Die höfischen Erzähltexte sind bereits geprägt von einer Ordnung der Geschlechter, die hetero-erotische Minne zum Paradigma des Begehrens zu stilisieren sucht, wie dies Andreas Capellanus im späten 12. Jh. programmatisch formuliert hat:

> Hoc autem est praecipue in amore notandum, quod amor nisi inter diversorum sexuum personas esse non potest. Nam inter duos mares vel inter duas feminas amor sibi locum vindicare non valet; duae namque sexus eiusdem personae nullatenus aptae videntur ad mutuas sibi vices reddedas amoris vel eius naturales actus exercendos. Nam quidquid natura negat, amor erubescit amplecti. (*De Amore* I.2.1; S. 10)
>
> Als Erstes ist über die Liebe zu bemerken, dass sie nur zwischen Personen verschiedenen Geschlechts existieren kann. Zwischen zwei Männern oder zwei Frauen kann sie keinen Platz für sich behaupten, denn zwei Personen gleichen Geschlechts sind in keiner Weise dazu geeignet, gegenseitige Liebe zu erwidern oder deren natürliche Akte auszuüben. Denn in demselben Maße wie es die Natur verneint, schämt sich die Liebe, dergleichen zu umschließen.

Genau diese ‚Naturform‘ des Begehrens ist Eneas jedoch gänzlich fremd,[139] obwohl die Kritik an gleichgeschlechtlichen Präferenzen auch hier im Kontext ausbleibender Beziehungen zwischen den Geschlechtern auftritt. Amatas Rede im altfranzösischen Roman unterscheidet sich – neben ihrer ausgesprochenen Schilderungslust – von der Kritik späterer Texte aber durch die Kombination sodomitischer Präferenzen mit dem Schreckbild der prostituierten Lavinia. Eneas' vermeintliche Vorlieben beschädigen den Status seiner (potentiellen) Partnerin nicht allein durch Indifferenz und Verweigerung, vielmehr verursachen sie einen direkten Schaden am Körper der Frau, deren rechtlicher Status und soziales Ansehen als Ehefrau (und künftige Mutter) zuschanden werden. Diese Verschärfung – und mit ihr die schon beschriebene Triangulierung – lässt sich durch Amatas Absicht, Lavinia von der Minne zu Eneas abzuschrecken, als rhetorische Strategie identifizieren. Sie könnte indes auch als Indiz dafür zu lesen sein, dass der Verweis auf sodomitische Akte allein nicht ausreicht, um den gewünschten Abschreckungseffekt zu erzielen. Die Komponenten des Tauschhandels, der Prostitution und des sozialen Statusverlusts wären dann hinzugefügt, um die These von Eneas' Nichteignung zum Ehemann

139 Die Fremdheit dieses Begehrens betont der deutsche *Eneasroman* gegenüber dem *Roman d'Eneas*, der weniger Eneas' Befremden als seine schlichte Unkenntnis heterosozialer Liebe beschreibt (vgl. unten II.2.3.1).

und Herrscher hinlänglich zu plausibilisieren. Erst das weiterreichende, gesellschaftlich relevante Schädigungsverhalten, das insbesondere die Mechanismen der Allianzbildung stört, so ließe sich folgern, lässt die sodomitische Präferenz zum Skandalon werden.[140]

Resümierend ist zunächst festzuhalten, dass sich die in Gaunts und Baswells Thesen angelegte Annahme einer generalisierten Reglementierung homosozialer Bindungen mithilfe anti-sodomitischer Polemik anhand des *Roman d'Eneas* nicht erhärten lässt. Weder ist im Text eine Vergleichbarkeit von Sodomievorwurf und Kriegerbündnis angelegt, noch lässt sich über zeitgenössische Sodomiediskurse ein situations- und personenabstrakter Deutungshorizont rekonstruieren, der eine selbständige Übertragungsleistung durch Rezipierende zwangsläufig machen müsste. Amatas anti-sodomitische Rede erscheint vielmehr als Auftakt in einem volkssprachlich-literarischen Diskurs, der sich in der ersten Hälfte des 13. Jhs. – dann aber bereits im Rekurs auf literarische Modelle von Geschlechterverhältnissen – konsolidiert. Diese Ergebnisse sind grosso modo auch auf Veldekes *Eneasroman* zu übertragen.

Veldeke hat Amatas Detailschilderungen sodomitischer Ausschweifung nicht übernommen und ihre Polemik stark verkürzt.[141] Auch die Bezeichnung *sodomite* sowie der Verweis auf ‚Knabenliebe' und Altersdifferenz fehlen. Selbst in der verknappten Beschreibung (ER 10648 f.: *waz her mit den mannen tût | daz er der wîbe niene gert*) bleibt aber noch kenntlich, dass es einerseits um isolierte Akte, andererseits um deren Vollzug mit unterschiedlichen Partnern zum Zweck der Bedürfnisbefriedigung geht. Einer Übertragbarkeit dieses Verhaltens auf Nisus und Euryalus steht weiter entgegen, dass Veldeke (bei genereller Straffung der Episode) die Berufungen und Beteuerungen der Leibgemeinschaft und der gemeinsamen Identität beider Männer noch vermehrt. Der im *Roman d'Eneas* einmalige explizite Verweis auf einen gemeinsamen Leib ist im deutschen Text vervierfacht (s. u.). Der *Eneasroman* betont damit die Unauflöslichkeit, Exklusivität und schließlich den Totalitätsanspruch der Bindung beider Männer. Auch für die deutsche Bearbeitung gilt also, dass ein Rückbezug des verworfenen Verhaltens auf das Kriegerbündnis durch nichts nahegelegt wird.

Als neues Element führt Veldeke das einmalig von Amata ausgesprochene Schweigegebot ein (ER 10647: *ezn is ze sagenne niht gût*), das sich auch als Kommentar zur vorgenommenen Kürzung lesen lässt. Ausgelassen hat Veldeke schließlich die konkrete Beschreibung aller (sodomitischen *und* zwischengeschlechtlichen) sexuellen Akte. Diese Regulierung der Rede kann aber nur dann einen auf alle Männerbindungen übertragbaren Generalverdacht implizieren, wenn bereits ein verallgemeinertes Wissen um

140 Zu den Begleitkategorien, die sodomitische Verfehlungen erst diskursiv sichtbar machen, vgl. Goldberg, Sodometries, S. 19 sowie oben, I.2.2.2.

141 Dasselbe gilt für die Schimpfrede Lavinias auf den vermeintlich Männer minnenden Eneas. Das Motiv der Tauschbeziehung begegnet im deutschen Text nur einmal, wenn Tarcho Camilla Bezahlung für sexuelle Handlungen anbietet (ER 8993–8995), und ist durch den Kontext als äußerste Form der Verhöhnung markiert. Vgl. zu den Kürzungen und Änderungen Fisher, Heinrich von Veldeke, S. 66–75, bes. S. 70 u. 73.

gleichgeschlechtliche Sodomie anzusetzen ist. Dafür fehlen, wie gezeigt, im zeitgenössischen Kontext die Voraussetzungen. Es ist auch noch keinesfalls von einer Identifikation der (männlichen) Sodomie mit der unaussprechlichen Sünde schlechthin auszugehen, die ein solches Redetabu nach sich ziehen müsste.[142] Erst im Verlauf des 13. Jhs. schreibt der theologische Diskurs der Sodomie Unaussprechlichkeit zu, worauf sie zur ‚stummen Sünde‘ wird, wie sie schließlich Berthold von Regensburg nennt.[143] Im *Eneasroman* ist die Unsagbarkeit von Eneas' vorgeblichem Tun dagegen eingebettet in Reflexionen über den Zusammenhang von Minne-Diskurs und -Empfinden sowie die Grenzen der Beschreibbarkeit von Minne-Begehren und -Effekten.[144]

Wenn sich, wie ausgeführt, Amatas Rede nicht auf alle exklusiven Männerbindungen beziehen lässt, ist damit allerdings noch nicht geklärt, ob männliche Freundesliebe sowie speziell das Lebensbündnis zwischen Nisus und Euryalus tatsächlich als Konkurrenzmodell zur zwischengeschlechtlichen (Minne-)Ehe verstanden werden kann. Im Folgenden ist daher zuerst zu beschreiben, worin die Konstituenten dieses Beziehungsentwurfs bestehen, in welchen Deutungshorizont er sich eingliedert und welche Position er in den Begehrensstrukturen der Eneasromane besetzt. Im zweiten Schritt wird nachzufragen sein, welche Bedeutung dem Sodomieverdacht für Eneas' homosoziale Orientierung und die Aufwertung zwischengeschlechtlichen Begehrens zukommt.

2.2.2 Männliche Lebensgemeinschaft in Konkurrenz zur Ehe?

Im *Roman d'Eneas* prangert Amata nicht bloß verwerfliche Handlungen an, sondern weist Eneas als Sodomiten auch eine spezifische Identität zu. Dabei bleibt offen, ob seine ‚Widernatur‘ kausallogisch auf den verübten Verrat und die Eneas ebenfalls angelastete Feigheit bezogen ist; in der Reihung *traïtor, sodomite, coart* zeichnet sich jedenfalls eine Stigmatisierung der ganzen Person ab. Die so konstituierte Identität ist

142 Spreitzer, Die stumme Sünde, S. 91 f. geht ohne nähere Erläuterung von bestehenden ‚Tabuvorschriften‘ aus und wendet dies auch auf ER 10772–10775 an. Die genannten Verse geben für dieses Postulat jedoch nichts her. Der Kontext macht vielmehr deutlich, dass sich Lavinia nicht die Verletzung eines generellen Redetabus vorwirft, sondern sich dafür anklagt, Amatas Verleumdung auch nur momentan Glauben geschenkt zu haben (ER 10780–10782: *man weiz des wol die wârheit,* | *daz der hêre Ênêas* | *ie vil unscholdich was*).

143 Vgl. Chiffoleau, Dire l'indicible; Hergemöller, Sodom und Gomorrha, S. 21 f. Gegen diese Festschreibung abzuheben sind die schon früher dokumentierten pastoralen Diskursregulierungen, die vor allzu ausführlichen Beschreibungen fleischlicher Sünden im Beichtgespräch warnen (vgl. Frantzen, Before the Closet, S. 116). Zu Berthold vgl. Kraß, Sprechen von der stummen Sünde.

144 Vgl. II.2.3.1. Zumal diese Reflexionen ganz auf die Mutter-Tochter-Dialoge sowie die Monologe Lavinias beschränkt bleiben, ist weiter zu überlegen, ob es hier nicht speziell um die Regulierung weiblicher Rede geht. Vgl. dazu Ulrichs von Lichtenstein *Frauenbuch*, wo die Rede über sodomitisches Verhalten folgendermaßen eingeleitet wird: *ja muoz ich diu wort sprechen,* | *diu mir min herze prechen* | **[...]** | *und diu nimmer frawen munt* | *gesprechen solten* (V. 639–643).

gänzlich durch abgelehntes Verhalten bestimmt. Im *Eneasroman* ist dagegen nur von verwerflichen Handlungen, nicht aber von einer ‚sodomitischen Identität' die Rede. Diese Akzentuierung des deutschen Romans blockiert schon vorab eine Übertragbarkeit des Verdachts auf Nisus und Euryalus,[145] deren Identität in erheblichem Maße durch ihre exklusive Bindung gestiftet wird.

Auffallen muss dabei allererst, dass die Eneasromane die Kriegerfreundschaft von Nisus und Euryalus gegenüber Vergils Darstellung beträchtlich verändert haben. Bereits erwähnt habe ich die Altersdifferenz der beiden Krieger in der *Aeneis*, die um wiederholte Betonungen der überragenden Schönheit des von Nisus geliebten Jünglings Euryalus ergänzt wird (Aen. V, 295, 343 f.; IX, 179 f., 433–437), womit sich ein Anschluss an das auch in der römischen Kultur geläufige päderastische Modell herstellt.[146] Kern und Grundlage der Bindung bildet offensichtlich die gemeinsame Liebe zum Kriegshandwerk. Mit der Formulierung *his amor unus erat pariterque in bella ruebant*[147] werden „zwei untrennbar verknüpfte[] Begierden prägnant umschrieben, die die beiden Jünglinge beseelen: die gegenseitige Liebe und die Ruhmbegierde".[148] Dass Nisus und Euryalus von derart einendem Begehren angetrieben werden, illustriert Vergil zu Beginn der Episode um ihren Überfall auf das feindliche Lager. Der emphatische Austausch beider Männer über ihr geteiltes Begehren nach Ruhm (*ardor, amor*) bildet den Ausgangspunkt der Handlung (Aen. IX, 184–206).[149] Dennoch fehlt ihrer Bindung die radikale Exklusivität, wie sie die mittelalterlichen Romane schildern. Aeneas' Sohn Ascanius (hier Iulus) verspricht nicht nur dem Nisus Frauen zum Lohn für seine kriegerischen Leistungen, sondern wünscht sich auch Euryalus als Altersgenossen emphatisch zum Gefährten (Aen. IX, 275–277). Mit der heftigen Klage von Euryalus' Mutter um ihren Sohn zeichnet sich zudem eine familiäre Bindung ab, die in den Eneasromanen vollständig fehlt.

145 Als zentrale Differenz von ‚Sodomie' und dargestellter männlicher Lebensgemeinschaft übernimmt die Reduktion auf (implizit sexuelle) Handlungen damit dieselbe Funktion, die im französischen Text dem Komplex von ‚Knabenliebe' und ‚Prostitution' zukommt.

146 Vgl. Oliensis, Sons and Lovers, S. 295 f. sowie zu Nisus und Euryalus S. 309: „Within the *Aeneid*, Virgil comes closest to representing a homoerotic couple with Nisus and Euryalus [...]. We have already met these two in Book 5 (295–6), where Virgil casts Euryalus as a fair beloved and Nisus as his lover".

147 Aen. IX, 182: Beide beseelte nur eine Leidenschaft: Immer stürmten sie einmütig in den Kampf. (Alle Übersetzungen aus der *Aeneis* im Folgenden nach Edith und Gerhard Binder.)

148 Rieks, Affekte, S. 169. Dementsprechend wäre die oben zitierte Übersetzung zu korrigieren, da sie den Bezug des *amor unus* zur Paarbindung unterschlägt.

149 Rieks, Affekte, S. 172 betont das Bedenkliche dieser Leidenschaft, da Vergil mit *audeo*-Formulierungen die Waghalsigkeit der beiden Krieger betone: „Auch zahlreiche andere Ausdrücke unterstreichen die Tatsache, daß die Jünglinge von einer schuldhaften Leidenschaft, einer übermächtigen Ruhmbegierde getrieben werden. Aber das gereicht ihnen nicht zum Vorwurf, zeigen sich doch alle wichtigen Figuren der *Aeneis* in ähnliche, starke Leidenschaften verstrickt." Vgl. ergänzend Oliensis, Sons and Lovers, S. 309 f.: „Their deaths elicit from Virgil a famously enigmatic epitaph, ‚fortunate pair' (*fortunati ambo*, 446) – an apostrophe tinged with irony, perhaps, but also laden with pathos. This dying-together is in effect the epic's most fully consummated marriage." Vgl. auch Burgwinkle, Knighting the Classical Hero, S. 23 f.

Die ausführlich dargestellte Exklusivität und verkörperte Intensität der Männerbindung ist offensichtlich Zutat der mittelalterlichen Texte, die die Freundesliebe von Nisus und Euryalus idealisierend aus der Vielfalt homosozialer Bündnisse herausheben. Beide Romane entfalten dies auf der Grundlage der militärischen Aufgaben und adligen Tugenden beider Männer:[150]

> Cil [Nisus] aveit un suen compaignon
> Eurialus aveit a nom;
> amoent sei de tel amor
> qu'il ne poient de graignor;
> onkes plus veire amors ne fu
> que d'els, tant com il ont vescu;
> l'uns ne saveit senz l'altre rien,
> ne nen aveit joie ne bien.
> (RdE 4911–4918)

> Jener hatte einen Gefährten, er hieß Eurialus; sie liebten sich mit solcher Inbrunst, dass sie sich nicht stärker lieben konnten: niemals gab es eine echtere Liebe als zwischen ihnen, so lange sie gelebt haben; der eine vermochte nichts ohne den andern, noch hatte er Freude oder Glück.

Mit diesem Modellfall einer Kriegerfreundschaft wird nicht etwa eine ungewöhnliche (geschweige denn missbilligte) Konstellation vor Augen geführt,[151] sondern vielmehr ein Ideal von *veire amors*, das durch vollständige wechselseitige Hingabe und Abhängigkeit geprägt ist. Dieses Ideal uneingeschränkter männlicher Solidarität folgt allererst der Kriegslogik des Romans: „At the midpoint of the French poem, Nisus and Euryalus provide a model of exclusively, even exclusionary, male values, issuing in a glorious and sacrificial death in arms“.[152] Das von Nisus und Euryalus artikulierte Verlangen, unter keinen Umständen vom Kampfgefährten getrennt zu werden und stattdessen für ihn oder mit ihm gemeinsam zu sterben (RdE 4945–4949, 5154–5170),

150 Vgl. RdE 4909, wo Nisus als *molt proz* eingeführt wird, worauf unmittelbar der Bericht über die Bindung an Euryalus folgt. Kampfesmut und Heldenhaftigkeit streicht Veldeke immer wieder hervor, der Nisus auch als *manlîche* bezeichnet (ER 6766; vgl. 6540–6542, 6553–6557, 6643, 6654–6659, 6766–6771).

151 Guynn, Eternal Flame, S. 300 ordnet Nisus und Euryalus dagegen einem nicht näher erläuterten oder historisch hergeleiteten Begriff sexueller Devianz zu, den er gleichermaßen auf Pallas und Camilla anwendet (vgl. ebd., S. 289, 300, 304 u. 306). Da ihm Eneas und Lavinia als Repräsentanten der Heteronormativität gelten (ebd., S. 287), ist mit dem Import dieser modernen Kategorie offenbar auch das Spektrum des Ausgegrenzten (insbesondere ‚Homosexualität‘: ebd., S. 291) vorab fixiert.

152 Baswell, Men in the *Roman d'Eneas*, S. 151, vgl. S. 162. Auf die Zentralstellung der Episode im Gesamttext weist auch Gaunt, From Epic to Romance, S. 24 hin. Seine These, es werde darin „the destruction and disintegration of a type of male bonding which could be viewed as closely associated with the *chansons de geste*“ (ebd.) vorgeführt, belegt Gaunt allerdings nicht weiter; sie scheint ihm offensichtlich durch den Tod beider Männer hinlänglich begründet. Gerade der naheliegende Bezug auf die *chanson de geste*-Tradition macht diese Schlussfolgerung allerdings fragwürdig, denn von einer Zerstörung der Männerbindung (und noch weniger von ihrer ‚Desintegration‘) durch den heldenhaften Tod kann keinesfalls die Rede sein. Ich verweise nur auf die posthume (diesseitige *und* jenseitige) Gemeinschaft Ro-

exemplifiziert unbedingte Treue im Heer der Geflohenen, die sich Landbesitz und damit die Grundlagen adliger Identität neu erkämpfen müssen. Implizit stellt sich dieses Beispiel mustergültiger Loyalität auch dem Vorwurf der Untreue und des Verrats entgegen, der den geflüchteten Trojanern anhaftet. Zugleich finden sich in dieser Episode aber Elemente, die im Rahmen des Kriegs- und Herrschaftsdiskurses überschüssig sind, denn sie illustrieren Umfang und Bedeutung der Bindung in Affekt und Reflexion, statt sie allein in der Handlung vorzuführen.

Die identitätsstiftende Lebensgemeinschaft der beiden Krieger reicht weit über situationsbedingte Solidarität hinaus. Ihr Zentrum liegt im Bewusstsein einer leibseelischen Einheit (RdE 4947: *une ame somes et un cors*), das an späterer Stelle weiter ausformuliert wird. Als sich Nisus auf der Flucht von Euryalus getrennt sieht, schließt er aus eigener Empfindung, dass sein Freund noch am Leben sein müsse:

> mais ge cuit bien veraiement,
> n'est encor pas morz mes amis;
> ge sent mon cuer, il est toz vis;
> se il sentist dolor mortel,
> mes cuers le sentist altretel.
> (RdE 5166–5170)
>
> Aber ich glaube wahrhaftig, mein Freund ist noch nicht tot; ich fühle es in meinem Herzen, er ist ganz lebendig; wenn er tödlichen Schmerz empfände, fühlte es mein Herz gleicherweise.

Zeigt sich die Innigkeit der Beziehung darin, dass die Lebendigkeit des anderen im eigenen Herzen zu spüren ist, so wird andererseits deutlich, dass die Einheit der Seelen von der Gemeinschaft der Körper abhängt. Als Nisus sich von seinem Freund getrennt sieht, glaubt er auch diese Einheit verloren.[153] Dieselbe Betonung vollkommener Übereinstimmung und Gemeinsamkeit mit Leib und Seele findet sich im *Eneasroman*:

> si wâren gûte knehte,
> der kûne Eurîâlûs
> und der fromige Nîsûs
> der vil liebe geselle sîn.
> daz wart dicke wole schîn,

lands und Oliviers in den *remaniements* der *Chanson de Roland* (vgl. II.1.4.2). Zudem ist daran zu erinnern, dass der Schlachtentod zahlreicher prominenter Figuren durch Vergil vorgegeben ist.

153 Vgl. RdE 5162–5164: *Or m'est avis que trop demore* | *que la meie ame n'est jostee* | *a la vostre ki'st esguaree* (Jetzt scheint mir, dass ich allzu lange verweile, | denn meine Seele ist nicht mit der eurigen | vereint, die verlassen ist). Vgl. auch die Totenklage Achills um Patroclos bei Herbort von Fritzlar: *Ich was du du wer ich* | *Beide dich vnd mich* | *Hette eine truwe* | *Du bist immer min ruwe* | *Din not min not* | *Ich bin mit dir halp tot* | *Din geist ist halp mit mir* | *Ich gehirme niht ez si daz wir* | *Kvmē zv samne beide* (LvT 6081–6089).

daz si geliebe wâren.
in alsô vile jâren,
sô si wâren ensamen,
niht wan ein der namen
wâren sie gescheiden:
wan sie dûhte beide,
daz si ein lîb wâren.
(ER 6540–51)

Dieses Bewusstsein vollständiger Einheit bringen beide verschiedentlich zum Ausdruck: *wir sîn ein lîb und ein geist* | *mit willen und mit werken* (Nisus; ER 6570 f.); *wir sîn ein fleisch und ein blût* [...]; *nû uns got hât ein lîb gegeben,* | *wir soln beide ensament leben* | *und ouch ensament sterben* (Euryalus; ER 6600, 6607–6609). Eine auch nur vorübergehende Trennung wäre in Euryalus' Worten *unminne* (ER 6606) und stellt sich als bizarre Aktion unverbundener Hälften eines Ganzen dar: *ichn weiz wie daz mohte sîn,* | *wie wir daz ane geviengen,* | *daz wir halbe hin ûz giengen* | *und halbe beliben hie inne* (ER 6603–6605). Die von beiden wiederholt betonte und eingeforderte Ungeschiedenheit (vgl. auch ER 6627, 6736) wird selbst nach ihrem Tod noch vom Gegner honoriert. Volcens lässt zwar je den Kopf vom Leib entfernen, befiehlt aber seinem Gefolge, die Toten nicht voneinander zu trennen (ER 6789: *hern wolde sie niht scheiden*). Einheit und gemeinsame Identität – nur durch die minimale Differenz der Namen noch als Zweiheit markiert – drücken sich im Handeln wie im Bewusstsein der Subjekte bis hin zu einer gemeinsamen Subjektivität aus.[154]

Mit besonderer Prägnanz zeigt dies auch die Berliner Handschrift B des *Eneasromans* (um 1220–1230), die der Episode eine Serie von fünf Illustrationen beigibt (fol. 42v, 44r, 44v) und damit ihre Bedeutung für das Romanganze unterstreicht. Darüber hinaus erhalten Nisus und Euryalus auf einem der Bilder (Abb. 10) ein Spruchband, das beider Rede in Wir-Form wiedergibt und sie damit als geeintes Sprechersubjekt identifiziert: *Wir svln er erwerben. vnd suln mit ain ander ersterben*. Eine derartige Gemeinschaft zeigt die Handschrift sonst nur bei der Bebilderung der Trauer von Pallas' Eltern um den verstorbenen Sohn, deren Spruchband ebenfalls eine ‚Wir'-Rede enthält (Abb. 11).[155] Diese analoge Darstellungstechnik akzentuiert die identitätsstiftende Gemeinschaft der Sprecherpaare und lässt sich als konzeptionelle Gleichstellung des Männerbundes mit der Ehe deuten.[156]

154 Vgl. zum Entwurf einer durch Minne gestifteten, gemeinsamen Subjektivität in Gottfrieds *Tristan* Klinger, Möglichkeiten und Strategien der Subjekt-Reflexion, S. 136 f.

155 *Nů ist erloschen vnsers herzen lieht. wan wir haben anderre fröde nieht*. Die Texte der Spruchbänder nach Diemer/Diemer: Die Bilder der Berliner Veldeke-Handschrift, S. 959 u. 963.

156 Überall sonst in der Handschrift werden einzelne Sprechersubjekte gezeigt, die mitunter eine Gemeinschaft repräsentieren; bisweilen liegen auch die Hände des Kollektivs am Spruchband des Vor-Redners: vgl. Henkel, Bildtexte, S. 20 u. 23.

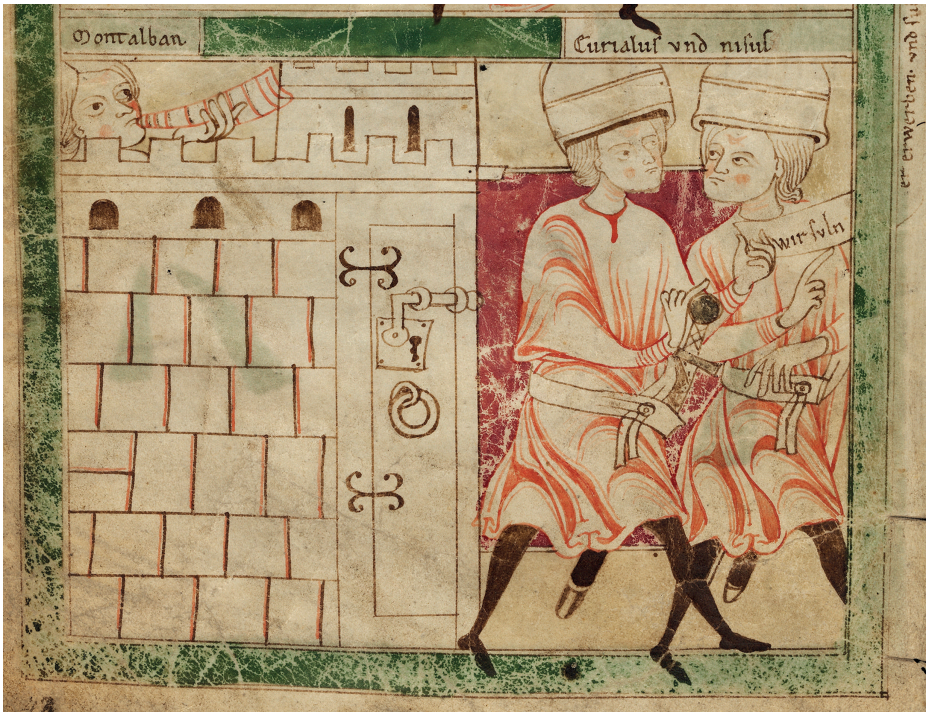


Abb. 10: *Eneasroman*, Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Ms. germ. fol. 282, fol. 42v, unten (Berliner Hs. B). Entstanden um 1220/1230. Nisus und Euryalus.

Wenn das von Nisus und Euryalus eingegangene Bündnis mit den Worten *Donc n'iés tu ge et ge sui tu?* (RdE 4945) auf den Punkt gebracht wird, kommt damit die geläufige „Formel der wechselseitigen Identität" zum Einsatz, deren Verbreitung und Gebrauch Friedrich Ohly nachgezeichnet hat.[157] Mit denselben Worten beklagt im *Liet von Troye* Herborts von Fritzlar Achill den toten Patroclos: *Ich was du du wer ich* (LvT 6081).[158] Mit dieser „Zueignungsformel"[159] wird ein „Phänomen verbindlicher Liebe" gefasst:

> sei es eine Liebe zwischen Mann und Frau, Mann und Mann oder Frau und Frau, sei es eheliche, freundschaftliche oder brüderliche Liebe. Entscheidend ist nicht die Geschlechterkonstellation oder der soziale Typ der Liebesbeziehung, sondern allein die wechselseitige Verbindlichkeit der Partner, die Unteilbarkeit und Unauflöslichkeit ihrer Bindung.[160]

157 Ohly, Du bist mein, S. 407.
158 Herborts Text nimmt an anderer Stelle explizit auf Veldekes *Eneasroman* Bezug (vgl. LvT 17381–17383). Vgl. Kraß, Achill und Patroclus, S. 85 zum „mystisch-identifikatorischen Freundschaftskonzept" im Text.
159 Ohly, Du bist mein, S. 400.
160 Kraß, Achill und Patroclus, S. 83.

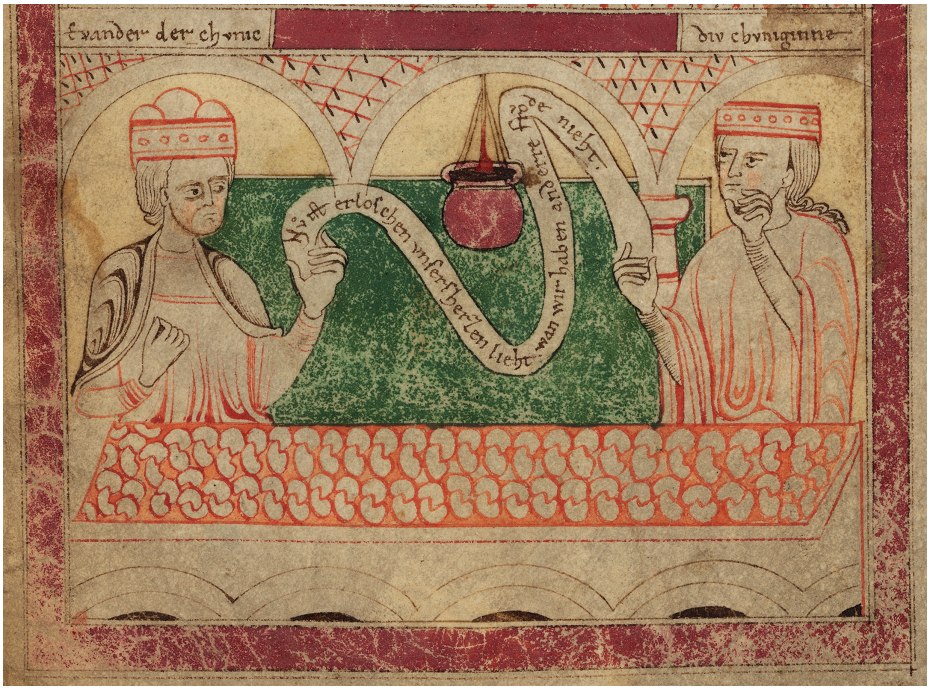


Abb. 11: *Eneasroman*, Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Ms. germ. fol. 282, fol. 55v, unten (Berliner Hs. B). Entstanden um 1220/1230. Euander und seine Königin trauern um Pallas.

Wo diese Formel auf Partner gleichen (zumeist männlichen) Geschlechts angewendet wird, kann sie sich in die Tradition lateinischer Freundschaftsliteratur, in deren Zentrum die Rezeption von Ciceros *Laelius* steht,[161] einreihen. Anhand der vorhöfisch-lateinischen Überlieferung argumentiert C. Stephen Jaeger zudem, dass sich die Konzeption einer nobilitierenden Liebe zwischen Mann und Frau aus den – vorwiegend von Klerikern getragenen – Diskursen männlicher Liebe entwickelt habe.[162] Für eine solche Ableitung spricht auch die Umdeutung des Narziss-Mythos in Herborts *Liet*, der zur Imago unerfüllter Minne stilisiert wird: Im eigenen Spiegelbild erblickt Narziss vermeintlich eine schöne Frau.[163]

161 Vgl. Hyatte, The Arts of Friendship, S. 45–48; Jaeger, Ennobling Love, S. 27–32; Kraß, Achill und Patroclus, S. 69 f.

162 Vgl. dazu oben, I.2.2; Jaeger, Ennobling Love, S. 27–58.

163 So in Achills Minne-Monolog; vgl. LvT 11209–11215: *Mir were also mere* | *Daz ich narcissvs were* | *Der harte schone iūgelinc* | *Der vber einē brūnē ginc* | *v̄ sine schone dar inne sach* | *v̄ wider in sprach* | *Er wonde ein wip ersehē han.*

Im lateinisch-gelehrten Diskurs verbindet sich die vorbildliche Freundesliebe häufig mit dem biblischen Modellfall von David und Jonathan.[164] Mit diesem gleichsam archetypischen Bündnis leitet Alanus ab Insulis in seinem *Anticlaudianus* daher auch den Katalog jener Männerpaare ein, die in wahrer Liebe miteinander verbunden sind:

> Pura fides, vera pietas coniunxit, et unum
> Esse duos fecit, purgati fœdus amoris.
> Nam David et Jonathas ibi sunt duo, sunt tamen unum:
> Cum sint diversi, non sunt duo mente, sed unus.
> Dimidiant animas, sibi se partitur uterque.
> (*Anticlaudianus* Lib. II, cap. IV; MPL 210, col. 502b)

> Reiner Glauben, wahre Liebe verband sie und ließ aus zweien eins werden, ein Bündnis reiner Liebe. Wahrhaftig sind David und Jonathan zwei, dennoch sind sie eins: Obschon sie getrennt sind, sind sie nicht zwei im Geist, sondern eins. Sie teilen die Seelen, jeder von beiden teilt [sie] für sich.

Wenige Verse später finden sich in dieser Aufstellung, nach Theseus und Pirithous, auch Nisus und Euryalus wieder:

> Alter in Euryalo comparet Nisus, et alter
> Eurialus viget in Niso: sic alter utrumque
> Reddit, et ex uno comitum pensatur uterque.
> (*Anticlaudianus* Lib. II, cap. IV; MPL 210, col. 502c)

> Ein anderer Nisus zeigt sich in Euryalus, und ein anderer Euryalus erblüht in Nisus: so bildet der andere jeden von beiden nach, und gemäß einem der Gefährten wird jeder von beiden beurteilt.

Deutlicher als die Kommentierung des Bundes zwischen David und Jonathan kehrt diese elliptische Beschreibung neben wechselseitiger Identifikation Einheit und Gleichheit bis hin zur Identität hervor.[165] Alanus betont vorab, dass keusche Liebe (*castus*

164 Vgl. 1 Sam 18, 1 u. 3: *Et factum est cum complesset loqui ad Saul: anima Ionathae conglutinata est animae David, et dilexit eum Ionathas quasi animam suam.* [...] *Inierunt autem David et Ionathas foedus: diligebat enim eum quasi animam suam.* (Nach dem Gespräch Davids mit Saul verband sich Jonathans Seele mit Davids, und Jonathan liebte ihn wie seine eigene Seele. [...] David schloss einen Bund mit Jonathan, denn er liebte ihn wie seine eigene Seele.) Die Übertragung dieses Liebesideals auf heterosoziale Bindungen illustrieren etwa die David/Jonathan-Analogien in Gottfrieds *Tristan*: vgl. Reiss, Tristan and Isolt, S. 131; Hyatte, The Arts of Friendship, S. 88 f.

165 Die Einschätzung der Bindung von Nisus und Euryalus im *Roman d'Eneas*, die Guynn, Allegory and Sexual Ethics, S. 57 vornimmt, basiert auf einem modernen Liebesparadigma, das von (Geschlechter-)Differenz nicht absehen kann: „This is, plainly, a narcissistic love defined by the confusion of, and failure to differentiate between, subject and object. If the two knights can love only one another (or the self in the other), they are presumably incapable of the kind of erotic heterosexual attachments that are so crucial to male subjectivity in romance". Guynns Lektüre verkennt die historisch fremden

amor) und reine Eintracht (*concordia simplex*) die Freunde verbinden, worauf seine Beschreibung das Faszinosum vollständigen Einsseins in der Zweiheit in chiastischer Verschränkung zum Ausdruck bringt.[166]

Allerdings ist in den Eneasromanen nicht nur von einer exklusiven Bindung der Seelen, sondern von einer Körper und Geist gleichermaßen einschließenden Gemeinschaft die Rede. Udo Friedrich beschreibt Nisus und Euryalus als „exemplarische Waffenbrüder“, setzt dann aber hinzu: „Es gemahnt schon fast an Blasphemie, wenn diese kleinste Einheit von Korporation sich auf ein metaphysisches Prinzip beruft, das traditionell auch für die Ehe gilt“,[167] denn schließlich beruft sich Euryalus explizit darauf, dass Gott[168] ihm und Nisus einen gemeinsamen *lîp* verliehen habe (ER 6607–6609). Dass mit dieser Auffassung ein transgressiver, gar blasphemischer Anspruch formuliert werde, geben die Eneasromane an keiner Stelle zu verstehen, doch vor welchem Horizont erschließt sich diese Überzeugung von der metaphysisch gestifteten Leib- und Lebensgemeinschaft? ‚Ein Leib sein‘ ist in der Tat das übliche Charakteristikum der ehelichen Gemeinschaft, wie sie bereits im *Ezzolied* anhand des ersten Menschenpaars veranschaulicht wird. Von der Erschaffung Evas heißt es: *Duo geschuof er ein wip,* | *sie waren beidiu ein lip*.[169] Die relative Gleichrangigkeit von Mann und Frau, wie sie in der Leibeinheit zum Ausdruck kommt, ist allerdings Spezifikum des geistlichen Diskurses, der gegenseitige Zuneigung und Verpflichtung in der Ehe betont. In der weltlichen Literatur bildet sich das asymmetrische Geschlechterverhältnis dagegen in Formulierungen ab, die die eheliche Vereinigung vom männlichen Subjekt her entwerfen: *si wart im sô sîn lîp*.[170] Neben der Ehe können auch Verwandtschaftsverhältnisse als Leibgemein-

Konzeptionen von Liebe und Begehren, die sich auch in Geschlechterverhältnissen auf die Attraktivität des differenzlos Gleichen stützen und die Verschmelzung zu gemeinsamer Subjektivität idealisieren können.

166 Burgwinkle, Sodomy, S. 266 (Anm. 143) weist in diesem Zusammenhang auf ein ‚homoerotisch gefärbtes‘ Gedicht des Leoninus hin, das nur kurz nach dem *Anticlaudianus* entstand und dieselben Männerpaare zum Gegenstand macht. – Anders als Alanus akzentuiert Rodulfus Tortarius in seiner *Epistula ad Bernardum* (um 1090), worin die Einführung dreier exemplarischer Freundespaare den thematischen Auftakt zur Geschichte von Amicus und Amelius setzt: Nisus und Euryalus stehen hier für ideale, absolute Freundestreue, da einer für den anderen das Leben ließ (*Epistula*, V. 17–28; vgl. dazu Oetjens, Amicus und Amelius, S. 57).

167 Friedrich, Menschentier, S. 355.

168 Auf welchen Gott sich Euryalus beruft (ER 6607), ist nicht eindeutig festzustellen: Der *Eneasroman* schwankt zwischen Verweisen auf den antiken Polytheismus und christlich getönten Anrufungen nur eines Gottes (vgl. dazu Dittrich, *gote* und *got*, bes. S. 110–113).

169 *Ezzolied* V. 79 f.; im Anschluss an Gen 2, 23–24: *et erunt in carnem unam.* Mit ähnlichen Worten wird im *Eraclius* die Ehe beschrieben: *Ir habet wol vernomen daz* | *Daz eine man und sin wip* | *Suln sin eine sele und eine lip* | [...] | *Swaz dem einen geschach* | *Ez waer liep ode ungemach* | *Daz dolten sie gemeine* (Erac. A: 2537–2543).

170 Dies die Konklusion nach der Hochzeitsnacht Sîvrits und Kriemhilts im *Nibelungenlied* (NL B 626, 3). In der *Kaiserchronik* heißt es von Conlatinus und Lucretia: *dô wart im daz wîp* | *rehte alsô der lîp.* | *duo minnet ouh in diu frowe* (KChr 4339–4341). Eine geläufige Abwandlung dieser Formulierung, die

schaft gedacht werden (s. o., II.1.3.2). Gleiches gilt für die Schwurbrüderschaften des früheren Mittelalters, die eine quasi-verwandtschaftliche Gemeinschaft stiften.[171] Es fehlt allerdings in beiden Eneasromanen ein expliziter Anschluss der Bindung Nisus' und Euryalus an die Terminologie der Verwandtschaft. In Anrede und Beschreibung bleibt es beim Vokabular der Freund- und Gesellenschaft (*compaignon, amis, frunt*).[172]

Eine mit der Darstellung der Eneasromane vergleichbare Schilderung männlicher Lebensgemeinschaft findet sich in der 67. Erzählung der *Gesta Romanorum*,[173] in der das Bündnis zweier Ritter durch eine pararituelle Handlung bekräftigt wird: Beide trinken vom Blut des anderen und leben fortan in Haus- und Gütergemeinschaft.[174] Grundlage dieses Lebensbundes ist die wechselseitige Liebe (*mutuo se delixerunt*). Die Pointe der Erzählung entfaltet sich über eine Konfliktsituation, nachdem der ‚kluge' Ritter einem Ratschlag des ‚dummen' gefolgt ist und beide die Verantwortung auf den jeweils anderen abzuwälzen suchen. Von ihrem Richter wird ihnen jedoch beschieden, dass sie in gleicher Weise die Verantwortung für ihr jeweiliges Fehlverhalten zu tragen haben.[175] In der *moralisatio* wird diese Erzählung als Exempel für die Gemeinschaft sowie die wechselseitige Abhängigkeit und Verantwortung von Leib und Seele ausgelegt,[176] doch müsste eine solche Deutung scheitern, wenn die Literalebene der erzählten Handlung unwahrscheinlich oder fragwürdig wäre. Die Erzählung selbst markiert das Bündnis der beiden Ritter aber an keiner Stelle als ungewöhnlich oder problematisch, obschon das Verhält-

---

die Leib- und Lebensgemeinschaft im Gefühlsausdruck vorwegnimmt, begegnet auch im *Eneasroman*, wenn Eneas Lavinia zur Frau verlangt: *her iesch frowen Lavînen,* | *diu im lieb was sô der lîb.* | *her woldes machen sîn wîb* (ER 12640–12642; vgl. 10987, 13328). Vgl. zur Hochzeitsnacht im *Tristan* Czerwinski, Der Glanz, S. 276–278.

171 Vgl. Schneider, Brüdergemeine; Althoff, Amicitiae.

172 Vgl. dagegen die Anrede *frere* zwischen Roland und Olivier in den Fassungen der *Chanson* (z. B. ChdR O: 1456; P: 456; L: 1160).

173 Die älteste datierte Hs. entstand 1342 und enthält neben den Erzählungen auch die bislang unpublizierten Moralisiationen. Zur Überlieferung vgl. Hommers, Gesta Romanorum deutsch; Röll, Zur Überlieferungsgeschichte.

174 *Gesta Romanorum* 67, S. 168: *„Simus ambo minuti de dextro brachio, et ego sanguinem tuum bibam et tu sanguinem meum, in signum quod nullus alium deserat nec in prosperitate nec in aduersitate, et quidquid vnus lucratus fuerit, siue in bono siue in malo, alius dimidietatem habeat!"* [...] *Statim cuum minuti fuissent, uterque bibit sanguinem alterius. Hoc facto in vna domo et eadem societate remanserunt.* (‚Jeder von uns soll Blut aus seinem rechten Arm ablassen, und ich werde dein Blut trinken und du mein Blut, zum Zeichen dafür, dass keiner von uns den anderen weder im Glück noch in Not verlasse, und von allem, was einer von uns gewonnen haben wird, ob im Guten oder im Schlechten, soll der andere die Hälfte haben.' [...] Sogleich, nachdem sie sich Blut abgelassen hatten, trinkt einer das Blut des anderen. Danach blieben sie in einem Haus und in der selben Gemeinschaft.)

175 *Gesta Romanorum* 67, S. 170: *„Tu, sapiens, quia tam leuiter stulticie sue adhesisti et secutus es eum, et tu, stulte, quia dictis sapientis non credidisti, iudico vos ambos hodie in patibulo esse suspensos." Et sic factum est.* (‚Du, Weiser, der so leichtfertig seiner Dummheit anhing und ihm folgte, und du, Dummer, der den Worten des Klugen nicht glaubte: ich verurteile euch beide dazu, heute am Galgen gehängt zu werden.')

176 Vgl. Boswell, Same-Sex Unions, S. 258.

nis hinsichtlich seiner materiellen Konsequenzen der Ehe gleichgesetzt scheint. Mit der rechtsverbindlich geschlossenen ‚Blutsbrüderschaft‘[177] wird zudem eine der Ehe analoge körperliche *commixtio* vor Augen geführt.[178]

Einen ähnlichen Ritus der Verbindung zweier Männer beschreibt Giraldus Cambrensis in seiner Topographie Irlands (*Topographia Hibernica*, um 1188): Die Zeremonie findet in der Kirche statt und wird sowohl durch Schwur auf die Reliquien als auch durch Trinken vom freiwillig vergossenen Blut des anderen bekräftigt (Dist. III, Cap. XXII, S. 167: *sanguinem sponte ad hoc fusum uterque alterius bibit*). Giraldus bezeichnet diesen Vorgang als neue Form der *desponsatio*, womit sowohl Verlobung als auch Eheschließung gemeint sein können: einmal in der Überschrift des Kapitels (*De* [...] *novo desponsationis genere*) und ein zweites Mal beim Abschluss des Ritus (*desponsatione quadam indissolubiliter foederantur*: sie verbinden sich einander in einem unauflöslichen Bündnis). Verurteilt wird im Folgenden die Instabilität der so blutig gelobten Verbindung, der letztlich weiteres Blutvergießen und eine ‚blutige Scheidung‘ (*sanguinolentum divortium*) folgen.[179] Giraldus’ scharfe Kritik bezieht sich, das muss an dieser Stelle betont werden, allererst auf den Verrat an eben geleisteten Versprechen, die in einem quasi-religiösen Ritus bekräftigt wurden, nicht auf die rituelle Stiftung einer männlichen ‚Ehe‘.[180]

Auch wenn sich diese männliche Allianz als unzuverlässig erweist, lassen sich heterosozial geprägte Konzepte also recht umstandslos auf homosoziale Verbindungen übertragen. Ebenso geben die von Ohly zusammengestellten Belege für die Verlöbnis- oder Zueignungsformel in der volkssprachlichen Literatur[181] zu erkennen, dass die Vorstellung einer identitätsstiftenden Lebensgemeinschaft nicht vom Geschlecht der Beteiligten abhängig ist. Die *Gesta Romanorum*-Erzählung realisiert die daraus folgende Verbindlichkeit als mit allen Rechtszeichen der Ehe versehenes Lebensbündnis zweier Männer und dokumentiert zugleich, dass die Leibgemeinschaft Nicht-Verwandter durch andere als sexuelle Akte hergestellt werden kann. Der *Eneasroman* wiederum be-

177 Vgl. Oschema, Das Motiv der Blutsbrüderschaft. Lévi-Strauss, Die elementaren Strukturen, S. 647 sieht Blutsbrüderschaft als Ehe-Substitut an, das sich als ‚individuelle Lösung‘ von den durch Ehe gestifteten Gruppenbindungen abhebt. Beispiele für eine literarische Tradition der Schwur- und Blutsbrüderschaft bieten insbes. altnordische Texte wie das *Sigurdlied-Fragment* (*Brot af Sigurðarkviðu*), *Völsunga saga* und *Fóstbrœðra saga* sowie die *Gísla saga Súrssonar* mit einer ausführlichen Schilderung des Rituals (vgl. dazu genauer II.3.2.2).

178 Selbstverständlich kann es hier nicht um den Nachweis ‚homosexueller‘ Paarbindungen gehen: In diesem Sinne kommentiert Boswell, Same-Sex Unions, S. 258–261 Giraldus Cambrensis und die Erzählung der *Gesta Romanorum*.

179 Alle Textzitate: *Topographia Hibernica*, Dist. III, Cap. XXII, S. 167.

180 Vgl. Lévi-Strauss, Die elementaren Strukturen, S. 647, der über die Blutsbrüderschaften auf den Marquesasinseln schreibt, dass sie angesichts allgegenwärtiger Blutrache „ein Minimum an Verbindung und Zusammenarbeit gewährleisten“.

181 Darunter Gottfrieds *Tristan* (V. 3725 f.), Wolframs *Parzival* (369, 17–20) und *Willehalm* (119, 26) sowie der *Mauricius von Craûn* (V. 592).

zeichnet Nisus und Euryalus als *geliebe* (ER 6545), ein Terminus, den Lavinia später mit Bezug auf ihre Minne zu Eneas verwendet.[182] Dieser Sprachgebrauch lässt zwar keinerlei Rückschlüsse auf die Möglichkeiten und Formen körperlicher Vereinigung zu, weist aber auf die noch fehlende Ausdifferenzierung eines je spezifischen Vokabulars für zwischen- und gleichgeschlechtliche Beziehungen hin.[183] Differenzen ergeben sich vielmehr über Semantik und soziale Einbindung.

Die dynastisch motivierte und durch Minne codierte Ehe im *Eneasroman* unterscheidet sich nicht nur hinsichtlich ihrer herrschaftlichen Funktionen vom Kriegerbündnis; vielmehr kann für Nisus und Euryalus vorausgesetzt werden, dass beide als selbständige Subjekte berechtigt sind, ein solches Lebensbündnis aus eigenem Entschluss einzugehen, während eine vergleichbare Entscheidungsfreiheit der Frau zur Ehe nicht gegeben ist. Wie noch zu zeigen sein wird, bedarf es erst diskursiver Anstrengungen, um ein weibliches Subjekt des Begehrens zu erzeugen, dessen problematische Selbständigkeit wiederum spezifische Kontrollstrategien auf den Plan ruft (s. u., II.2.3). Eine exklusive Lebensbindung als uneingeschränkt gemeinsames Agieren und Erleben ist unter den Bedingungen der adligen Kriegergesellschaft in heterosozialen Verbindungen zudem nicht zu realisieren.[184] Die so heroischen wie kompromisslosen Männerbündnisse kommen in der Domäne des Krieges zu höchster Vollendung: in eben jenem Bereich, der Frauen nicht zugänglich ist.[185] Eine derart totalisierende Konzeption wie auch das ihr folgende Begehren ist daher, ebenso wie im *Rolandslied*, zwangsläufig an männliche Beziehungen gebunden.

Zumal sich das Bündnis von Nisus und Euryalus als umfassende Gemeinschaft und insofern als distanzlos darstellt, muss sich allerdings die Frage nach einer Begehrensdynamik stellen, die schließlich immer Distanz und deren Überwindung impli-

182 ER 10222. Lexer 1, Sp. 817, übersetzt *geliebe* mit ‚Personen, die einander lieben, Liebespaar' und bringt Stellennachweise – unter anderem aus dem *Lanzelet* (V. 1099), Konrads von Würzburg *Engelhard* (V. 3177, 3218) sowie dem *Herzmaere* (V. 216) –, die sich jeweils auf Mann/Frau-Paare beziehen. Im *Rolandslied* ist der Begriff weiter gefasst und bezeichnet neben (männlichen) Verwandten wohl auch die Gefolgschaft (vgl. RL 1728, 3225). Die fehlende geschlechtsspezifische Differenzierung der Termini ist allenthalben zu beobachten: In *Athis und Prophilias* bezeichnet *liebi*[r] *amis* sowohl den künftigen Ehemann als auch den Freund innerhalb der männlichen Beziehung (A: V. 12, B: 154). Im *Eraclius* wird der Protagonist vom Kaiser als *trut geselle* angesprochen (Erac. A: 4309). Im *Lanzelet* begegnet *trût geselle* wechselweise im Kontext gleich- und zwischengeschlechtlicher Beziehungen (Lz. 2286, 5212, 7862); vgl. ähnlich die Verwendung von *trut* in Verbindung mit anderen Anredeformen im *König Rother* (KR 3086, 3431, 3708, 3888, 4480, 4513).

183 Vgl. Miedema, *vriunt*, S. 215. Vgl. dazu ER 10962 f., wo die Minne-Entstehung zwischen Eneas und Lavinias als *fruntschaft* beschrieben wird.

184 Grundlegend für die frühmittelalterlich-lateinische Auffassung von *amicitia* ist, so Epp, *Amicitia*, S. 299, die persönliche Freiheit als „Voraussetzung der Selbstverpflichtung". Diese Voraussetzung gilt gleichermaßen für adlige Konzeptionen späterer Zeit. – Zum gemeinschaftlichen Erleben Nisus' und Euryalus' vgl. ER 6572 f. und 6624: *ir redet als ichz meine*.

185 Camilla bildet selbstverständlich eine Ausnahme, doch muss gerade in diesem Zusammenhang auffallen, dass eine strikte Geschlechtertrennung im Heer aufrechterhalten wird (vgl. weiter II.2.3.3.3).

ziert. Tatsächlich steht an Beginn und Ende der Episode die Inszenierung einer punktuellen Distanzierung. Nisus’ Entschluss, ins feindliche Lager aufzubrechen, gibt beiden Männern Gelegenheit, ihr Begehren nach totaler und fortgesetzter Einheit – in *lib* und *geist, willen* und *werken* (ER 6570 f.) sowie *fleisch* und *blût* (ER 6600) – zu artikulieren.[186] Nach der Gefangennahme Euryalus’ kommt dieses Verlangen bei Nisus noch einmal im Willen, für den Freund zu sterben, zum Ausdruck.[187] In Veldekes Version wiederholen diese Passagen nur, was bereits einführend über das Kriegerpaar berichtet worden war, doch fügen sie der Darstellung insofern eine weitere Dimension hinzu, als beide Männer damit als Subjekte des eigenen Begehrens auftreten können. Nur der *Roman d’Eneas* formuliert dieses Begehren aber auf eine Weise aus, die als Erotisierung[188] zu lesen sein könnte. Nach der Gefangennahme Euryalus’ wendet sich Nisus in einer Klagerede an den *bels dolz amis*, bevor er den feindlichen Kriegern entgegentritt:

„Di va“, fait il, „ne le tochiez,
mais mei prenez sie vos vengiez.
[...]
Molt a dur cuer kil tochera,
kil vuelt ocire onkes n’ama;
onkes de buene amor n’ot cure
ki tochera tel criature [...]“.
(RdE 5225f., 5232–5235)

‚Heda‘, sagt er, ‚rührt ihn nicht an, sondern nehmt mich und rächt euch. [...] Sehr hartherzig ist derjenige, welcher ihn anrühren wird, wer ihn töten will, liebte niemals; niemals hat derjenige rechte Liebe empfunden, der ein solches Geschöpf anrühren wird [...]‘.

Die doppelte Bedeutung von *tochier* (verwunden und berühren) sowie die direkte Kontrastierung von *dur cuer* und *buene amor* eröffnet eine implizite Gegenüberstellung des brutalen Umgangs mit der eigentlich gebotenen Form der Berührung in Nisus’ eigener Vorstellung. Noch vor der Konfrontation beschwört er die besondere Grausamkeit (RdE 5173: *tel cruëlté*), gewalttätig mit einem Geschöpf wie Euryalus zu verfahren (RdE 5175: *Ki tochereit tel criature?*). Die insgesamt viermalige Wiederholung des *tochier* fokussiert den Gewaltkonflikt auf die Frage des angemessenen körperlichen Umgangs, wobei sich als Gegenentwurf ein Ausdruck der Liebe in Gebärde

186 ER 6567–6571, 6597–6609. Dass kein ernstlicher Konflikt der Distanzierungsabsicht zugrundeliegt, spricht Nisus selbst aus (ER 6619–6627). Vgl. RdE 4941–4958.

187 ER 6735–6739, 6754–6762. Ein vergleichbarer Ausdruck von Freundesliebe findet sich in Ovids *Metamorphosen*, wenn Apollo den Tod Hyacinths beklagt: *atque utinam pro te vitam tecumque liceret | reddere* (X, 201 f.: Dürfte ich nur für dich und mit dir mein Leben hingeben! – Übersetzung Michael von Albrecht). Modellcharakter hat weiterhin die Geschichte von Orest und Pylades, die für einander zu sterben bereit sind (Cicero: *Laelius de amicitia* 7.24; Ovid: *Epistolae ex Ponto* III.2 69–86); vgl. Reiss, Tristan and Isolt, S. 132.

188 Vgl. dazu meine grundsätzlichen Überlegungen sowie die Definition des Erotischen oben, I.2.1.4.

und Körperkontakt abzeichnet. Worin dieser bestehen könnte, wird nicht weiter ausgeführt, ohne dass sich jedoch Spuren einer Tabuisierung ausmachen ließen.

Abschließend müssen sich hier zwei Fragen stellen: zum einen, ob und in welchem Sinne die Bindung von Nisus und Euryalus der Inklusion sexueller Akte offensteht; zum zweiten, welche diskursiven Ausgrenzungsstrategien dabei womöglich in Anschlag zu bringen sind. Es fehlt in der französischen wie der deutschen *Nisus und Euryalus*-Episode die ausdrückliche Schilderung sexueller Akte, doch lässt sich dies auch von Eneas' Ehe mit Lavinia sagen, deren Vollzug sich in summarischer Formulierung bestenfalls andeutet.[189] Dass erst in neueren Forschungsarbeiten eine homoerotische Dimension der Männerbindung diskutiert worden ist, scheint sich allererst der landläufigen Annahme eines universellen Verbotshorizonts zu verdanken.[190] Nur wenn unterstellt wird, dass sich Dichtende und Rezipierende in systematischer Kenntnis einer so schändlichen wie ubiquitären Sodomie im Einvernehmen wissen, kann auch das Schweigen des Romans zur selbstverständlichen Ausgrenzung vereindeutigt werden. Die Leibeseinheit Nisus' und Euryalus' wird dann – gegen den zeitgenössischen Sprachgebrauch[191] – zur Lebensgemeinschaft metaphorisiert und wenigstens teilweise entkörperlicht.[192] Ist ein solcher Deutungshorizont jedoch nicht vorauszusetzen, so stellt sich auch das Schweigen über etwaige sexuelle Akte ganz anders dar: nämlich als Fehlen eines entsprechenden Artikulationsbedarfs. An diesem Punkt ist an die Feststellung Klaus van Eickels' zu erinnern, der von einer Ausblendung sexueller Möglichkeiten unter männlichen Freunden gesprochen hatte, so lange deren Bindung erkennbar auf „sozial akzeptierte[n] Motiven" beruht.[193] Zumal die Vorbildlichkeit der Freundesliebe nicht in Frage stehen kann, besteht für beide Romanfassungen offensichtlich keine Notwendigkeit, sexuelle Akte entweder explizit auszuschließen oder zu erwähnen. Wenn also einerseits kein Sodomieverdacht abgewehrt werden muss, ist die Inklusion sexueller Handlungen andererseits auch nicht konstitutiv für die Beziehung der beiden Männer. Der leibseelische Totalitätsanspruch ihrer Bindung, wie ihn beide Romane formulieren, erlaubt es allerdings nicht, sexuelle Akte prinzipiell auszuschließen. Dennoch muss die Frage, ob sie zwischen Nisus und Euryalus denkbar sind, zuletzt deswegen ins Leere gehen, weil eine derart partikularisierende Sichtweise mit der totalisierenden Beziehungskonzeption nicht zu vereinbaren ist: Sie umgreift alle Lebensbereiche bis zur nackten Existenz und erweist sich eben darin als identitätsstiftend.

189 Vgl. RdE 10109–10121; ER 13255–13260. – Die einzige Beschreibung eines sexuellen Akts liegt in der Dido-Episode vor: s. u., II.2.3.2.

190 Besonders deutlich tritt dies in Guynns Lektüren zum *Roman d'Eneas* zutage, der die ‚homoerotische' Beziehung ohne weitere Erklärung als Devianz verbucht: vgl. Guynn, Eternal Flame, S. 300 u. ders., Allegory and Sexual Ethics, S. 56–61.

191 Zur 'Leibhaftigkeit' des Terminus *lib* vgl. Krause, *lîp, mîn lîp* und *ich*, bes. S. 382 f.

192 Vgl. die Formulierung Kartschokes in der neuhochdeutschen Übersetzung des *Eneasromans* V. 6570: ‚Wir sind ein Herz und eine Seele'.

193 Van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 385; s. o., I.2.2.2.

Die totale Gemeinschaft der beiden Krieger ist in den Eneasromanen zudem als Gleichheit bis hin zur gemeinsamen Identität figuriert. Gegenüber Vergil eliminieren die mittelalterlichen Bearbeitungen alle Anzeichen von Alters- oder Statusunterschieden, so dass bei Veldeke Nisus und Euryalus nur noch durch ihre Namen voneinander geschieden sind. Auch an diesem Punkt der größtmöglichen Aufhebung von Differenz unterscheidet sich das männliche Lebensbündnis markant von der Sodomie-Konzeption, wie sie der *Roman d'Eneas* ausformuliert: Amatas Beschreibungen aspostrophieren mit dem Macht- und Altersgefälle die isolierende Einseitigkeit im Verhältnis des Eneas zu seinen Liebhabern.

In *De planctu naturae* erscheint die Attraktivität des Gleichen als konstante, geradezu unwiderstehliche Versuchung,[194] doch kann die gleichgeschlechtliche Verbindung dort paradoxerweise nur als Travestie der rational-männlichen Machtordnung und infolgedessen als Verkehrung der Geschlechtsidentität und Effemination beschrieben werden.[195] Das sodomitische Verhalten wird hier ebenso wie in Amatas Rede über die Einschreibung von Differenz markiert und diffamiert. Gemeinsam ist beiden Polemiken gegen jede Vernachlässigung der Reproduktionspflicht, dass sie gleichgeschlechtliches Begehren nur im Rahmen einer strikt hierarchischen Machtlogik konzipieren können. Dagegen grenzt sich das herrschaftsfreie[196] Freundschaftsmodell der Eneasromane durch vollständige Gleichheit und Wechselseitigkeit ab.

Als weltliches Ideal des Kriegeradels begegnet dieses Modell der *compagnonnage* ebenso in den *chansons de geste* und wird im breit überlieferten *Amicus und Amelius*-Stoff zentral gestellt (s. o., I.2.2.3).[197] Im Mittelpunkt dieser Kriegerfreundschaft steht die maximale Gleichheit der beiden Protagonisten und die wiederholte Aufhebung jedweder Differenz sowie die Wiederherstellung exklusiver Gemeinschaft gegen alle Widerstände.[198] Differenzen entstehen infolge anderer Bindungen jenseits der Freundesliebe und sind verknüpft mit den ständischen Verpflichtungen von Dynasten,

194 Vgl. Keiser, Courtly Desire, S. 76.

195 Vgl. Keiser, Courtly Desire, S. 85: „For Alain, both male homosexual partners are degraded from their rational dignity as men, but differently: the ‚passive‘ partner because he is *physically* assuming the woman's role, the ‚active‘ partner because his rejection of the fitting female object for his aggressive sexuality constitutes the adoption of a *psychically* female role [...]. This view depends on a hierarchical power dynamic which makes male choice of a male sexual object asymmetrically wrong for the two parties.“ Auch im *Policraticus* Johannes' von Salisbury ist Effemination ein Effekt gleichgeschlechtlicher Lust, steht dort jedoch im Zusammenhang höfischer Eitelkeit und Genuss-Sucht (vgl. *Policraticus* III.13; s. o., I.1.2.4).

196 Liebertz-Grün, Geschlecht und Herrschaft, S. 72 unterstreicht die „herrschaftsfreie partnerschaftliche Liebe“ beider Männer, die sie allerdings anachronistisch als ‚homosexuelles Liebespaar‘ bezeichnet.

197 Vgl. zur *Amicus und Amelius*-Tradition Leach, Introduction; Winst, Amicus und Amelius; Oetjens, Amicus und Amelius. Nach lateinischen Fassungen (Rodulfus Tortarius, um 1090; *Vita Sanctorum Amici et Amelii*, Ende 12. Jh.) entstand um 1200 die altfranzösische *chanson de geste Ami et Amile*. Erst mit Konrads von Würzburg *Engelhard* (Mitte 13. Jh.) liegt eine vollständig erhaltene Bearbeitung des Stoffs in deutscher Sprache vor (vgl. dazu Klinger/Winst, Zweierlei *minne stricke*).

198 Vgl. Winst, Amicus und Amelius; zu den Stoffkonstituenten s. o., I.2.2.3.

zumal Amicus und Amelius je ein eigenes Geschlecht zu begründen bzw. fortzuführen haben. Als Ideal setzen die *Amicus und Amelius*-Texte eine identitätsstiftende Bindung an den gleichen Mann, während Geschlechterdifferenz und Geschlechterverhältnisse vorübergehende Störungen der Freundschaft produzieren. Von solchen Störungen bleibt Nisus' und Euryalus' Lebensgemeinschaft frei, da sich ihre Bindung in der Handlungssphäre des Krieges erfüllt und darin auch ihr gewaltsames Ende findet. Sie bleibt daher unberührt von der für Amatas Rede zentralen Problematik unterlassener Reproduktion:[199]

> phlâgen alle die man
> des bôsen sides des her phliget,
> [...]
> diu werlt mûste schier zergân
> inner hundert jâren,
> daz sage ich dir ze wâren:
> daz schadete vile sêre,
> sone worde nimmer mêre
> an wîbe kint gewunnen
> (ER 10652f., 10656–10661).

Dieser auf Eneas gemünzte Vorwurf akzentuiert die sozialen und dynastischen Konsequenzen sodomitischer Präferenzen, lässt gegenüber dem *Roman d'Eneas* aber jeden Verweis auf ‚Natur' aus. Angesprochen wird das Problem der Generationenfolge und der Dynastiebildung, das zum Gesamtprojekt des Romans zurückführt. Die Ehe als Mittel der Erbenzeugung bildet für Eneas als zukünftigen Herrscher eine ebenso unabdingbare Zielvorgabe wie der Landerwerb. Eine lebenslange, vor allem aber exklusive Bindung an einen anderen Mann müsste dieser Herrschaftsaufgabe tatsächlich im Weg stehen, zumal wenn jedwede Trennung – wie Euryalus betont – *unminne* bedeutet (ER 6606). Nur auf dieser Generalisierungsebene lässt sich aber ein Konflikt zwischen Männerbündnis und Reproduktionspflicht konstruieren.[200] In dieser Perspektive muss auffallen, dass Amatas Rede gerade keine derart symmetrische Gegenüberstellung konkurrieren-

199 Dass beide Männer in Friedenszeiten Reproduktionsaufgaben zu erfüllen hätten, lassen die mittelalterlichen Eneasromane nicht erkennen. Indem sie Vergils Figur der Mutter streichen, wird auch die Thematik der Generationenfolge vollständig ausgeschaltet. – Ähnlich argumentiert die *Altercatio Ganimedis et Helene*: Zentral für die Ablehnung sexueller Männerliebe ist die Reproduktionsaufgabe, wobei die Idee der Gleichheit auf die Zeugung eines Sohns als Abbild des Vaters bezogen wird (31, 3–32, 2). Folgerichtig steht am Abschluss des Gedichts nicht etwa eine Bestrafung des reuigen Ganymed, sondern die triumphale Wiederherstellung der ehelichen Reproduktionsordnung (64, 3–66, 3).

200 Diese Problematik stellt sich für Vergils *Aeneis*, sofern überhaupt homoerotische Verhältnisse skizziert werden, selbstverständlich nicht, denn eheliche Verpflichtungen und die Liebe zu einem Jüngling schließen sich nach zeitgenössischer Logik nicht aus. Gemäß dieser Logik argumentiert auch Ganymed in der *Altercatio Ganimedis et Helene*, dem zufolge Jupiter im Bett mit Juno weniger Vergnügen habe als mit ihm (56, 1–4).

der Bindungstypen enthält. Lavinia formuliert später den Exklusivitätsanspruch wechselseitiger Minne mit Worten, die ebenso die Bindung Nisus’ und Euryalus’ beschreiben könnten: *der gelieben mûzen zwei wesen,* | *diu sich underminnen* (ER 10222 f.). Amatas Invektive vermeidet es demgegenüber, zwei konkurrierende Formen wechselseitiger Hingabe direkt miteinander zu konfrontieren, und liefert damit gerade kein Beschreibungsmodell, das sich textübergreifend auf alle Männerbindungen anwenden ließe. Wenn – wie Gaunt und Baswell schlussfolgern – das Kriegerbündnis als ‚überholtes Modell‘ zu betrachten ist, dann nicht infolge einer Unterbrechung eines homoerotischen Kontinuums. Vielmehr stellt sich die Frage nach Beziehungsmodellen und Spielräumen des Begehrens für den prädestinierten Herrscher Eneas, jenseits der Sphäre des Krieges, offensichtlich anders. Dieser Vermutung wird im Folgenden anhand der Neujustierung von Eneas’ Begehren – von der exemplarischen homosozialen Freundschaft zur heterosozialen Ehe – nachzugehen sein.

2.2.3 Gesellschaftliche Reproduktion in Krieg und Frieden: die Relativierung homosozialer Bindungen

Die Freundschaft, die Eneas mit Pallas verbindet, entfaltet sich vom Tode her. Bereits Vergil skizziert nur die Bindung beider Männer, deren Bedeutung erst nach Pallas’ Tod im ersten Kampf eindringlich zutage tritt.[201] Aeneas’ Totenreden und -klagen (Aen. XI, 42–98) demonstrieren zwar Verbundenheit und Trauer, insbesondere durch seine Tränen, steigern sich jedoch nicht zum Exzess. Vielmehr zeigt sich in der betonten Knappheit von Aeneas’ Abschiedsworten das poetische „Bestreben, das innige Freundschaftsverhältnis, die tiefe affektische Bindung zwischen Aeneas und Pallas nicht in weitere Worte, die nur monologisch von Aeneas vorgebracht werden können, sondern in Ausdrucksgebärden umzusetzen“.[202]

Auch in den mittelalterlichen Romanen wird die gelebte Freundschaftsbindung kaum ausgeführt und findet stattdessen ihren stärksten Ausdruck in Eneas’ Trauergebärden[203] und Totenklagen, zugleich eine Lobrede auf die hervorragenden Qualitäten

201 Betont wird der Raub von Pallas’ Wehrgehänge durch Turnus (nicht, wie in den mittelalterlichen Bearbeitungen, des Rings), zumal darauf die blutige Hochzeit der Danaos-Töchter abgebildet ist, deren Grausamkeit sich nun als Analogie zum Tod des Pallas darstellt (Aen. X, 495–499).

202 Rieks, Affekte, S. 115. Oliensis, Sons and Lovers, S. 309 hebt die Spiegelung von Didos Verlustschmerz hervor, den Aeneas erst durch Pallas’ Tod kennenlerne: „It is after his arrival in Italy that Aeneas himself comes to experience the kind of pain he earlier inflicted on the queen of Carthage. The person who thus ‚wounds‘ Aeneas, moreover, is not Lavinia or Camilla but the young warrior Pallas.“ Oliensis vermutet weiterhin, dass Vergil dieses erotische Nachfolgeverhältnis vor allem deswegen nicht näher ausgestaltet habe, weil die Reproduktion der Familie den Kern des Epos bilde (ebd.).

203 Den vor allem verbal artikulierten Verlustschmerz im altfrz. Text (RdE 5847–5856, 6150–6208) verschiebt Veldeke zunächst zur stummen Klagegebärde, die nur durch den Erzählerkommentar transpa-

des Verstorbenen, *sînen lieben vehtgenôz* (ER 8021–8077; vgl. RdE 6161–6166). Die Bindung beider Männer ist, wie diese Apostrophe bereits erkennen lässt, eng mit dem Kriegsgeschehen verflochten und – trotz des Rang- und Altersunterschieds – als Bündnis unter Gleichrangigen aufgefasst. Diesen egalitären Zug spiegelt auch eine Illustration der Berliner Handschrift B des *Eneasromans* wieder, die ich diesem Kapitel vorangestellt habe (Abb. 9): Neben dem gefallenen Pallas steht Eneas und ringt klagend seine Hände.[204] Die Gestalten beider Männer sind körperlich miteinander verbunden, in exakt derselben Rüstung und Bekleidung dargestellt und darin deutlich vom ungerüsteten Gefolge abgehoben, das links und rechts im Bildhintergrund Aufstellung bezogen hat.[205]

Euander, seinerseits Freund des Anchises, hatte Eneas seinen Sohn anvertraut, *dorch ûwers vater minnen* | *und dorch ûch selben beide* | *und Turnô ze leide,* | *dem ich alles ubeles gan* (ER 6176–6179).[206] Pallas erscheint damit als Pfand einer nun schon die zweite Generation verbindenden Allianz, als Gegengabe in einem homosozialen Austausch von *minne und êre* (ER 6141; vgl. 6146–6169). Anders als bei Nisus und Euryalus ist diese Freundschaft äußerlich durch die Alters- und Statusdifferenz beider Männer hierarchisch markiert,[207] zumal Pallas ins Gefolge des Eneas eintritt. Gegenseitige Zuneigung (*minne*; RdE 5853: *amors*) ist ein integraler, zugleich selbstverständlicher Bestandteil dieser Bindung und wird mit einem Ringgeschenk besiegelt: *dorch trouwe und dorch fruntschaft* | *dorch minne und dorch geselleschaft* (ER 7605 f., vgl. 12573–12581; RdE 5764–5768, 9795–9810). So stellt sich die Freundschaft als vollkommene Homologie politischer Bündnisse und persönlicher Gewogenheit dar. Noch posthum demonstrieren die repräsentative Ausstattung der Totenbahre (ER 7983–8013) sowie Eneas' Klage die unbedingte Treue und Intensität der Bindung: *her liez ez wole schînen,* | *daz nie mêr*

rent wird: *Ênêas klagete sêre* | *sîn jugent und sîn êre* | *sîn tugent und sîn trouwe.* | *her hete grôze rouwe* | *der helt wol geborne.* | *vor leide und vor zorne* | *ne mohter niht gesprechen* (ER 7753–7759). Der deutsche Text scheint damit den Darstellungsmodus der *Aeneis* explizit aufzunehmen und zuzuspitzen.

204 Der Text auf dem Spruchband – *Owi. nv mv̊z ih von schulden chlagen. wan dv bist iamerliche erslagen* (Diemer/Diemer: Die Bilder der Berliner Veldeke-Handschrift, S. 962) – schließt an Eneas' Klagerede an: *wie ubel diu stunde was,* | *daz dû worde erslagen!* | *ichn mach dich nimmer verklagen* (ER 8028–8030).

205 Das Gefolge trägt anstelle von Mänteln, Kettenhemden und Beinschutz nur lose Gewänder und dunkle Strümpfe. Eneas' Gegenüber wird zwar ebenfalls in voller Rüstung dargestellt, trägt aber einen Helm, während Eneas' und Pallas' Gesichter von den zurückgeschlagenen Kapuzen frei bleiben. In derselben Bekleidung erscheinen die beiden Amazonenkriegerinnen, die Camillas Leichnam forttragen (fol. 61r, unten).

206 Vgl. dazu auch Wittmann, Generation, S. 203 f. Gegenüber der altfranzösischen Fassung (RdE 4757–4762) betont Veldeke mit dem Zusatz *dorch ûch selben beide* auch die Bedeutung der Beziehung für Eneas und Pallas. Zur Gabenlogik dieser Allianzbildung vgl. Oswald, Gabe und Gewalt, S. 210–215.

207 Im *Roman d'Eneas* gürtet Eneas Pallas bei seiner Ritterweihe mit dem Schwert (RdE 4813 f.) und besetzt damit die Position eines ritterlichen Mentors.

dehein vart | *sîme herzen leider wart* (ER 8008–8010).[208] Dabei gerät allerdings das Geflecht der gesellschaftlichen Verbindlichkeiten nicht aus dem Blick, denn Eneas beklagt neben dem eigenen Verlust auch den der Eltern sowie sein Versagen gegenüber Pallas, der seinem Schutz befohlen war: *ich solt dîn hân gehûtet baz* | *in stormen und in strîten.* | *nû unde zallen zîten* | *solde ich dîn wol hân gephlegen,* | *schônez bilde, reiner degen!* (ER 8050–8054).

Den „Zusammenhang von Totenklage und Freundschaftsdiskurs“[209] hat Andreas Kraß anhand der Klage Achills um Patroclos in lateinischen, altfranzösischen und mittelhochdeutschen Versionen des Trojanerkriegs nachgezeichnet und deren Funktion zuletzt folgendermaßen bestimmt: „Die Trauer über den toten Freund bietet diskursiven Freiraum für eine affektiv aufgeladene, von Intimität und Identifikation getragene Rede über das Wesen der verlorenen Freundschaft.“[210] Im Vergleich mit den von Kraß untersuchten Texten ist die Totenklage um Pallas jedoch weniger um die affektive Evokation einer erlebten Freundschaft zentriert.[211] Sie kreist stattdessen, nach Eneas’ Selbstvorwürfen, um die Tugenden des Toten sowie die oben zitierte Projektion einer nun nicht mehr möglichen gemeinsamen Zukunft. Zugleich eröffnet die Totenklage aber auch einen Raum, das Begehren nach fortgesetzter Präsenz des Freundes sprachlich und gestisch zu inszenieren. Im *Roman d’Eneas* küsst Eneas den Toten vor und nach seiner Klagerede, die mit einer Ohnmacht abschließt (RdE 6144, 6211–6213), er beklagt zudem das jähe Ende der Liebe (RdE 5853: *nostre amors a petit duré*; unsere Liebe hat nur kurze Zeit gedauert) und beschwört – über Pallas’ adlig-kriegerische Tugenden hinaus – die besondere Schönheit des verlorenen Freundes, die er mit einer Rose vergleicht, sowie deren Vergänglichkeit.[212] Wird an dieser Stelle ein flüchtiger visueller Zauber in bestürzender Fragilität vor Augen gestellt, so klingt darin eine Anziehungskraft an, die sich abseits kriegerischer Solidarität bildet.[213] Die Totenklage schließt mit einer Fürbitte für Pallas’ Seele, die Eneas in einem ihm schon bekannten Jenseitsraum,

208 Vgl. auch ER 7974–7977: *Ênêas der rîche* | *der hetes grôze rouwe.* | *man mohte sîne trouwe* | *dar ane wole merken.*

209 Kraß, Achill und Patroclus, S. 73.

210 Kraß, Achill und Patroclus, S. 82.

211 Vgl. dazu auch Kraß, Die Mitleidfähigkeit, S. 289.

212 Vergils Vergleich des jugendlichen Leichnams mit einer zarten, nunmehr welkenden Blüte (Aen. XI, 68–71) hat den Autor des *Roman d’Eneas* möglicherweise zu Eneas’ Klage um den Verfall von Pallas’ Schönheit inspiriert (vgl. RdE 6185–6196).

213 Guynn, Eternal Flame, S. 300 unterstellt eine Verführungskraft des jugendlichen, „beardless effeminate Pallas“, die aus der heteronormativen Perspektive des Romans problematisch werden müsse. Vgl. weiter ders., Allegory and Sexual Ethics, S. 67 f., wo diese Überlegungen textnäher mit einer Geschlechtstransgression begründet werden: „Pallas, who is endowed with great beauty and fragility as well as ‚bon corage‘ and ‚vassalage‘ should be taken as an androgynous fusion of masculine and feminine“ (ebd., S. 68). Zumal der Roman vor allem Pallas’ ritterliche Vorbildlichkeit betont, lese ich Schönheitspreis und Rosenvergleich in Eneas’ Klagerede nicht als Femininisierung, sondern als Artikulation einer Verletzlichkeit, die den Verstorbenen mit seinem trauernden Freund verbindet.

den elysischen Gefilden, imaginiert und an die Seite seines Vaters wünscht (RdE 6200–6208). Dem schmerzlichen Kommunikationsabbruch – Pallas hört ihn nicht mehr und kann nicht mehr antworten (RdE 6197–6199) – setzt er so eine bleibende, mit agnatischer Verwandtschaft assoziierte Präsenz im Gedächtnis entgegen.

Veldeke, der die Totenrede des altfranzösischen Romans um etwa die Hälfte gekürzt hat,[214] verstärkt demgegenüber Eneas' anschließende Trauergesten:[215]

dô viel her ûf die bâre,
mit den armen her sie umbevienk,
vaste her dar ane hienk,
sêre er weinen began,
unze in sîne wîse man
mit gewalde dar von brâchen
unde im zû sprâchen
ein teil zorenlîche,
daz der hêre rîche
sîn dink sô kintlîch ane vienk
und solhen jâmer begienk.
(ER 8078–8088)

Wie schon im *Rolandslied* wird das Exzessive der Klage durch die Kritik des Gefolges betont. Die maßlose Trauer, mit der sich Eneas an den Toten klammert, rückt sein Verhalten an den Rand des sozial Verträglichen und wird als Mangel an Beherrschung – und insofern als Beschädigung des eigenen Herrenstatus – kritisiert. Zugleich hebt die Erzählung damit die persönliche Bindung Eneas' an Pallas ein letztes Mal hervor und rückt Eneas' Trauer in die Nähe der heftigen, durch Blutsverwandtschaft begründeten Klagen der Eltern (vgl. ER 8125–8234).

Auch auf diese Bindung lassen sich Amatas Sodomievorwürfe schwerlich beziehen. Besteht im französischen Text aufgrund der Altersdifferenz eine strukturelle Parallele zum Verhältnis Sodomit-‚Lustknabe', so wird diese partielle Analogie doch durch die Codierung der Freundschaft über politische Allianz, heroische Aktion und *amors* durchkreuzt. Ebenso wenig wie im Bündnis von Nisus und Euryalus hat in dieser Gemeinschaft ein partikularisierendes Begehren Platz, das den Anderen zum Objekt einseitiger Lust in einer versachlichten Tauschbeziehung machen müsste. Die Bindung

214 Beide Romane enthalten, unmittelbar nach der Auffindung des Toten, eine kurze Klage mit angeschlossenem Rachewunsch sowie eine längere Klagerede, die jeweils Eneas' Trauer, Racheverlangen und Selbstanklage, weil er Pallas nicht beschützen konnte (RdE 6150–6152, 6183 f.), mit Gedanken an die Trauer der Eltern (RdE 6171–6184) und Pallas' Tugenden verbindet, wobei Veldeke diesen Aspekt erweitert und verstärkt hat (vgl. RdE 6161–6166; ER 8055–8066). Einzig im altfranzösischen Text finden sich die Klage um die Vergänglichkeit von Pallas' Schönheit sowie das Fürbittengebet für seine Seele (RdE 6185–6208).

215 Vgl. ER 8049–8077; RdE 6147–6208. Dieselbe Bearbeitungstendenz war bereits im *Rolandslied* festzustellen (s. o., II.1.2.3).

umgreift vielmehr die ganze Person des Freundes, wie vor allem die Totenklage vor Augen führt. In Veldekes Roman ist mit Amatas knappem Verweis auf verworfene Handlungen eine Vergleichsmöglichkeit von vornherein nicht angelegt. Dennoch lassen sich Hinweise dafür finden, dass Eneas' innige Freundschaft zu Pallas tatsächlich in Konkurrenz zum zwischengeschlechtlichen Begehren (und der ihm folgenden Ehe) treten könnte. Sie sind indes ganz anders gelagert als die von Amata definierten Parameter.

Baswell weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Eneas den toten Pallas in ein kostbares Gewand – ein Geschenk Didos – einhüllt: *Pallas vestent d'un vestement | tissu a or molt maistrement: | a Eneas la presenta | Dido, quant elle l'enama* (RdE 6121–6124: Sie kleiden Pallas in ein meisterhaft mit Gold besticktes Gewand: Dido schenkte es Eneas, als sie ihn liebgewann).[216] Während Baswell diese Inszenierung als Verweis auf eine mögliche ‚erotische Vergangenheit' Eneas' und Pallas' liest, die Amatas Vorwürfen implizit Recht gibt,[217] schließt Gaunt umstandslos von den vermeintlich homoerotischen Implikationen der Szene auf eine problematische Geschlechtsidentität des Toten.[218] Beide Interpreten übersehen dabei, dass Eneas dem toten Freund weiterhin eine Decke beigibt, die zur Mitgift seiner ersten Frau gehörte (RdE 6129: *Prianz li dona o sa fille*) und deren Signifikanz auch darin besteht, dass sie die homosoziale Beziehung zwischen Eneas und Priamus als Brautgeber repräsentiert. Damit stellt sich eine Parallele zur Allianz Eneas' mit Euander her, der seinen Sohn in Eneas' Obhut übergibt.[219] Als Indiz einer homoerotischen Beziehung können diese Grabbeigaben nur dann begriffen werden, wenn darin ein isolierender Hinweis auf sexuelle Akte gesehen wird. Eine derart sexualisierende Sichtweise der Ehe mit Creusa ist durch nichts zu rechtfertigen, doch auch die Remineszenz an Didos *amor* lässt angesichts der Spannweite des Begriffs eine Reduktion auf die rein sexuelle Komponente nicht zu. In der Kombination beider Gegenstände ist vielmehr ein weit ausgreifender Verweiszusammenhang angelegt, der frühere Ehe-Allianzen und deren (auch rechtli-

216 Vgl. RdE 6128 f. Vorgeprägt ist dies bereits bei Vergil (Aen. XI, 72–79): Aeneas bekundet „seine Trauer und Ehrerbietung, indem er Pallas eins von zwei herrscherlichen Prachtgewändern anlegt, die ihm einst Dido geschenkt hatte. Dabei wird die liebevolle Geste hervorgehoben, mit der er das Haupt und die den Flammen verfallene Lockenpracht umhüllt“ (Rieks, Affekte, S. 114 f.).

217 Vgl. Baswell, Men in the *Roman d'Eneas*, S. 162: „This robe on Pallas's corpse creates a provocative image, triangulating militant, male aristocracy with the twin threats of Carthaginian mercantilism and gay sexuality.“ Liebertz-Grün, Geschlecht und Herrschaft, S. 71 deutet diese Grabbeigabe sowie die Intensität von Eneas' Klage ebenfalls als Anzeichen einer homoerotischen Neigung.

218 Gaunt, From Epic to Romance, S. 13 u. 24 stützt seine Überlegungen zu Pallas' uneindeutiger Geschlechtsidentität („Pallas [...] is ambivalently gendered“) auf dessen weiblichen Namen sowie den Sodomieverdacht und spricht von „marginalization of Pallas and Camille, both of whom could be seen to represent an improper mode of homosocial bonding and gender; Pallas because the relationship with Enéas could be construed as erotically charged (even though it is not)“. Es handelt sich bei dem kostbaren Gewand aber offensichtlich nicht um ein Frauenkleid. – Burgwinkle, Knighting the Classical Hero, S. 31 f. betont demgegenüber die *fin'amors*-Rhetorik in Eneas' Totenklage.

219 Mit Blick auf beide Grabbeigaben betont Oswald, Gabe und Gewalt, S. 221 f. deren Memorialfunktion.

che) Verbindlichkeit in die Nähe zur mit Pallas geschlossenen Freundschaft rückt. Wenn Eneas Pallas noch posthum Gewand und Decke schenkt, betont er damit die Gleichrangigkeit der Bindungen, trägt aber auch seine früheren Ehen nochmals symbolisch zu Grabe: Darin wäre zugleich eine Vorausdeutung auf die abschließende Bindung an Lavinia zu sehen. Veldeke hat diesen Hintergrund der Grabbeigaben und damit eine weitere, auffällige Analogisierung von Freundesliebe und Ehe nicht übernommen (vgl. ER 7990–7998).

Inwiefern beide Beziehungsmodelle tatsächlich in Konkurrenz zueinander geraten könnten, geben sowohl der französische als auch der deutsche Text noch kurz vor Eneas' Sieg über Turnus zu erkennen. Eneas hat sich bereits entschlossen, den unterlegenen Gegner zu verschonen, als er an seinem Finger den Pallas gestohlenen Ring erblickt:[220]

> hien mach sûne niht geschehen:
> ich hân daz vingerlîn ersehen,
> daz ich Pallante gab
> [...]
> Pallas sal ich rechen,
> der reiner tugende hete genûch.
> (ER 12591–12593, 12604f.)

Der *Roman d'Eneas* formuliert das Racheverlangen sogar in Form einer direkten Identifikation: *Ne t'ocirra mie Eneas, | mais de tei se venche Pallas* (RdE 9809 f.: Nicht Eneas wird dich töten, sondern Pallas rächt sich an dir). Eneas' Rede vollzieht damit eine Verschmelzung der Identitäten im Moment der aggressiven Bewältigung von Trennung und Verlust. Repräsentieren die Gaben in der französischen Beisetzungsszene frühere Bindungen des Trauernden, so geht es nun um die Wiederaneignung des Freundschaftsbundes selbst, der durch Turnus zerstört wurde, symbolisiert im Ring.[221] Im Zirkulieren der Objekte stiftet der *Roman d'Eneas* eine Verkettung unterschiedlicher Verbindungen, deren Boden die homosoziale Ordnung bildet. Veldekes Text akzentuiert demgegenüber die nachträgliche Rechtfertigung der Freundestreue.

Schon unmittelbar nach Pallas' Tod entlädt sich Eneas' Trauer als Racheverlangen und Kampfeswut, woraufhin der Romanheld erstmals als heroischer Krieger in Erscheinung tritt (vgl. RdE 5855 f., 6153–6156; ER 7773–7787, 8032–8037). In dieser Verknüpfung wird, wie bereits in der Geschichte von Nisus und Euryalus, Gewaltausübung als Fundament der homosozialen Gemeinschaft kenntlich. Pointiert formuliert einen derartigen

220 Zu Pallas' geraubtem Wehrgehänge in der *Aeneis* sowie zum Ring in den Eneasromanen vgl. Christ, Bausteine, S. 147–158.

221 Christ, Bausteine, S. 155 stellt heraus, dass Veldeke demgegenüber „die Valenz des Dings aus[weitet]. Neben der materiellen Beschaffenheit sind vor allem die persönlichen Bindungskräfte stark akzentuiert: Eneas scheint ein Höchstmaß an emotionaler Hinwendung in den Ring gelegt zu haben, der Aspekt der Freundschaftsgabe wird bei Veldeke noch deutlicher als bei seinem altfranzösischen Vorgängertext".

Umschlag von Trauer in Rachebegehren die Totenklage Achilles’ um Patroclus im *Liet von Troye*: Selbst schon ‚halb tot‘ aufgrund seines Verlusts (LvT 6086) wünscht sich Achilles nichts mehr, als den Freund zu rächen und daraufhin zu sterben.[222] Pallas, der mit heroischem Eifer zum Kampf drängt,[223] ruft im Tod Eneas’ bislang kaum realisierte Gewaltpotentiale ins Leben: Diese Dynamik illustriert neben der kriegerischen Energie der Bindung, dass die – solchermaßen intensivierte – Freundesliebe keineswegs Effemination, sondern vielmehr eine Steigerung von Männlichkeit zur Folge hat. Mit der schließlich vollzogenen Rache stellt Eneas abschließend seine Freundestreue unter Beweis und leistet zugleich Wiedergutmachung für das eigene Versagen.

An ihrem Höhepunkt gibt die Zweikampfszene zwischen Eneas und Turnus aber auch eine Kombination zweier Motivationen zu erkennen. Treibt die Minne zu Lavinia Eneas zum Sieg, so ist es die Rache für Pallas, die ihn den Gegner erschlagen lässt. Noch in seiner Klagerede um Pallas sieht Eneas seinen Herrschaftserwerb schließlich in Abhängigkeit von der Gemeinschaft mit dem Freund.[224] Doch zuletzt ist es Eneas allein, der sich – vom Begehren nach Lavinia zur Neudeutung seiner selbst genötigt und zu Höchstleistungen im Kampf angespornt – Frau und Land erstreitet. In dieser Verschiebung der Motivation wird nicht nur eine Herauslösung des Romanhelden aus dem Kollektiv sowie seine Selbstermächtigung über die Reflexion des eigenen Begehrens greifbar, sondern auch die partielle Ablösung homosozialer Bindungen durch die Minne-Ehe. Daneben steht die implizite Konkurrenz zweier Handlungsmodelle: Die für Pallas genommene Rache folgt noch der Kriegslogik unbedingter, aggressiver Durchsetzung eigener Rechtspositionen, während die zuerst beabsichtigte Aussöhnung mit Turnus an den Ordnungsdiskurs anknüpft, der Strategien der Gewaltregulierung und des friedlichen Ausgleichs favorisiert. Im Verbund mit der Minne zu Lavinia zeichnet sich so eine alternative Herrschaftslegitimation ab, die auf Herrscherpflichten in Friedenszeiten vorausweist. In der Rache für Pallas setzt sich dagegen, letztmals im Roman, das Prinzip der solidarischen Gewalt[225] durch. Dennoch weist gerade das Beispiel der Eneas/Pallas-Freundschaft nachdrücklich darauf hin, wie sich homoziale Bindungen über Generationen hinweg reproduzieren können. Die hier diskutierten Männerbündnisse enden auch nicht zufällig mit dem Tod eines oder beider Partner. Das homoso-

222 LvT 6090–6095: *Mir geschee niht leide* | *Ob ich tot were* | *Gereche ich mine swere* | *Min leit vnd min zorn* | *Wil daz ich dich han verlorn* | *Sturbe ich danne ich wer es fro*.

223 Vgl. Christ, Bausteine, S. 118: „Das Affektiv-Heroische, das dem lateinischen Helden zu eigen ist, scheint im ‚Roman‘ und bei Veldeke teilweise auf Pallas verlagert, der seinen forschen Eifer aber mit dem Leben bezahlt. Dennoch kann auch der mittelalterliche Eneas zur Furie werden, allerdings nicht so exorbitant wie bei Vergil.“ Vgl. zu Veldekes Pallas im Kampfrausch Friedrich, Menschentier, S. 277 f.

224 Hätte ihm seine göttliche Verwandtschaft nur Pallas gegönnt, so sagt er, *ich hete wol gewunnen* | *mîn wîb unde mîn lant* (ER 8040 f.). Vgl. RdE 6165 f., wobei Eneas hinzufügt, er habe vorgehabt, das eroberte Reich mit Pallas zu teilen (RdE 6167 f.).

225 Möbius, Studien, S. 156 weist darauf hin, dass im *Eneasroman* zumeist Rache für Freunde und Kampfgenossen genommen wird, seltener für Verwandte.

ziale Modell verlangt eine unauflösliche *triuwe*-Bindung, deren grundsätzliche Integrität nicht zur Disposition stehen kann. Sie ist daher nur durch den Tod zu beenden. Der Geltung homosozialer Bindungen ist damit allerdings keineswegs ein Ende gesetzt. Wie präsent der tote Pallas ist, zeigt außer Eneas' Rachehandlungen die Schilderung seines Mausoleums. Von einem ewigen Licht erhellt wird Pallas' Grab über zweitausend Jahre später, in der Gegenwart Veldekes, noch intakt aufgefunden (ER 8348–8408; s. u., II.2.4).

Zusammenfassend lässt sich für die Eneasromane ein Spektrum homosozialer Allianzen beschreiben, die von herrschaftspolitisch begründeter Interessengemeinschaft bis zum Ehe-analogen Lebensbündnis reichen, ohne deswegen gesellschaftliche Relevanz einzubüßen. Vielmehr gestalten sich die (durchaus unterschiedlichen) Freundesbindungen von Nisus und Euryalus sowie Eneas und Pallas jeweils exemplarisch überindividuell und veranschaulichen primär vorbildliche Treue. Der Vergleich mit Vergils *Aeneis* zeigt zudem, dass die mittelalterlichen Eneasromane die Paarbindung von Nisus und Euryalus zur exklusiven Leib- und Lebensgemeinschaft umgearbeitet und sie dabei aus allen heterosozialen Bezügen herausgelöst haben. Illustriert diese Kriegerfreundschaft ein totalisierendes Begehren, das den Anderen als Fundament und Horizont der eigenen Existenz begreift und über Gleichrangigkeit hinaus auf differenzlose Gleichheit abzielt, so nimmt die Freundesliebe zwischen Eneas und Pallas Differenzen in sich auf, um auf deren Grundlage – mit Begriffen wie *genôz* und *geselle* – eine kriegerisch begründete Ebenbürtigkeit zu behaupten. Momente der Erotisierung, wie sie für den *Roman d'Eneas* aufzuweisen waren, fehlen in Veldekes Gestaltung homosozialen Begehrens, doch bleiben sie in heterosozialen Verbindungen, abseits der Somatisierung der pathogenen Minne (s. u., II.2.3.1), ebenfalls aus.

Weiterhin ist festzuhalten, dass Amatas denunzierende und partikularisierende Schilderung sexueller Akte die Lebenspraxis von Kriegerbündnissen und Freundesliebe keineswegs prinzipiell in Frage stellt. Die Kritik der Königin verfehlt diese intensiven homosozialen Bindungen schon deswegen, weil sie sich nirgends als eigennützige Kauf- und Tauschbeziehungen darstellen, sondern in rechtsförmiger Verbindlichkeit die gesamte Person umgreifen. Dies gilt auch mit Blick auf die gekürzte Invektive im *Eneasroman*, da sie sich auf isolierte Akte mit namenlosen Partnern, nicht auf ein identitätsstiftendes Begehren oder personale Bindungen richtet.[226] Amatas Rede missdeutet einen Mangel an Begehren als verwerfliches Verhalten und behauptet eine Konkurrenzrelation gleich- und zwischengeschlechtlicher Beziehungen, um über die Thematisierung von Minne weibliche Partizipation an der Herrschaft einzufordern. Fragen der Herrschaftslegitimation und der Reproduktion von Macht werden insofern ins Feld der Geschlechterbeziehungen verschoben.

226 Insofern besteht eine signifikante Differenz zwischen Amatas Formulierung *waz her mit den mannen tût* und dem Vorwurf *er minn die man* in Ulrichs von Lichtenstein *Frauendienst*.

Gilt diese Feststellung auch für beide Eneasromane, so ist die Frage nach der genaueren Funktion von Amatas Kritik dennoch unterschiedlich zu beantworten. Im *Roman d'Eneas* eröffnet die Rede der Königin einen Raum sexueller Imagination, in den auch Lavinia eintritt, wenn sie Eneas' vermeintliche Beziehung zu seinen Knappen ausfantasiert und sich unter anderem die erotische Attraktivität von Männerbeinen vor Augen ruft. Indem aber zwei Frauenfiguren diesen Diskurs erotischen Begehrens und sexueller Handlungen führen, kommt es zu einer Verdichtung von ‚Weiblichkeit‘ und Minne. An diesem Punkt zeichnet sich ferner eine prototypische Konstellation ab, die die im 13. Jh. verbreitete Triangulierung des volkssprachlich-literarischen Sodomiediskurses gleichsam präfiguriert: Die Verurteilung sexueller Handlungen unter Männern wird zum Medium der Aufwertung heterosozialer Beziehungen, indem Frauenfiguren ihre Bedeutung als Objekte männlichen Begehrens einklagen.

Im *Eneasroman* fehlt demgegenüber jede Konkretisierung sexueller Imagination, die im *Roman d'Eneas* auch hetero-erotische Verhältnisse ins Zwielicht rückt: so behauptet etwa Amata, Eneas habe kein Vergnügen am ‚Jagen der Hirschkuh‘ (RdE 8570: *il ne vuelt pas bische chacier*) und liebe die Haut der weiblichen Geschlechtsteile nicht (RdE 8595: *il n'aime pas pel de conin*). Dient der Sodomievorwurf dazu, Begehren auf Geschlechterverhältnisse zu fixieren, dann untergraben derart abschätzig konkretisierende Formulierungen das Bemühen, der Frauenliebe gesteigertes Prestige zuzuschreiben. Insgesamt erhält die ‚soziale Struktur der Minne‘[227] im altfranzösischen Text also ein sexuelles Gepräge, das gegenläufige Ambivalenzen generiert. In der Zuspitzung einander ausschließender Alternativen wird erotisches Begehren indes als Potenz profiliert, das nur in der Ehe auch herrschafts- und gesellschaftstragend sein soll. An diesem letzten Punkt trifft sich Amatas Rede mit dem Interesse des *Eneasromans*, die Herrschaftslegitimation seines Helden durch die Minnemotivation zu stützen.

Die von Veldeke vorgenommenen Kürzungen der Sodomiekritik ergeben von hier aus ihren Sinn. Bis hin zu Eneas' Minnemonologen ist zwischengeschlechtliches Begehren durchgängig weiblich personifiziert; auch Lavinias Funktion in der Erzählung ist ganz durch den Minnediskurs bestimmt (s. u., II.2.3.3.4). Wird Lavinia damit als Subjekt und Objekt eines herrschaftstragenden Begehrens konstituiert, so ist ihre Identität durch die Schreck- und Zerrbilder destruktiver Lust, wie sie der *Roman d'Eneas* vor Augen führt, allzu leicht zu beschädigen. Es fehlen in der deutschen Fassung entsprechend die Imaginationen der ‚prostituierten‘ Lavinia,[228] die sich noch dazu in

227 Czerwinski, Der Glanz, S. 270.

228 Möglicherweise bildet dieses Szenario aber den Hintergrund für Amatas rätselhafte Aussage, wenn sie Latinus' Entscheidung kritisiert: *soldestû si* [Lavinia] *sô hin geben,* | *so gewunnestû schiere* | *drî eidem oder viere* (ER 4190–4192). Zwar könnte damit die Sorge zum Ausdruck gebracht sein, Eneas werde wie zuvor Dido auch Lavinia verlassen, die dann wiederverheiratet werden müsste, doch besteht kein Anlass anzunehmen, dass Lavinia daraufhin nicht nur eine zweite, sondern gleich eine dritte oder vierte Ehe eingehen würde.

Männerkleidern ihrem zukünftigen Ehemann anbieten muss, um dessen Aufmerksamkeit zu erregen.

Im Gesamtkontext der Erzählung ordnet sich Amatas Rede einer strategischen Aufwertung zwischengeschlechtlicher Verhältnisse zu, während sie als Abwertung männlicher Beziehungen fehlgehen muss. So steht am Ende der Eneasromane zwar nicht der Umbau einer homosozial dominierten Gesellschaft, doch wird die Stellung der Männerbindungen im Kontext der Herrschaftsübernahme relativiert. Die Aufwertung zwischengeschlechtlichen Begehrens in *Roman d'Eneas* und *Eneasroman* vollzieht sich im Zusammenhang eines Gesellschafts- und Herrschaftsentwurfs, der adlige Identität nicht vorrangig oder ausschließlich durch Gewaltausübung und Kriegführung definieren und heterosoziale Beziehungen als Sphäre alternativer Verhaltensmodelle etablieren will. So fallen die exklusiven Männerbündnisse zuletzt nicht der Kritik Amatas, sondern dem Krieg zum Opfer. Insofern ist es folgerichtig, dass nach Abschluss der Kampfhandlungen bei Veldeke auch die Kritikerin stirbt: Ihrer Rede bedarf es nun nicht mehr. Im Folgenden wird zu präzisieren sein, wie die Eneasromane Geschlechtsidentität und Geschlechterbeziehungen in ihr dynastisches Projekt integrieren, damit die *rehte minne* zwischen Eneas und Lavinia auch als herrschaftsstiftende Kraft auftreten kann.

2.3 Geschlechterbeziehungen: Die Erotisierung der Herrschaft

> Very few texts of any genre from any milieu in the Middle Ages represent sex between males as ennobling or exalting. They are, however, only slightly fewer than the texts which represent sex between men and women as exalting. (Jaeger, Ennobling Love, S. 25)

Für die Minnekonzeption der Eneasromane ist die Frage der Wechselseitigkeit entscheidend, wie Lavinia selbst betont: *der gelieben mûzen zwei wesen,* | *diu sich underminnen* | *unde mit ir sinnen* | *ir willen vollebringen* | *mit gûtlîchen dingen* (ER 10222–10226). Im altfranzösischen Text ist diese Erkenntnis zusätzlich auf die Bedingung der Gleichrangigkeit bezogen: *Ki fermement vuelt bien amer,* | *son compaignon ait et son per* (RdE 8289 f.: Wer standhaft richtig lieben will, möge einen Gefährten oder seinesgleichen haben).[229] Das maskuline Modell dieser Formulierung – *son compaignon* – schließt an die geläufige homosoziale Terminologie an, mit der Gefolge und Gefährten bezeichnet werden.[230] Seltener kommt der Begriff *per* zur Anwendung, der Gleichheit, Ebenbürtig-

229 Vgl. auch RdE 8175–8177: *il en estuet deus en un cople* | *et chascuns seit vers l'altre sople* | *et face li ses volentez* (zwei gehören zu einem Paar, und jeder soll dem andern ergeben sein und seinen Willen erfüllen).

230 Mit Haas, Trojan Sodomy, S. 63 ist in der männlichen Paarbindung auch die Realisierung des für den *Roman d'Eneas* entscheidenden Liebesideals zu sehen: „The mutual love of Nisus and Euryalus certainly eclipses that of any other couple in the poem."

keit und Wechselseitigkeit konnotiert.[231] Dass sich das solchermaßen umrissene Liebesideal durch Gleichheit und Gegenseitigkeit auszeichnet, kann vor dem Hintergrund starker homosozialer Bündnisse nicht überraschen; Differenz – auch Geschlechterdifferenz – ist daraus jedoch ausgeblendet. Auch im deutschen Text kommt Lavinias Formulierung ohne Bezug auf den Geschlechtsunterschied und das Geschlecht der Liebenden aus.

Im Gegensatz dazu haben sich Forschungsbeiträge zur Minnekonzeption bei Veldeke bis in die jüngste Vergangenheit fast ausschließlich auf heterosoziale Bindungen konzentriert[232] und den *Eneasroman* unter anderem vor dem Horizont der These gelesen, dass „das Mittelalter besonders in den volkssprachlichen literarischen Gattungen von Minnesang und höfischem Roman die ‚Liebe‘ neu entdeckt habe“.[233] Auch wenn ‚Liebe‘ hier in Anführungszeichen erscheint, die historisch variable Konstruktionen indizieren können, wird der Begriff zumeist ausschließlich zwischengeschlechtlichen Paaren vorbehalten: neben Dido und Eneas sowie Lavinia und Eneas sogar der Verbindung von Lavinia und Turnus.[234] Die Rede von der Neu- oder Wiederentdeckung der Liebe lässt zudem die Möglichkeit anklingen, dass es sich um ein ahistorisches Substrat handeln könnte, das periodisch wieder aufgegriffen und dann mit unterschiedlichen Ausformulierungen und Terminologien versehen wird.[235] Ich möchte demgegenüber die historische Spezifik der Dynamiken von Minnebegehren in den Eneasromanen sowie dessen betonte Neu- und Fremdartigkeit hervorheben. Dazu gehört neben Eneas’ Befremden auch der Umstand, dass weibliches Begehren nach einem männlichen Partner zwar wiederholt als bekanntes Phänomen angesprochen

231 Als Paris’ *per* annonciert sich Pallas in der altfranzösischen Erzählung vom Urteil des Paris (RdE 153); an späterer Stelle ist von den Gefährten des Ascanius als *pers* die Rede (RdE 3571). Lavinia verwendet den Begriff auch für die Erwiderung ihrer Liebe: *se ge ne truis d’amor mon per* (RdE 8172).

232 Dieser Aspekt hat die Veldeke-Forschung bereits seit den 1950er Jahren intensiv beschäftigt: vgl. dazu die Forschungsübersicht von Schnell, *Causa amoris*, S. 187–212. Zur Verwendung von *minne* im *Eneasroman* vgl. Schieb/Kramer/Mager, Henric van Veldeken, S. 304–307: Der Bedeutungsumfang reicht von friedlicher Einigung über Huld und Gunst zu personaler affektiver Bindung und ‚begehrender Liebe‘, wobei *minne* dann auch auf sexuelle Akte verweisen kann.

233 So formulieren im Anschluss an Denis de Rougemont Quast/Schausten, Amors Pfeil, S. 63 mit dem Zusatz, es handle sich dabei um einen „Allgemeinplatz mediävistischer Forschung“. Eine Ausnahme von der Konzentration auf zwischengeschlechtliche Minne bildet der schon angeführte Beitrag von Liebertz-Grün, Geschlecht und Herrschaft.

234 Dass das Verhältnis von Turnus und Lavinia in den Gesamtkomplex der ‚Liebeskommunikation‘ einzubeziehen sei, betont mit großer Emphase Bußmann, *her sal mir deste holder sîn* (vgl. dazu unten, II.2.3.1).

235 Damit sei keinesfalls unterstellt, dass diese Annahmen dem Beitrag von Quast/Schausten, Amors Pfeil, zugrundeliegen. Bußmann, *her sal mir deste holder sîn*, definiert Liebe über Kommunikation – und zwar die Kommunikation eines Gefühls –, ohne aber an die historische Emotionsforschung anzuknüpfen oder die Greifbarkeit von außersprachlichen ‚Gefühlen‘ in literarischer Codierung und Inszenierung zu problematisieren (vgl. etwa ebd., S. 88 f. u. 95; anders Schnyder, Imagination, S. 237 f.).

wird,[236] in der Romanhandlung aber nicht umstandslos, sondern als detailreich ausgestaltetes, dramatisches Ereignis eintritt. Männliches Begehren nach einer Partnerin, davon war bereits die Rede, zeigt sich (unter ebenso herausgehobenen Bedingungen) nur bei Eneas und nur mit Bezug auf Lavinia. Dieser Sachverhalt verstärkt das Exklusivitätskriterium, das aus Lavinias Minnedefinition hervorgeht, wonach nur zwei einander lieben können und sollen.

Dass Eneas und Lavinia ein Paar werden sollen, ist durch Götterwillen und die Unterweltschau der künftigen Dynastie bereits narrativ verbürgt. Entsprechend hat Vergil die Verbindung als logische Konsequenz der Vorgaben und Abläufe, die Aeneas' Landnahme und Herrschaftsgewinn strukturieren, nicht auserzählt. In den mittelalterlichen Romanen stehen im Hintergrund der Minne-Geschichte herrschaftspolitische Maßgaben, denen Latinus' dynastische Entscheidung folgt, doch das „Austarieren von *minne* und Politik generiert verschlungene Erzählungen. [...] Die psychologische Ausarbeitung gilt als beispielhaft für die höfische Variante der Erkenntnis *Amor est passio*".[237] So wird auch in Amatas langer Rede über das Wesen der Minne die „von der Mutter gewünschte Allianz [...] nur in eine andere Sprache, die der Emotionen, gekleidet".[238] Die ‚verschlungenen Erzählungen' über Minne, die aus der Personalisierung dynastischer Rationalität hervorgehen, sind demgemäß als Überschuss zu betrachten, der – wie schon mit Bezug auf Eneas' Subjektivierung gezeigt (s. o., II.2.1) – auch die Konzeption von Herrschaft und Herrscheridentität überformen und um neue Aspekte anreichern kann. Darüber hinaus entfaltet hetero-erotisches Minnebegehren eine literarische Produktivität, die im Zentrum der nächsten beiden Abschnitte stehen wird.

So sporadisch Inszenierungen zwischengeschlechtlichen Begehrens in den Eneasromanen in Erscheinung treten, so aufwändig sind sie gestaltet. Dieser Aufwand betrifft zum einen das Zeichenarsenal, das zur Herstellung der hetero-erotischen Minne aufgeboten wird, zum anderen die Konstellationen, in denen sich Begehren entfaltet und diskursiviert wird. Obwohl Lavinia ihrer oben zitierten Liebesdefinition im altfranzösischen Text anfügt, *del tierz aprés ne sai ge mie* (RdE 8291: von dem dritten danach weiß ich nichts),[239] fallen die vielfältigen Triangulierungen der Geschlechterminne doch sofort ins Auge. Einzig in der Schilderung des ersten Beischlafs Didos mit Eneas führt Begehren zur exklusiven Intimität zwischen den Geschlechtern, doch gerade diese Begegnung ist nicht

236 So bereits im Gespräch Didos mit ihrer Schwester Anna, die ohne Weiteres erkennt, woran Dido leidet (ER 1464–1470).

237 Müller, Höfische Kompromisse, S. 379 setzt hinzu: „Die literaturgeschichtliche Schlüsselstellung hat aber den Umstand in den Hintergrund treten lassen, daß die Liebesgeschichte zwischen Eneas und Lavinia erst einsetzt, nachdem auf der dynastischen Ebene bereits alles klar ist".

238 Müller, Höfische Kompromisse, S. 380. Da Lavinias Begehren den Allianzwünschen des Vaters letztlich vollkommen entspricht, reiht Müller die Schilderung von Lavinias Eigensinn unter die ‚Scheinkonflikte' ein (vgl. ebd., S. 379–381).

239 Dieser Zusatz ist wohl als Replik auf Amatas Ausführungen über eine trianguläre Liebeskonstellation um Lavinia, Eneas und seine Liebhaber zu verstehen, zumal Lavinia im nächsten Satz die Liebe zu dritt (oder zu mehreren) mit einem Tauschhandel (RdE 8292: *marcheandie*) gleichsetzt.

dazu angetan, einen Höhepunkt von *minne* oder *amors* zu illustrieren (s. u., II.2.3.2). Überall sonst formiert sich der Diskurs der zwischengeschlechtlichen Minne über die Vermittlungsleistungen, Interferenzen oder Interventionen einer dritten Instanz. In einer ersten Übersicht lassen sich drei Triangulierungstypen unterscheiden.

Der erste Typ arrangiert jeweils zwei männliche Figuren und eine Protagonistin in einer triangulären Begehrensstruktur: Als exemplarisch für diese Konfiguration eines erotischen Dreiecks kann die Konkurrenz Turnus' und Eneas' um Lavinia als Braut und Landeserbin gelten. Allerdings generiert sie keineswegs einen Überschuss männlichen Begehrens nach einer Partnerin. Obschon Amata behauptet, Turnus minne Lavinia (ER 10696 f.), richten sich dessen Ambitionen auf Rechtswahrung und Herrschaftsgewinn;[240] Eneas' Minne zu Lavinia ist demgegenüber Resultat komplizierter Vermittlungsprozesse und wird zuletzt in die Neudefinition eigener Identität gewendet. Den Angelpunkt dieser Konfiguration bildet aber die Frage nach weiblichen Entscheidungsspielräumen und deren politischen Konsequenzen. Sie steht am Ausgangspunkt von Amatas Minnelehre, bestimmt aber auch die beiden anderen Variationen dieses Triangulierungstyps. Ebenso sieht sich Dido vor die Wahl gestellt, ihrem verstorbenen Mann Sychaeus die Treue zu halten oder das von ihr gewünschte Verhältnis mit Eneas einzugehen (vgl. RdE 1291–1342, 1589–1604; ER 1486–1503, 1919–1941). Nur im *Roman d'Eneas* erscheint der posthume Bruch des Loyalitätsversprechens als entscheidende Ursache eines katastrophalen Herrschaftsverfalls, doch entmachtet und vernichtet die Hinwendung zu Eneas in beiden Romanen die zuvor weitgehend autonome Herrscherin. Dido wird von Minne allerdings derart überwältigt – im *Roman d'Eneas* gar vergiftet (RdE 810–814, 1258–1262) –, dass ihr eigentlich keine Wahl bleibt.

Signifikanter, da genealogisch und ikonographisch mit Eneas' Herrschaftserwerb verknüpft, ist die Episode um Venus' eheliche Untreue. Beide Romane schalten diesen Bericht im Rahmen der Beschreibung von Eneas' Ausrüstung ein (RdE 4297–4390; ER 5664–5799). Der herrliche Panzer erweist sich als Produkt ehelicher Aussöhnung zwischen Venus und Volcanus nach dem langen Zerwürfnis, das dem Ehebruch der Venus mit Mars und ihrer öffentlichen Bloßstellung durch den betrogenen Ehemann folgte. Im erotischen Dreieck wirkt weibliches Begehren jeweils als ausschlaggebende Kraft, doch illustrieren die Beispiele Dido und Venus die Ambivalenzen erotischen Eigensinns. Allein Lavinias Begehren nach Eneas hat eindeutig herrschafts- und ordnungssichernde Kraft, da es Wunsch und Willen der väterlichen Ordnung übernimmt und sich gegen das mütterliche Ansinnen wendet, den dynastischen Plan durch eine eigenwillige Entscheidung zu unterlaufen.

Der zweite Typus triangulierten Begehrens besteht im Dialog zweier Frauen über die Minne und deren männliches Objekt. Die Dialogszenen – zwischen Amata und La-

240 Insofern ist hinsichtlich der Laviniaminne auch nicht von einem mimetischen Begehren zu sprechen, das die Rivalen miteinander verbindet: Agonales Begehren, wie es zwischen Turnus und Eneas nach Pallas' Tod entsteht, ist vom pathogenen Minnebegehren, das einzig Eneas ergreift, vielmehr deutlich abgesetzt.

vinia sowie Dido und Anna – weisen das Wissen um Minne, ihre Zeichen und ihre Rhetorik als weibliche Domäne aus. Im Kontext einer Konzeption von Minne als Krankheit mit differenzierter Symptomatik und typischem Verlauf[241] kommt Frauenfiguren die Aufgabe zu, Körperzeichen zu dechiffrieren und in praktische Handlungsanleitungen umzusetzen. Dieses exklusiv weibliche Wissen um pathogenes Begehren verfügt indes nur über begrenzte Autorität. Zum einen schränkt die Übermacht der Minne alle Handlungsspielräume signifikant ein; zum anderen erweisen sich die je situationsbezogenen Ratschläge als problematisch oder ineffizient. Komplementär zum Konkurrenzmodell konturiert diese triangulierte Konstellation eine weibliche Definitionskompetenz, deren Grenzen ebenso scharf gezeichnet sind wie die potentiell verhängnisvollen Konsequenzen weiblicher Entscheidungsfreiheit.

Hier schließt sich der dritte Typus der Triangulierung an, in dessen Zentrum der personifizierte Übertragungsmechanismus des Begehrens durch äußeren Anstoß steht: etwa wenn Didos unkontrollierbare Minne in Venus' Auftrag durch den Kuss des Ascanius ausgelöst wird.[242] Im *Roman d'Eneas* dient diese strategische Intervention der göttlichen Ahnherrin allererst Eneas' Sicherheit in Karthago (RdE 764–776) und vermengt so politisches Kalkül mit den spezifisch weiblichen Minne-Kompetenzen. Veldeke gibt keine Begründung für Venus' Eingreifen an. In beiden Eneasromanen wird indes sichtbar, dass passioniertes Begehren auf der Konzeption einer (personifizierten) Übermacht beruht, der nicht zu widerstehen ist: *done mohte si des niht engân, | si enmûste in starke minnen* (ER 844 f.; vgl. zu Lavinia 10042 f.). Dieses Begehren überträgt sich in Karthago zwar taktil-kontaktmagisch, über die von Venus berührten Lippen des Ascanius,[243] doch eben nicht zwischen Dido und Eneas.

Gegen diese Infektionslogik setzt die Sequenz um Eneas und Lavinia eine enorme (räumliche und machtstrategische) Distanz, so dass sich Minnebegehren nun über die Medien des Blicks und des Briefs entzünden und vermitteln kann. Dennoch bleibt die Denkfigur einer Übertragung des Begehrens durch Dritte im Spiel: Beim Anblick

241 Vgl. dazu Kistler, Heinrich von Veldeke, S. 129–143.

242 RdE 769–772, 801–822; ER 739–747, 805–845. Bei Vergil nimmt Cupido selbst den Platz von Ascanius/Iulus ein, um die Liebe auf Dido zu übertragen (Aen. I, 709–722, 748 f.). Deist, The Kiss of Ascanius, stellt anhand der *Aeneis* sowie der beiden mittelalterlichen Eneasromane detailliert dar, inwiefern die Gestaltung der Kuss-Szene die je spezifische Interpretation der Dido/Eneas-Beziehung kondensiert. Dass die mittelalterlichen Bearbeitungen Ascanius als jungen Mann, nicht als Kind zeigen, verstärkt insgesamt den Eindruck einer triangulären Begehrensstruktur, die sich in Analogie zum erotischen Dreieck bildet.

243 Im *Roman d'Eneas* küssen sowohl Dido als auch Eneas den Jüngling, doch nur Dido küsst so oft und heftig, dass sie die Liebe wie ein Gift in sich aufnimmt; Eneas' Empfindungen sind dementsprechend schwächer (RdE 801–824). Veldekes Interpretation dieser Szene verstärkt die Problematik der einseitigen Minne, da allein Dido Ascanius küsst, womit bei Eneas die Minne ausbleiben muss: vgl. Müller, Höfische Kompromisse, S. 424–426; Quast/Schausten, Amors Pfeil, S. 66–72, die die Stofflichkeit der magischen Kraft sowie die Bedeutung der „Macht der Berührung" für die Didominne unterstreichen (ebd., S. 71).

Eneas’ wird Lavinia von einem Pfeil – der Venus im altfranzösischen, Amors im deutschen Text – getroffen.[244] Während Eneas’ Blick auf Lavinia der Minne gleichsam den Boden bereitet, wird auch sein Begehren durch Pfeile ausgelöst, wobei Eneas im *Roman d’Eneas* den „briefbestückte[n] Pfeil der Lavinia *als* Pfeil Amors interpretiert“ (vgl. RdE 8953–8955),[245] während Veldeke das Briefgeschoss von Amors goldenem Pfeil absetzt, der Eneas bei der Betrachtung von Lavinias Augen und Mund trifft (ER 10916–10921, 10978–10989). Eneas richtet daher eine aufgebrachte Anklage an Venus und seine Brüder Amor und Cupido, deren Verhalten ihm als unverdienter *zorn* und unverständliche Rache erscheinen.[246]

Die Präsenz dieser triangulären Strukturen in den Eneasromanen macht wesentliche Konstituenten der Minnekonzeption sichtbar. Allererst handelt es sich um erzwungenes Begehren,[247] das durch eine externe Übermacht ausgelöst, im Lehr- und Deutungsdiskurs aber transparent gemacht und angeeignet wird. Die Position der Autorität, die Initialisierung und Diskursivierung solcher Minne steuert, ist dominant weiblich besetzt, womit die Asymmetrie von Subjekt- und Objekt-Positionen gegen die männlich dominierten Machtstrukturen gewichtet wird. Insofern ist die von Eneas irritiert berufene Fremdheit des zwischengeschlechtlichen Begehrens weit mehr als rhetorische Hyperbolik, denn einerseits erweist sich der Minnediskurs als Domäne des anderen Geschlechts, andererseits erscheint Geschlechterminne als lehrbare Kunst und kulturelle Leistung, nicht etwa als natürliches Verhalten.

An diesem Punkt der Lehrbarkeit des rechten Begehrens begegnen sich der volkssprachlich-literarische und der lateinisch-didaktische Diskurs. Auch *De planctu naturae* entwirft eine Verhaltenslehre, die die Natur ihrer rebellischen Schülerin Venus ins Gedächtnis rufen muss. Das ideale Geschlechterverhältnis grenzt Alanus ab Insulis rigoros von allen Formen steriler Lust ab und entfaltet sein Modell anhand der Opposition fehlerhaft-ausschweifender Imitation und rational geordneter Reproduktion.[248] Eine ebenfalls didaktisch orientierte Konzeption der Geschlechterverhältnisse vermittelt der *De amore*-Traktat des Andreas Capellanus. Dieser an ein adlig-laikales Publi-

244 RdE 8047–8071, 8158–8170; ER 10031–10049, 10110–10113. Quast/Schausten, Amors Pfeil, S. 76 heben hervor, dass der *Roman d’Eneas* Pfeil und Blick miteinander identisch setzt, während Veldeke „im Minnemonolog der Lavinia ein Nebeneinander von mythischer Rede und Allegorese“ entwirft.

245 Quast/Schausten, Amors Pfeil, S. 76, weiter S. 77: Amor begegne im *Roman d’Eneas* als „Deutungsfigur“, bei Veldeke dagegen als „agierende Größe“, womit es zu einer Remythisierung der Minne komme (vgl. ebd., S. 79).

246 ER 11058–11065; vgl. RdE 8940–8955.

247 Vgl. Schnyder, Imagination, S. 242: „Minne ist zwanghaft, Minne ist willkürlich, Minne ist eine unbeherrschbare Macht, die gegen die Konventionen verstößt.“

248 Während einerseits mit der ‚Natur‘ argumentiert wird, entstammen die eloquent vorgetragenen Beispiele und Vergleiche stets Bereichen kultureller Produktion (so etwa des Pflügens, der Metallbearbeitung, dem Prägen von Münzen sowie insbesondere der Grammatik und Schreibkunst; vgl. *De planctu naturae*, Metrum I, 27–32; Prosa 4, 78–80 u. 217–235; Prosa 5, 27–42). Vgl. weiter Keiser, Courtly Desire, S. 71–92.

kum gerichtete Text entwirft ein Werbungs- und Verhaltensprogramm, das *amor* wesentlich auf die Kunst der Gesprächsführung fokussiert. Die Eneasromane greifen ihrerseits zwar auf lateinische Bildungstradition zu, doch orientieren sie sich an den Schriften Ovids, die ‚Liebeskunst' vorwiegend als Rhetorik und Werbungstechnik konzipieren.[249] Der erste Dialog zwischen Amata und Lavinia wird zu Recht als Lehrgespräch bezeichnet,[250] denn er transportiert systematisch Wissen über die Minne und reflektiert dabei auch die Grenzen dessen, was verbal vermittelt und theoretisch gewusst werden kann. In der erzählten Handlung geraten Minnetheorie und Deutungskunst allerdings in unvermeidliche Spannung zur pathogenen Übermacht der Minne.

Insgesamt inszenieren die Eneasromane zwischengeschlechtliches Begehren als kulturelles Zeichensystem, dessen Produktivität sich vorrangig in separaten Geschlechtersphären realisiert und allererst Prozesse der Subjektivierung, nicht wechselseitige Kommunikation hervorruft. Wenn also der Minne-Dialog „nie zwischen den Liebenden geführt" wird,[251] richtet sich die Dynamik zwischengeschlechtlichen Begehrens offenbar nur sekundär auf die Herstellung einer wechselseitigen Beziehung: Das handlungsinterne Ziel des Begehrens kann dann nicht mit seiner literarischen Programmatik, seiner Poetik, identisch sein. Diese beiden Aspekte, das monologisch ausgerichtete Programm der Minne und seine spezifische, literarische Produktivität möchte ich in den folgenden Abschnitten, in Verbindung mit den Konstruktionen von Geschlechterdifferenz und Geschlechtsidentität näher untersuchen. Anschließen wird sich eine systematische Betrachtung der Entwürfe von Weiblichkeit und weiblicher Subjektivität im Kontext der homo- und heterosozialen Begehrensstrukturen.

249 Vgl. *Ars Amatoria* III, 42: *Defuit ars vobis. arte perennat amor* (Kunst fehlte euch, nur durch Kunst hat eine Liebe Bestand. – Übersetzung Niklas Holzberg). Ausführlich, mit Blick auf die mittelalterliche Ovid-Überlieferung sowie Ovid-Kommentare und mythographische Texte hat dies Kistler, Heinrich von Veldeke, dargestellt. Zentral für die Minnekonzeption der Eneasromane sind nach Kistler Ovids *Metamorphosen*, *Amores, Ars Amatoria*, *Remedia Amoris* und die *Heroiden* (zusammenfassend ebd., S. 235). Zur mittelalterlichen Ovid-Rezeption vgl. einführend: Munari, Ovid; Stackmann, Ovid. Im *Roman d'Eneas* finden sich vereinzelt Verhaltenslehren, die an Ovid erinnern: so etwa die Ausführungen zum Nutzen der Schmeichelei in der Venus-Episode (RdE 4385–4390) oder Eneas' Reflexion, dass vorübergehender Zorn den Liebesgenuss zu steigern vermag (RdE 9977–9998). Vgl. *Ars Amatoria* II, 295–312, 448–460.

250 Vgl. Miklautsch, Mutter-Tochter-Gespräche, S. 96–100; Quast/Schausten, Amors Pfeil, S. 64 f.; Hamm, Lavinia, S. 50.

251 Kistler, Heinrich von Veldeke, S. 179. Dagegen geht Bußmann, *her sal mir deste holder sîn*, S. 84, 86, 94 u. ö. vom Paradigma einer Minnekommunikation aus, deren Modellfall der wechselseitige Austausch unter den Liebenden bildet. Einseitige oder abgebrochene Kommunikation stellen sich in dieser Perspektive nur als Bruchstücke eines Modells der „Paarkommunikation" dar.

2.3.1 *Signa amoris*: Minne als monologisches Prinzip

In Veldekes *Eneasroman* tritt Geschlechterminne als Übermacht mit den stets gleichen Anzeichen und Effekten auf, wie Renate Kistler nachdrücklich herausgestellt hat.[252] Nicht unterschiedliche Konzeptionen oder Verhaltensmodelle werden in den Erzählungen um Dido und Eneas auf der einen, Lavinia und Eneas auf der anderen Seite realisiert, vielmehr treten einseitige und wechselseitige Minne einander gegenüber: „Der richtige Oppositionsbegriff zur *rehten minne* ist daher die *unminne*, d. h. nicht eine falsche Art zu lieben, sondern überhaupt nicht zu lieben“.[253] Dieser Oppositionsbildung ist auch Amatas Ausdeutung von Amors Pfeilen verpflichtet, denn der goldene verursacht heftige Minne, der bleierne verhindert sie (ER 9920–9934).[254] Minne zwischen den Geschlechtern wird ferner – anders als im Kontext der ‚hohen Minne‘ – nicht als Verhaltens- oder Erziehungsprogramm reflektiert und generiert daher auch keine spezifischen Kommunikations- oder Vergesellschaftungsformen. Maßlosigkeit (*unmâze*) erscheint insofern nicht als generell problematische Kategorie gegenüber einem propagierten Ideal von Selbstbeherrschung und Ausgewogenheit,[255] sondern ist Konstituens der Minne selbst, das Signum ihrer Macht, der alle betroffenen Subjekte – Dido, Lavinia und zuletzt Eneas – gleichermaßen unterliegen. Die personifizierte Minne, die Eneas ebenso anruft wie ihre Agenten Venus, Cupido und Amor,[256] unterwirft die Leidtragenden durch das Auslösen von Passion mit jeweils identischen und für die Minne-Expertinnen lesbaren Symptomen. Dieser jederzeit wiederholbare Mechanismus zielt daher ebenso regelhaft auf die Heilung eines Begehrens, das ungestillt einen tödlichen Verlauf nehmen kann. Auch darin erweist die Geschlechterminne ihren Machtanspruch. Nicht nur existiert Minne entweder exzessiv oder überhaupt nicht; wo sie einmal ausgelöst ist, steht die gesamte Existenz, stehen gesellschaftlicher Status und Identität der befallenen Subjekte auf dem Spiel.

Zu den körperlichen Manifestationen dieser Minne tritt ihre diskursive Produktivität. Minne-Pathologie und Minne-Rhetorik ergänzen einander im Prozess der Zeichendeutung, der ostentativ auf praktische Handlungsanweisungen und Bewältigung des

252 In ihrer Diskussion des Begriffs der *rehten minne* wendet sich Kistler, Heinrich von Veldeke, S. 212–218 gegen ältere Forschungsbeiträge, die in den beiden Liebesbeziehungen des Eneas unterschiedliche moralische Positionen erkennen wollten. Auch Gaunt, From Epic to Romance, S. 13 unterstellt für den *Roman d’Eneas* eine Opposition von „excessive, destructive and undesirable love“ und „good, desirable and socially cohesive love of Enéas and Lavine“.

253 Kistler, Heinrich von Veldeke, S. 214. Im Folgenden merke ich bei insgesamt analogen Grundstrukturen jeweils die unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen in *Roman d’Eneas* und *Eneasroman* an.

254 Vgl. Ovid, *Metamorphosen* I, 468–471.

255 Vgl. Kistler, Heinrich von Veldeke, S. 213 f.; ebenso Syndikus, Dido, S. 57 f.

256 Vgl. ER 11098–11116, 11149–11164; RdE 8949–8955, 9061–9069. Ähnliche Anrufungen der übermächtigen Minne enthalten neben dem Monolog Ysaldes in Eilharts *Tristrant* (H: 2505–2550) auch die Monologe Iweins und Laudines in Hartmanns *Iwein* (s. o., I.2.1.3).

Minneleidens abzielt, als literarische Praxis jedoch den Monolog als vornehmliche Realisierung von Begehren hervorbringt. Indem überwältigendes Begehren Interpretation und Einordnung von (Körper-)Empfindungen stimuliert, überlagert sich die Konzeption von Minne als Deutungskunst mit ihrer Pathologie, deren Kombination bereits den Werken Ovids entlehnt werden konnte.[257] In den Eneasromanen ist zwischengeschlechtliche Minne ganz auf die Entstehungsphase unerfüllten Begehrens konzentriert,[258] die mit rhetorisch ausgefeilten Zustandsbeschreibungen und selbstreflexiven Monologen alle Darstellungen von Minnevollzug und -erfüllung quantitativ wie auch qualitativ in den Schatten stellt. In zweierlei Hinsicht tritt Minne damit als monologisches Prinzip auf: Zum einen erscheint sie als variationslose, immer mit sich selbst identische Macht, der kein oppositionelles Prinzip, sondern nur die Abwesenheit von Minne zugeordnet werden kann. Zum anderen besteht die ‚Kunst' der Minne, wie sie handlungsintern gelehrt und literarisch praktiziert wird, in der Anleitung zur Selbstbeschäftigung und Selbstdeutung als Subjekt des Begehrens. Geschlechterminne mündet insofern in eine Poetik der rhetorischen Selbstkonstitution und kann allein darin den Stellenwert homosozialer Bindungen im Roman überbieten. Welche Bedeutung diese Form der Subjektivierung für die Konstruktionen von Weiblichkeit hat, wird an späterer Stelle auszuführen sein (s. u., II.2.3.3). Zuerst ist genauer zu verfolgen, wie Minne zur Erotik der Selbsterforschung und -beschreibung ausgestaltet wird und an welchen Punkten sich Ansätze zur Geschlechterdifferenzierung zeigen.

Das ovidische Zeichensystem von *amor* und *minne* in den mittelalterlichen Eneasromanen ist bereits mehrfach beschrieben worden.[259] Die Geschlechterminne entfaltet sich in zwei einander ergänzenden und überlagernden semantischen Feldern: Liebeskrieg und Liebeskrankheit. Wird Passion durch kriegerische Übergriffe der Liebesgottheiten verursacht, so folgen darauf Gefangenschaft, Leiden und Krankheit. Venus, Amor oder Cupido schießen Pfeile ab,[260] bei Veldeke entzündet Cupido den

257 Allerdings verbinden sich die diversen Symptome der Liebe bei Ovid weder zu einem geschlossenen Krankheitsbild, noch kommen sie so gedrängt zur Darstellung wie in den Eneasromanen: Eine erste Übersicht hat Faral, Recherches, S. 133–138 zusammengestellt. Zu den Unterschieden vgl. Kistler, Heinrich von Veldeke, S. 136–142; hervorzuheben ist der Status der Symptome als *Anzeichen* von Liebe in den Eneasromanen, während sie sich bei Ovid als Begleiterscheinungen darstellen (ebd., S. 139).

258 Kistler, Heinrich von Veldeke, S. 195 führt dies auf die Orientierung an Ovid sowie die Stoffkonzeption bei Vergil zurück. Die gleiche Beschränkung gilt allerdings für Andreas' Capellanus *De amore*: Eine andauernde Beziehung kann nur als Re-Inszenierung des Anfangsstadiums imaginiert werden (vgl. II.2.1 u. 5, S. 382–384; dazu Klinger, Der mißratene Ritter, S. 214 f.).

259 Vgl. zum *Roman d'Eneas* zuerst Faral, Ovide u. ders., Recherches, S. 73–157, bes. S. 133–143; weiter Kohler, Liebeskrieg, S. 83–86; Wolff, Die mythologischen Motive, S. 50–54; Kistler, Heinrich von Veldeke, S. 114–166; zur Minnekonzeption mit Bezug auf Vergil und Ovid auch Schöning, Thebenroman, S. 259–270.

260 Vgl. RdE 7975–7981, 8057–8067, 8953–8955; ER 9920–9927, 10110 f., 10982–10989. Bei Veldeke verschießt Venus selbst Liebespfeile: ER 860 f., 10036 f. Zu den antiken Quellen und ihrer mittelalterlichen Überlieferung vgl. Kistler, Heinrich von Veldeke, S. 14–29.

Minnebrand noch dazu mit einer Fackel,[261] der *Roman d'Eneas* spricht vom Gift, das Dido in sich aufnimmt. Die Semantik von Krieg und Verwundung illustriert eine grundsätzliche Aggressivität, der die Befallenen passiv (wenn auch widerstrebend) erliegen, so dass „der Körper stets sofort alle Anzeichen einer pathologischen Leidenschaft trägt".[262] Diese Somatisierung des Begehrens ist also keine Folge obsessiven Nachdenkens über die geliebte Person, wie dies etwa Andreas Capellanus in seiner *amor est passio*-Definition darlegt,[263] sondern erfolgt unmittelbar mit Einsetzen der Minne.

Als Krankheitssymptome treten Schlaflosigkeit und Unruhe,[264] Appetitlosigkeit[265] sowie abwechselnde Hitze und Kälte auf, die Zittern, Erröten und Erbleichen hervorrufen.[266] Im *Roman d'Eneas* zählt Amata eine wahre Überfülle der Leidenssymptome auf, zu denen neben Weinen und Seufzen auch zwanghaftes Nachdenken und Gähnen gehören.[267] Im deutschen Text wähnt sich Eneas von *suht oder fieber oder ride* befallen (ER 11035). Trotz der fast klinischen Diagnose pathologischen Begehrens entfaltet sich die Minnekonzeption jedoch, ohne den aitiologischen Deutungskontext des medizinischen Diskurses zu assimilieren.[268] Entscheidende Differenzen ergeben sich über die Ursachen, die medizinisch im Mischungsverhältnis der Körpersäfte gesucht und entsprechend behandelt werden, wobei zu Diätvorschriften auch Verhaltensmaßga-

261 ER 864 f.; vgl. *Metamorphosen* I, 461 f.; *Ars Amatoria* III, 29. Zur Beschreibung der Minneverwundung treten häufig Bilder der Gefangenschaft und der Fesselung durch *der minnen stricke* (vgl. ER 1641, 9860, 10071, 10528 f., 10593).

262 Kistler, Heinrich von Veldeke, S. 132.

263 Vgl. *De amore* I.i.1, S. 7: *Amor est passio quaedam innata procedens ex visione et immoderata cogitatione formae alterius sexus*. (Liebe ist ein angeborenes Leiden, hervorgehend aus dem Anblick und dem unmäßigen Nachsinnen über die Gestalt [einer Person] des anderen Geschlechts.) – Kistler, Heinrich von Veldeke, S. 157 f. betont, dass es gemäß medizinischen Auffassungen zu Hirnschädigungen kommen kann, die daraufhin weitere Krankheitssymptome auslösen.

264 Vgl. RdE 1228–1234, 1433–1436 (Dido), 8399–8405 (Lavinia), 8922–8926, 9923 (Eneas); ER 1342–1361 (Dido), 10462–10473, 12705–12709 (Lavinia), 11019–11023 (Eneas).

265 Vgl. RdE 8913, 9195 (Eneas); ER 10458 (Lavinia), 10999–11005 (Eneas).

266 Vgl. RdE 1203 f. (Dido), 8059, 8073 f., 8126, 8233–8238, 8453–8457 (Lavinia), 8932–8934, 9193 (Eneas); ER 872–874 (Dido), 10055–10059, 10092 f., 10122, 10517 (Lavinia), 11030–11036 (Eneas).

267 RdE 7921–7930; vgl. dagegen die gestraffte Version Veldekes: ER 9832–9845. Dieselben Symptome pathologischen Begehrens begegnen in der *Kaiserchronik* 13154–13160 (Astrolabius), Ottes *Eraclius* (A: 3014–3088, 3101–3119, 3196–3218; darunter auch das Gähnen: 3340–3342), Eilharts *Tristrant* (H: 2361–2365, 2377 f., 2395 f., 2497–2504, 2533 f., 2611–2617) sowie im *Liet von Troye* Herborts von Fritzlar (LvT 8609–8623, 9457–9463, 12193–12204, 12809–12872).

268 Vgl. Kistler, Heinrich von Veldeke, S. 152–161. Die Möglichkeit einer frühen Rezeption medizinischer Schriften zum *amor hereos* beurteilt Kistler negativ (ebd., S. 155–157) und weist zu Recht darauf hin, dass sich medizinische Schriften vorwiegend mit der Liebeskrankheit bei Männern befassen (ebd., S. 159). Zur Entwicklung der medizinischen Konzeption des *amor hereos* vgl. Haage, Liebe als Krankheit; Wack, Lovesickness.

ben treten, die die leibseelische Harmonie wiederherstellen sollen.[269] Verwandte Körperkonzeptionen fehlen in den Eneasromanen völlig, die hinsichtlich der Minne-Ursachen auch „keine wissenschaftliche, sondern gewissermaßen eine mythologische Aitiologie“ anführen und pathogenes Begehren betont in Abgrenzung von geläufigen Krankheitsformen etablieren, womit der „exklusive Charakter der poetischen Liebeskrankheit“ in den Vordergrund tritt.[270]

Bei aller Rhetorik von Krankheit und Heilung sind die Eneasromane vorrangig deren poetischer Gestaltung bei Ovid verpflichtet, die ihrerseits in der Opposition von Vernunft und Leidenschaft gründet. Den *Metamorphosen* lässt sich eine Konzeption von *amor* als *impetus* entnehmen, einem ungestümen Drang, der die geistigen Kapazitäten außer Gefecht setzt: „Aus der Niederlage und dem Bewusstsein der Veränderung entsteht in den *Metamorphosen* die Erkenntnis einer übermächtigen Liebe.“[271] In seiner *Ars Amatoria* und den *Remedia Amoris* leitet Ovid dagegen zum gekonnten Einsatz der Körperzeichen passionierten Begehrens an. So seien etwa eine bleiche Gesichtsfarbe passend und nützlich für den Liebenden, und ein abgemagerter Zustand zeige durchwachte Nächte an: *Ut voto potiare tuo, miserabilis esto* (*Ars Amatoria* I, 737: Daß du erreichst, was du wünschst, mußt bemitleidenswert du erscheinen; vgl. I, 729–738). Die Kenntnis der eigenen Absichten verhilft gemäß dieser Lehre zur überzeugenden Rede, die kunstvoll dazu eingesetzt wird, ein authentisches Liebesbegehren sprachlich zu simulieren – wobei genau dieser Vorgang in tatsächliches Empfinden umschlagen kann (*Ars Amatoria* I, 610–616).[272] Die Frage nach der Beherrschbarkeit der Leidenschaften ist auch in den Eneasromanen präsent, denn zur hilflosen Passivität der Befallenen tritt ein Diskurs des Wissens und Deutens, der Minne allerdings nicht – etwa als Verführungskunst oder Spiel – kontrollierbar macht. Vielmehr ruft die Kombination von Aspekten der ‚Liebeskunst‘ mit der pathogenen Macht überwältigender Minne eine latente Spannung hervor, die sich jedoch als außerordentlich produktiv erweist. Sie ermöglicht nämlich eine Diskursivierung körperlicher Empfindungen sowie eine differenzierte Darstellung von Subjektivierungsprozessen.

269 Vgl. Wack, Lovesickness, S. 39 f. u. 98–101 (zu den Ursachen). Zu den üblichen Therapievorschlägen gehören neben Geschlechtsverkehr auch Ablenkungs- und Abschreckungsstrategien, die insgesamt darauf abzielen, eine pathogene Fixierung aufzulösen (ebd., S. 40–46 u. 66–70).

270 Kistler, Heinrich von Veldeke, S. 158 führt zu den Eneasromanen weiterhin aus, „daß die medizinische Terminologie ein in erster Linie rhetorisches Instrumentarium ist und daß Psychosomatik hier etwas anderes meint als im Falle des *amor hereos*, nämlich das auch nach außen sichtbare Erfaßtsein des Menschen von einer Macht, die ihn völlig beansprucht, die aber auch außerhalb seiner Seinsordnung liegt, während die Medizin gerade die im Menschen liegenden Ursachen erforscht.“

271 Kistler, Heinrich von Veldeke, S. 168, weiter zur Minnekonzeption in den Eneasromanen ebd., S. 169–186.

272 Vgl. zum Rollenspiel auch *Ars Amatoria* II, 198–232, wo dem Liebenden geraten wird, stets die Erwartungen der Geliebten zu spiegeln. In den *Remedia Amoris*, 491–500, leitet Ovid weiter dazu an, die Zeichen der Leidenschaft zu unterdrücken.

Diese Produktivität wird im ersten Minnegespräch Amatas mit Lavinia besonders deutlich. Amata setzt ihre Minnedidaxe in machtstrategischer Absicht ein, da sie die Eheschließung ihrer Tochter mit Turnus vorantreiben will, und klärt die unwissende Lavinia über Wesen und Zeichen der Minne auf. Konstitutiv für diese Lehre ist die Unterscheidung von theoretischem Wissen und praktischer Erfahrung. Gleich zu Beginn des Dialogs eröffnet der *Roman d'Eneas* eine Kontrastspannung von verbal vermittelter Lehre und eigenem Erleben, das sich als Wissen des Herzens innerlich situiert (vgl. RdE 7889–7901, 8012–8014). Bei Veldeke bezeichnet Amata die Minne selbst als Lehrerin (ER 9798), doch lebt die Dynamik von Aufforderung und Widerspruch im Mutter-Tochter-Gespräch ebenfalls von der Spannung des aussprechbaren Wissens mit dem erfahrungsbasierten Erkennen (vgl. ER 9808–9820). Zugleich wird die begrenzte Reichweite theoretisch erworbener Kenntnisse als Grenze der Redemöglichkeiten inszeniert: *so getân is diu minne, | daz ez rehte nieman | dem anderen gesagen kan* (ER 9822–9824). Dennoch hebt hier die Minnelehre erst recht an, mit deren Hilfe das vorgängige Verständnis vom Körper, von Krankheit und Gesundheit, Leiden und Freude umgedeutet wird.[273] Den Abschluss dieser Ausführungen bildet die Ekphrasis der Amor-Imago, die als Memorialbild die entscheidenden Aspekte der Minne präsent hält,[274] implizit aber deren Status als kunstvolle Schöpfung apostrophiert.[275]

Wenn Lavinia wenig später vom Pfeil der Venus getroffen wird und daraufhin eine beredte Selbstdiagnose durchführt, so erweist sich, dass das „Medium Liebe selbst kein Gefühl [ist], sondern ein Kommunikationscode, nach dessen Regeln man Gefühle ausdrücken, bilden, simulieren, anderen unterstellen, leugnen und sich mit all dem auf die Konsequenzen einstellen kann, die es hat, wenn entsprechende Kommunikation realisiert wird".[276] All diese Möglichkeiten werden im weiteren Handlungs- und Redeverlauf aufgefächert und durchgespielt. Die Länge und Breite, mit der Lavinias Monologe sowie ihr zweiter Dialog mit Amata die verschiedenen Zustände und Deutungsperspektiven der Minne umspielen und explizieren, illustrieren ein Interesse der Eneasromane, ein möglichst umfassendes und differenziertes Wissen, umgesetzt in eine bildkräftige Rhetorik, zu vermitteln. Exemplarisch wird die unerfahrene Tochter einem Lernprozess

273 Lavinia deutet die Forderung, ihr Herz zu vergeben, zunächst ‚naiv' konkret und folgert aus Amatas Symptombeschreibungen, dass es sich bei der Minne um eine Krankheit handeln müsse. Weitere Ausführungen zur Minnequal münden dann in die Identifikation des Leidens als Kondition von Erfüllung und Genuss (ER 9789–9798, 9832–9887).

274 RdE 7975–7992; ER 9910–9951. Die Ausdeutung vollzieht sich über die Attribute Amors (goldener und bleierner Pfeil, Salbenbüchse), die neben der Verletzung auch Heilung in Aussicht stellen, insgesamt aber die gewalttätige und göttliche Macht der Minne illustrieren: vgl. *Metamorphosen* I, 456–471, sowie weiter zu den antiken Quellen Kistler, Heinrich von Veldeke, S. 114–121.

275 Der *Roman d'Eneas* betont Lavinias Verweigerung (RdE 8012–8020) deutlicher als der *Eneasroman*; beiden Texten ist jedoch gemeinsam, dass Lavinia, abgeschreckt durch die Beschreibungen der Minneleiden, zunächst nicht wagt, sich näher mit der Liebe zu beschäftigen (vgl. ER 9967).

276 Luhmann, Liebe als Passion, S. 23; auf Luhmann bezieht sich auch Schnyder, Imagination, S. 248.

unterzogen, der zur Selbstbeobachtung und -beschäftigung anleitet sowie Wesensart der Minne und Amor-Ikonographie repetiert.[277]

Während Lavinia noch verschiedene Stadien des Erschreckens, Deutens, Zweifelns und Fragens durchlaufen muss, hat die Erzählung bereits einen konkurrenzlosen Entschlüsselungscode installiert, der unmittelbar am Körper ansetzt und ihn zum Medium des Minnediskurses macht. Nicht das ‚Herz' ist hier primäres Organ der Minne, sondern der gesamte Körper, der sich – anders als bei Ovid – nicht zu verstellen vermag und Begehren auch gegen den ausgesprochenen Willen der Subjekte artikuliert (vgl. ER 10510–10537; RdE 8233–8238, 8445–8469). So entfaltet sich nicht ein ‚Gefühl', vielmehr vollzieht sich eine rationale Deutung der am (eigenen oder anderen) Körper wahrnehmbaren Symptome. Nimmt die schöne Erscheinung des Geliebten nur wenige Verse ein (ER 10101–10105; RdE 8039–8043, 8051–8053), so werden eigenes Körperempfinden und die Erfahrung unkontrollierbarer sinnlicher Reaktionen von Lavinia fortlaufend kommentiert und versprachlicht. Eine Tendenz zur Selbstbeschäftigung zeichnet sich schon bei Dido ab und bildet den Schwerpunkt von Eneas' Monologen, ohne aber zu einer vergleichbaren Konzentration auf den eigenen Körper zu führen. Lavinias Reden haben demgegenüber nicht nur mit Abstand den größten Umfang, sondern verzeichnen auch heftige Körperreaktionen – vom ersten Erbeben über Schweißausbrüche, Hitze- und Kältewallungen bis zum Gefühl des Zerschmelzens wie Schnee in der Sonne[278] – mit größter Ausführlichkeit. Über die detailliert entwickelte erotische Erfahrung des eigenen Körpers wird Lavinia als paradigmatisches Subjekt und Objekt von *amor* als *passio* inszeniert. Dass sich bei aller Einheitlichkeit der Minnesymptome die Subjektivierungsvorgänge bei Dido, Eneas und Lavinia durchaus unterschiedlich vollziehen, lässt sich aus den je gesetzten Rahmenbedingungen sowie den (teilweise geschlechterdifferenzierten) Konsequenzen für das Selbst- und Gesellschaftsverhältnis ableiten.

Zentral für die Minnesemantik sind Denkfiguren der Verkehrung, des jähen Umschlags von einem Zustand in sein Gegenteil.[279] Zu begegnen ist dieser Erfahrung nur mit der Unterwerfung unter die Macht der Minne und ihre Diskursregeln. Wenn Eneas oder Lavinia in den Dienst der Minne treten,[280] sind die damit einhergehenden Erfahrungen schlagartiger Veränderung jedoch unterschiedlich akzentuiert. Wie Dido beklagt Eneas bei Veldeke den Verlust früherer (Selbst-)Herrschaft und Handlungsfä-

277 Vgl. Lavinias Anwendung der zuerst theoretisch erlangten Kenntnisse über Amors Wirken: RdE 8092–8115, 8159–8170; ER 10110 f., 10207–10220, 10246–10270.

278 Vgl. RdE 8072–8079, 8085–8089, 8124–8126, 8233 f., 8242–8244; ER 10052–10059, 10092 f., 10122 f., 10130–10133, 10491 f. Das Bild des Zerschmelzens findet sich ebenso in Didos Rede: *mîn herze ie mêre nâch im tobet | und smilzet enbinnen | nâch den sînen minnen* (ER 1560–1562).

279 Verkehrung ins Gegenteil ist auch Charakteristikum von Cupidos Wirkens in Alanus' *De planctu naturae*, was dort ausschließlich negativ, als Symptom gestörter Ordnung gedeutet wird (vgl. Metrum V, 21–66).

280 Vgl. ER 10252, 10278, 11151; RdE 7993–7995, 8119 f.

higkeit.[281] Dramatisch effektvoll wird die Ohnmacht gegenüber der Minne jeweils in scharfen Kontrast zu früherer Selbstmächtigkeit und Machtausübung gerückt.[282] Demgegenüber thematisiert die unter der Muntgewalt ihrer Eltern stehende Lavinia den Umschlag von Unwissen in Wissen: *Wannen komet mir der sin, | daz ich sus wîse worden bin, | des ich ê sô tumb was?* (ER 10191–10193; vgl. 10817; RdE 8178–8184). Erleben Dido und Eneas Minne jeweils als Verlust früherer Klugheit, als Verkehrung von Verständigkeit in Unsinn (ER 1403, 11046, 11053), so folgt darauf für Eneas, wie bereits beschrieben, ein erneuter Umschlag von Verwirrung in Wissen und Erkenntnis als Voraussetzung für die abschließende Selbstermächtigung.

Die Übermacht der Minne gewinnt nicht zuletzt darin ihre besondere Kontur, dass sie geschlechtsindifferent durchgreift, doch kommt es nur für Veldekes Eneas auch zu einer vorübergehenden Krise der Männlichkeit.[283] Während der *Roman d'Eneas* betont, dass seinem Helden derart verwirrendes Begehren zuvor unbekannt war, und Eneas seine fehlenden Kenntnisse im Rahmen einer Selbstdiagnose beklagt,[284] beobachtet er doch vorab seinen durch *amors* gestärkten Mut und spricht sich zum Abschluss seines Monologs gesteigerte Kampfkraft zu (RdE 8990–8992, 9051–9061). Nur im deutschen Text sieht sich Eneas zornig seiner kriegerischen Mannhaftigkeit (*manheit*) sowie seiner Vernunft beraubt und *vertôret* (ER 11043–11055). Von Minne verwundet weiß er nun, dass die Macht der Liebesgottheiten beiden Geschlechtern gleichermaßen überlegen ist: *wâr ich der fromediste man, | der ie gewan den lîb, | oder daz blôdiste wîb, |* [...] *| sô tâten sie mir leides genûch, | daz mir nimmer wirs moht wesen* (ER 11068–11073).[285]

Allerdings dokumentieren diese Ausführungen eine unumstößliche Gewissheit der sonst gültigen Geschlechterdifferenz, die primär durch die prinzipielle Schwäche der Frauen markiert ist: *diu wîb sint brôder dan die man* (ER 1599).[286] Dieser Voraussetzung folgt Eneas' gekränkter Ausruf: *Minne, jan bin ich doch niht ein wîb, | holfez*

281 Vgl. ER 1401–1408, 11043–11055, 11092–11096. Im *Roman d'Eneas* sieht sich Eneas dagegen durch sein Begehren unmittelbar gestärkt; Didos Verlust ihrer Selbstkontrolle und herrscherlichen Kompetenzen verzeichnet zwar die Erzählung (RdE 1407–1414), sie selbst reflektiert dies jedoch nicht.

282 Vgl. Syndikus, Dido, S. 73; Kistler, Heinrich von Veldeke, S., 226: „Die Macht der Minne kristallisiert sich umso deutlicher heraus, je größer die Gegenkraft ist, auf die sie trifft."

283 Vgl. dazu Kraß, *ein unsalich vingerlin*, S. 149: „Die Minne, so scheint es, ist eine Kraft, die nicht aus der Geschlechterdifferenz entspringt, sondern ihr vorausgeht und sie zu verunsichern vermag."

284 Vgl. RdE 9035–9045: Wie im *Eneasroman* führt dies zu Gedanken an Dido, deren Qualen Eneas erst jetzt begreift. Darüber hinaus betont Eneas aber bei Veldeke, er habe sein Herz zuvor gegen maßlose Minne verschlossen geglaubt (ER 11130–11133).

285 Vgl. ähnlich Lavinias Ansprache an Amor, ER 10297–10301: *wârich der sterkiste man, | der in der werlde ie lîb gewan, | dû hetest mir schiere wê getân, | woldest dû mich sus ane gân, | als dû hâst begunnen.*

286 Damit begründet Anna gegenüber Dido die Vermutung, Eneas verberge seine Gefühle vielleicht nur, was er als Mann besser vermöge. Vgl. auch ER 11190–11192: *waz wunders was daz umb ein wîb, | ob ir diu Minne nam den sin? | und daz ich ein man bin | und vil sterker solde wesen.* – Ovid hebt dagegen eine weibliche Neigung zu rasender Leidenschaft hervor; *Ars Amatoria* I, 341 f.: *Omnia feminea sunt ista libidine mota. | Acrior est nostra, plusque furoris habet*. (Dies alles wurde bewirkt durch

mich iht, ich bin ein man (ER 11106 f.). Worin die weibliche Schwäche aber besteht, wird nicht näher physiologisch oder psychologisch erläutert;[287] sie bleibt im Rahmen der Kriegssemantik der Minne und ihrer imaginären Machtstrukturen unbefragte Voraussetzung. Die unterstellte Wehrlosigkeit von Frauen weist sie als wahrscheinlichste Opfer des überwältigenden Begehrens aus, während *manlîch* die Fähigkeit zu Selbstkontrolle und selbstbestimmtem Handeln bezeichnet.[288] Die Erfahrung, handlungsunfähiges Objekt einer höheren Gewalt zu werden, wird so aus männlicher Sicht als weiblich klassifiziert.[289] Eine beginnende Geschlechterdifferenzierung in den Affekten zeichnet sich weiterhin ab, wenn Eneas in Zorn gerät, nachdem er seinen Zustand identifiziert hat (ER 11042); eine solche Reaktion bleibt bei Dido und Lavinia dagegen aus. Allein Eneas erlebt Begehren schließlich als Verkehrung der eigenen Geschlechtsidentität, woraufhin er Amor auch die Macht zuspricht, ein Überschreiten geschlechtsspezifischer Handlungssphären zu ermöglichen.[290]

Die hier umrissene Geschlechterdifferenzierung lässt sich weiter verfolgen zu den Reflexionen über die eigene Ehre und den jeweiligen Verhaltens- und Handlungsmöglichkeiten. Didos Besorgnis um ihre Ehre betrifft zunächst das Treueversprechen gegenüber ihrem ersten Mann, richtet sich dann jedoch auf die Problematik weiblicher Initiative. Muss Dido fürchten, Eneas werde *ubeles* dabei denken, wenn sie ihm ihr Begehren zu erkennen gebe, dann sind soziale Verhaltensregeln impliziert, die weibliche Kommunikationsmöglichkeiten von vornherein begrenzen (vgl. ER 1575–1581, 1653–1655; RdE 1437–1445). Diese Regeln kennt auch Lavinia. Obwohl sie sich wünscht, barfuß zu Eneas' Zelt zu gehen, hält die Sorge um ihre Ehre sie davon ab: *daz ich dar zime solde gân | daz wâre unwîblîch getân* (ER 11547 f.).[291] Setzt sie die Erfahrung der Minne einerseits dazu instand, sich dem Willen ihrer Mutter zu widersetzen, so muss sich Lavinia

weibliche Leidenschaft, welche heftiger ist als bei uns, eher dem Wahnsinn auch gleicht.) Vgl. auch ebd., III, 29 f.

287 Der Gedanke weiblicher Schwäche durchzieht zwar die zeitgenössischen Diskurse, wird jedoch je unterschiedlich abgeleitet und begründet. Vgl. zur Entwicklung der Geschlechterdifferenzierung im theologisch-philosophischen sowie im medizinischen Diskurs Cadden, Meanings, bes. S. 105–165 u. 169–227. Ottes *Eraclius* zitiert nach dem Ehebruch der Kaiserin Athanaïs die theologische Begründung weiblicher Schwäche als Resultat von Evas Sünde (Erac. A: 4285–4294).

288 *Manlîch* wird häufig für vorbildliches, entschlossenes und verständiges Verhalten verwendet; vgl. ER 1596, 1855, 4449, 6057, 6183, 8737, 8761, 8793, 9068, 9739, 10760, 11311, 11519, 12141, 12311 (*manhaft*), 12508. Bei der Verwendung von *manheit* steht Gewaltfähigkeit im Vordergrund: ER 8057, 8093, 9059, 11045, 12498. Vgl. Schieb/Kramer/Mager, Henric van Veldeken, S. 289 f.; zum Konzept Klinger, Ohn-Mächtiges Begehren; Friedrichs, *manheit* und Kampf.

289 Vgl. Wack, Lovesickness, S. 175 zum Erklärungsbedarf männlicher Liebeskrankheit im medizinischen Diskurs: „men's lovesickness needed explanation and cure because it made them ‚other.' Its signs and symptoms feminized them, separated them from normal masculine ways of behaving. But the same signs and symptoms would only render a woman more feminine."

290 Nämlich indem er Lavinia zur Kühnheit befähigt (vgl. ER 11106 f., 11274 f.).

291 Vgl. ER 10408–10421, 10738–10745, 11532–11542. Zum Verhältnis von Minne und Ehre vgl. Syndikus, Dido, S. 83–95. Dies entspricht im Grundzug auch der Beobachtung von Haubrichs, Ehre und Konflikt,

andererseits erst dazu durchringen, Eneas ihre Minne per Brief *gefûchlîche* zu eröffnen.[292] Als ausschlaggebendes Argument dient ihr die Aussicht, Eneas' Begehren auszulösen und ihn damit zum Sieg über Turnus anzuspornen (ER 10764–10768; vgl. RdE 8753–8761). Nur bei Veldeke befürchtet auch Eneas einen Ehrverlust infolge seines Minneleidens, doch richtet sich seine Besorgnis auf militärisch-politische Konsequenzen und eine mögliche Niederlage im Kampf mit Turnus (vgl. ER 11104 f., 11212–11215).[293]

Durch die Verbindung des Minnediskurses mit Selbsterfahrung im Modus des ‚verkehrten‘ Geschlechts erreicht die Codierung männlicher Subjekt-Identität zugleich eine Stufe höherer Komplexität. Das zeigt sich ebenso im *Liet von Troye* Herborts von Fritzlar, der Achill in ganz ähnlicher Weise mit dem unerwarteten Verlust seiner Männlichkeit konfrontiert:

> Die selbe maget im nam
> Daz beste daz er hete
> Sterke vnd stete
> Im half mānes herze niet
> [...]
> Vnz dar was er gewesē ein man
> Do zv ginc im der manheit
> Er bleip in einer crankeit
> Durch polixenē mīne
> Vzzē vn̄ innē
> Was er aller vurkart
> (LvT 11160–11163, 11170–11175).

Die Symptome schwächender Minne sowie Achills Absicht, einen Friedensschluss zu erwirken, um Polixena heiraten zu können, führen zu einer vollständigen Handlungslähmung und erheblichen Störungen in den Sozialbeziehungen, bis Achills Zorn über das Leid der Griechen schließlich Minne und Minnequal hinwegfegt,[294] damit aber auch die Ehepläne zunichte macht. Dieses Verhalten kann der Erzähler dann nur noch mit Ratlosigkeit kommentieren (LvT 13128–13140). Ausgehandelt werden im Verlauf des Konflikts divergente Auffassungen von *manheit*, zumal sich Achill temporär

S. 50–54, der weibliche Ehre wesentlich über die Verbindung zum Ehemann oder zum männlichen Familienoberhaupt definiert sieht: Diese Relationierung von Frauenehre folgt einem männlichen Standard selbständiger Subjekt-Identität.

292 Zum Schreiben von Liebesbriefen rät auch Ovid: *Ars Amatoria* III, 481 f.

293 Müller, Höfische Kompromisse, S. 381 betont, dass diese irritierende Erfahrung und die resultierende Selbstbestimmung durch Minne im Text begrenzte Geltung haben.

294 Vgl. LvT 12997–13003: *Vil zorne im wart | Des verginc im der zart | Den er vō mīnen hete | Sin zorn wart also drete | Daz in der zorn vberwant | v̄ die mīne verswant | Als ez ein niht were.*

von heroischer Männlichkeit abwendet und stattdessen Kampfverzicht propagiert.[295] Als Gegenmodell zu dieser Inkompatibilität von kriegerischer und *minne*-bezogener Männlichkeit zeichnet das *Liet* Diodemes, den die Liebe zu Briseida dazu motiviert, als *frowen riter* seinen Wert zu erweisen.[296]

Dass Männlichkeit und Minne für die Eneasromane eine neuartige Kombination darstellen, illustriert auch der Umstand, dass allein Eneas nach den Regeln solcher Minne eine Frau begehrt. Für Turnus gilt dies gerade nicht.[297] Zwar bemüht sich Amata im *Eneasroman* durch einen an Turnus gerichteten Brief, dessen Minnebegehren zu stimulieren, doch das misslingt.[298] Indem Amatas Botschaft bei Veldeke, anders als im *Roman d'Eneas*, nicht nur zum Krieg, sondern auch zur Minne auffordert, unterstreicht der *Eneasroman* die Exklusivität der Geschlechterminne und ihre Bedeutung für Eneas' Herrschaftslegitimation.

Die Befremdlichkeit des Minnebegehrens wird also allein für Eneas zum Medium der Reflexion und der Wiederaneignung seiner Geschlechtsidentität, während es für Lavinia – nach Worten ihrer Mutter – längst an der Zeit ist, Minne zu erfahren: *dun gelernst ez nimmer ze frû.* | *dû hâst ouch lîb genûch dar zû* | *gewahsen unde scône* (ER 9957–9959; vgl. 9809–9815; RdE 7878–7882). Ihr Geschlecht bestimmt Lavinia demnach zur Minne, so dass alle folgenden Artikulationen von Überraschung und Erschrecken nur der Erstmaligkeit einer unvermeidlichen Erfahrung gelten können. Dass diese Verkopplung von Geschlecht und zwischengeschlechtlichem Begehren aus der Bestimmung der Frau zur Ehe abgeleitet ist, lässt sich nicht nur Amatas Ausführungen entnehmen, die bei der bevorstehenden Eheschließung ansetzen. Lavinia selbst zeigt sich später über die Intensität ihrer Empfindungen irritiert, obwohl diese weder erwidert werden, noch jemals eine wechselseitig beglaubigte Beziehung zwischen ihr und Eneas bestand: *nun wart ich doch nie sîn wîb* | *noch her nie mîn man* (ER 11420 f.).[299]

295 Obwohl Achill *menliche* zu ihnen spricht, deuten seine griechischen Verbündeten seine Haltung als *zageheit* (LvT 11487, 11546). Zu den Männlichkeitskonzeptionen im Kontext von Minnebegehren und -krankheit vgl. Herberichs, Poetik und Geschichte, S. 260–262.

296 Vgl. LvT 9410–9527. Die Verschachtelung beider Geschichten legt eine solche Gegenüberstellung unterschiedlicher Reaktionsmuster besonders nahe. Aufgrund seiner eigenen Erfahrung ist es auch Diodemes, der an Achill die Zeichen der Minne diagnostiziert (vgl. LvT 12191–12209), obwohl er selbst keinen Verlust an Männlichkeit erleidet.

297 Vgl. Müller, Höfische Kompromisse, S. 380: „Es ist nur eine Umschreibung einer dynastischen Allianz, wenn die Mutter von Turnus sagt, daß er *dînre minnen starke gert* (9755). Sie mißt Lavinias Schönheit und Qualität (*gût*) an Turnus' Adel und stellt Konvenienz fest."

298 Bußmann, *her sal mir deste holder sîn*, S. 104 liest Turnus' Schwur, Eneas zu vertreiben, dagegen als „Akzeptanz des Minnecodes, als Etablierung nonverbaler Formen der Kommunikation". Während die Königin ihm den Eintritt in den Minnediskurs nahelegt (ER 4386–4393), reagiert Turnus freilich mit Zorn auf die Neuigkeit, dass ihm Latinus die schon versprochene Braut entziehen will, und deutet die Situation ausschließlich in Begriffen der Ehre und des Rechts (ER 4400–4505).

299 Vgl. ähnlich Briseida im *Liet von Troye*, die ihre Minne zu Diodemes reflektiert: *Mir sint durch vwer mīne* | *Verkeret mine sinne* | *Swie ich doch nie bi vch gelac* (LvT 12553–12555). Im *Roman d'Eneas*

Insgesamt zeigt sich die Geschlechterminne als diskursive Neukonstruktion, denn „Liebe bedeutet [...] in erster Linie Vollzug, nicht Erfüllung, sie besteht in der Bewusstmachung des quälenden Zustandes im Monolog, im immer neuen Durchleben der Betroffenheit“.[300] Erotisches Begehren erfüllt sich nicht in der Begegnung der Körper, sondern in der Reflexion eines Körperzustands, in der poetisch entfalteten Autoerotik der Selbst-Thematisierung. Darin besteht die Produktivität des zwischengeschlechtlichen Begehrens, dessen Anspruch auf Normativität sich über repräsentative rhetorische Inszenierungen und konsequente Literarisierung etabliert (s. u., II.2.3.2).

Auf der Grundlage einer verwandten Minne-Konzeption zeigt sich diese Produktivität auch in zeitgenössischen Texten. So wird in Herborts *Liet von Troye* die stets als Übermacht oder *zouber* erfahrene Minne ebenfalls im Selbstgespräch – einsetzend mit den Monologen Jasons und Medeas – entfaltet. Tatsächlich folgt die Minne-Entstehung unmittelbar auf Medeas energische Aufforderung zu angemessener Rede, während Jason ihr einfach wortlos unters Gewand gegriffen hatte.[301] Derart zu rhetorischen Höhenflügen stimuliert, räsoniert Jason im Weiteren über das unterschiedslose Verschmelzen von Leiden und Freude, diagnostiziert am eigenen Leib das Brennen der Minne, das bis in die feinsten Adern reicht, und sieht sich diesem von den Elben verursachten Zauber völlig ausgeliefert, wenn Medea nicht Abhilfe schafft (LvT 732–779). In ähnlicher Weise figuriert der *Tristrant* Eilharts von Oberg überwältigendes Begehren im magischen Zwang des – versehentlich eingenommenen – Minnetranks, der neben den bekannten Symptomen einen wortreichen Monolog Ysaldes hervorruft: in den Anrufungen der Minne augenscheinlich an Eneas’ und Lavinias Selbstgespräche angelehnt (Tristr. H: 2361–2617).

Dieselbe Monologie der bezwingenden Minne findet sich auch in Ottes *Eraclius*, der die Pathologie zwischengeschlechtlichen Begehrens besonders detailliert zeichnet, wobei die Selbstbetrachtungen der Kaiserin Athanaïs und ihres Ritters Parides sowie die diagnostischen Gespräche mit einer liebeskundigen Ratgeberin im Mittelpunkt stehen.[302] Wie im *Tristrant* entsteht die Minne außerhalb der Ehe zwischen Herrscherin und Ritter, wobei die Aufdeckung des Ehebruchs zu einer ganz anderen Problemlösung, nämlich zur Dissoziation von Geschlechterminne und Männerbündnis führt.

---

betont Lavinia dagegen, dass sie oft andere Männer betrachtet habe, ohne dass deren Anblick Begehren auslöste (RdE 8149–8151).

300 Kistler, Heinrich von Veldeke, S. 146; vgl. Schnyder, Imagination, S. 238 f.

301 Vgl. LvT 701–779, bes. 718–725: *Deheines griffens ich vch statē* | *Redet daz vch ze redē geschit* | *Ich enkere mich an das griffē niht* | [...] | *Da wart rede wider rede gegebē* | *Sie begūdē in beider sit sweben* | *In der mīne suzzekeit*. Medeas Monolog folgt in LvT 802–892. – Jasons Zugriff beschreibt Herberichs, Poetik und Geschichte, S. 250 als „Kunst-Griff“, denn mit dem Wortwechsel „hat der Autor [...] eine Gelegenheit dafür geschaffen, Jason ein ausführliches, sehnsüchtig klagendes Liebesgeständnis in den Mund zu legen“. Zu den Minnesemantiken im *Liet von Troye* vgl. ebd., S. 246–271.

302 Vgl. Erac. A: 2942–3000, 3014–3778. Der Minnezwang wirkt nach der Eheschließung (also nach dem Vollzug) auch auf den Kaiser, doch folgt daraus keine pathologische Symptomatik, sondern übermäßige *hute* (vgl. Erac. A: 2346–2367, 2603–2803).

Statt seine Frau (wie zuerst beabsichtigt) hinrichten zu lassen, folgt der Kaiser dem Vorschlag seines Ratgebers und Freundes Eraclius und lässt die Kaiserin mit ihrem *amis* ziehen.[303] Beide Texte rücken die erotische Selbsterfahrung in den Mittelpunkt, handeln den sexuellen Vollzug dagegen in wenigen Versen ab (Tristr. H: 2720–2722; Erac. A: 4010–4012, 4031–4036). In beiden Texten ist zudem ein grundsätzliches Spannungsverhältnis von Minne und Herrschaftskontinuität angelegt, wie es auch die Dido-Episode der Eneasromane prägt. Dagegen zielt die Lavinia-Handlung darauf, die erotisch-rhetorische Produktivität der Geschlechterminne für die Konzeption dynastischer Herrschaft zu nutzen. Wie sich diese Einbindung vollzieht, und worin das Telos hetero-erotischen Begehrens besteht, ist im Weiteren systematisch auszuführen.

2.3.2 Minne-Rede als Minneziel

Anders als im homosozialen Bündnis verbindet sich mit der pathogenen Minne unter den Geschlechtern keine Imagination eines miteinander geteilten Lebens. Während Nisus und Euryalus ihre Auffassung der vollständigen, leibseelischen Gemeinschaft wiederholt artikulieren und Eneas noch in seiner Klagerede um Pallas die zunichte gemachte Zukunftsperspektive der Freundschaftsbindung beschwört, bleibt die Zielvorstellung der hetero-erotischen Minne auf Begriffe von strategischer Unbestimmtheit und allusive Sprachbilder beschränkt. Zum Kernbestand der Minnesemantik gehört zwar der Umschlag von Minnequal in Freude und Erfüllung, docht tritt er nur in der prospektiven Form des Hoffens und Wünschens in Erscheinung. Programmatisch formuliert Amata:

> daz is der Minnen zeichen:
> lieht varwe kumt nâch der bleichen,
> diu vorhte gît gûten trôst,
> mit dem dolne wirt man erlôst,
> daz darben tût daz herze rîche.
> ze diseme dinge iegeslîche
> hât diu Minne solhe bûze.
> (ER 9881–9887; vgl. RdE 7960–7968)

Das *dulce malum*[304] dieser Minnekonzeption besteht nicht in der paradoxen Gleichzeitigkeit einander widersprechender Zustände, sondern wird als chronologische Abfolge gedacht.[305] Worin der ‚Trost' der Minne besteht, darüber gibt Amata ihrer Tochter

303 Erac. A: 4451–4507. Nach dem Tod des Kaisers wird Eraclius selbst zum Herrscher gewählt (Erac. A: 4550–4556).

304 Vgl. *Amores* II.9, 26: *usque adeo dulce puella malum est* (ein so ganz und gar süßes Übel ist das Mädchen). In den *Remedia Amoris* 138 spricht Ovid von einem *iucundum malum*.

305 Vgl. Kistler, Heinrich von Veldeke, S. 143–148. Paradoxierte Deutungsmuster von Minne als spannungsgeladener Gleichzeitigkeit von *leit* und *freude* begegnen häufig im Minnesang und werden in Gottfrieds *Tristan* programmatisch. Im *Eneasroman* findet sich der deutlichste Ansatz zu einer solchen

keine Auskunft, doch scheint die Antwort auf der Hand zu liegen: Als beste Therapie für pathologisches Begehren empfiehlt Ovid den Beischlaf mit dem oder der Geliebten, wobei die Phase der Liebesqual den anschließenden Genuss steigert.[306] Demgegenüber benennen die Eneasromane gerade kein eindeutig sexuelles Ziel des Begehrens. Begriffe wie *senfticheit* (ER 9968 f.), *trôst* und *bûze* bzw. *dolçors* und *mecine* (RdE 7967–7969) sowie die Metaphorik der Salbenbüchse Amors stehen für die ‚Heilung‘ durch Minne. Dass hier nicht aus Schamhaftigkeit verschleiernde Redeformen zur Anwendung kommen, zeigt insbesondere der *Roman d'Eneas*, der keineswegs davor zurückscheut, in anderen Kontexten sexuelle Vorgänge klar zu benennen.[307] Die Begriffe, Konzepte und Bilder, mit denen das Ziel der Minne umrissen wird, sind vielmehr dazu geeignet, Imagination auszulösen, nicht Inhalte zu fixieren. Nicht intime Begegnungen, wechselseitiger Austausch oder stabile Beziehungen bilden also den Fluchtpunkt des Begehrens, im Vordergrund stehen vielmehr Diskursivierung und Literarisierung, die sich zu einer Kunst des Sprechens über Minne verdichten. In Abgrenzung von sexueller Vergegenständlichung möchte ich im Folgenden zeigen, auf welche Weise die Eneasromane die Geschlechterminne – insbesondere aber hetero-erotisches, männliches Begehren – aufwerten und in die Konzeption erfolgreicher Herrschaft und Machtausübung einfügen.

Dass die Eneasromane eine derartige Herrschaftserotik erst zum Vorschein bringen (statt sie etwa vorauszusetzen), lässt sich anhand jener Szenen nachvollziehen, die noch eine konkret-sexuelle Erfüllung des Begehrens in den Blick nehmen, denn sie dienen gleichsam als Kontrastfolie. In der Dido-Episode fallen nicht nur Minnemonologe und Deutungsgespräche weit kürzer aus als in der Eneas/Lavinia-Handlung; unter den Minnesymptomen erscheint auch eine Ersatzhandlung, wenn Dido ihr Deckbett umarmt: *si dûhte daz ez wâre* | *Ênêas der mâre.* | *sie dwanc ez an ir munt* | *zû vil maneger stunt* (ER 1421–1424).[308] Veldeke präludiert diese Substitution[309] zusätzlich durch eine Beschreibung des äußerst prunkvollen Bettes, das Dido Eneas bereiten

coincidentia oppositorum in Didos Selbstaussage *ich bin al gesunt* | *unde enmach doch niht genesen* (ER 1466 f.).

306 Vgl. *Remedia Amoris*, 101 f.; auch Übersättigung kann aber als Heilmittel eingesetzt werden (ebd., 399–404, 536–542). Ovid führt eine Reihe anderer Therapiemöglichkeiten auf (so etwa räumliche Distanzierung, Ablenkung, bewusst erzeugter Ekel und Diätvorschriften), die sich zum Teil mit den Empfehlungen des medizinischen Diskurses überschneiden. Im *Eraclius* wird der Beischlaf ebenfalls unumwunden als einzige Heilungsmöglichkeit benannt (Erac. A: 3409, 3513 f.).

307 So auch Kistler, Heinrich von Veldeke, S. 209.

308 Vgl. RdE 1241–1246. Dass es sich um eine Substitution des begehrten Körpers und um implizit sexuelle Wünsche handelt, verdeutlichen beide Romane, wenn Dido ihrem Scheiterhaufen die Bettlaken hinzufügt, wobei Veldeke *minne* in den Vordergrund rückt (ER 2328–2330: *daz bettegewant,* | *dâ si ûffe lâgen* | *und ir minne pflâgen*), der *Roman d'Eneas* dagegen Didos Schande (RdE 2050 f.).

309 Im altfrz. Roman fantasiert die liebeskranke Lavinia so intensiv Eneas' Nähe, dass sie ihn bei sich glaubt und ebenfalls ihre Bettdecke umarmt (RdE 8413–8416). Veldeke hat dieses Detail ausgelassen und damit Lavinias Minne weiter in Richtung auf eine Verbalisierungserotik verschoben.

lässt.[310] Damit scheint nun angelegt, dass auf die breit geschilderten Qualen entsprechende Freuden beim körperlichen Minnevollzug folgen müssen. Die erste und einzige Beschreibung eines sexuellen Akts im *Eneasroman* fällt dagegen ausgesprochen spärlich aus:

> her begreif si mit den armen.
> do begunde ime irwarmen
> al sîn fleisch und sîn blût.
> dô heter manlîchen mût,
> dâ mite gwan er di oberen hant;
> der frouwen her sich underwant.
> [...]
> minnechlîche her sie bat
> daz si in gewerde
> des si selbe gerde,
> (iedoch sprach si dar wider)
> und er legete sie dar nider,
> alsez Vênûs geriet:
> sine mohte sich erweren niet.
> her tete ir daz her wolde,
> sô daz her ir holde
> manlîche behielt.
> ir wizzet wol, waz des gewielt.
> (ER 1837–1842, 1846–1856)

Auffällig ist an dieser Beschreibung zunächst die mechanische Verlaufsform männlicher Erregung, die nichts mit Eneas' späterer Minnequal gemein hat. Erst die direkte Berührung des weiblichen Körpers erhitzt Fleisch und Blut und stimuliert umstandslos männliche Tatkraft.[311] Dass unmittelbarer Körperkontakt die sexuelle Vereinigung herbeiführt, entspricht der „Berührungsqualität"[312] von Didos Minne, die schließlich durch den infektiösen Kuss des Ascanius ausgelöst wurde. Obschon Veldeke die Beschreibung gegenüber dem altfranzösischen Text leicht erweitert hat, gehören ihre Bestandteile zum überlieferten Formelbestand. Wo in der zeitgenössischen volkssprachlichen Literatur überhaupt von sexuellen

310 ER 1269–1295, wobei die beiden letzten Verse – *si wolde sich dâ letzen | mit frouden und mit spile* – das Bett deutlich mit Didos Wünschen verknüpfen (vgl. auch die Bezeichung des Beischlafs als *spil* in Ottes *Eraclius* A: 2491–2498, 4134). Die Bettbeschreibung hat keine Entsprechung im *Roman d'Eneas*, wird aber im *Mauricius von Craûn* in Form eines ironisierenden Zitats aufgegriffen (V. 1111–1165), denn der ausführlichen Beschreibung des Liebeslagers folgt der unrühmliche Schlaf des erschöpften Ritters, so dass der versprochene Minnelohn letztlich ausfällt.

311 Dieser Beschreibung lässt sich eine weitläufige Anknüpfung an das medizinisch-humoralpathologische Konzept der vitalen Hitze entnehmen, die typischerweise die männliche Disposition dominiert und auch für den Zeugungsakt von Bedeutung ist: vgl. Cadden, Meanings, S. 23 f., 85 u. 170–177; Salisbury, Gendered Sexuality, S. 93 f.

312 Quast/Schausten, Amors Pfeil, S. 69.

Akten die Rede ist, werden sie als Erhitzung durch Körperkontakt[313] und Vollzug des männlichen Willens beschrieben.[314] Im *Roman d'Eneas*, der den sexuellen Akt mit schmuckloser Knappheit schildert, dominiert ebenso die Verwirklichung männlicher Wünsche:

> cil fait de li ce que li semble,
> ne li fait mie trop grant force,
> ne la reïne ne s'estorce,
> tot li consent sa volenté;
> pieça qu'el l'aveit desirré.
> (RdE 1522–1526)
>
> Jener tut mit ihr, was er will, er tut ihr keineswegs zu große Gewalt an, noch verweigert sich die Königin, sie gewährt ihm gänzlich seinen Willen; seit langem hatte sie ihn begehrt.

Obwohl Eneas während seines Aufenthalts bei Dido nirgends als Subjekt der Handlung oder des Begehrens erscheint, sondern auf bloßes Reagieren beschränkt bleibt, fällt ihm nun also der aktive Part zu. Während der *Roman d'Eneas* aber Didos Begehren und Zustimmung anfügt, verleiht der *Eneasroman* den nur angespielten Gewaltpotentialen größeres Gewicht und betont mit dem körperlichen Erhitzungsvorgang, der *manlîchen mût* auslöst, die Verknüpfung von Geschlechterdifferenz und Machtverhältnissen. Der Wechsel der Subjekt- und Objekt-Positionen wird im deutschen Text zudem mit der subjektlosen Formulierung *dô mûste daz werden,* | *des lange gegeret was* (ER 1832 f.) vorbereitet und kulminiert in der abschließenden Metaphorisierung des Beischlafs als Jagd, die die Partnerin zur Beute deklassiert: *daz tier was rehte getriben.* | *sô der man sô schûzet* | *daz her sîn genûzet,* | *so liebet ime diu vart* (ER 1864–1867).

Die „aggressive Jagdmetaphorik“[315] schließt unmittelbar an die implizite Gewalt des sexuellen Akts an, die bei Veldeke als unvermeidliche Inszenierung abläuft.[316] Da die geschlechtsspezifische Ehrauffassung weibliche Initiative nicht zulässt, verweigert sich Dido zum Schein und gibt damit auch der Lehre Ovids Recht, dass Gewaltanwendung zu den rollenspielerischen Notwendigkeiten Amors gehört: *Vim licet appelles. grata est vis ista puellis* (*Ars Amatoria* I, 673: Magst du Gewalt es auch nennen, willkommen ist diese Gewalt den Mädchen; vgl. 666–718), denn: *Militiae species amor est*

313 Vgl. Oliviers Ausspruch im *Rolandslied*, RL 6012–6014 (*mîn swester Alde* | *en scol an dînem arme* | *niemer erwarme*); *Eraclius* A: 2136–2138, 4110 f.; später auch im *Mauricius von Craûn*, V. 1614.

314 Vgl. auch ER 1883 f.; vgl. in der *Kaiserchronik*: Lucretia (KChr 4721); Crescentia (KChr 11551, 11597 f., 11613 f.); *Eraclius* A: 3141, 3174; *Tristrant* H: 8939–8941.

315 Kistler, Heinrich von Veldeke, S. 209. Vgl. die kritische Zusammenfassung der Forschungskommentare zur Stelle bei Syndikus, Dido, S. 105 (Anm. 148). Zur Transformation von Vergils Jagdmotivik in den Eneasromanen Schmitz, Wenn eine Hindin, S. 28–31.

316 Vgl. Desmond, Reading Dido, S. 113 zum *Roman d'Eneas*: „This scene exemplifies a predatory understanding of sexuality: Eneas's actions are measured by the amount of ‚force‘ required, Dido's responses by the amount of *volenté*. Dido's willingness explicitly results from her desire.“

(II, 233: Liebe ist eine Art Kriegsdienst).[317] Ähnlich formuliert an späterer Stelle im *Eneasroman* Tarcho, als er Camilla mit der Bemerkung herausfordert, ihr stehe *ein ander storm* besser an, nämlich im Bett, beim *vehten umb die minne* (ER 8982–8987). So deutlich der Kriegssemantik ein prinzipielles Machtgefälle unter den Geschlechtern eingeschrieben ist, das im sexuellen Akt körperlich manifest wird, so klar impliziert auch die verbreitete Beischlafsformel vom Durchsetzen des männlichen Willens eine grundsätzliche Asymmetrie. Weibliche Subjekte sind, wie Didos (und später Lavinias) Besorgnis um die Ehrenhaftigkeit eigener Initiative zeigt, durch soziale Verhaltensnormen genötigt, eigenes Begehren zurückzunehmen oder zu verbergen. Dieser Logik folgend lässt sich der sexuelle Akt von einer einzigen Subjektposition her als männliches Herrschaftshandeln denken, das Willenseinheit – mehr oder minder gewaltsam – herstellen kann und soll.[318]

Festzustellen ist ferner, dass die kargen Beschreibungen von Lust und Vergnügen in beiden Eneasromanen nicht dem wortreich umspielten Verlangen oder der Intensität der vorgängigen Körpersymptome entsprechen – diese Diskrepanz wird sich im Kontext der Eneas/Lavinia-Handlung noch erheblich steigern. Soweit im Zusammenhang der Dido-Episode überhaupt von einem männlichen Begehren zu sprechen ist, artikuliert es sich als unmittelbarer Drang zur Inbesitznahme, fernab jener selbstreflexiven Erotik, die sich Eneas erst später erschließt. Dass der vollzogene Beischlaf nicht mit vollkommener Minne-Erfüllung identisch ist, gibt der *Eneasroman* deutlicher als der *Roman d'Eneas* zu erkennen. Veldeke betont unmittelbar nach dem Akt die ambivalenten Reaktionen Didos, die zugleich Trauer und Freude empfindet, obwohl ihre *wunde* geheilt ist: *und was iedoch des unfrô,* | *daz si sô schiere alsô* | *sînen willen getete* | *dorch sô wênige bete* (ER 1881–1884).[319] Klingt hier noch die frühere Besorgnis um den Erhalt eigener Ehre an, so zeichnet sich *ex negativo* bereits die Programmatik erotischer Verzögerung ab, die in der Eneas/Lavinia-Handlung breit ausgespielt wird. Nicht nur vermeiden es die späteren Minne-Monologe und -Dialoge, ein sexuelles Ziel des Begehrens zu benennen, sie entfalten sich auch in einem Umfeld beschränkter Kommunikationsoptionen, das höchstmögliche Konzentration auf die Selbstbeschäftigung erlaubt.

Die situationsbedingte Distanz ist zunächst Bedingung für die gleichzeitige, aber isolierte Erfahrung exzessiven Begehrens bei Eneas und Lavinia, das sich nur im Blick

317 Eine Variante bietet die bruchstückhaft überlieferte Verserzählung *Athis und Prophilias*. Die Notwendigkeit von Gewalt in der Hochzeitsnacht (die hier nicht vom Ehemann, sondern von den weiblichen Verwandten ausgeübt wird) ist durch jungfräuliche Scham begründet: *Swíe lieb sie den man habe,* | *Die scame wisit sie dar abe,* | *Daz siez blodilichen tů.* | [...] | *Salustine und cardiones* | *namin gaytin mit gewalt* | *Vn legitins an den helt balt* (D: V. 33–35, 42–44). Im Sinne eines höfischen Ideals der Affektkontrolle und -kultivierung empfiehlt Andreas' *De Amore*-Traktat Gewaltausübung dagegen ausschließlich beim Umgang mit Frauen niederen Standes (I.xi.3, S. 370–372).

318 Diese Auffassung ist mit dem modernen Begriff der Vergewaltigung nicht zu vereinbaren: vgl. dazu weiter zum *Nibelungenlied* II.3.3.3.

319 Im *Roman d'Eneas* herrscht bei Dido dagegen ungebrochene Freude vor, die sie auch öffentlich zeigt: vgl. RdE 1531–1534.

über Burggraben und Festungsmauern – sowie später über die Schrift – nach außen wenden kann. Entzünden sich Lavinias Begehren und ihre bewegte Rede im Bann des ersten, von Eneas noch unerwiderten Blicks,[320] so produziert schon die Störung dieser visuellen Verbindung eine heftige Körperreaktion und führt beinah zum Schwinden aller Sinne (ER 10396–10399; vgl. RdE 8339–8341). Erst 1100 Verse später kommt es bei Veldeke nach dem zweiten Mutter-Tochter-Gespräch, dem Verfassen und Verschießen des Minnebriefs sowie beiderseitigen Monologen zum Austausch eines wechselseitigen Blicks (ER 11563: *sie sach here und her dar*), der Eneas unmittelbar Erleichterung verschafft (ER 11588: *im was iedoch sîn herze entladen*). Im *Roman d'Eneas* weist die Choreographie der Blicke ein deutliches Verzögerungsmoment auf, denn obwohl Eneas Lavinias Brief sofort gelesen und sich daran erfreut hat, verbirgt er seine Reaktion und lässt seine Blicke bloß verstohlen schweifen (RdE 8885–8898). Nur in einem einzigen Vers ist schließlich vom Austausch wechselseitiger Zeichen die Rede (RdE 8899). Veldeke minimiert demgegenüber die Fernkommunikation, indem er Lavinias Fingerzeichen und Kussgesten auslässt (vgl. RdE 8876–8879). Die Reduktion sinnlich-körperlicher Unmittelbarkeit auf den distanzierten, stummen Blick und die Vermittlung von Begehren in der körperabstrakten Schrift des Briefs wären mit Peter Czerwinski als Schritte in Richtung auf höfische Abstraktionsleistungen zu beschreiben.[321] Wenn aber die Minnereflexion einen Punkt erreicht, „an dem die Selbstbetrachtung übergeht in ‚soziale Reflexivität‘ [...] und in den Versuch, Liebeskommunikation auf den anderen hin zu entwerfen“,[322] stellt sich die Frage, worin solche Kommunikation besteht und wie sie auf Programmatik und Telos der Minne bezogen ist.

Lavinias knapper Minnebrief bleibt in Form und Aussage weit hinter den mündlichen Exzessen der Minnerhetorik zurück. Intensives Körperempfinden verschwindet hinter ausschließlich mentalen Prozessen, denn Erwähnung finden nach der Grußformel nur die ständigen Gedanken an Eneas, den Lavinia nicht vergessen kann. Der Brief schließt mit der Aufforderung, dieser *rede* Glauben zu schenken und die Macht der Minne zu bedenken (ER 10794–10805). Dennoch bewegt schon der Anblick dieses Briefs Eneas' Herz, und es folgt auf das briefbewehrte Geschoss der Pfeil Amors, der Eneas bei der Betrachtung Lavinias trifft. Lässt die abschließende Formulierung – *daz geliebete im die vart* (ER 10990) – noch das Fazit nach dem gelungenen Jagdausflug mit Dido anklingen, wird darin umso greifbarer, dass sich Gegenstand und Ziel des Begehrens bereits erheblich von der unmittelbaren Begegnung der Körper entfernt haben. Auffallen muss weiterhin, dass Lavinias Schreiben – anders als die Minnemonologe – nicht in der ersten, sondern in der dritten Person von Lavinias Empfindun-

320 Vgl. zur Stelle Küsters, Die Liebe, S. 271 f. Die Bedeutung der Distanz für die Laviniaminne betont auch Bußmann, *her sal mir deste holder sîn*, S. 90; zu Minneblicken und Geschlechterdifferenzierung Kellermann, Der Blick aus dem Fenster, bes. S. 336–339.

321 Vgl. Czerwinski, Der Glanz, S. 218–222.

322 Küsters, Die Liebe, S. 275.

gen spricht, das Subjekt des Begehrens also nurmehr in der Außenperspektive inszeniert und damit zugleich distanziert.[323]

Einen analogen Effekt erzielt der *Roman d'Eneas*, indem er den Inhalt des Briefs straffend referiert, statt ihn selbst sprechen zu lassen (RdE 8786–8792). Allerdings ist in diesem Resümée von den lebensbedrohlichen Qualen des Begehrens die Rede, womit der Roman wenigstens suggeriert, dass Lavinia ihre monologisch ausgebreiteten, heftigen Empfindungen nunmehr schriftlich niedergelegt hat. Diesen Gedanken einer Übertragung desselben Gehalts (oder gar eines unveränderten emotionalen Substrats) in ein anderes Medium[324] lässt Veldekes Text dagegen nicht zu. Minnemonolog und briefliches Geständnis treten vielmehr als erregter, um sich selbst kreisender Exzess und kontrollierte Mitteilung auseinander. Nicht zuletzt verweist die verknappte Minne-Artikulation im Brief auf die Einschreibung jener gesellschaftlichen Verhaltensregeln, die Lavinias Handlungsspielräume von vornherein beschränken. Diese soziale Reflexivität ist ebenso im Sprechen von sich in der dritten Person, das einen personenabstrakten Blick auf Lavinia impliziert, und im Einsatz der Schrift selbst präsent: „Der Liebesbrief [...] wendet sich als verschriftlicht-objektivierte Form potentiell an die Gemeinschaft aller des Lesens Kundigen".[325]

Lavinias Brief situiert sich damit an der Schnittstelle öffentlichen, herrschaftspolitisch bedeutsamen Handelns und der Personalisierung einer verborgenen Minne, die sich nun in Eneas' nächtlichem Nachsinnen über den Brief manifestiert. Formiert sich hier eine Sphäre der Intimität, die Lavinias Selbstdiagnosen und -reflexionen spiegelt, so füllt sie sich doch nicht mit Imaginationen künftiger Gemeinsamkeit, sondern mit der Bestimmung eigener Identität und führt daher auch nicht zum Dialog. Im Gegenteil beschließt Eneas, sich Lavinia nicht zu eröffnen. Die geschlechtsspezifischen Machtverhältnisse werden nach der bestürzenden Erfahrung eigener Schwäche nunmehr restituiert: *die man soln den wîben* | *sus unmâzer minnen* | *niht bringen innen,* | *wand ez ne wâre nie gût,* | *si worden alze hôch gemût* | *und alze stolz wider*

323 Dass diese Perspektivierung, wie Schnell, Medialität, S. 280 anmerkt, der mittelalterlichen Briefpraxis entspricht, ändert nichts am ästhetischen Effekt einer Distanzierung, der im *Eneasroman* über die unmittelbare Kombination von mündlichen und schriftlichen Minne-Artikulationen entsteht.

324 Darin besteht aber eine Kernthese von Bußmann, *her sal mir deste holder sîn*, die von einer „Verbindung von Gefühl und schriftlicher Gefühlsübermittlung" ausgeht (ebd., S. 89) und Lavinias Brief Hinweise auf eine Gefühlstiefe abzulesen sucht, die den schriftlichen Text (besonders aufgrund der Heimlichkeit der Kommunikation und der Eigenhändigkeit des Schreibens) als Übersetzung der zuvor artikulierten Empfindungen ausweisen (S. 92 f. u. 96), wobei die „spürbare Differenz zwischen selbsteingestandenem Gefühl und schriftlich konstituierter Gefasstheit" (S. 95) letztlich als Folge einer „Selbstzensur" gedeutet wird (S. 97).

325 Rusinek, Veldekes *Eneide*, S. 21. Schnyder, Imagination, S. 243 betont, „dass bei dieser ausführlichen Schilderung des Schreibvorgangs die Vorbereitung mehr Raum beansprucht als das Schreiben selbst". Ausdrückliche Erwähnung findet auch, dass der Brief in *scônem lâtîne* (ER 10793), der Sprache der Gelehrsamkeit, abgefasst ist.

die man (ER 11294–11301).[326] Mit der solchermaßen eingeschränkten Herstellung von Wechselseitigkeit kündigt sich jedoch an, dass passioniertes Begehren nunmehr zunehmende Wirkung in der Sphäre der Öffentlichkeit entfalten wird. Bewusst lässt sich Eneas von seinem Gefolge beim Blicktausch mit Lavinia beobachten.[327] Im Weiteren erweist der Zweikampf die Inspirationskraft der Minne, doch erfolgt auch nach Eneas' Sieg noch keine Erfüllung, vielmehr muss sich der begehrende Held gesellschaftlichen Regeln beugen: *her woldes machen sîn wîb, | ez was aber dô ze spâte* (ER 12642 f.). Wenngleich widerstrebend stimmt Eneas dem Rat des Königs und seiner Vasallen zu, mit der Hochzeit noch vierzehn Tage zu warten.

Im Folgenden hat Veldeke den Handlungsverlauf gegenüber seinem altfranzösischen Prätext deutlich verändert. Im *Roman d'Eneas* nimmt Eneas sofort die Treue-Eide der Barone entgegen und setzt anschließend einen Termin für seine Verheiratung. Angesichts des wiederum ausbleibenden Kontakts glaubt Lavinia, Eneas liebe sie nicht, und bricht in eine erneute, wortreiche Klage aus (RdE 9842–9917). Zur gleichen Zeit quält Eneas das unerfüllte Begehren, das in schlafloser Einsamkeit Selbstzweifel, Zweifel an der Beständigkeit von Lavinias Liebe sowie ausführlichen Reden über die Leiden der Minnegefangenschaft hervorruft (RdE 9918–10078). Obwohl Eneas bereut, nicht unmittelbar nach dem Kampf Kontakt zu Lavinia aufgenommen zu haben, tröstet er sich vorübergehend mit der ovidischen Idee, dass ein Zerwürfnis die Grundlage für eine umso intensiver genossene Versöhnung bilden könne (RdE 9977–9990). An diese erneute Gegenüberstellung je isolierter Sehnsuchtsüberschüsse schließt sich nahtlos die ausgesprochen knappe Schilderung des Hochzeitsfests mitsamt der Betonung allerhöchster Freude auf beiden Seiten an (RdE 10105–10123). Weder der Vollzug der Ehe noch die Erfüllung von Minne oder sinnliche Genüsse kommen dabei zur Sprache. Auf diese Weise dehnt der *Roman d'Eneas* seine Konzeption von *amors* als ruhelosem, immer neu zur Versprachlichung drängendem Begehren maximal, fast bis in die Schlussverse hinein aus.

Veldekes Erzählung setzt dagegen deutlich andere Akzente, wenn auf die stark gekürzten Monologe Eneas' und Lavinias im Wartezustand, die zudem von affektiven Exzessen frei bleiben, schon am nächsten Tag eine erste Begegnung des Paars noch vor der Hochzeit folgt. Vorgelagert ist diesem Zusammentreffen jedoch Eneas' Opfer an die Götter, wobei seine kaiserlich-prunkvolle Gewandung und die Bekleidung seines Gefolges ebenso ausführlich geschildert werden wie die musikalische Begleitung dieses Auftritts (ER 12781–12850). Im Rahmen gelungener Herrschaftsrepräsentation

326 Zu einer ähnlich generalisierenden Formulierung der gewünschten Machtverhältnisse unter den Geschlechtern greift im *Nibelungenlied* Sîvrit, als er sich im Ringkampf mit Brünhilt akut gefährdet sieht (NL B 670, 1–4). Im *Roman d'Eneas* bedenkt Eneas zuerst die weibliche Neigung zur Bosheit und Treulosigkeit (RdE 8997–9009), und obwohl er diese Zweifel letztlich abweist, verweigert er ein Minnegeständnis, um die Machtverhältnisse unter den Geschlechtern zu wahren (RdE 9878–9888).

327 Vgl. ER 11564–11588. Im altfrz. Text vermeidet es Eneas dagegen, Lavinia für alle erkennbar zu beobachten (vgl. die Beschreibung seiner wandernden Blicke: RdE 8887–8898).

vollzieht sich zwischen Eneas und Lavinia ein Austausch wohlgesetzter Worte und Küsse unter Betonung des gemeinsamen Willens,[328] wobei die Freude des Paars den Zustand allgemeiner gesellschaftlicher Harmonie reflektiert. Diese kultivierte und öffentlichkeitsfähige Kanalisierung des Begehrens unterstreicht auch Eneas selbst, wenn er Lavinias Erzieherin *offenlîche und unverholen* ermahnt, die *maget* bis zur Hochzeit wachsam zu behüten (ER 12958–12964). So bleibt es anlässlich der Hochzeit bei einer generalisierenden Beschreibung des anschließenden, ineinander geblendeten Herrschafts- und Eheglücks:

> dô der hêre Ênêas
> gewaldiger kunich was,
> dô was geliebet im der lîb,
> wander sîn vil schônez wîb
> minnete nâch sînem willen
> offenlîche unde stille
> (ER 13255–13260).[329]

Die Gegenbildlichkeit zur Dido-Episode könnte kaum prägnanter sein. Vollzieht sich die sexuelle Vereinigung mit Dido als aggressiver Akt in gesellschaftsferner, ungezähmter Wildnis, so wird mit der Eheschließung von Eneas und Lavinia die Homologie von Friedensschluss und sozialer Ausgewogenheit auf der einen Seite, wechselseitiger Minne und herrscherlicher Hochstimmung auf der anderen zelebriert. Öffentliches und Verborgenes ergänzen sich nunmehr reibungsfrei: „Die Konstruktionen von Minneteleologie und Herrschaftsteleologie entsprechen einander“.[330]

So erweist sich passioniertes zwischengeschlechtliches Begehren durch Umdeutung zur selbstbezogenen Motivation und Überführung in die Sphäre der repräsentativen Öffentlichkeit abschließend als herrschaftstragende Kraft. Die Eneas/Lavinia-Handlung zielt insgesamt auf die Herstellung einer erotischen Selbsthermeneutik, die insbesondere Eneas' Machtwillen stimuliert, das so heftig verbalisierte Begehren jedoch vom Ziel des sexuellen Vollzugs dissoziiert. Diese Transformation vom pathogenen Begehren zur Herrschaftserotik hängt indes wesentlich von der literarischen Produktivität des Begehrens selbst ab. Nicht körperliche Erfahrung, sondern die Rhetorik des Körperempfindens, nicht unkontrollierte, affektgeladene Reden, sondern deren schriftliche Bändigung bildet den Fluchtpunkt des Minnediskurses.[331] Medialität und Literarizität des Begehrens sind damit entscheidend für die Integration von

328 Vgl. ER 12875–12916, bes. 12911 f.

329 Die Beschreibung des Glücks im *Roman d'Eneas* beinhaltet demgegenüber, dass Lavinia ihrem Ehemann jeden Wunsch erfüllt (vgl. RdE 10117–10119).

330 Rusinek, Veldekes *Eneide*, S. 19. Vgl. auch Kasten, Herrschaft und Liebe, S. 234: „Der Dichter des *Roman d'Eneas* jedenfalls hat [...] die Lavine-Handlung nur deshalb ausgebaut, um das personale Prinzip dem dynastischen unterzuordnen. Die Lavine-Handlung ist eine Addition, durch welche die Geltung des dynastischen Denkens, seine Dominanz gegenüber der Liebe, bestätigt werden soll.“

331 Vgl. Schnyder, Imagination, S. 250.

Geschlechterminne und Herrscheridentität. Nicht zufällig kulminieren Eneas' Minne-Reflexionen daher im Nachdenken über den *sâlegen brief* und die darin ausgewiesene Artikulationskompetenz: *ich, der dâ solde sîn ein man* | *an herzen unde an lîbe,* | *ichn kondes deheinem wîbe* | *nie sô wol gebieten* (ER 11276–11279). Mit diesen Worten erhebt das männliche Subjekt Anspruch auf die Kompetenz, sich der Minne gemäß in schön geformter Rede auszusprechen, wobei die Diskursherrschaft nicht einem weiblichen Gegenüber, sondern der Minne-Macht selbst zugesprochen wird: *den selben brief den ich dâ las* | *den tihte diu Minne.* | *hern moht von wîbes sinne* | *niemer sô getihtet sîn* (ER 11264–11267). Die wiederholten Bezugnahmen auf die Geschlechterdifferenz, die Veldeke Eneas' Monolog hinzugefügt hat, verlagern sich an diesem Punkt auf die Ebene des vorbildlichen (literarischen) Sprechens.

Eneas' Einsicht besiegelt die Verschiebung der *minne*-spezifischen Kompetenzen aus der weiblichen in die männliche Domäne, wobei männliche Herrschaft zuletzt im Gestus der Wechselseitigkeit inszeniert wird, ohne je wieder in Frage zu stehen. Zugleich widerlegt der Roman die Aussage Amatas, die Minne-Erleben mit Unsagbarkeit identifiziert, und demonstriert stattdessen, dass diese Erfahrung vielmehr in der Aktivierung eines Diskurses erotischer Selbstaneignung besteht. Mit dem *tihten* der Minne erhalten Begehren und Subjektposition aber auch eine Poetik, die literarische Strategie und dynastisches Projekt miteinander verbindet. Diese Verkopplung spiegelt sich im gestammelten Namen des Helden: Dido und Lavinia buchstabieren den Namen *Eneas* und geben so den Gegenstand ihres Begehrens preis.[332] Bleibt es in Didos Fall bei der flüchtigen mündlichen Benennung, so schreibt Lavinia mit goldenem Griffel den Namen des zukünftigen Herrschers und Dynastiegründers. Nicht die Desintegration des Namens, sondern seine Zusammensetzung und Fixierung im Minnediskurs wird mit dem Akt des Schreibens betont.[333] Ist darin ein Reflex des zeitgenössischen „Zusammenhang[s] zwischen der Herausbildung der Schrift und der Intensivierung von Herrschaft“[334] zu erkennen, so zeigt sich umso deutlicher, dass der Diskurs zwischengeschlechtlichen Begehrens auf eine Literarisierung dieser Machtlegitimation abzielt. Minne erweist ihre Inspirationskraft im Kampf und im Diskurs; Wissen und Sprechen von Minne können auf diesem Wege als Herrschaftskompetenzen konzipiert werden. Doch gelingt das nur, indem die unkontrollierten verbalen Entladungen des Begehrens ihrerseits standes- und geschlechtsspezifischen Regeln unterworfen werden.

332 Vgl. ER 1530–1534, 10619–10625. Während im *Roman d'Eneas* nur Lavinia (mündlich) den Namen des Geliebten buchstabiert (RdE 8551–8561), hat Veldeke das Motiv verdoppelt und den Schritt von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit hinzugefügt.

333 Vgl. ähnlich Gaunt, From Epic to Romance, S. 18 zum *Roman d'Eneas*: „Lavine's speech does not enact the disintegration of Enéas' name, but its composition. She assembles his name, just as her marriage to him will complete the assembly of his social identity.“

334 Rusinek, Veldekes *Eneide*, S. 22. Nach Greulich, Ein Brief mit Folgen, S. 107 reflektiert dies zudem die „Bedingungen der neuen höfischen Erzählliteratur“.

Bleibt Vergils *Aeneis* dem Gedanken eines *amor infandus* verpflichtet (Aen. IV, 85), der „nicht in Worte gefaßt werden kann und darf“,[335] so zeichnet sich der *Roman d'Eneas* gerade dort durch besondere Schilderungslust aus, wo (imaginäre) sexuelle Akte gegen zwischengeschlechtliches Begehren ausgespielt werden. Veldekes Werk zeigt demgegenüber ein prononciertes Interesse an der Frage, wie herrschaftspolitisch angemessen und gewinnbringend über Begehren zu sprechen ist. Wenn Dido Eneas' Namen nur mit Scham, von der Minne gezwungen zu buchstabieren vermag (ER 1529: *daz nennen tût mir vile wê*), geht daraus eine paradoxe Verklammerung von Reden und Schweigen hervor. Die Reflexivierung des Selbstbezugs konstituiert das Subjekt des Begehrens auch in der Beobachtung der eigenen Rede: Dido spricht aus, was sie verschweigen will, und kommentiert diesen widersprüchlichen Vorgang. Ebenso redet Amata – und nach ihr Lavinia – von Dingen, die verbal nicht vermittelbar sein sollen. Minne erzwingt zunehmend beredte Artikulationen, drängt die Subjekte jedoch dazu, die sozialen Grenzen des Sagbaren zu reflektieren. So unterbricht sich Lavinia (*ôwî wan hete ich diz verswigen!* ER 10772), als sie an Eneas zu zweifeln beginnt.[336] Wenn Mutter und Tochter gerade dort abbrechen, wo der *Roman d'Eneas* die ausführlichsten, zugleich aber denunziatorischen Schilderungen sexueller Akte anschließt, reflektiert Veldekes Text implizit auch die vorgenommenen Kürzungen. Im Mittelpunkt steht jedoch nicht die Konstitution eines *nefandum*, sondern die spezifische Regulierung weiblicher Rede. Amatas Formulierung *ezn is ze sagenne niht gût* (ER 10643) im Zusammenhang des Sodomievorwurfs ordnet sich diesem sichtbaren Interesse zu, männliche und weibliche Diskurspositionen festzuschreiben.[337]

Den Modellfall der weiblichen Position gibt Lavinias Entscheidung ab, sich Eneas in gemäßigter schriftlicher Form zu eröffnen, orientiert an der Maßgabe, sozial angemessen zu agieren. Dennoch wird diese weibliche Initiative nur durch *nôt* erzwungen und gerechtfertigt (ER 10726–10784). Infragestellung und erneute Stabilisierung eigener Handlungsmacht definieren demgegenüber die männliche Position im Diskurs. Einerseits findet Lavinias Brief höchste Anerkennung bei Eneas, andererseits entschließt er sich, das eigene Begehren zu verschweigen, um nicht die geschlechtsspezifischen Machtverhältnisse zu destabilisieren. Eneas setzt damit um, was Didos Schwester Anna bereits als Regelfall unterstellt hatte: dass männliche Selbstbeherrschung immer auch darin bestehe, jede Artikulation des Begehrens unterdrücken zu können (ER 1599–1602). Eneas' Schweigen gegenüber Lavinia ist insofern Nachweis seiner Männlichkeit, und dieses Schweigen wird erst gebrochen, als die Eheschließung – und damit die Herr-

335 Kistler, Heinrich von Veldeke, S. 130 führt weiterhin aus, dass diese Zurückhaltung Gattungsregeln geschuldet sei; Vergil hat sie jedoch stilistisch produktiv mit der Verlagerung zu poetischen Vergleichen verbunden (ebd., S. 131).

336 Vgl. auch Lavinias ausführliche Selbstkritik an ihren unbeherrschten Reden: ER 11497–11524.

337 Vgl. zum *Roman d'Eneas* Rauhut, Dezenz und Indezenz, S. 434: „Im *Eneas* ist also eine Diskrepanz zwischen dezenter und indezenter Rede sichtbar“. Der geschlechtsspezifische Aspekt der Rederegeln bleibt hier unberücksichtigt.

schaft von Eneas’ Willen – unumstößlich feststeht. Bei der ersten Begegnung spricht Eneas bereits als Eheherr, dessen Dienstangebot gegenüber der *frouwe* nicht Ausdruck von Passion, sondern formvollendeter Gestus ist. Lavinias Minnebrief erweist sich rückblickend als erstes Schaustück eines gekonnten und beherrschten Sprechens, das sich Eneas erfolgreich aneignet.[338]

Im Schritt von passionierter Selbsthermeneutik zu schriftlich vermitteltem Begehren und repräsentativer Rede vollendet sich Minne zur Herrschaftserotik. Nicht ausgewogene Gleichheit und wechselseitige Hingabe wie zwischen Nisus und Euryalus steht am Abschluss der Minnehandlung, sondern die Stärkung der männlichen Subjektposition. Unabdingbar ist dafür aber der Entwurf eines weiblichen Subjekts, dessen Eigenwillen und Stimme der männlichen Position subsumiert werden können. Der Diskurs wechselseitiger Minne organisiert eine Homologie der Geschlechter- und Herrschaftsverhältnisse, die selbständige weibliche Machtansprüche, wie sie Dido und Amata auf je unterschiedliche Weise repräsentieren, zuletzt verabschiedet.

2.3.3 Weiblichkeitskonstruktionen: Subjektentwürfe und Machtverhandlungen

Im Geflecht männlicher Bündnisse und Konflikte bilden die Eneasromane ein variantenreiches Spektrum weiblicher Subjektpositionen aus, das sich in einem ersten Zugriff über die jeweilige Einbindung in die Machtbeziehungen und die Herstellung von Allianzen beschreiben lässt. Als isolierte Außenseiterfigur und ‚Grenzgängerin‘[339] besetzt die Sibylle von Cumae einen Pol äußerster Autonomie und Gesellschaftsferne: Ich stelle sie daher an den Ausgangspunkt meiner Überlegungen zu den Konstruktionen von Weiblichkeit. Weitgehend außerhalb der heterosozialen Bindungsmodelle verbleibt auch die amazonenhafte Königin Camilla, die geschlechtsüberschreitend als Kriegerin und Alliierte des Turnus in Erscheinung tritt. Obwohl der *Eneasroman* Camilla eindringlich als Fokus hetero-erotischen Begehrens inszeniert, sperrt sich ihre Performance von Ritterlichkeit der Vereinnahmung für die Geschlechterordnung der Minne, die für Dido und Lavinia identitätsbildend wirksam wird. Minnebegehren als Modus weiblicher Subjektivierung ist in beiden Romanen von vornherein mit Machtbezügen verschränkt: In Didos Fall unterminiert ungleichgewichtiges Begehren die Machtfülle der Herrscherin; im Fall der Königstochter Lavinia initiiert Minnebegehren dagegen eine Selbstmächtigkeit, die für das Ziel der Herrschaftsübernahme durch Eneas funktionalisiert wird.

Mit der unverheirateten Camilla, Amata als rebellischer *consors regni* und der verwitweten Alleinherrscherin Dido präsentieren die Romane zudem eine bemerkens-

338 Diese Konzeption von Minne als Anstoß zu formvollendeter Rede lässt sich mit dem Befund der rhetorisch geschulten Ausgestaltung im *Eneasroman* verbinden, der sich nachfolgenden Autoren gleichsam als erster „Musterkatalog der rhetorischen Genera dicendi in deutscher Sprache“ darstellte (Bertau, Deutsche Literatur, Bd. I, S. 548; vgl. weiter S. 549–554 zu den bei Veldeke vertretenen Genera).

339 Vgl. Kellner, Ursprung, S. 209.

werte Spannbreite weiblicher Herrschaftsmöglichkeiten und spielen das Verhältnis von Weiblichkeit und Macht jeweils bis zum Tod der Protagonistinnen durch. Als kontinuitätsfähig erweist sich zuletzt der von Lavinia vertretene Typus der Verknüpfung von Weiblichkeit und Herrschaft. Das Spektrum der Modifikations- und Konstruktionsmöglichkeiten weiblicher Subjektivität unter den je relevanten Bedingungen von Krieg, Herrschaft und Machttransfer betrachte ich im Folgenden anhand von Sibylle, Dido, Camilla sowie Amata und Lavinia, wobei auch die Darstellungsformen weiblicher Homosozialität zur Sprache kommen müssen, denn allen Frauenfiguren – sogar der Sibylle – sind Begleiterinnen oder Gesprächspartnerinnen an die Seite gestellt.

2.3.3.1 Sibylle: Transgression als identitätsbildendes Prinzip

Vergil zeichnet die Sibylle als Medium des Übergangs zwischen Menschen- und Götterwelt sowie zwischen den Sphären der Lebenden und der Toten. Präludiert wird ihre besondere Funktion durch den männlichen Seher Helenus, der Aeneas verspricht, er werde Entscheidendes für die eigene Zukunft von der Sibylle erfahren (Aen. III, 441–460). Später erfolgt Anchises' Aufforderung an seinen Sohn, sich zur Seherin zu begeben, die er *casta* – keusche – *Sibylla* nennt (Aen. V, 735 f.). Erst die Begegnung Aeneas' mit der Jungfrau (Aen. VI, 45: *virgo*) legt jedoch offen, dass sich die Identität der Sibylle über eine Subjektspaltung konstituiert: Als Deiphobe verfügt die Seherin über gesellschaftliche Bindungen (genannt wird ihr Vater Glaucus) und unterweist Aeneas in kultischen Fragen, doch in der Präsenz des Gottes durchläuft sie eine Verwandlung. Alles Geordnet-Kultivierte fällt von ihr ab:

> [...] cui talia fanti
> ante fores subito non vultus, non color unus,
> non comptae mansere comae; sed pectus anhelum,
> et rabie fera corda tument, maiorque videri
> nec mortale sonans, adflata est numine quando
> iam propiore dei.
>
> (Aen. VI, 46–51)

> Als sie diese Worte noch vor dem Tor ausruft, ändert sich plötzlich ihr Ausdruck, ihre Farbe, löst sich ihr Haar; die Brust aber keucht, und in Raserei wallt wild ihr Herz, übergroß scheint sie zu sein und nicht menschlich ihre Stimme zu klingen, da sie angehaucht ist von der jetzt schon recht nahen Wirkkraft des Gottes.

Inszeniert wird eine gewaltsame Subjektivierung, denn die Sibylle wehrt sich tobend gegen die Inbesitznahme durch Apollo, der sie erst vollständig bezwingen muss, bevor seine Worte aus ihr sprechen können.[340] Die göttliche Machtdemonstration er-

340 Vgl. Aen. VI, 77–80: *At Phoebi nondum patiens immanis in antro | bacchatur vates, magnum si pectore possit | excussisse deum; tanto magis ille fatigat | os rabidum, fera corda domans, fingitque premendo*. (Doch für Phoebus noch nicht empfänglich, tobt furchtbar in ihrer Höhle die Prophetin,

zeugt ein hybrides Subjekt, dessen Ekstase sich in Aeneas' Gegenwart körperlich und stimmlich manifestiert. Erst dieser Prozess macht auch verständlich, weshalb die Höhle von Cumae eingeführt wird als „geheimer Sitz der Schauder erregenden Sibylle“ (Aen. VI, 10: *praesidet horrendaeque procul secreta Sibyllae*). Die Grotte selbst fungiert nicht allein als Schwellenzone zwischen den Welten, sie verräumlicht die Subjektspaltung oder -multiplikation auch insofern, als dort aus hundert Öffnungen die Prophezeiungen der Sibylle erklingen (Aen. VI, 42–44).[341] Die Porosität des Orts spiegelt die Durchlässigkeit des von göttlicher Inspiration ergriffenen Körpers.

Von größter Bedeutung für die Identität und literarische Funktion der Sibylle ist weiterhin ihre Bindung an zwei Gottheiten. Als Priesterin des Apollo fungiert sie als Orakel, während ihr Dienst an Hekate sie zur Führerin durch die Totenwelt qualifiziert. Diesen Bezug verstärkt ihre Anweisung an Aeneas, Hekate zu opfern (Aen. VI, 153 u. 243–247). Die mittelalterlichen Bearbeitungen haben den kultischen Aspekt ganz, den prophetischen weitgehend eliminiert, denn Anchises, nicht die Sibylle offenbart Eneas die Zukunft seines Geschlechts. Erhalten bleibt aber die außergesellschaftliche Existenzform einer *devineresse* (RdE 2201) oder *prophêtisse* (ER 3176),[342] die in den Eneasromanen der Götterwelt am nächsten steht und allein ihrer Macht unterworfen ist, innerweltlich jedoch abseits jeder Herrschaftsordnung für sich allein haust. Diese Positionierung repräsentieren die mittelalterlichen Texte über unterschiedliche Figurationen des ‚Wilden‘.

Eingeführt wird Eneas' Unterwelt-Begleiterin in beiden Romanen durch Anchises, der seinem Sohn erscheint, um ihm Instruktionen zu übermitteln. Schon in der Ausgestaltung dieser einführenden Schilderung sind allerdings erhebliche Unterschiede auszumachen. Im *Roman d'Eneas* weist Anchises die Sibylle als Gelehrte aus, die sich auf fünf der *septem artes liberales* (Astronomie, Rhetorik, Musik, Dialektik und Grammatik) versteht. Darüber hinaus wird sie als Weissagerin (*devineresse*) und weise Priesterin (*sage prestresse*) bezeichnet, die außer der Heilkunst auch magische Künste (*nigremance*) beherrscht.[343] Veldekes Text streicht mit diesem Umriss zeitgenössischer

um wo möglich den mächtigen Gott von ihrer Brust abzuschütteln; desto heftiger setzt dieser dem schäumenden Mund zu, das wilde Herz zähmend, und macht sie durch Druck gefügig.)

341 Die Ekphrasis des Tempeltors setzt mit der Beschreibung von Daedalus' kretischem Labyrinth (Aen. VI, 23–30) einen wichtigen symbolischen Bezugspunkt für die sibyllinische Grotte: vgl. Fitzgerald, Aeneas, zur Bedeutung des Labyrinths in Buch VI der *Aeneis*.

342 Beide Romane fassen *Sibilla* oder *Sibille* als Eigennamen, nicht als Bezeichnung für eine Gruppe von Weissagerinnen, die bereits von Varro im ersten vorchristlichen Jahrhundert (vermittelt über Lactantius) durch ihre Lokalisierung unterschieden werden: vgl. Parke, Sibyls, S. 29–31.

343 RdE 2199–2209: *Sibilla t'i porra conduire, | une femme ki set d'auguire; | de Cumes est devineresse, | et molt i a sage prestresse. | El set quant qu'est et qu'est a estre, | de deviner ne sai son maistre, | del soleil set et de la lune | et des esteiles de chascune, | de nigremance et de fusique, | de retorique et musique, | de dialectique et gramaire*. (Sibylle wird dich dort hinführen können, eine Frau, die der Weissagung mächtig ist; sie ist die Seherin von Cumae und eine sehr weise Priesterin. Sie weiß alles was ist und was sein wird, ich kenne niemanden, der besser als sie weissagen kann, sie weiß über die

Gelehrsamkeit auch den Verweis auf Zauberei und damit eine potentielle Dämonisierung der Seherin. Im *Eneasroman* empfiehlt Anchises seinem Sohn die Sibylle als Führerin, die ihn auf gefährlichem Weg sicher geleiten und beschützen werde, und nennt darüber hinaus ihren Aufenthaltsort Icônje (ER 2600–2612); weitere Angaben fehlen. Zumal Eneas keine Fragen stellt und sich nach der Landung in der Lombardei umstandslos auf den Weg macht, erscheint die Sibylle als vorausgesetzte Größe, deren Sonderwissen und Kompetenzen weder transzendent (wie in der *Aeneis*) noch über ein Modell erlesener Gelehrsamkeit (wie im *Roman d'Eneas*) legitimiert werden. Der *Eneasroman* transportiert die Identität der Sibylle einzig über ihr ausführlich geschildertes Erscheinungsbild und ihre im Rahmen der Unterweltfahrt illustrierten Kompetenzen und Machtbefugnisse. Der Geschlechtsaspekt ihrer Identität ist, so viel kann bereits vorweggenommen werden, von ihren transgressiven Potentialen und ihrer Fähigkeit zur Grenzüberschreitung nicht zu trennen.

Vergil hatte sich für das Alter und die körperliche Erscheinung der Priesterin nicht interessiert, sondern sich in der Einführungssequenz ganz auf den exzentrischen Zustand ihrer Raserei konzentriert. In den mittelalterlichen Eneasromanen tritt an die Stelle einer ekstatischen Transformation der Priesterin die körperliche Fixierung eines transgressiven Zustands, die je unterschiedlich ausgestaltet ist. Im Anschluss an Ovids Darstellung der äußerst langlebigen Sibylle[344] zeichnet sie schon der *Roman d'Eneas* als entstellt durch ihr hohes Alter:

> Ele seeit devant l'entrée,
> tote chenue, esehevelee;
> la face aveit tote palie
> et la char et neire et froncie;
> peor preneit de son reguart,
> femme senblot de male part.
> [...]
> Quant Sebilla l'oï parler,
> que en enfer voleit aler,
> les sorcilles leva amont,
> les oilz ovri qu'erent parfont;

Sonne Bescheid und über den Mond und über jeden Stern, sie kennt sich in der schwarzen Kunst aus und in der Heilkunst, in der Rhetorik und der Musik, in der Dialektik und der Grammatik.) – Thiel, Der altfranzösische *Eneasroman*, S. 126 f. verweist für diese Ausgestaltung der Weisheit der Sibylle auf den *Aeneis*-Kommentar von (Pseudo-)Bernardus Silvestris als denkbare Quelle.

344 In den *Metamorphosen* XIV, 104 führt Ovid Sibylle mit dem Beiwort *vivax* ein. Im Gespräch mit Aeneas wird sie (wie bei Vergil) durch göttliche Präsenz von Raserei ergriffen (XIV, 107: *deo furibunda recepto*). Als Aeneas ihr später einen Tempel weihen will, bekennt sie sich aber zu ihrer Menschlichkeit und berichtet, dass ihre Gabe nie endenden Lebens Resultat eines gescheiterten Bundes mit Apollo ist. Im Alter von bereits 700 Jahren sieht sie nun Gebrechlichkeit und Verfall entgegen (XIV, 130–146). – Vergleichend zur Darstellung der Sibylle bei Vergil und in den Eneasromanen Thiel, Der altfranzösische *Eneasroman*, S. 119–123; Müller, Jungfräulichkeit, S. 193–206.

el le reguarda fierement;
de son reguart peors li prent.
(RdE 2266–2272, 2289–2295)

Sie saß vor dem Eingang [des Tempels], ganz schneeweiß, mit wild herabhängendem Haar; ihr Gesicht war völlig bleich und ihr Fleisch schwarz und runzlig; Furcht ergriff einen bei ihrem Blick, sie schien eine Frau der Hölle zu sein. [...]

Als die Sibylle ihn sagen hörte, daß er in die Hölle gehen wollte, zog sie die Augenbrauen hoch, sie öffnete die Augen, die unergründlich waren; sie schaute ihn wild an; bei ihrem Blick ergreift ihn Furcht.

Den visuell stimulierten Schrecken leitet der *Roman d'Eneas* von der Nähe zur Totenwelt ab, und er schreibt Sibylles Blick mit *fierement* eine Qualität zu, die sonst mit aggressivem Selbstbewusstsein und ungebändigter Gewalt in Verbindung steht und daher zumeist männlichen Figuren vorbehalten ist.[345] Die ‚Wildheit‘ dieser Sibylle konstituiert sich im Umfeld von Tod und äußerster Gefahr und präfiguriert insofern die Risiken einer Reise durch die Unterwelt. Eneas erschrickt vor diesem Anblick, den der deutsche Text weit ausführlicher ausmalt.

Noch vor die eigentliche *descriptio* der Sibylle hat Veldeke Eneas' Angst und den Effekt ihrer Erscheinung geschaltet: *si was vil freislîche getân* (ER 2693). Auch an späteren Stellen wird diese Wirkung betont, denn die Seherin erscheint in höchstem Maße *egeslîch* (ER 2703) und *grûwelîch* (ER 2727). Die furchterregende Wirkung geht jedoch nicht, wie bei Vergil, aus der Transformation eines gespaltenen Subjekts hervor, das unter göttlicher Einwirkung in Raserei verfällt. Im *Eneasroman* ist die von Vergil geschilderte ‚Wildheit‘ der Sibylle, deren Haar sich löst und sträubt, gleichsam körperlich geronnen: *grôz und grâ was ir daz hâr* | *und harde verworren,* | *daz wir wol sprechen torren:* | *als eines pharîdes mane* (ER 2708–2711). Der Schrecken nimmt bei Veldeke in einer detaillierten Beschreibung Gestalt an, wobei die in Forschungsbeiträgen wiederholt verwendete Kategorie der ‚Hässlichkeit‘[346] zunächst die Opposition zum Körperideal höfischer Ausgewogenheit und Schönheit erfasst.

In der konkreten Verkörperung des Erschreckenden lassen sich darüber hinaus drei miteinander verknüpfte Semantiken ausmachen: Tierhaftigkeit ist in der Beschreibung des Haars präsent, das einer verfilzten Pferdemähne ähnelt.[347] Hinzu tritt die Nähe zur vegetabilen Wildnis, denn der Sibylle wächst Moos aus den Ohren, das

345 Vgl. etwa RdE 5501 f., 5966, 7072, sowie das Glossar in der Ausgabe von Salverda de Grave, S. 435: „*avec fierté* 5115; *d'une manière sauvage* 2293; *vaillamment* 9711“.

346 Vgl. Seitz, Die Darstellung, S. 3–6; Kasten, Häßliche Frauenfiguren, S. 263–268; Hamm, Die Poetik des Übergangs, S. 112 f. Ridder, Gelehrtheit, diskutiert (auch mit Bezug zur Sibylle: S. 81–84) literarische Variationen der Kombination von Hässlichkeit und Gelehrsamkeit.

347 Das wild gekräuselte Haar ist das deutlichste Merkmal der Sibylle, die in der Hs. B des *Eneasromans* (Staatsbibliothek Berlin Ms. germ. fol. 282) mehrfach und stets mit größerem Kopf als Eneas dargestellt ist: vgl. fol. 21r, 21v, 23r, 23v, 25r (oben). – Verwildert sind auch die langen, ergrauten Augenbrauen, die ihr über die tiefliegenden Augen bis zur Nase herabhängen: ER 2722–2726.

ihr Gehör beeinträchtigt (ER 2718–2721).[348] Dominiert wird das Körperbild jedoch von Momenten des Verfalls, die den lebendigen Leib der Seherin in die Nähe des Leichnams rücken: Ihr Mund ist schwarz und kalt, die lückenhaften Zähne stehen gelb und lang hervor, ihre schwarze Kehle ist dürr und faltig, ihre Arme und Hände sind nurmehr Haut und Knochen (ER 2730–2741). Eingeschrumpft sitzt sie in Lumpen gehüllt (ER 2738 f.), wie sie auch einen verwesenden Leichnam bedecken könnten. Über die Entstellung durch fortgeschrittenes Alter hinaus visualisiert die Erzählung auf diese Weise die Nähe der Sibylle zum Totenreich und figuriert sie als Mittlerin zwischen den Lebenden und den Toten. An die Stelle von Vergils Transformationsschilderung tritt die körperliche Hybridisierung der Seherin, deren Erscheinungsbild ungebändigte Animalität mit wilder Vegetation und Bezügen zur Totenwelt verbindet.

Allerdings eröffnet sich noch ein weiterer Deutungshorizont für die Erscheinung der Sibylle, denn Veldekes Gestaltung rückt sie in die Nähe eines christlich-hagiographischen Entsagungsmodells: „Der durch hohes Alter entstellte Leib, die zerlumpte Kleidung und die Meditationshaltung weisen auf literarische Verkörperungen des christlichen Askese-Ideals“.[349] Auch dazu stimmt ihre Positionierung außerhalb jeder gesellschaftlichen Einbindung sowie ihre Lokalisierung im Grenzbereich zwischen menschlicher Lebenswelt und jenseitigen Gebieten. Konkret figuriert wird dieser Grenzort als *betehûs* (ER 2705), in dem Eneas die Seherin mit einem Buch vorfindet. Ihre Stilisierung zur Gelehrten, wie sie der *Roman d'Eneas* vornimmt, hat der deutsche Text auf die Schriftkundigkeit reduziert, die sich wenigstens assoziativ mit der kontemplativen Lebensform einer Asketin und Rekluse verbinden lässt, denn der Sibylle ist jede Form des Genusses fremd: *si saz in der gebâre, | alse ir leben wâre | ân aller slahte wunne* (ER 2731–2733).[350] Veldeke mag sich mit dieser Umdeutung auch auf die patristische Tradition – prominent vertreten durch Augustinus[351] – gestützt haben, die die Sibylle als Verkünderin der wahren christlichen Religion von der generellen Ablehnung außerchristlicher prophetischer Praktiken ausnahm. Während der Unterweltfahrt fällt der Sibylle ferner die Funktion der

348 Dieses Detail begegnet wieder in Hartmanns Darstellung des Waldmenschen, dem im *Iwein* Haare moosartig zu den Ohren herauswachsen (Iw. 439–442). Vgl. zur Sibylle Kellner, Ursprung, S. 210: „sie sieht unweiblich, unmenschlich aus, ihr verfilztes Haar erinnert an die Mähne eines Pferdes, und das Moos, das aus ihren Ohren hängt und sie von der Menschenwelt isoliert, indem es das Hören beträchtlich erschwert, zeigt ihre Nähe zum vegetativen Bereich. Jene Sibylle, welche der Tradition nach dem Heiligen so nahe steht, wird also hier an die Grenze zur Tier- und Pflanzenwelt gerückt.“

349 Ridder, Gelehrtheit, S. 83; vgl. Seitz, Die Darstellung, S. 4.

350 Vgl. Ridder, Gelehrtheit, S. 83 f., der weiterhin herausstellt, dass Veldeke die magischen Kompetenzen der Sibylle auf eine andere Figur verlagert (nämlich die Zauberin, die Dido vorgeblich beistehen soll: vgl. ER 2264–2285) und damit dezidiert von der Seherin abgespalten hat (ebd., S. 83).

351 Vgl. *De civitate Dei* XVIII, 23. Während frühchristliche Autoren die Sibylle(n) bisweilen auf eine Stufe mit den Propheten des Alten Testaments stellen, vollzieht sich mit der konstantinischen Wende eine Umdeutung der Sibylle, deren Autorität nun wesentlich (wie bei Augustinus) von ihren auf Christus vorausweisenden Prophezeiungen abgeleitet wird: vgl. dazu sowie zur Überlieferung und Aneignung der Sibyllinischen Bücher im frühen Christentum Parke, Sibyls, S. 152–173, zu Augustinus ebd., S. 169 f.

wissenden, verschiedentlich auch schützenden und tröstenden Führerin zu, wie sie in den zeitgenössisch bereits verbreiteten, visionären Jenseitsreisen Engeln zukommt.[352] Die Götternähe der Seherin und Priesterin ist bei Veldeke gemäß zeitgenössischen Mustern religiöser Lebensführung verschoben, doch lässt sich dieser Darstellung keine Vereindeutigung der beunruhigend hybriden Grenzgängerin entnehmen.

Die Hybridität der Sibylle erweist sich im Verlauf der Unterweltfahrt zudem als erste Figuration in einer Serie, die insgesamt drei Grenzgänger- und Grenzwächterfiguren vor Augen führt. Indem Eneas nacheinander auf die Seherin, auf den Fährmann Charon sowie den Torhüter Cerberus trifft, entfaltet der *Eneasroman* eine Steigerungsreihe des Ungeheuerlichen und Monströsen.[353] Wacht die Sibylle über die Schwelle zwischen Menschen- und Totenwelt, so wird der als *tûvel* bezeichnete und als nichtmenschlich klassifizierte Fährmann Charon (ER 3012) bereits im Inneren der ‚Hölle‘ lokalisiert und zeigt sich als Mischgestalt, die über animalische Anteile verfügt: Sein Kopf gleicht dem eines Leoparden, zudem weist er Klauen und einen Hundeschwanz auf (ER 3052–3072). Im Fall des hundeartigen Cerberus, der die Pforte der Unterwelt bewacht, steigert sich die Tiernatur selbst ins Monströse, denn der Pelz des ungeheuerlichen, dreiköpfigen Torwächters besteht aus lebendigen Schlangen (ER 3206–3254). Deutlich codiert diese Reihe die Überschreitung der Raumgrenze zum Jenseitsbereich als zunehmendes Verschwimmen der Mensch/Tier-Differenz, die sich bei der pferdehaarigen Sibylle nurmehr angedeutet hatte. Werden Charon und Cerberus auch jeweils mit dem maskulinen Genus bezeichnet, so dominiert im Spektrum des Außermenschlich-Monströsen offensichtlich nicht das Merkmal des Geschlechts, das bei der Sibylle selbst ambivalent gefasst ist.

Nicht etwa als Jungfrau, sondern als *frouwe* wird sie bei Veldeke eingeführt und durchgängig bezeichnet, womit einzig ihre ständische Zuordnung oder Herrschaftsbefähigung, nicht etwa der Status einer verheirateten Frau benannt sein kann. Doch bereits im ersten Satz der *descriptio* wird die Geschlechtszuschreibung wieder durchkreuzt:

> si was vil freislîche getân.
> iedoch gienk her vor si stân,
> her begonde si ane schouwen:
> sine was einer frouwen
> niht gelîch noch einem wîbe.
> (ER 2693–2697)[354]

352 So etwa in der lateinischen *Visio Tnugdali* und der ersten deutschsprachigen Übertragung des Albers aus dem 12. Jh.

353 Vgl. Friedrich, Menschentier, S. 142 zur Kombination animalischer und dämonischer Attribute bei Charon und Cerberus; Hamm, Die Poetik des Übergangs, S. 114 f. Eine Steigerung des Schreckens gestaltet auch der *Roman d’Eneas* in den Begegnungen mit Sibylle, Charon und Cerberus, doch fehlt die zunehmend erweiterte Semantik des Animalischen, mit der der altfrz. Text allein Cerberus auszeichnet (vgl. RdE 2441–2450, 2561–2594).

354 Eine analoge Reflexion der Geschlechtsidentität der Sibylle fehlt im *Roman d’Eneas*, der sie stets mit weiblichem Genus sowie mit den Bezeichnungen *devineresse, profetiseresse* und *sage prestresse* führt (RdE 2257 f., 2371 f. u. ö.); Eneas spricht sie mit *dame* an (vgl. etwa RdE 2275, 2473).

Die Unähnlichkeit der Sibylle mit adligen oder anderen Frauen[355] steigert sich gleich im nächsten Vers zur generellen Unvergleichlichkeit, denn Eneas *hete in allem sîme lîbe* | *nie niht solhes gesehen* (ER 2698 f.). Damit ist die Seherin der Geschlechtszuweisung sowie vertrauten Klassifikationen des Menschlichen letztlich nur im Modus der Negation zugeordnet. Diesen Zusatz gegenüber dem *Roman d'Eneas* entfaltet Veldeke unter Verweis auf ihre furchtbare Erscheinung und beruft sich dabei auf Vergil (ER 2702–2707), der allerdings weder ‚Unweiblichkeit' noch eine physisch manifeste Schrecklichkeit der Sibylle beschrieben hatte. Dass die Bezeichnung *frouwe* durch konkrete Machtausübung der Unterweltführerin legitimiert ist, zeigen ihre Begegnungen mit Charon und Cerberus: Dem wütenden Fährmann befiehlt sie zu schweigen (ER 3118–3129), Cerberus bezwingt *diu wîse* mit einem gemurmelten Spruch, der den Torwächter und seine Untiere in Schlaf fallen lässt (ER 3259–3267).[356] Die außergesellschaftliche Lebensweise der Sibylle ruft im Übrigen aber kein durchgehend aggressives oder abweisendes Gebaren hervor, vielmehr antwortet sie Eneas gleich bei seiner Ankunft *vile minneclîchen* (ER 2746 f.) und behandelt ihn nach Auffindung des goldenen Zweigs, der Eneas' göttlichen Auftrag belegt, *als einen ir lieben trût* (ER 2847).

Die einzige positiv besetzte Sozialbindung der Sibylle offenbart diese ihrem Schützling, wenn sie angesichts der innersten ‚Hölle' berichtet, dass sie selbst einst durch diesen Schreckensort geleitet wurde: *mich hete gefûret dar in* | *diu frouwe Tisiphône:* | *daz ir mîn trohtîn lône,* | *daz si mich dannen brahte* (ER 3464–3467).[357] Welcher Art die Beziehung ist, wird nicht näher erläutert, doch übernimmt Tisiphone für die Sibylle genau jene Rolle einer schützenden Führerin, wie sie die Seherin ihrerseits gegenüber Eneas innehat. Indem diese Position aus Sicht der Sibylle weiblich besetzt ist, eröffnet der *Eneasroman* eine rudimentäre Opposition antagonistischer und kooperativer Verhältnisse zwischen der Seherin und den Wesen der Unterwelt. Gegen das Dominanzverhältnis zwischen der Sibylle und den männlichen Schwellenhütern setzt er weibliche Homosozialität als Quelle von Schutz und Beistand. Dies fällt auch deswegen ins Gewicht, weil es sich bei der Verbindung zu Tisiphone um die einzige, aus Subjektperspektive geschilderte Beziehung der Sibylle handelt.

355 Vgl. ER 2728 f.: *ime enwart nie dehein wîb* | *alsô wunderlîche kunt*. Die Kontrastspannung von Zuordnung und Nichtübereinstimmung transportiert der Text auch über die Bekleidung: *diu frouwe hete ane* | *vil unfrouwelîch gewant* (ER 2712 f.).

356 Im *Roman d'Eneas* bezwingt die Sibylle Cerberus ebenfalls mithilfe einer magischen Beschwörung (RdE 2600: *un charme et un enchantement*); gegenüber Charon verhält sie sich jedoch weniger herrisch, wenn sie den Fährmann über Eneas' Auftrag aufklärt (RdE 2537–2546).

357 In der *Aeneis* sitzt Tisiphone, nach Auskunft der Sibylle, in einem eisernen Turm von Plutos Unterweltpalast, hütet dort die Schwelle und trägt ein blutbeflecktes Gewand; zudem ist sie als Furie mit ihren Schwestern an der Bestrafung von Verbrechern beteiligt (Aen. VI, 554–556, 570–572). Geführt wird die Sibylle bei Vergil von Hekate selbst (Aen. VI, 564 f.). Der *Roman d'Eneas* erwähnt die Führung durch Thesifone nur knapp (RdE 2727 f.), womit auch die Dankbarkeit der Sibylle für den gewährten Schutz ausbleibt.

Gemeinsam ist der römischen und den mittelalterlichen Darstellungen der Sibylle deren exklusives Wissen, das aus ihrer Situierung an der Grenze zwischen dem diesseitigen und dem jenseitigen Bereich sowie ihrer Fähigkeit zur Grenzüberschreitung hervorgeht. Das bei Vergil dominante, transformative Element, das Körper und Identität der Priesterin wechselnden Zuordnungen diesseits und jenseits des Menschlichen unterwirft, haben die Eneasromane als transgressives Prinzip umgesetzt. Während der *Roman d'Eneas* dies aber wesentlich über die erzählte Handlung vermittelt, in der die Sibylle – immer noch eindrucksvoll – elementare Grenzen überschreitet,[358] entwirft Veldeke eine transgressive Identität der Seherin, die ihr auch körperlich eingeschrieben ist. Mit dieser Akzentuierung öffnet der *Eneasroman* die Figur für eine Verkörperung des Anderen und Außermenschlichen, ausgestaltet als Schwellenzustand zwischen den Lebenden und den Toten, zwischen Mensch und belebter (animalischer, vegetabiler) Natur. Eine vergleichbare Vermischung des sonst kategorial Geschiedenen ist für das Geschlecht der Sibylle nicht zu verzeichnen. Deutlich wird aber die grundlegend gesellschaftliche Auffassung der Geschlechterdifferenz, die ganz an Standeszuordnung, Autorität und Herrschaftsfähigkeit (*frouwe*) sowie an die dazu gehörige Gewandung (die bei der Sibylle *unfrouwelîch* ausfällt) gebunden ist. Dass die Geschlechtsidentität der Sibylle unmittelbar nach ihrer Feststellung durch extreme Unähnlichkeit in Frage gestellt wird, verdankt sich weiterhin nicht dem Regime einer binären Geschlechterordnung: Die Klassifikationen *frouwe* und *wîp* brechen sich vielmehr am Schrecken, der in mehrfacher Hinsicht von der Sibylle als transgressiver Figur ausgeht. Da sie nicht nur abseits menschlicher Gemeinschaft lebt, sondern im Textuniversum als Einzige ihrer Art erscheint, ist sie weltlichen Geschlechter- und Machtverhältnissen weitestgehend entzogen. So steht sie zugleich außerhalb jener Begehrensdynamiken, die die Modalitäten weiblicher Subjektivierung in den Eneasromanen sonst allenthalben bestimmen.

2.3.3.2 Dido: Femininisierung des Machtparadigmas

Ebenso wie Aeneas wird Vergils Dido von einer konkurrierenden Überlieferung begleitet. Im ersten vorchristlichen Jh. beschrieb Pompeius Trogus in seinen *Historiae Philippicae*, wie Dido nach der Ermordung ihres Ehemanns durch ihren Bruder Pygmalion nach Libyen floh, wo sie schließlich einen Scheiterhaufen bestieg und sich selbst das Leben nahm, um einer erzwungenen Ehe mit König Iarbas zu entgehen.[359]

358 Dieser Befund lässt sich nur dann auf die Gelehrsamkeit der Sibylle ausdehnen, wenn ihre Kenntnisse der *nigremance* als Grundlage einer Dämonisierung (so Kasten, Häßliche Frauenfiguren, S. 264) ihrerseits Zeichen von Transgression werden.

359 Diese Schilderung ist auszugsweise überliefert durch Iunianus Iustinus (2. oder 3. Jh.): vgl. *Historia Philippicae* Lib. XVIII, cap. IV–VI, zum Selbstmord VI, 6–9 (Dido erscheint hier, wie bei Vergil auch unter dem Namen Elissa). Pompeius Trogus konnte seinerseits auf den (nur fragmentarisch erhaltenen) Bericht des Timaios von Tauromenion (4.-3. Jh. v. Chr.) zurückgreifen. Zur Parallelübelieferung um die ‚historische‘ Dido vgl. Odgers, Some Appearances; Desmond, Reading Dido, S. 24–28.

Die ‚historische' Dido war zu Zeiten Vergils zudem als Städtegründerin bekannt, die sich mithilfe einer Ochsenhaut in der Fremde Land verschaffte.[360] Von ihrer unglücklichen Begegnung mit Aeneas weiß diese Überlieferung nichts. Zwar ist diese Geschichte Didos in der lateinisch-gelehrten Literatur des Mittelalters weniger präsent als die Tradition um Aeneas als Verräter (s. o., II.2.1), doch spielt schon Augustinus in seinen *Confessiones* darauf an, um Vergils Version der Dido-Erzählung zugleich als poetische Fiktion zu entlarven.[361] Die Unglaubwürdigkeit der von Vergil gestalteten Dido-Episode betont auch Johannes von Salisbury im *Policraticus*:

> Virgilius [...] poetica licentia fidem peruertens historiae, Didonem, licet pudicissima fuerit, hospitis, quem ex ratione temporum uidere non potuit, incesto amore posteris persuasit fuisse corruptam. (*Policraticus* VIII.14, 768d)

> Vergil [...], der mit dichterischer Freiheit die Glaubwürdigkeit der Geschichte verdarb, überzeugte die Nachwelt, dass Dido, obwohl sie die keuscheste war, geschändet wurde durch die unreine Liebe zu einem Gast, den sie gemäß der Logik der Zeitrechnung gar nicht gesehen haben konnte.[362]

Didos Selbstmord erscheint im derart formierten ‚Gegengedächtnis'[363] als Akt der Selbstbewahrung und der vorbildlichen Treue zum verstorbenen Ehemann Sychaeus und damit als Handlung eines selbstbestimmten Subjekts. Diese Konfiguration bildet auch bei Vergil den Horizont für Didos spezifische Tragik, denn sie tritt zunächst als beeindruckende Herrscherin – im maskulinen Genus als *dux* (Aen. I, 364) – in Erscheinung, die sich klug dem Zugriff des Pygmalion entzog, um mit dessen Reichtümern und ihrem eigenen Gefolge in der Fremde ihr Reich zu begründen.[364] Nachdem Dido durch den Kuss des Ascanius von rasendem Verlangen nach Aeneas ergriffen worden ist, bildet ihr eigener Beschluss, sich nach Sychaeus' Tod nicht wieder zu verheiraten, die Grundlage einer gesteigerten Konfliktspannung, denn die Treue zum ersten Ehemann hält Dido zuerst von einer Verbindung mit Aeneas zurück (vgl. Aen. IV, 15–29). In der Abkehr von diesem Entschluss zeichnet sich bereits ein unvermeidlicher Integritätsverlust ab. Der unkontrollierbare *furor* ihrer Liebe zu Aeneas, der sie nach kurzer Zeit wieder verlässt, die herrschaftspolitischen Verwerfungen aufgrund der Bevorzugung eines Fremdlings ebenso wie die Gefahr, als Gefangene des abgewiesenen Werbers Iarbas zu enden (vgl. Aen. IV, 320–325), kulminieren zuletzt in Didos Todesverlangen: „Die große

360 Vgl. Iunianus Iustinus, *Historia Philippicae* Lib. XVIII, cap. V, 8–16.

361 *Confessiones* I.13, 22: *quia, si proponam eis interrogans, utrum verum sit quod Aenean aliquando Carthaginem venisse poeta dicit, indoctiores nescire se respondebunt, doctiores autem etiam negabunt verum esse.* (Denn wenn ich sie [die Kenner weltlicher Literatur, J. K.] darüber befrage, ob, wie der Dichter sagt, Aeneas einst wahrhaftig nach Karthago gekommen sei, werden die Ungelehrteren antworten, dass sie es nicht wissen, aber die Gelehrteren werden bestreiten, dass es wahr ist.)

362 Vgl. dazu Desmond, Reading Dido, S. 93.

363 Vgl. Desmond, Reading Dido, S. 55 u. *passim*.

364 Didos Vorgeschichte trägt in der *Aeneis* Venus vor: Aen. I, 340–368.

Motivlinie von Didos *furor* entfaltet sich in drei verschiedenen Schüben, die man nach dem je vorherrschenden Affekt als Liebes-*furor* (1, 659–4, 295), Zornes-*furor* (4, 296–449) und Todes-*furor* (4, 450 ff.) bezeichnen kann“.[365] Als Aeneas ihr in der Unterwelt wiederbegegnet, entzieht sich Dido, um stattdessen Schmerz und Liebe mit Sychaeus zu teilen (Aen. VI, 469–474).

Im *Roman d’Eneas* hat die bleibende Bindung an Sychaeus für Didos inneren Konflikt durchaus noch Bedeutung; Veldeke hat sie dagegen weitgehend zurückgenommen.[366] Diese unterschiedliche Gewichtung hat, wie zu zeigen sind wird, Konsequenzen für die Positionierung Didos im Gefüge der Macht- und Geschlechterbeziehungen. Der radikalen Verkehrung einer Position beeindruckender Machtfülle in Ohnmacht und Selbstvernichtung sowie den Bedingungen und Möglichkeiten weiblichen Herrschaftshandelns widmen beide Eneasromane besondere Aufmerksamkeit. Allerdings schildern sie die Grundlagen von Didos Herrschaft mit markanten Unterschieden, die Anette Syndikus detailliert dargestellt hat. Wie bei Vergil ist Didos Einflussbereich im *Roman d’Eneas* begrenzt und manifestiert sich vornehmlich in Karthago; die Herrschaftsstrukturen bleiben – trotz Verweis auf eine Unterwerfung des gesamten Landes (RdE 405 f.) – eher diffus. Demgegenüber gestaltet Veldeke Didos Machtausübung zur Lehnsherrschaft um und hebt neben „der Burg als Zentrum der Landesherrschaft“ auch „die für das Lehnsverhältnis grundlegenden Pflichten und Leistungen“ hervor.[367] Mit dieser weitreichenden Angleichung an zeitgenössische Herrschaftsstrukturen verstärkt der *Eneasroman* Didos Machtposition, im Vergleich mit der *Aeneis* und dem altfranzösischen Roman, ganz beträchtlich.

Schon zu Beginn der Dido-Episode werden die Herrschaftsverhältnisse in beiden Romanen mit der Frage der Geschlechterdifferenz verknüpft. An die ausführliche Schilderung Karthagos als Machtzentrum und Didos Weltherrschaftsabsichten[368] schließt Veldeke die Überraschung der Trojaner über das Phänomen weiblicher Landesherrschaft an: *‚da nis kuneges niht.‘ ‚wie denne sô?‘* | *‚dâ is diu frouwe Dîdô.‘* (ER 615 f.; vgl. RdE 646–648). Markiert wird mit diesem Auftakt die zuvor unausgesprochene Voraussetzung männlich definierter Herrschaftsprivilegien: „Die Einführung einer *gender*-spezifischen Terminologie in diesen Passagen repräsentiert eine bestimmte Erwartungshaltung der männlichen Helden, welche die weibliche Regentschaft deutlich als jenseits dessen ansiedelt, was ‚man‘ als den Regelzustand definiert.“[369] Beide Texte führen Dido allerdings als vorbildliche Herrscherin ein, deren Klugheit die Grundlage

365 Rieks, Affekte, S. 181, vgl. weiter S. 31 u. 228–236.

366 Vgl. RdE 1291–1320; ER 1486–1492; dazu Syndikus, Dido, S. 75–77.

367 Syndikus, Dido, S. 68, vgl. weiter ebd., S. 64–74. Syndikus hebt auch hervor, dass im *Roman d’Eneas* äußere Bedrohungen maßgeblich am Untergang von Didos Herrschaft beteiligt sind, während bei Veldeke der „Verlust der Grundlage des inneren Machtgefüges“ entscheidend ist (ebd., S. 73).

368 ER 421–427. Der *Roman d’Eneas* führt das Thema der Weltherrschaft dagegegen über Junos Pläne für Karthago ein: vgl. RdE 520–527, 542–544.

369 Schausten, Gender, Identität, S. 153.

ihres erstaunlichen Machtgewinns bildet.[370] Exemplarisch illustriert ihre Landnahme in Libyen durch Einhegung[371] und Burgenbau[372] die Möglichkeit eines rasanten Aufstiegs aus der Ohnmacht der wehrlosen Witwe. Dido besetzt damit eine Position, die beide Eneasromane als Handlungsrolle für ihren Helden vorsehen. Unverkennbar sind auch die Analogien in der Darstellung zweier Vertriebener, die aus eigener Kraft ihre Herrschaft und Identität neu zu begründen haben.[373] Aus römischer Sicht war der Begegnung Aeneas' mit Dido sowie der Erzählung vom unvermeidlichen Untergang der afrikanischen Herrschaftsmacht die historische Konkurrenz Roms mit Karthago eingeschrieben.[374] In den mittelalterlichen Romanen bildet den Deutungshorizont ein biblisch gestütztes Geschichtsmodell, das ebenso klare Maßgaben setzt: Erst Eneas' Nachfahren werden mit der Gründung Roms auch den Herrschaftsanspruch verwirklichen, für den zunächst noch das aufstrebende Karthago steht. Veldeke schreibt Dido selbst den Wunsch zu, dass mit Hilfe Junos *Kartâgô diu mâre* | *houbetstat wâre* | *uber alliu diu rîche,* | *und daz ir gelîche* | *diu lant wâren undertân*, doch dazu kommt es nicht: *ez enmohte niht sô ergân:* | *sint hete Rôme den gewalt* (ER 421–427).[375] Diese Konsequenz ist geschichtsteleologisch vorgegeben, spiegelt sich aber in einem signifikanten Mangel von Didos Herrschaft wider: „Zum Zeitpunkt der Ankunft des Trojaners steht sie zwar als Alleinherrscherin in Karthago glänzend da, doch ihrer Herrschaft fehlt ein wichtiges Fundament, die Genealogie".[376]

Dass mit Dido letztlich auch ihr Reich untergehen wird, illustriert der altfranzösische Roman, der in diesem Punkt eng an Vergils Darstellung anschließt, weit deutlicher als Veldekes Text. Schon ihre Passion für Eneas bringt Dido dazu, die Befestigung ihrer Stadt, die Landesverteidigung und ihre Herrschaftspflichten zu vernachlässigen (RdE 1391–1432). Ihr Reich wird nun durch äußere Feinde verheert, während Fama

370 Vgl. Syndikus, Dido, S. 64 f., die die ‚Leitbegriffe *wîstûm* und *rîchtûm*' in diesem Textabschnitt betont.

371 Vgl. Schieb, Rechtswörter, S. 177–181.

372 Vgl. Syndikus, Dido, S. 66 f. Während der altfrz. Roman eine breit angelegte Stadtbeschreibung bietet, die von der Figur der Herrscherin abgelöst ist, steht Dido bei Veldeke im Mittelpunkt der Darstellung ihres Herrschaftssitzes.

373 Vgl. Schausten, Gender, Identität, S. 149 zur parallelen narrativen Skizzierung der Eneas- und Dido-Figuren: „in zwei direkt aneinander anschließenden Sequenzen erfahren wir zunächst Eneas' Biographie bis zu seiner Landung in Karthago und anschließend die Lebensgeschichte der Königin bis zu ihrer Begegnung mit dem trojanischen Helden." Vgl. Kellner, Ursprung, S. 205.

374 Nach Glei, Der Vater der Dinge, S. 151 geht es Vergil um „die geschichtsdarwinistische Konstruktion, daß zwei Großmächte im westlichen Mittelmeerraum auf Dauer nicht nebeneinander hätten existieren können". Vgl. weiter ebd., S. 151–159.

375 Vgl. Desmond, Reading Dido, S. 115 zum *Roman d'Eneas*: „Within the dynastic paradigm of Roman history implied by the *Eneas*, Dido has no place in the ancestral lineage that emerges from Roman history".

376 Kellner, Ursprung, S. 206. Im *Roman d'Eneas* deutet Anna die Perspektive an, dass Dido ein Kind von Eneas bekommen könnte (RdE 1333); Dido bedauert später, auch bei Veldeke, nicht schwanger geworden zu sein (RdE 1739–1749; ER 2192 f.).

Gerüchte verbreitet, die die Fürsten des Landes sämtlich gegen die Königin aufbringen (RdE 1539 f., 1567–1588). Akut wird im Folgenden ein grundsätzliches Defizit, das Anna im Gespräch mit ihrer Schwester hervorkehrt: Didos Macht wird durch ihr Geschlecht eingeschränkt, denn es fehlt ihr ein Reichsverteidiger oder Heerführer (RdE 1349–1354). Von allen Seiten bedrängen sie bereits die Landesfürsten, denn Didos Ablehnung jedweder Werbung hat ihr die Feindschaft der Herren eingetragen (RdE 1356–1364). Anders verhält es sich im deutschen Text. Während Veldeke die kriegerischen Attribute männlicher Identität reduziert, indem er Didos Tapferkeit (*proece*) und Eroberungen auslässt,[377] betont er neben ihrer Weisheit ihre Machtstellung gegenüber den Landesherren und Vasallen: *die frouwen mûsten si alle flêhen* | *die rîchen hûsgenôzen* (ER 370 f.; vgl. 407–409). So erscheint Dido „von Anfang an als Mittelpunktsfigur einer fest etablierten Lehnsherrschaft“.[378] Eine Einschränkung der so ausführlich geschilderten Autonomie der Herrscherin deuten vorerst nur ihre überraschend generösen Angebote an den noch fremden Eneas an;[379] dagegen spielt der Zwang, die Landesverteidigung an einen Ehemann zu übertragen, nirgends eine Rolle. Ein Zerfall des Machtgefüges in Karthago droht auch nicht als unmittelbare Konsequenz übermäßiger Passion der Königin, denn erst die öffentliche Verehelichung mit Eneas destabilisiert Didos Herrschaft.[380] Zwar sucht Dido die *schande* einer heimlich eingegangenen sexuellen Verbindung durch ein öffentliches Hochzeitsfest zu korrigieren – der Erzähler kommentiert das ausdrücklich als gebotenes Vorgehen (ER 1914: *als sie mit rehte solde*) –, doch ihre Vasallen bestehen auf der Wahrnehmung eines Ehrverlusts. Dass Dido sie zuvor mit Verweis auf das Treueversprechen gegenüber Sychaeus abgewiesen hatte, wird nun erst zur Grundlage von Feindseligkeiten (ER 1919–1947), die Status und Ansehen der Herrscherin unterminieren. Gegen den tatsächlichen und selbstverschuldeten Herrschaftsverfall der pflichtvergessenen Königin im französischen Text setzt Veldeke die kritische Darstellung der Landesherren und ihrer Interessen,[381] die Eneas’ Position freilich nicht beschädigen können. *Gewaldeclîch* und allseits *geminnet* (ER 1953 f.) herrscht er in Karthago.

Mit seiner veränderten Herrschaftskonzeption und der Positivierung Didos verlagert der *Eneasroman* die Problematik des Begehrens und seiner Konsequenzen für die Machtverhältnisse zur Person der Herrscherin, um zugleich die Frage nach einer weiblichen Subjektposition und Geschlechtsidentität zu akzentuieren. Veldekes Dido

377 Vgl. RdE 403–406: *puis conquist tant par sa richece,* | *par son engin, par sa proece,* | *que ele aveit tot le païs* | *et les barons a sei sozmis* (danach eroberte sie so viel durch ihren Reichtum, durch ihre List, ihre Tapferkeit, daß sie sich das ganze Land und die Barone unterworfen hatte). Vgl. weiter 1409–1416.

378 Syndikus, Dido, S. 72 f.

379 ER 534–572. Vgl. dazu auch Syndikus, Dido, S. 71 f.

380 Vgl. Syndikus, Dido, S. 77–79.

381 Vgl. die abweichende Darstellung in der Gothaer Handschrift G, V. 1911–1915, die Didos Schuld aufgrund ihrer *unzucht* hervorhebt: Syndikus, Dido, S. 78. Zur Umdeutung der ‚moralischen Schuld‘ Didos in eine ‚Machtfrage‘ ebd., S. 79–82 u. 86.

ist in ihrer Machtausübung durchgängig vorbildlich, ihre herrscherliche Integrität bleibt von allen im *Roman d'Eneas* implizierten Defiziten unbeeinträchtigt. Trotz des anfänglichen Erstaunens der Trojaner bietet der deutsche Text also keinerlei Anlass, weibliche Regentschaft für potentiell destabil zu halten, mehr noch: Didos ‚weibliche' Identität erscheint im Kontext der Machtstrukturen als bloß nominelle, da sie alle von einem männlichen Standard her definierten Herrschaftsrechte und -privilegien vollendet wahrnimmt. Entsprechend folgert Monika Schausten:

> Die Dido-Episode hat gezeigt, was Männer und Frauen in diesem Roman sind. Einerseits ist die ihnen zugeschriebene Identität wesentlich eine öffentliche: ohne Rücksicht auf die Geschlechterkategorie etabliert sich die Didofigur als vollendete Herrscherin ebenso wie Eneas zumindest potentiell Herrscherqualitäten zugeschrieben werden. Zum anderen lassen sich Spuren einer Differenzierung und gleichzeitigen Hierarchisierung von literarischen Frauen und Männern gerade im Kontext des Begehrens erkennen.[382]

Diese Differenzierung im Begehren erfolgt einzig über die Asymmetrie ungleichgewichtiger Minne und generiert eine Konzentration auf Dido als dominantes Subjekt und Objekt der Minnehandlung. Die Konsequenzen sind zwangsläufig paradox: Einerseits wird Dido durch den plötzlichen Einbruch der Minne aus ihrer Machtvollkommenheit in die Position der wehrlos Überwältigten katapultiert; andererseits profilieren die Eneasromane den Prozess der Subjektivierung über Didos Reaktionen auf die Minnegewalt und die Abwägung ihrer Handlungsoptionen im Gespräch mit Anna. Auch in diesem Bereich akzentuieren der französische und der deutsche Text jedoch deutlich anders.

Der *Roman d'Eneas* konzentriert sich schon bei der Entstehung von *amors* auf Didos Qualen und Kontrollverlust: Kernbegriff ist, analog zu Vergils *furor*, die Raserei (*rage* oder *mortel rage*: RdE 813, 1262, 1270), die von Dido Besitz ergreift. In der ersten Nacht wird sie von den Symptomen übermächtigen Begehrens geplagt, die jedoch keine Selbstbetrachtung anstoßen. Zur Diagnose der *passio* und zur Erörterung von Didos Handlungsmöglichkeiten kommt es erst am anderen Morgen, im Dialog mit der Schwester Anna, der sich Dido als hilflos Bedrängte eröffnet. Zumal sich das Treueversprechen gegenüber Sychaeus nun als wesentliches Hindernis für eine Verbindung mit Eneas darstellt, strukturiert die Opposition von Leben und Tod nicht nur die Liebessemantik, sondern auch die Rede der Schwester, die Dido zur Entscheidung für den Lebenden drängt. Beredt entfaltet Anna ihr Argument, dass die Verstorbenen den Lebenden nichts mehr zu bieten haben (RdE 1330–1346). Den zweiten Schwerpunkt ihrer Rede bildet die Frage der Machtsicherung: Da Dido einen Herrn (*seignor*) brau-

382 Schausten, Gender, Identität, S. 157. Vgl. zu Vergil Desmond, Reading Dido, S. 31: „Dido's status as ‚Other' derives from the destabilizing effects of her erotic desires; in her public, political performance as ‚king' or leader, Dido [...] does not figure difference. [...] As a political leader, Dido exhibits the qualities that are valued in a heroic, male figure." Entsprechend erscheint sie auch im *Roman d'Eneas*: „The Norman Dido is initially a masculine figure whose greatness is evident in the splendor of her holdings" (ebd., S. 110).

che, um ihr Reich zu verteidigen, verleiht Anna der Neigung ihrer Schwester eine politische Rationalität, die sie gegen Didos empfundene Ohnmacht in Stellung bringt (RdE 1347–1366). Tatsächlich geht diese Rationalität an Didos maßloser Passion völlig vorbei, stattdessen steigert der schwesterliche Rat nur Didos Verlangen: *d'amor esteit bien enflamee,* | *plus l'en a ceste entalentee:* | *confortee l'a malement* (RdE 1385–1387: von Liebe war sie sehr entflammt, diese [d. i. Anna] hat ihre Begierde noch mehr erregt: schlecht hat sie sie getröstet). Insgesamt dominiert die wohlmeinende Schwester ein Gespräch, das mit den falschen Ratschlägen das Verhängnis vorantreibt.

Weibliche Homosozialität schafft also nur scheinbar Entlastung und führt letzten Endes zur Bestätigung dessen, was Anna bereits vorausgesetzt hatte: Weibliche Herrschaft ist stets unvollkommen und bedarf der Ergänzung um die männlich identifizierte Kompetenz des Kriegführens, mit der die Geschlechterhierarchie implizit begründet ist.[383] Indem sie Dido darin bestärkt, ihr Versprechen gegenüber Sychaeus zu missachten, treibt Anna einen Integritätsverlust voran, den sowohl der Erzähler als auch die Landesfürsten der Königin schon bald anlasten werden: *Entr'els le diënt, si ont dreit,* | *molt par est fols ki femme creit;* | *ne se tient pro a sa parole* (RdE 1589–1591: Sie sagen es untereinander und haben recht damit, äußerst töricht ist derjenige, der einer Frau Glauben schenkt; sie hält sich in keiner Weise an ihr Wort). Paradoxerweise verstärkt also die identitätsfundierende Konsequenz, mit der Dido zuvor an der Treue zu Sychaeus festhielt, nun die generalisierende Behauptung weiblicher Unzuverlässigkeit: *Fols est ki en femme se fie,* | *molt a le mort tost oblié* (RdE 1600 f.: Töricht ist, wer einer Frau vertraut, sehr rasch hat sie den Toten vergessen).

Didos Subjektivierung vollzieht sich im *Roman d'Eneas* als hilfloser Bruch mit den verbürgten Parametern vormaliger Identitätsbildung, womit auch ihr Untergang letztlich schon vorgezeichnet ist. Indem die Königin ihr Treueversprechen nicht einhält, wird sie sich selbst untreu und zugleich als wankelmütige Frau sichtbar. Spätestens an diesem Punkt bestimmt und beherrscht Didos Geschlechtsidentität ihre Machtposition und Handlungsmöglichkeiten. Allerdings ist diese Femininisierung der Herrscherin allererst Konsequenz einer Passion, die Dido ihrer Selbstherrschaft beraubt und den radikalen Umschlag von Macht in Ohnmacht bewirkt.

Diesen Umbruch hat Veldeke deutlich anders angelegt, denn die von Minne ergriffene Dido durchleidet zwar dieselben Symptome pathologischen Begehrens, beweist aber anfangs noch erstaunliche – und gemäß Annas Einschätzung: männliche[384] – Selbstbe-

383 Vgl. RdE 1349–1354: *Ne peut estre longue par femme* | *bien maintenue enor ne regne;* | *poi fait on son comandement,* | *se n'altre maintenement;* | *ne puet mie grant fais sofrir,* | *si li covient guerre baillir*. (Nicht lange können Königtum und Herrschaft gut von einer Frau aufrechterhalten werden; wenig gehorcht man ihrem Befehl, wenn es nicht noch einen anderen Rückhalt gibt; sie kann keineswegs eine große Belastung ertragen, wenn sie einen Krieg führen muß.) Eine ganz ähnliche Argumentation führt in Hartmanns *Iwein* Lunete gegenüber Laudine: Iw. 1819–1862; vgl. dazu oben I.2.1.3.

384 Anna erklärt die Geschlechterdifferenz und männliche Stärke unter Hinweis auf die höhere Fähigkeit zur Selbstbeherrschung und zum Verbergen von Begehren: ER 1594–1602.

herrschung, *wande si grôze undolt | in ir herzen verhal* (ER 852 f., vgl. 858–861). Wie später Lavinia und Eneas reflektiert sie in nächtlicher Einsamkeit ihre Empfindungen (ER 1389–1408). Diese Reflexionen bilden die Grundlage für ihr Gespräch mit der Schwester, das sich als Dialog eigenständiger Positionen gestaltet und zudem andere Schwerpunkte setzt als die korrespondierende Szene im altfranzösischen Text. So betont Anna, dass Didos Vorzüge und Status sie ganz generell zu einer begehrenswerten Partnerin machen (ER 1475–1479, 1511–1513), und unterstreicht – nach Didos Geständnis, auf wen sich ihr Verlangen richtet – umgekehrt Eneas' Qualitäten (ER 1536–1550). Statt also – wie im *Roman d'Eneas* – eine Geschlechterhierarchie sowie die Notwendigkeit zu beschwören, dass Dido ihre Machtposition ohnehin über kurz oder lang an einen Eheherrn abtreten müsse, stellt ihr Anna die Aussicht auf eine angemessene Verbindung ebenbürtiger Partner vor Augen. Entsprechend geringere Bedeutung hat das Sychaeus gegebene Treueversprechen (ER 1485–1492). Dido verbalisiert zudem, was die Herrscherin im altfranzösischen Roman hilflos erleidet: dass nämlich die Lobrede ihrer Schwester auf Eneas ihr Begehren weiter schürt (ER 1559–1561). Im Schlussteil kreist das Gespräch um die Möglichkeit, ob und wie Dido ihr Interesse zu erkennen geben kann (ER 1575–1603). Auch bei der Gestaltung weiblicher Homosozialität kommt es also zu prägnanten Akzentverschiebungen. Die Figur der Schwester als einziger Verwandter und engster Vertrauter, die Vergil mit dem Beiwort *unanima* gleichsam als ‚anderes Ich' ausweist (Aen. IV, 8), wird im *Roman d'Eneas* zum Sprachrohr feudaladliger Gepflogenheiten und Machtverhältnisse.[385] Zeichnet der altfranzösische Roman das Bild einer eher naiven Komplizenschaft Annas mit der vorausgesetzten Geschlechterhierarchie sowie jenen Kräften, die Didos Untergang herbeiführen werden, so charakterisiert der *Eneasroman* das Schwesterngespräch als ernsthafte Beratung, in deren Verlauf die Möglichkeit einer Verbindung mit Eneas mit gesellschaftlichen Maßgaben abgeglichen wird.

Dass sich Veldekes Dido insgesamt reflektierter und kontrollierter gegenüber ihrem unmäßigen Begehren verhält, illustriert weiterhin die Beschreibung der Folgezeit. Im *Roman d'Eneas* ist Dido ihrer Passion derart ausgeliefert, dass sie Eneas ohne Unterlass mit Fragen bedrängt und ihr Verhalten bis zum Jagdausritt völlig von der Liebe beherrscht wird (RdE 1393–1406): *tot pert le sens et la parole. | Amors l'a fait de sage fole* (RdE 1407 f.: sie verliert gänzlich den Verstand und die Fähigkeit zu reden. Die Liebe hat sie von einer Klugen in eine Törichte verwandelt). Im *Eneasroman* gibt sie Eneas dagegen nur verhaltene Zeichen ihrer Zuneigung und hofft darauf, der Geliebte werde seinerseits um sie zu werben beginnen (ER 1650–1658). Werden darin gesellschaftliche Reglementierungen greifbar, die weibliche Initiative unterbinden, so zeigt Didos Verhalten doch ein bleibendes Maß an Selbstherrschaft. Auf derselben Linie liegt es, wenn sie sich später vor allem selbst die Schuld an ihrer Lage zuspricht. Dement-

385 Vgl. Deist, Gender and Power, S. 112: „The French poet translates Anna into a *seror* and *confidente* whom Dido can trust, but whose counsel is designed to communicate the exigencies of feudal custom and power". Zur Darstellung des Verhältnisses unter den Schwestern bei Vergil vgl. ebd., S. 42–47 sowie im Vergleich mit der Gestaltung im *Roman d'Eneas* S. 111–113.

sprechend bildet auch nicht Kontrollverlust (*rage*) den Leitbegriff, vielmehr rückt der *Eneasroman* die Opposition von Didos etablierter Klugheit (*sin*) und passionsbedingtem *unsin* (ER 1470, 2472) ins Zentrum der Episode. Didos Bewusstsein, von eigenen Fähigkeiten und Haltungen abzuweichen (ER 1402–1404: *war sal mîn êre* | *und mîn rât und mîn sin,* | *daz ich her zû komen bin?*), bildet insofern die Grundspannung ihres Leidens an der Minne. So sehr sie selbst sich aber zwischen den Risiken des *tûn* und *lâzen* gefangen sieht (ER 1584), Handlungsverlauf und Minnediskurs sind um die Herrscherin als zentrales Subjekt organisiert.[386] Selbst die Betonung des sieghaften männlichen Willens beim sexuellen Akt bleibt transparent für den Inszenierungscharakter und Didos Performance einer in dieser Situation geforderten Weiblichkeit.[387] Nur, wo Dido mithilfe der Jagdmetaphorik als namen- und identitätsloses *tier* zum Verschwinden gebracht ist, kann Eneas vorübergehend als handlungsbestimmendes Subjekt auftreten.

Didos Femininisierung durch die Symptome der Liebeskrankheit,[388] die Hilflosigkeit und Passivität erzwingen, bleibt vorübergehend, denn der Minnediskurs erzeugt im *Eneasroman* zugleich ein starkes Subjekt, das einen existenziellen Konflikt mit sich selbst austrägt und zu lösen sucht. Veldeke betont dies gegen die französische Vorlage, in der Dido außer ihrem Verstand auch die Redefähigkeit verliert.[389] Anders als Lavinia ist Dido auch nicht Objekt in einem homosozialen Transfer: Weder wird sie vom Vater an den erwünschten Schwiegersohn und Erben vergeben, noch steht sie als Preis in einem männlichen Konkurrenzkampf um die Hand der Landeserbin aus. Ihr bietet sich vielmehr die Möglichkeit, sich selbst mit allen Konsequenzen in die Ehe zu vergeben, und genau darin besteht ihr Dilemma. Wie Anette Syndikus gezeigt hat, reicht Didos Furcht vor dem Ehrverlust bei Veldeke weit über den Erhalt einer spezifischen ‚Frauenehre‘ hinaus und umfasst auf der Grundlage ihrer Herrschaftsprivilegien ihre gesamte Existenz.[390] Mit der Entscheidung, Eneas öffentlich zum Mann zu

386 Dies spiegelt auch Chrétiens Dido-Ikonographie in *Erec et Enide* wider. Auf dem Sattel Enides ist dargestellt, *comant a Cartaige a grant joie* | *Dido an son leu le reçut,* | *comant Eneas la deçut,* | *comant ele por lui s'ocist* (Er. 5292–5295: ... wie ihn in Karthago mit großer Freude Dido in ihr Bett aufnahm, wie Eneas sie betrog, wie sie sich seinetwegen umbrachte). Vgl. dazu Desmond, Reading Dido, S. 102–105.

387 Der Hinweis auf Didos bloß gespielte Gegenwehr (ER 1848 f.) fehlt im *Roman d'Eneas* (vgl. RdE 1521–1526). Nach ihrer öffentlichen Verehelichung mit Eneas wird die geschlechtsbedingte Unterwerfung unter den männlichen Willen durch Didos gesteigerte ‚Kühnheit‘ konterkariert: *si wart dô kûne unde balt* | *und tet dô sînen willen* | *offenbâre und stille* (ER 1916–1918).

388 Vgl. Desmond, Reading Dido, S. 113: „In Dido's case, her passion also feminizes her in the course of the narrative, since she is eventually removed from her masculine role as leader."

389 RdE 1407 f. Vgl. dagegen die selbstreflexiven Kommentierungen eigener Sprachlosigkeit bei Veldeke, z. B. ER 2294–2300: *mir ist sô wê* | *umbe den leiden lieben man,* | *daz ichs gesagen niene kan* | *sô daz ez mir tohte.* | *al kunde ich, ich ne mohte,* | *und mohte ich, ich ne wolde,* | *wand ich enkunde die scholde* | *ûf nieman anderen gesagen:* | *mich hât mîn selber wille erslagen.* Während Dido ihre Redefähigkeit auch dann noch bewahrt, als sie schon fast tot ist (ER 2441 f.), schildert der *Roman d'Eneas* mit nahezu sadistischer Detailfreude den Sprachverlust der sterbend röchelnden Königin (RdE 2070–2074).

390 Vgl. Syndikus, Dido, S. 83–95. Ausführlich diskutiert Syndikus die Deutungsmöglichkeiten der problematischen Verse *si liez êre unde gemach* | *al zeiner hant gân* (ER 1950 f.) und plädiert (gegen Kart-

nehmen, überantwortet ihm Dido ihre Macht, damit aber auch ihre Identität. Wenn diese Wahl die Königin in den Status der abhängigen Ehefrau versetzt, scheint dem Minnediskurs letztlich die Funktion zuzufallen, eine Korrektur der Abweichung vom Regelfall männlicher Herrschaft vorzunehmen.[391]

Allerdings steht die literarische Inszenierung des *Eneasromans* selbst einer bruchlosen Konstruktion weiblicher Identität durch Minneschwäche und eheliche Abhängigkeit entgegen. Obschon Eneas' von den Göttern diktierte Abreise Dido in Verzweiflung stürzt und schließlich zum Selbstmord treibt, kreist auch diese Sequenz um die Selbstkonstitution der Herrscherin.[392] Dido beschließt ihren eigenen Tod aufgrund einer klarsichtigen Analyse der herrschaftspolitischen Lage und spricht sich selbst wiederholt Schuld und Verantwortung zu.[393] Darauf folgt eine erneute monologische Selbstbeschreibung im Zustand der lebensbedrohlichen Minnequal mit ihren bekannten Symptomen (ER 2386–2403), die Dido nunmehr aktiv als Zeichenmaterial ihrer Selbstmordinszenierung nutzt. Das Brennen der Minne führt zum Scheiterhaufen; innerliches Zerschmelzen wird physische Realität: *ir fleisch mûste smelzen* | *unde ir herze swelzen* (ER 2439 f.; vgl. 2399). Ferner vollzieht Dido einen letzten Herrschaftsakt, indem sie den Selbstmord als Hinrichtung eines Verräters konzipiert (ER 2406 f.: *ich mûz dorchstechen* | *daz herze, daz mich verriet*).[394] In diesem bewussten Akt der Bestrafung lässt sich eine Wiederannäherung an die männlich aufgefasste Subjektposition erkennen,[395] die Dido bei Eneas' Ankunft innehatte. In diesem Sinne apostrophiert auch Servius in seinem *Aeneis*-Kommentar die Entscheidung der ‚historischen' Dido, sich selbst zu verbrennen, um der Verheiratung mit Iarbas zu entgehen, ausdrücklich als männliche Handlungsweise: *ob quam rem Dido, id est virago, quae virile aliquid*

schoke) für deren Übersetzung mit ‚sie legte Ansehen und Glück ganz in eine [d. h. Eneas'] Hand' (ebd., S. 88–90).

391 Vgl. Schausten, Gender, Identität, S. 153.

392 An diesem Punkt ist eine sukzessive Umgewichtung von Vergils Darstellung durch die mittelalterlichen Romane zu beobachten. In der *Aeneis* erscheint „Didos ekstatischer *furor*, in dem aktives Toben und ohnmächtiges Erleiden sich die Waage halten, als Entrückung in einen übermenschlichen, dämonisch-göttlichen Seinsbezirk. Didos Selbstmord ist am Ende nur die äußere Besiegelung einer längst vollzogenen inneren Auslöschung ihrer Existenz" (Rieks, Affekte, S. 236). Indem die Eneasromane den *furor* zur *passio* umdeuten, die ihrerseits einen Subjektivierungsprozess anstößt, ist bereits eine Verlagerung zu den Konstituenten gesellschaftlicher Identität vollzogen.

393 Vgl. ER 2180–2191, 2300–2305, 2362–2365. Syndikus, Dido, S. 96 f. hält fest, dass Veldeke in diesem Teil der Handlung die physischen Effekte der Minne zurücknimmt, worauf Dido auch alternative Handlungsmöglichkeiten reflektiert, die ihr eine Wahrung ihrer Ehre hätten ermöglichen können.

394 Nur in diesem Sinne ist der (Selbst-)Tötungsakt, der die mittelalterliche Dido-Ikonographie beherrscht, auch ‚phallisch' zu nennen: so Desmond, Reading Dido, S. 31 („phallic overtones of her death") zu Didos Selbstmord durch das Schwert in Vergils *Aeneis*.

395 Eine maskulin konzipierte Position schwingt auch in Didos Anklagerede mit, wenn sie sich darauf beruft, dass sie weder Eneas' Land zerstört, noch seinen Vater getötet habe (RdE 1891 f.): Den Referenzrahmen bildet eine typische Situation begründeter Feindschaft unter kriegführenden (männlichen) Parteien.

fecit, appellata est; nam Elissa proprie dicta est (deswegen wurde sie Dido genannt, das ist: *virago*, die eine männliche Tat beging; denn eigentlich hieß sie Elissa).[396]

Mit seiner Betonung von Didos Kampf um ihre Integrität hat Veldeke die Schwerpunkte gegenüber dem *Roman d'Eneas* deutlich verschoben. Dort müssen Didos politische Bedrängnis und der völlige Verlust ihrer Selbstkontrolle linear in den Selbstmord führen, sobald Eneas sie verlässt. Entsprechend lastet sie ihre nunmehr unerträgliche Situation Eneas an (RdE 1718–1725) und bereut insbesondere die Schande der sexuellen Verbindung, die sie am liebsten rückgängig machen würde (RdE 1850–1856, 2039–2062).[397] Im *Eneasroman* distanziert sich Dido dagegen nicht von ihren Empfindungen und Verhaltensweisen, vielmehr erkennt sie das Ungleichgewicht der Minne als entscheidende Ursache ihres Unglücks – *ir wâret mir genûch holt,* | *ich minnete ûch zunmâzen* (ER 2364 f.) – und schreibt sich damit selbst jene Passion zu, die sie zunächst als von außen kommenden Zwang erlebt hatte (vgl. ER 1364–1366). Ihre Position als Subjekt und Objekt übermächtigen Begehrens spiegelt sich in der Selbstentzweiung vom eigenen Herzen (vgl. ER 2198–2200) und der paradoxalen Formulierung eigener Macht und Ohnmacht: *mich hât mîn selber wille erslagen* (ER 2300b). Während Dido ihren Tod als letzte Konsequenz und Akt ihrer Selbstbestimmung sowie unverbrüchliches Festhalten an der Minne zu Eneas interpretiert, deutet der Erzähler diese Entscheidung freilich als *unsinne* und Unrecht sowie Unfähigkeit zur Selbstbeherrschung und schreibt sie zuletzt dem Rat des Teufels zu.[398] Der Epitaph löst die paradoxe Gleichzeitigkeit von Selbstbestimmung und Selbstvernichtung schließlich in eine tragische Chronologie auf: *hie liget frouwe Dîdô,* | *diu mâre und diu rîche,* | *diu sich sô jâmerlîche* | *dorch minne zû tôde erslûch* (ER 2516–2519).[399] Mit Didos letzter Einschreibung in die Geschichte geht ihre Isolation einher, denn es fehlen ihre dynastische Einbindung in ein Herrscherhaus sowie Angaben zu ihrer Herkunft und ihrer Geschichte. Ausgelassen hat Veldeke auch jeden Hinweis auf eine jenseitige Wiedervereinigung mit dem ersten

396 *Servii grammatici in Vergilii Aeneidos librum quartum commentarius* ad IV, 36; S. 468, Z. 12 f. Schon Iunianus Iustinus schildert Didos Selbstmord als heroischen Akt: „In substituting suicide by the sword – a warrior's death – for suicide by fire, the later historian emphasizes the nobility of this death, a death worthy of a male hero“ (Desmond, Reading Dido, S. 26).

397 Vgl. Syndikus, Dido, S. 95: „Im ganzen gesehen lassen die Veränderungen eine in sich geschlossene Umgestaltung erkennen. Während im ‚Roman d'Eneas‘ sämtliche Gründe für Didos Selbstmord auf ein punktuelles Ereignis, die Abfahrt des Geliebten, zurückzuführen sind, macht Veldeke letztlich die Gesamtsituation der bedrängten Herrscherin dafür verantwortlich“. Vgl. weiter zu Didos Selbstmord im Vergleich der beiden Romane ebd., S. 97–104, wobei Syndikus das Festhalten an der Liebe zu Eneas mit Ovids Gestaltung Didos im 7. Brief der *Heroiden* in Verbindung bringt (vgl. dazu auch Kistler, Heinrich von Veldeke, S. 220–224; Desmond, Reading Dido, S. 43).

398 ER 2429 f.; 2524 f.; 2534 f. Eneas betont beim Abschied Didos Treue: *ich engewan noch nie* | *deheines wîbes kunde,* | *an der ich mêr funde* | *minne unde trouwe* (ER 2060–2063).

399 Demgegenüber enthält die Grabinschrift im *Roman d'Eneas* eine doppelte Distanzierung: Zum einen wird Didos Vorbildlichkeit durch ihren Status als ‚Heidin‘ relativiert (RdE 2141: *onkes ne fu meilor paaine*; niemals gab es eine bessere Heidin), zum anderen der Verlust ihrer Klugheit abschließend festgeschrieben (RdE 2144).

Ehemann Sychaeus (vgl. RdE 2650–2656). Selbst in der Unterwelt begegnet Dido Eneas nicht als Ehefrau, sondern im Gestus des gespaltenen Selbstbewusstseins.[400]

Wenn Dido Eneas als denjenigen benennt, *der mir lieber was | denne mîn selber lîb* (ER 2262 f.), artikuliert sie damit genau jene Subjektposition, die Eneas später gegenüber Lavinia einnehmen wird (vgl. ER 12641). Diese Position hat ihr Fundament in herrscherlicher Macht und Privilegien, deren tragische Verkehrung Dido zu erneuter Selbstdefinition zwingt. Daher lässt sich Veldekes Dido-Episode auch „als Beleg dafür lesen, daß die Darstellung der Geschlechter, und insbesondere die Kennzeichnung von Identität, nicht zwingend als Differenz gestaltet werden muß".[401] An erster Stelle steht tatsächlich die Differenzierung durch Herrschaft, da Dido schon innehat, was Eneas erst noch erlangen muss. Setzt Vergil eine grundsätzliche weibliche Neigung zu mangelnder Selbstbeherrschung voraus,[402] so gilt diese Unterscheidung der Geschlechter gemäß ihrer Affektdisposition in den Eneasromanen gerade nicht, denn pathogenes Begehren befällt die Subjekte geschlechtsunabhängig. In diesem Sinne ist der Modus der Differenzierung durch Minne akzidentiell, bedingt allein durch die Asymmetrie der Passion.[403] Dieser Unterscheidungsmechanismus kann im Fall wechselseitiger Minne nicht mehr greifen, so dass der Roman in der Eneas/Lavinia-Handlung mit weiteren Differenzierungen über Hierarchie- und Allianzbildungen aufwarten muss (s. u., II.2.3.4). Zuvor begegnen mit Camilla und Amata jedoch zwei weitere Protagonistinnen, die ihrerseits als selbstbestimmte Subjekte eigene Macht ausüben.

2.3.3.3 Camilla: kriegerische Variation des Weiblichen

In mancher Hinsicht erscheint die kriegerische Camilla als pointierte Verkörperung geschlechtsüberschreitender Handlungsmöglichkeiten, die sich schon bei Dido abzeichneten. Karthagos Königin besetzt aufgrund ihrer Machtstellung, aber auch in ihrem Bemühen um Aufrechterhaltung ihrer Selbstherrschaft und Integrität stellenweise Positionen, die sonst Männern zugeschrieben werden und implizit als männlicher Standard definiert sind. So maskulin Dido aber bisweilen erscheinen mag, die Eneasromane thematisieren dies an keiner Stelle als Geschlechtstransgression, sondern konzentrieren sich – mit unterschiedlicher Akzentsetzung – auf ihre Weiblichkeit, die sich durch

400 ER 3302–3306: *mit dem houbet wankte si hin dan, | sine wolden niht ane sehen; | daz irz solde geschehen, | daz rou si vile sêre | und dûhte si unêre.*

401 Schausten, Gender, Identität, S. 157.

402 Vgl. Rieks, Affekte, S. 206: „Die Neigung zu rauschhafter Verzückung, zu haltloser Selbstvergessenheit ist, wie der *furor* der Troerinnen im 5. und die Raserei Amatas im 7. Buch beweisen, keine individuelle Charakterdisposition Didos, sondern, nach Vergils Auffassung, eine allgemeine weibliche Eigenschaft." Mit dieser Zuschreibung geht die Identifikation von Weiblichkeit und zwischengeschlechtlichem Begehren einher: „Virgil has eroticized the historical figure of Dido, and in the process he has feminized erotic desire as it is conventionally expressed in elegy" (Desmond, Reading Dido, S. 31).

403 Vgl. Schausten, Gender, Identität, S. 157: „Die Minne ist es, die Dido als Frau von dem männlichen Helden trennt."

pathogenes Minnebegehren in Richtung auf Schwäche, Abhängigkeit und Machtlosigkeit verstärkt. Demgegenüber eignet sich Camilla als erfolgreiche Kriegerin eine exklusiv männliche Lebens- und Handlungsweise an, die ihre Identität entscheidend formt. Ob diese Kombinatorik weiblicher und männlicher Identitätsaspekte als Transgression zu deuten und wie sie in die Begehrensdynamiken der Eneasromane eingelassen ist, untersuche ich im Folgenden.

In der *Aeneis* erhält Camilla – vermutlich eine Schöpfung Vergils – eine Vorgeschichte, die ihre besondere Existenzweise als kriegführende Jungfrau[404] erklärt: Auf der Flucht bindet ihr Vater Metapus sie an einen Speer, weiht sie der Göttin Diana und schleudert sie als Wurfgeschoss über einen Fluss, wodurch Vater und Tochter den Verfolgern entkommen. Camilla wächst daraufhin bei Metapus auf, der sie von frühester Kindheit an in der Handhabung von Waffen unterweist (Aen. XI, 552–580). Ihre Jungfräulichkeit wahrt sie im Dienst der Göttin: *sola contenta Diana* | *aeternum telorum et virginitatis amorem* | *intemerata colit* (Aen. XI, 582–584: einzig mit Diana sich begnügend, huldigte sie – unberührt – der immerwährenden Liebe zu ihren Waffen und ihrer Jungfräulichkeit). Camillas kriegerisches Wesen ist damit biographisch hergeleitet und durch Einübung spezifischer Tätigkeiten begründet, die üblicherweise dem anderen Geschlecht vorbehalten sind. Als ihre Schutzherrin bietet die jungfräuliche Göttin Diana der solchermaßen singulär gestellten Camilla ein etabliertes Modell der Identitätsbildung, das Camilla imitiert, wenn sie sich bei der Jagd mit Pfeil und Bogen übt. Nicht bruchlos mit diesem Entwurf vermittelt sind aber Camillas Auftritt mit einem Kriegsverband, als Verbündete des Turnus, sowie ihre kämpferischen Fähigkeiten mit Speer und Schwert.[405] Zudem erscheint sie an späterer Stelle umgeben von einem weiblichen Jungfrauengefolge, von dem zuvor nicht die Rede war, wobei Vergil diese Gemeinschaft mit thrakischen Amazonen unter der Führung Hippolytes oder Penthesileas vergleicht (Aen. XI, 655–663). Die Parameter, die Camillas Identität konstituieren, entfalten sich so in der Spannung zwischen gesellschaftsferner Alleinstellung und kriegerischer Anführerschaft, zwischen hetero- und homosozialer Einordnung.

In den mittelalterlichen Eneasromanen sind diese Parameter durchaus noch sichtbar, wenn auch in einem kongruenzstiftenden Bild zusammengeführt und geglättet. Die Vor- und Kindheitsgeschichte verschwindet ebenso wie Camillas Bindung an die Göttin

404 Vergil führt sie (wie übrigens auch schon Penthesilea: Aen. I, 493) als *bellatrix* und *virgo* ein: *Hos super advenit Volsca de gente Camilla* | *agmen agens equitum et florentis aere catervas,* | *bellatrix, non illa colo calathisve Minervae* | *femineas adsueta manus, sed proelia virgo* | *dura pati cursuque pedum praevertere ventos* (Aen. VII, 803–807: Zu diesen gesellte sich endlich, vom Stamm der Volsker, Camilla, die eine Reiterschwadron führte und Scharen in glänzender Rüstung, die Kriegerin; nicht hatte sie an Spindel und Korb der Minerva ihre Frauenhände gewöhnt, sondern darin als junge Frau sich geübt, harte Kämpfe durchzustehen und im Lauf den Winden zuvorzukommen). Zu Vergils Camilla als transgressiver Figur vgl. Bolens, Le corps de la guerrière; Xinyue, *Imperatrix*.

405 Vgl. Schulze, *Sie ne tet niht*, S. 238: „Das Bild schwankt zwischen einer Jagdnymphe Dianas und der Führerin eines männlichen Volskerheeres“. Vgl. Keith, Engendering Rome, S. 28; Xinyue, *Imperatrix*, S. 170 zu den Diskrepanzen der Bekleidung.

Diana, so dass ihr offenkundiges Begehren nach einer kriegerischen Existenzform voraussetzungslos als identitätsformende Kraft in den Vordergrund rückt: *et fu toz tens norrie en guerre* | *et molt ama chevalerie* (RdE 3968 f.: und sie war immer im Krieg aufgewachsen und liebte das Rittertum sehr; vgl. ER 5210 f.). Die erweiterte Schönheitsbeschreibung, die beide Eneasromane anlässlich von Camillas erstem Auftritt anfügen, steht allerdings im Zeichen von Weiblichkeit.[406] Indem sie die außerordentliche Schönheit der Jungfrau mit je beispielloser Ausführlichkeit schildern,[407] lenken beide Romane die Aufmerksamkeit auf Camillas leibliche Präsenz sowie insbesondere auf ihr Gesicht (vgl. RdE 3989–400; ER 5152–5179). Eine anatomische Fixierung der Geschlechtszuweisung bleibt aus, doch geht bei Veldeke mit Camillas schlanker Gestalt wenigstens eine Andeutung körperlich kenntlicher Weiblichkeit einher: Ihr *lîb* ist *wol geschaffen unde smal* | *unde wîblîch genûch* (ER 5178 f.; vgl. 5152–5155). Dass, wie der *Roman d'Eneas* formuliert, Camilla tagsüber die Stellung eines Königs, nachts die einer Königin innehabe (RdE 3977), hat Veldeke nicht übernommen. Auch der altfranzösische Text führt Camilla aber durchgängig im femininen Genus und belegt sie mit weiblichen Bezeichnungen (*meschine, dameisele, dame, reïne*); ebenso kombiniert der *Eneasroman* die weiblichen Standesbezeichnungen *frou* und *kunegîn* mit dem Status der unverheirateten *juncfrouwe*. Camillas Geschlechtsidentität scheint also unzweideutig festzustehen, obwohl sie in ihrer Performance männlichen Modellen (König und Ritter) gleichkommt und damit jene elementare Geschlechterdifferenzierung überschreitet, die Waffenfähigkeit und Kriegführung als exklusiv männliche Privilegien festschreibt.

Weder aus der Perspektive der Erzählung noch der handelnden Figuren führt dies aber zum krisenhaften Verschwimmen der Kategorien. Bei Camillas Eingreifen in die Kampfhandlungen wird den staunenden Beobachtern nicht etwa fraglich, ob es sich bei Camilla und ihrem Gefolge um weibliche Personen handelt; zweifelhaft ist vielmehr ihre Zugehörigkeit zur Gattung sterblicher Menschen. Zuerst werden die Reiterinnen für Göttinnen oder Meerfrauen gehalten (*deesses*; RdE 6987–6991; *gotinne oder merminne*; ER 8907–8913), weshalb man sie fürchtet und nicht wagt, sie anzugreifen, bis sie sich doch als sterbliche Frauen bzw. als *wîbhere* erwiesen haben (RdE 7009 f.; ER 8927–8929). Deutlicher als die *Aeneis*, in der die Gemeinschaft der Kriegerinnen eine untergeordnete Rolle spielt, stellen die Eneasromane heraus, dass sich der kriegerische Lebensentwurf der Camilla im Rahmen weiblicher Homosozialität realisiert. Zwar ist Camilla Turnus' Bündnispartnerin und interagiert auf dem Schlachtfeld

406 Zur *descriptio* der Camilla zuerst Faral, Recherches, S. 94 f. u. 101–104; vgl. Petit, La reine Camille, S. 9–11 u. dies., Le traitement courtois, S. 76; weiter Westphal, Camilla, S. 237: „Camilla's body, like that of any courtly lady so depicted, is an erotic art object [...]. Such catalogue descriptions, which belong not only to literature but also to the repertoire of gallant compliments to powerful women, are more than innocent set pieces of medieval poetics. Insofar as they are reserved for women of high social standing, they witness the textual construction of gender as a class attribute."

407 Vgl. RdE 3987 f.: *De belté n'ert o li igals* | *nule femme ki fust mortals* (an Schönheit war ihr keine sterbliche Frau gleich); ER 5152 f.: *sie was zeinem wîbe* | *wol gewassen genûch*.

mit männlichen Alliierten und Gegnern, doch beschränken sich ihre heterosozialen Kontakte ganz auf den Bereich militärischer Strategie und Konfrontation. Ihre Kriegerinnen erscheinen demgegenüber als ständige Begleiterinnen, von denen eine zuletzt Camillas Tod rächen wird.

Damit sind in einer ersten Übersicht die Parameter benannt, die Camillas Identität bestimmen: vorausgesetzte, gesellschaftlich artikulierte Weiblichkeit und Schönheit, männliche Performance und Kriegsbegehren, reduzierte heterosoziale Kontakte und Einbindung in eine homosoziale Gemeinschaft sowie in der Außensicht Irritation über die korrekte Klassifikation der Kriegerin(nen). Hinzu tritt, insbesondere bei Veldeke, eine Erotisierung Camillas, die noch näher zu betrachten sein wird. Zuvor ist jedoch der Deutungshorizont zu rekonstruieren, vor dem sich die Gestaltung Camillas in den Eneasromanen präziser erschließen lässt. Obwohl beide Texte Vergils Vergleich mit Amazonenvölkern nicht übernommen haben, legt die fortgeschrittene Verbreitung enzyklopädischer, chronikalischer und literarischer Amazonenkunde im 12. Jh. doch genau diesen Bezugsrahmen nahe.[408] Zwar ist nicht zu belegen, dass die Autoren der Eneasromane bewusst auf jede Amazonenreferenz verzichtet haben, um eigene Schwerpunkte in der Gestaltung Camillas und ihres Gefolges deutlicher zur Geltung zu bringen, doch kann ein Blick auf die Amazonenüberlieferung eben diese Schwerpunkte profilieren.

Anhand von Amazonendarstellungen der griechischen Antike hat Josine Blok grundsätzliche Spannungsfelder ausgemacht. Während einerseits die weibliche Geschlechtsidentität der Amazonen zweifelsfrei feststeht, müssen ihnen andererseits männliche Eigenschaften und Verhaltensweisen attribuiert werden, um sie als adäquate Gegner männlicher Kämpfer zu qualifizieren.[409] So wird die Geschlechterdifferenzierung und die Bestätigung der normativen Äquivalenz von Männlichkeit und Gewaltfähigkeit Gegenstand immer neuer Aushandlungen: „As a whole, the material shows how difficult it is to grasp the mental image of ‚women, who are as warrior-like as men‘. The idea of an ‚Amazon‘ is unstable and divergent“.[410] Die

408 Eine direkte Verbindung stellt sich über den Überlieferungsverbund von *Eneasroman* und *Liet von Troye* im Heidelberger Kodex Cpg 268 (zugleich unikaler Überlieferungsträger des vollständigen *Liet*) her, zumal Herborts Text auch die Verwicklung eines Amazonheers in den trojanischen Krieg schildert. Vgl. zur antiken Amazonentradition Blok, The Early Amazons; zur Stellung von Amazonen in politischen Ursprungsmythen bis ins Mittelalter Geary, Am Anfang waren die Frauen, S. 40–61; zu mittelalterlichen Figurationen Schäufele, Normabweichendes Rollenverhalten; Brinker-von der Heyde, *Ez ist ein rehtez wîphere*; Tuczay, *Femina armata*; Reinle, Exempla.

409 Blok, The Early Amazons, S. 155–185 erarbeitet diesen Befund anhand der Formel *Amazones antianeirai* (d. h. wie Männer kämpfend) im Kontext der kulturellen Norm, die Männlichkeit mit Waffentragen, Tapferkeit und Kriegstaten identifiziert: „First, there is a specific group of women who are equivalent to men in this respect. The important social distinction between men and women in epic is hereby undermined. What is more, men would not engage in fighting with these women at all unless it was explicitly confirmed that these women were [antianeirai]. This aspect of the Amazons makes them the exception which proves the rule: men will have to prove their privilege with respect to these rivals“ (ebd., S. 173).

410 Blok, The Early Amazons, S. 185; vgl. Geary: Am Anfang waren die Frauen, S. 43 f.

widersprüchlichen Bestimmungen amazonischer Identität führen daher in Repräsentationen von Amazonenkämpfen zu einer Kombinatorik von Attributen des Eigenen (der männlichen Kriegerkultur) mit solchen des Anderen oder Fremden, das jedoch an die Kategorie des Menschlichen gebunden bleibt.[411] Gleichwohl kommt es schon in der Frühzeit zu einer Charakterisierung der Amazonen als ethnisch Fremden, die in geographischer Ferne lokalisiert werden.[412]

Dass sich das Amazonenreich fern der jeweiligen Herrschaftszentren etabliert, ist auch in der enzyklopädischen Amazonenüberlieferung des Mittelalters präsent. Schon Isidor von Sevilla ordnet die Amazonen in seinen *Etymologien* dem jenseits der persischen Reichsgrenze lebenden Volk der Skythen zu, von denen sie abstammen,[413] und bietet unterschiedliche Herleitungen für die Namensgebung an: ‚Amazone' beziehe sich entweder auf die Männerlosigkeit, also die eingeschlechtliche Lebensweise, oder die Einbrüstigkeit der Kriegerinnen, die sich eine Brust zur besseren Handhabung des Bogens ausbrannten.[414] Diese Erklärung des Namens sowie die Herkunft der Amazonen gibt auch Otto von Freising in seiner *Chronica* wieder (I 15, 23). Ausführlicher schildert Otto die Entwicklung der kriegerischen Lebensform nach einer vernichtenden Schlacht, in der fast alle Männer der skythischen Siedlergruppe getötet wurden. Die Frauen überwanden daraufhin ihre weibliche Schwäche (*fragilitas*) und griffen selbst zu den Waffen, erdachten aber auch eine Strategie zur Fortpflanzung einer reinen Frauengesellschaft, indem sie mit Männern der Nachbarstämme schliefen, aber nur weiblichen Nachwuchs am Leben ließen.[415]

411 Vgl. Blok, The Early Amazons, S. 277–280: „This human, heroic aspect may explain why the Amazons are never regarded as monsters, despite their exceptional character" (ebd., S. 279).

412 Vgl. Blok, The Early Amazons, S. 407–419, bes. S. 418 f.; Brinker-von der Heyde, *Ez ist ein rehtez wîphere*, S. 401 f.

413 *Etymologiae* IX.ii.62. Schon bei Herodot sind die Amazonen mit Skythien assoziiert: vgl. Tuczay, *Femina armata*, S. 309.

414 *Etymologiae* IX.ii.64: *Amazones dictae sunt, seu quod simul viverent sine viris, quasi αμα ζων* [amazon], *sive quod adustis dexterioribus mammis essent, ne sagittarum iactus inpediretur, quasi ανευ μαζων* [aneu mazon]. *Nudabant enim quam adusserant mammam.* (Die Amazonen sind so benannt, weil sie gleichzeitig ohne Männer leben, d. h. *αμα ζων* [Zusammenlebende] oder weil sie auf der rechten Seite ihre Brust abgebrannt haben, damit sie beim Bogenschießen nicht behindert werden, gleichsam als *ανευ μαζων* [ohne Brust]. Sie entblößten nämlich die Brust, die sie verbrannt hatten. – Übersetzung Lenelotte Möller). Die Namensherleitung von der ausgebrannten Brust findet sich auch schon bei Paulus Orosius (*Historiae adversum paganos* I, xv). Vgl. weiter *Ekkehardi Uraugiensis Chronicon Universale*; MPL 154, col. 729 f.

415 *Chronica* I.15, 23, Z. 22–26: *Horum uxores exilio simul ac viduitate permotae feminaeque fragilitas oblitae maribus, qui superfuerant, occisis arma sumpsere petitisque a vicinis conubiis masculos necabant, feminas reservabant. Ex his Amazonum genus traductum est.* (Ihre Frauen, heimatlos und männerlos wie sie waren, vergaßen ihre weibliche Gebrechlichkeit, töteten die übriggebliebenen Männer und bewaffneten sich, und nachdem sie ihre Nachbarn gebeten hatten, ihnen beizuwohnen, töteten sie die männlichen Kinder und ließen nur die weiblichen am Leben. Von ihnen stammt das Geschlecht der Amazonen. – Übersetzung Adolf Schmidt.) Zum Anschluss von Ottos Darstellung an Orosius vgl. Schulze, *Sie ne tet niht*, S. 247.

Die hier thematisierte Frage nach den Reproduktionsmöglichkeiten einer weiblichen Gemeinschaft verbindet sich im chronikalisch-literarischen Grenzbereich mit der Figur Alexanders des Großen, den sich die Amazonenkönigin Thalestris oder Talistrida als Vater für ihre Nachkommenschaft aussucht.[416] Die erste deutschsprachige Alexanderdichtung, die eine Begegnung des Eroberers mit dem Amazonenvolk enthält, Lambrechts *Alexander* in der Straßburger Fassung, schildert demgegenüber einen distanzierten Kontakt, der sich fast ausschließlich über Briefe vollzieht.[417] Auf Alexanders Tributforderung reagiert die Amazonenkönigin politisch geschickt, indem sie ihrem Herausforderer ein Dilemma vor Augen führt: Unabhängig vom Ausgang einer kriegerischen Auseinandersetzung könne der Kampf gegen die *magede* seiner Ehre stets nur abträglich sein.[418] In einem weiteren Brief schildert die Königin zwar die Geschichte ihres Volks, dessen Gewaltbereitschaft insbesondere Cassandra, frühere Königin und *urlôgis wîb*, verbürgt (St.Alex. 6101–6109), doch kreist die Episode gerade um die Vermeidung einer kriegerischen Konfrontation. Bestimmt wird sie von genau jener Ambivalenzspannung, die Josine Blok bereits in griechischen Amazonendarstellungen beobachtet: Einerseits partizipieren die Amazonen an der Männlichkeit,[419] die sie zu Gegnerinnen qualifiziert, andererseits wird diese Äquivalenz durch die Zuschreibung von Weiblichkeit destabilisiert. Im *Straßburger Alexander* ist dieses inhärente Störpotential so pointiert, dass selbst ein Sieg über die Amazonen für Alexander gleichbedeutend mit einem Ehrverlust sein müsste. Bei der gesellschaftlichen Bewertung dieses Kampfs, so die implizite Argumentation im Brief der Königin, würde nämlich das Kriterium der Weiblichkeit alle anderen Faktoren ausstechen. Die agonale Logik, wonach das Kräftemessen mit angemessenen Gegnern mindestens einer Partei stets Ruhm und Ehre verspricht, ist damit ausgehebelt.

Den tatsächlichen Kampf mit Amazonenkriegerinnen schildert als einer der ersten volkssprachlichen Texte des 12. Jhs. der altfranzösische *Roman de Troie* Benoîts de Ste. Maure, den Herbort von Fritzlar in seinem *Liet von Troye* adaptiert hat. Herbort führt zunächst das im entlegenen Osten situierte Amazonenreich ein und betont

416 Vgl. dazu Brackert, Androgyne Idealität. Diese Geschichte, die Rudolf von Ems in seinen *Alexanderroman* inkorporiert hat, findet sich bei Diodorus Siculus (*Bibliotheca historica*; vgl. auch Tuczay, *Femina armata*, S. 310) sowie Quintus Curtius Rufus (*Historiae Alexandri Magni* VI.V, 24–32).

417 Vgl. St.Alex. 6015–6133. Den Briefwechsel Alexanders mit der Amazonenkönigin über die Frage ihrer Tributpflichtigkeit enthält bereits die *Historia de preliis* (10. Jh.; Lib. III, 25–26). Zu den damit verbundenen Machtverhandlungen im *Straßburger Alexander* vgl. Schlechtweg-Jahn, Macht und Gewalt, S. 78 f.

418 Vgl. St.Alex. 6045–6056: *Man wenttiz ime ze scanden* | *hie unde in allen landen,* | *dat er mit sînen knehten* | *wider magede wolde vehten.* | *Gibit uns abir got daz heil,* | *daz wir daz bezzere teil* | *gewinnen inne dem strît* | *(des sal er denken enzît),* | *unde wirt er danne sigelôs,* | *sô ist er imer êrenlôs* | *under sînen genôzen,* | *cleinen unde grôzen.*

419 So bezieht auch Isidor sein Beispiel für die weibliche Geschlechtsüberschreitung durch männliche Taten, die ihr den Namen *virago* eintragen, ausdrücklich auf die antike Amazonenüberlieferung: *Etymologiae* XI.ii.21–22; s. o., I.1.2.1.

dabei die *wunderlichen* Eigentümlichkeiten der Frauengesellschaft, in der es keine Männer gibt; vielmehr werde jeder männliche Besucher kurzerhand erschlagen (LvT 14305–14321). Obwohl die Amazonen mit Männern gewöhnlich keine Minne üben, wie Männer bewaffnet umherreiten und kostbare Pferde erwerben (LvT 14325–14328), organisieren sie die Reproduktion ihrer Gesellschaft, indem sie sich einmal jährlich in benachbarte Gebiete begeben, um dort mit stolzen Rittern für Nachwuchs zu sorgen.[420] Männliche Kinder werden ihren Vätern überlassen, weibliche bleiben bei den Frauen (LvT 14347–14361): *Von svsgetaner wūne | wirt da wibes kvnne | vñ ziehent ir geslechte | zv strite vñ zv fechte | zu ritterlicher ere* (LvT 14362–14366). Exemplifiziert wird diese Haltung im Folgenden durch die Amazonenkönigin Penthesilea, die auf Seiten der Trojaner in den Krieg eingreift, um insbesondere den Tod Hectors zu rächen. Die heterosoziale Bindung an den Freund, dem Penthesilea *holde mīne* entgegenbrachte (LvT 14377 f.), ruft im amazonischen Umfeld ein homosozial geprägtes Reaktionsmuster, nämlich einen Feldzug zu Rachezwecken, hervor.

Den Auftakt zu Penthesileas männlicher Performance setzt ihre Charakterisierung als *harte wol werhaft* (LvT 14399), womit sie das weibliche Geschlecht in Richtung auf männliche Gewaltfähigkeit überschreitet. Zur Identifikation mit dem männlichen Paradigma – „Herbort schildert die Amazonen zunächst wie Männer in entsprechender Situation: mutig, siegreich, grausam“[421] – tritt dann aber eine betonte Distanzierung. Der Erzähler hebt die spezifisch amazonischen Sitten hervor und unterstreicht, dass im Gegensatz zur eigenen Gegenwart keine *schande* darin gesehen wurde, wenn die Kriegerinnen *mit vngebere | mit schildē vñ mit swertē | starkis sturmes gerten* (LvT 14494–14496; vgl. 14492–14500). Die historisch-kulturelle Differenz erklärt also die andere Bewertung dieses Verhaltens, nicht aber das Kriegsbegehren der Amazonen. Pyrrhus, der sich Penthesilea im Kampf stellt, vermutet gar den Teufel hinter ihrem Verhalten (LvT 14779). Der Zweikampf, der mit Penthesileas Tod durch Enthauptung endet, wird durch Verwendung der Gattungsbezeichnungen *wip/man* zuletzt als Machtkonflikt der Geschlechter ausgewiesen: *Daz wip enhette dehein gehege | der man sluc ir sulche slege | daz ir der lip aller erschrac* (LvT 14895–14897).[422] Dieser Konflikt endet voraussehbar mit der wiederhergestellten Suprematie der männlichen Krieger[423] und

420 Dieses Interesse an den Reproduktionsstrategien zeigt bereits der *Roman de Troie* Benoîts de Sainte-Maure: vgl. Petit, Le traitement courtois, S. 67 f., weiter zur Darstellung der Amazonen bei Benoît ebd., S. 66–69.

421 Schulze, *Sie ne tet niht*, S. 250.

422 Vgl. weiter LvT 14899–14904. Diomedes wünscht sich zudem, Penthesileas Leichnam solle den Hunden vorgeworfen oder wie ein Hund in einem Sumpf versenkt werden (LvT 14976–14979).

423 Vgl. Politis, *Nach der mannesnamen site*, S. 23: „the annihilation of strong women, here specifically the Amazon queen Pentesilea, is a resolution to a dilemma which threatens masculine self-definition. In order that masculinity can be reasserted, transgressive females are subordinated by means of their physical destruction.“ Politis gelangt weiterhin zu einer Einschätzung, die eine entscheidende Parallele zu den von Blok für die griechische Antike beschriebenen Grundstrukturen aufweist: „The Amazons’ peculiar manifestation of femininity poses a threat to the dominant medieval definition of

einem klar wertenden Erzählerkommentar, der die „Distanzierung von einem historisch beglaubigten Geschehen“[424] mit dem Ausruf *Got wolle daz in vnsen iarē* | *svlich dinc niet gesche* (LvT 14908 f.) emphatisch verstärkt.

Eine derart prononcierte Distanzierungsgeste bleibt in den Eneasromanen, die Camilla und ihre Gemeinschaft in wesentlichen Aspekten von den typischen Zügen der Amazonenkunde fernhalten, durchweg aus. Zwar zeigt sich Camillas Frauenheer als etablierte und schlagkräftige Gemeinschaft, doch fehlt ihm eine geographische Verortung, also die Zuschreibung eines herrschaftsbegründenden Territoriums, wie auch Camilla selbst die Herkunft und damit ein genealogisches Fundament ihrer Herrschaft fehlt. Diese Ort- und Ursprungslosigkeit korrespondiert mit einer ebenso ausbleibenden Zukunftsdimension, denn über etwaige Reproduktionsmechanismen der Kriegerinnengemeinschaft wird nichts berichtet.[425] Vielmehr erscheint die Jungfräulichkeit Camillas und ihrer Gefährtinnen als wesentliche Voraussetzung für ihre konsequente Verwirklichung einer männlichen Handlungsrolle.[426] Präsentiert wird mit Camilla eine Herrscherin, die willentlich im Status der *maget* verharrt, so dass eine Geblütskontinuität ihrer Herrschaft tatsächlich nicht denkbar ist. Ihre Lebensweise ist damit – analog zu Nisus und Euryalus – dem exklusiven Regime des Kriegs verpflichtet und geht im Krieg ruhmreich zugrunde.

Die Fremdheit, die im Fall der Amazonen oft über Ferne codiert wird, schreiben die Eneasromane den Kriegerinnen im Zeichen von *wunder* oder *merveille* zu,[427] wobei der *Roman d’Eneas* dies anhand der magischen und exotischen Bestandteile von Camillas Gewandung sowie bei der Darstellung ihres ungewöhnlichen Pferdes konkretisiert.[428] Betont wird zudem in beiden Texten – wie schon bei der Ankunft in Karthago –

masculinity not because of their otherness, but because, in crucial aspects, they are precisely not ‚other‘“ (ebd., S. 29 f.).

424 Schulze, *Sie ne tet niht*, S. 251. Das Kriegführen der Amazonen beschreibt der Erzähler als historisch bedingten, aber defizitären Zustand: *Bezzer ist dirre site* | *Daz sie mānē sin mite* | *Mit wiplichme gelazze* | *Den sie mit unmazze* | *Den mānen mit swerte widerstan* (LvT 14911–14915).

425 Biologische Reproduktion, wie sie Otto von Freising oder das *Liet von Troye* für die Amazonengesellschaft schildern, ist selbstverständlich nicht der einzig mögliche Mechanismus generationsübergreifender Kontinuitätsbildung: Jungfräuliche Gemeinschaften können sich, wie dies in Klöstern ständig praktiziert wird, etwa durch Rekrutierung neuer Mitglieder reproduzieren. Die Verfahren, mittels derer Camillas Gesellschaft sich regeneriert, werden in den Eneasromanen jedoch nicht erörtert.

426 Vgl. Bolens, Le corps de la guerrière, S. 49 zur Bedeutung der Jungfräulichkeit Camillas, die sich auch durch kriegerischen *furor* auszeichnet, bei Vergil: „L’association de la *furor* et de la virginité est significative: la virginité dans ce texte est à entendre dans son association étymologique au terme *vis*, ‚force, vigeur‘ que l’on retrouve dans les termes *vir* ‚homme‘ et *virtus* ‚vertu‘ au sens de qualité virile. [...] L’action de Camille, c’est-à-dire ses exploits guerriers, est conçue comme étant masculine.“

427 Eigentümliches und Erstaunliches stehen hier im Mittelpunkt: RdE 4095, 6986, 6993, 7040; vgl. ER 5250, 8904; Tarcho greift dies in seiner Reizrede höhnisch wieder auf (ER 8976).

428 Camillas Purpurgewand wurde von drei Zauberschwestern gefertigt, das Mantelfutter entstammt Vögeln, die ihre am Meeresboden abgelegten Eier wellenreitend ausbrüten, da ihre Hitze sie sonst ver-

das Erstaunen der Trojaner, die zuerst glauben, unsterbliche Wesen vor sich zu haben. Mit der Abweichung vom Regelfall setzt der *Eneasroman* jedoch ein Wunder in Szene, das nicht übernatürlicher Art ist, sondern in den männlichen Heldentaten der Kriegerinnen besteht: *dô moht man wunder schouwen,* | *daz si des tages worhten* | *manlîche sunder vorhten* (ER 8904–8906). An diesem Punkt lässt sich eine Konstante ausmachen, die auch amazonische Identität bestimmt: Die männlich-ritterliche Performance der weiblich identifizierten Kämpferinnen beruht auf einer Gewaltfähigkeit, anhand derer im Ernstfall einer kriegerischen Konfrontation die Eindeutigkeit und Stabilität der Geschlechterdifferenz verhandelt werden kann. Daher stellt sich die Frage, welche Parameter die Geschlechtsidentität und Geschlechtsüberschreitung Camillas und ihres Gefolges näher bestimmen.

Ins Auge fällt zuerst die Formulierung des *Roman d'Eneas*, der Camilla eine doppelte Geschlechtsidentität konzediert: *Le jort ert reis, la nuit reïne* (RdE 3977: am Tag war sie König, in der Nacht Königin). Erläutert wird diese Doppelung durch die strikte Geschlechtertrennung in Camillas Handlungssphären, denn tagsüber lässt sie keine Zofen oder Mädchen in ihre Nähe (RdE 3978 f.: *ja chamberiere ne meschine* | *environ li le jor n'alast*), während ihr nachts alle Männer fernbleiben müssen (RdE 3980). Der *Eneasroman* kontrastiert dagegen Camillas vertrauten Umgang (*heimelîch*) mit den Rittern bei Tage mit dem Verschluss ihrer *herberge* gegen alle Männer bei Nacht (ER 5328–5335). Beide Texte bringen aber die besondere Signifikanz des homo- oder heterosozialen Umfeldes für die Identität der Kriegerin zum Vorschein. Dass sich Camilla nachts von Männern fernhält, bezeugt allererst ihre Entschlossenheit, ihre Jungfräulichkeit zu wahren, doch ist damit die Bedeutung der Zuordnung zu gleich- oder gemischtgeschlechtlichen Kollektiven noch nicht erschöpft. Kaum vereinbar erscheinen auf den ersten Blick die Angaben im *Roman d'Eneas*, wonach das männliche Kriegsgeschäft ‚Frauen' aus Camillas Umgebung ausschließt, während sie doch tagsüber selbstverständlich (auch) von ihren Kriegerinnen umgeben ist.[429] Beide Feststellungen geraten freilich nur dann in Widerspruch, wenn eine generalisierte, von gesellschaftlichem Rang und spezifischen Tätigkeiten abstrahierende Geschlechtsidentität vorausgesetzt wird. Als ‚Frauen', denen Camilla tagsüber fernbleibt, gelten offensichtlich nur solche, die sozial weiblich definierten Beschäftigungen nachgehen.[430] Gegenüber diesem nichtkriegerischen Standard von Weib-

brennen würde (RdE 4015–4020, 4035–4044). Fremdartigkeit zeichnet auch Camillas bunt gescheckes Pferd aus, dessen Fell stellenweise an das eines Hasen oder eines Löwen erinnert, seine Vorderfüße gleichen Wolfspfoten; es gilt jedoch als besonders schön und wohlgestaltet (RdE 4049–4070): vgl. dazu Petit, La reine Camille, S. 12 f. Veldeke berichtet vom Pfauenfunkeln der Flanken dieses Reittiers, das zudem Leopardenflecken aufweist und einen exotischen Ursprung hat, denn es wurde Camilla *uber sê* | *gesant bî einem môre* (ER 5241–52668).

429 Zuerst erscheint Camilla an der Spitze eines Heers von dreitausend Rittern (RdE 6908 f.), anschließend ist nur von einem weiblichen Kriegsgefolge die Rede. Bei Veldeke wird Camilla dagegen schon bei ihrem ersten Auftritt von fünfhundert kriegerischen Jungfrauen begleitet (ER 5214 f.).

430 Dazu gehört auch das an anderer Stelle erwähnte Nähen und Spinnen: vgl. RdE 3971 f. (ebenso LvT 14774–14777).

lichkeit öffnet sich die Geschlechtskonzeption für weitreichende Variationen, wie sie Camillas Gemeinschaft mit ihrer männlichen Performance verwirklicht.

Diese Öffnung der Geschlechtskategorie ermöglicht es weiterhin, dass sich Camilla trotz ihrer gesellschaftlich identifizierten Weiblichkeit in männlicher Gesellschaft nicht gemäß heterosozialen Standards, sondern homosozial verhält und definiert wird. So begründet nämlich der *Roman d'Eneas* ihre Bezeichnung als ‚König' damit, dass sie sich von Frauen fern- und nur unter Männern aufhält. In ähnlicher Weise, wie männliche Effemination als Effekt einer zu großen Nähe zu Frauen auftreten kann, zeigt sich hier die gegenläufige Dynamik: Unter Männern agiert Camilla demnach als König und Ritter. Weiterhin wird der Gruppe der kriegerischen Jungfrauen ein homosoziales Verhalten zugeschrieben, das ganz dem männlichen Modell entspricht. Die ritterliche Tarpeia springt Camilla zur Seite, als diese von den Verwandten des getöteten Tarcho angegriffen wird, und rächt später auch den Tod ihrer Königin (ER 9020–9027, 9120–9124).[431] Das Gleiten der Männlichkeitsattribute in diesem Kontext zeigt am deutlichsten, wie fundamental Subjektposition und Geschlechtsidentität in Herrenprivilegien und kriegerischer Aktivität und den daraus hervorgehenden, homosozialen Verhaltensmustern verankert sind.

Dementsprechend steht die Performance, nicht die Verkörperung von Geschlecht im Vordergrund. Im Verlauf der Kriegshandlungen sind die Körper der Kämpferinnen allein durch das vestimentäre Zeichen der Schleier am Helm gekennzeichnet.[432] Weder erscheint hier, wie in der zeitgenössischen Amazonenkunde, eine leibliche Markierung durch die ausgebrannte Brust, noch wird überhaupt eine spezifische Körperlichkeit der Kriegerinnen betont, wie dies etwa bei Karls Jungfrauenheer in der *Kaiserchronik* der Fall ist: Deren Breitbrüstigkeit erschreckt nämlich die anrückenden ‚Heiden', die sie als Zeichen besonderer Stärke (miss-)deuten.[433] In den Eneasromanen geht die Differenzierung weiblicher und männlicher Identitätsmerkmale nicht in der Opposition von Leib und *gewant* auf (vgl. ER 5179 f.): Camilla ist ihren *werken* nach ein Mann, verfügt über *manlîchen mût*, spricht *manlîche* zu Turnus, schlägt sich *ritterlîch* [...] *unglîch einem wîbe* und erweist sich darin der *manheit* ihres Gegners überle-

431 Vgl. RdE 7126–7134, 7207–7212. Im *Roman d'Eneas* wird Camillas Rächerin nicht namentlich genannt.

432 Vgl. ER 8817–8823. Schäufele, Normabweichendes Rollenverhalten, S. 161 (Anm. 18) merkt an, dass es sich dabei nicht um ein speziell weibliches Kleidungsstück handelt. Diese Markierung entspricht in etwa jener der Frankenritter im *Rolandslied*, deren Bärte zur Unterscheidung von den ‚Heiden' unter den Helmen hervorgezogen werden (RL 7941–7944). Die Amazonen der *Historia de preliis*, wie sie in der Hs. Rep. II 143, fol. 61r (Leipzig, Universitätsbibliothek; 13. Jh.) dargestellt sind, tragen dagegen unter ihren Kettenhemden lange, ungeschlitzte Gewänder. Zur Darstellung von Amazonen in illustrierten französischen Hss. vgl. Derbes/Sandona, Amazons and Crusaders.

433 KChr 14930–15014 (14967: *si sint grôz umbe di bruste*). Doch auch hier können Männlichkeitsattribute übertragen werden, so z. B.: *mänliche si sich scarten* (KChr 14954).

gen.[434] Ihre erfolgreiche Performance dominiert zweifelsohne ihre Identität. Zudem widmen beide Romane ihrer Gewandung und kriegerischen Ausrüstung mehr Aufmerksamkeit als ihrer Physis.[435] Obschon der *Eneasroman* Camillas *lîb* zunächst im Zeichen von Weiblichkeit inszeniert, setzt sich diese Leiblichkeit also in kämpferischer Tapferkeit und Verausgabung um, verschwendet sich wie ein Männerkörper im Krieg und wird als Leichnam mit denselben Ehren bestattet, wie sie zuvor Pallas zuteil wurden. Entsprechend enthält Turnus' Klagerede, mit Ausnahme der Apostrophe *reiniu maget*, die vertrauten und geschlechtsneutralen panegyrischen Redewendungen. Analog und in ihrem Vorbildcharakter ununterscheidbar erscheinen Pallas und Camilla beispielsweise in Formulierungen wie *aller tugende und sinne* | *der hetest dû genûch* (ER 9340 f., zu Camilla) und *dû hetest side gûte* | *und aller tugende genûch* (ER 8064 f., zu Pallas).[436]

Die Geschlechterdifferenz spielt in der nachträglichen gesellschaftlichen Einschätzung offenbar keine Rolle. Insgesamt üben die Eneasromane auch keinerlei Kritik am Verhalten Camillas und ihrer Performance männlicher Geschlechtsidentität, vielmehr

434 Vgl. ER 8793, 8906, 8827, 9055–9061. Noch der Epitaph betont ihr *manlîches* Handeln (ER 9502). Vgl. auch Schäufele, Normabweichendes Rollenverhalten, S. 161: „Heinrich läßt alle weiblichen Attribute weg, während der Franzose ihre schönen blonden Haare, die bis auf den Rücken des Pferdes wallen (RdE 6930 ff.) beschreibt." Dass mit dem Zusatz *unglîch einem wîbe* eine Abwertung Camillas zum Ausdruck gebracht werden solle, wie Schäufele meint (ebd., S. 164), ist nicht nachzuvollziehen, besteht darin doch der Kern ihrer Identität, die Veldeke frei von jeder Kritik einführt. Westphal, Camilla, S. 240 f. befasst sich ausführlich mit der vermutlichen Form des Schleiers, der nach ihrer Auffassung das Skandalon des weiblichen Gesichts unter dem Helm verdeckt. Dagegen ist allerdings die visuelle Umsetzung der Berliner *Eneas*-Hs. B ins Feld zu führen, die die Kriegerinnen mit um die Helme geschlungenen Schleiertüchern ausstattet, während die Gesichter – wie die der männlichen Krieger – ganz von Helmen verdeckt sind (Staatsbibliothek Berlin Ms. germ. fol. 282: 46r, 59r u. 59v).

435 Wobei die zuerst geschilderte Bekleidung keine geschlechtsspezifischen Merkmale aufweist, die ritterliche Ausstattung aber selbstverständlich in den Bereich exklusiv männlicher Handlungssphären gehört: vgl. RdE 4010–4046, 6913–6934. Veldeke betont schon bei der Schilderung von Camillas Kleidern den ritterlichen Gürtel: ER 5180–5203; ihre prächtige Ausrüstung folgt in ER 8791–8816.

436 Nahezu identisch sind weiterhin die folgenden Formulierungen: *von mînem unheile* | *hâstû dînen lîb verloren.* | *jâ wart von mûter nie geboren* | *dehein kint von dîner jugende,* | *daz mêr hete tugende,* | *frîgez herze, helt balt* (ER 8070–8075); *wie unsanft ez mich ane gêt,* | *daz dû dînen lîb hâst verloren!* | *wâ wart von wîbe ie geboren* | *in allem ertrîche* | *dehein dîn gelîche* | *unde enwirt ouch nimmer mêre!* (ER 9330–9335). Turnus und Eneas sprechen die Toten jeweils als *schônez bilde* an (ER 8054, 9327). – Vgl. RdE 6147–6208, 7369–7426: In ihren Preisreden auf die Verstorbenen heben Eneas und Turnus die Tapferkeit und Schönheit von Pallas und Camilla hervor, wobei Turnus im altfrz. Text auch Camillas Geschlecht mehrfach benennt und ihr dabei stets Vorbildcharakter zuspricht, in summa: *vos estiëz une donzele,* | *corteise et avenanz et bele,* | *si estiëz hardie et forte* (RdE 7409–7411: ihr wart eine junge Frau, höfisch und anmutig und schön, | dazu wart ihr kühn und stark). Zur Analogisierung von Camilla und Pallas im *Roman d'Eneas* vgl. Petit, La reine Camille, S. 21–23; Burgwinkle, Knighting the Classical Hero, S. 35; Vögel, Das Gedächtnis, S. 74–76, der beide abschließend als „ebenbürtige und gleichermaßen herausgehobene Mitkämpfer der Antagonisten Eneas und Turnus" beschreibt (ebd., S. 76).

unterstreichen beide Texte ihre Macht, Weisheit und strahlende Erscheinung.[437] Grundlegend für diese Valorisierung von Camillas Identität[438] ist ihre Orientierung am männlichen Standard, den sie selbstbestimmt verwirklicht: *sie ne tet niht alse ein wîb,* | *si gebârde als ein jungelink* | *unde schûf selbe ir dink,* | *als sie ein ritter solde sîn* (ER 5190–5193). Ein prononciertes Begehren nach Kriegstätigkeit und Rittertum führt zu einer frei gewählten Performance, die sich gesellschaftlichen Geschlechtszuschreibungen verweigert:

> deheines werkes sie ne phlach,
> daz wîbes werk wâre.
> ez was ir unmâre,
> man ne moht siz niht gelêren,
> sie ne wolde sich niht kêren
> niewan an ritterschaft
> (ER 5206–5211).[439]

Camillas ‚hinlänglich weiblicher‘ Körperbau (ER 5179: *wîblîch genûch*) lässt demnach keine Rückschlüsse auf ihre Gewaltfähigkeit zu und hält sie von heroischen Kriegstaten auch keineswegs ab. Mehrfach betont wird zudem ihre Selbstbestimmung (ER 5224 f.: *des plach frou Camille* | *und daz was ir wille*), die in ihrer autonomen Stellung als Königin und ökonomischer Unabhängigkeit gründet (vgl. ER 5182 f.).

Die streitbare Camilla ist bereits als Antitypus zu Dido gedeutet worden, doch unterstellt diese Lektüre zugleich ein durchgreifendes Regime der Minne (wenn nicht gleich der ‚Sexualität‘) im Roman: „Dido's erotic delay of Eneas threatens Trojan destiny in Italy, and Camille's proud rejection of sexuality threatens lineage itself.“[440] Gegen diese Deutung ist zunächst anzuführen, dass sich Camillas eigenes Begehren positiv auf das Kriegshandwerk und den Ruhm ihrer bis zuletzt gewahrten Jungfräulichkeit richtet (ER 5236–5240).[441] Ihre Verweigerung gilt auch nicht einer unausgelebten

437 Vgl. auch Schäufele, Normabweichendes Rollenverhalten, S. 159 f.

438 Der *Roman d'Eneas* führt vor der *descriptio* ihrer Schönheit ihre Vorzüge ein: *ne fu femme de son saveir.* | *Molt ert sage, proz et corteise* | *et molt demenot grant richeise* (RdE 3964–3966: es gab keine Frau von ihrer Klugheit. Sie war sehr weise, tapfer und höfisch und stellte sehr großen Reichtum zur Schau). Der *Eneasroman* schwächt das Lob generell ab, nennt sie *ein maget wol getâne,* | *verwizzen unde reine* (ER 5146 f.) und lässt damit auch die Betonung kriegerischer Tapferkeit aus.

439 Der altfrz. Text betont wiederum deutlicher Camillas Gewaltausübung: *Onc d'oevre de femme nen it cure,* | *ne de filer ne de costure;* | *mielz prisot armes a porter,* | *a torneier et a joster,* | *ferir d'espeë o de lance:* | *ne fu femme de sa vaillance.* (RdE 3971–3976: Niemals kümmerte sie sich um Frauenarbeit, weder um das Spinnen noch um das Nähen; | sie schätzte es höher, Waffen zu tragen, Turnier zu reiten und Lanzen zu brechen, mit dem Schwert zu schlagen oder mit der Lanze zu stoßen: es gab keine Frau ihrer Tapferkeit.)

440 Baswell, Men in the *Roman d'Eneas*, S. 161. In dieser Sicht ist (weibliche) Sexualität unbezweifelbares Faktum, das durch Verweigerung nur oberflächlich zum Verschwinden gebracht werden kann.

441 Dieses explizite Verlangen ist ein Zusatz, der die Beschreibung des *Roman d'Eneas* umdeutet. Wenn Veldeke den *rûm* von Camillas Jungfräulichkeit bis zum Tode betont (ER 5238–5240: *si wolde ir*

‚Sexualität‘,[442] sondern weiblichen Handlungsmustern, und ist zudem Bedingung ihrer selbstbestimmten Identität und Machtposition. Deutlich genug führt die Dido-Episode vor Augen, dass weibliche Regentschaft nur in Abwesenheit eines Eheherrn etabliert werden kann.[443] Auch die Minnekonzeption, derzufolge Begehren nicht etwa im Inneren entspringt, sondern unter äußerer Einwirkung entsteht, erlaubt es nicht, Camilla ein verdrängtes sexuelles Begehren zu unterstellen. Vielmehr belassen die Eneasromane sie jenseits der Erfahrung überwältigender Passion, positionieren sie aber auch außerhalb der dynastischen Reproduktionsordnung.

Gerade weil Camilla abseits zwischengeschlechtlicher Begehrensdynamiken verbleibt, lässt sich an ihrem Beispiel näher beobachten, in welchem Umfang Geschlechtsidentität durch hetero-erotische Minne formiert und bestimmt wird. Camillas monologisches Begehren nach Ritterlichkeit und Kriegstaten ergänzen beide Texte um ihre wortreich vor Augen geführte, außerordentliche Schönheit und Anziehungskraft, die im *Roman d’Eneas* Begehren durchaus nahelegen können.[444] Erst bei Veldeke tritt aber ein begehrlicher Blick zutage, denn so *minnechlîche* ist die Jungfrau gestaltet, dass mancher sie für eine *gotinne* hielt (ER 5163) und *daz nieman wart sô rîche, | in geluste daz her sie gesâge, | daz si an sînem arme lâge* (ER 5166–5168). Dass ausgerechnet Camilla Gegenstand einer ausführlichen Schönheitsbeschreibung wird, wie sie beide Romane weder für Dido noch für Lavinia aufbieten, erscheint auch nicht zufällig. Vielmehr wird Camillas übernatürlich schöne körperliche Erscheinung in ihrer Unverfügbarkeit erotisiert, denn ihre Jungfräulich-

magettûm | bringen an ir ende | sunder missewende), scheint der Typus der jungfräulichen Heiligen Modell zu stehen. Vgl. Brinker-von der Heyde, *Ez ist ein rehtez wîphere*, S. 411 f.; Westphal, Camilla, S. 243: „Her desire to remain ‚unchanged‘ reflects the medieval belief, based on patristic authority, that intercourse constructs the woman both physically and socially, and that a virgin is therefore more male than female.“

442 Schäufele, Normabweichendes Rollenverhalten, S. 163–165 unterstellt, Camilla ‚sublimiere‘ und ‚verleugne‘ ihre Sexualität. Ähnlich argumentiert Liebertz-Grün, Geschlecht und Herrschaft, S. 66, die annimmt, Dido leide „unter einem Identitätskonflikt, weil sie das Ideal der begierdelosen Frau [...] verinnerlicht“ habe. Wenn Schulze, *Sie ne tet niht*, S. 259 konstatiert, Veldeke habe Camilla „als unweiblich verworfen“, steht dieselbe Argumentation im Hintergrund, wonach Lavinia als Ideal, Camilla aber als Gegenentwurf aufgefasst wird: „indem sie sich jeder Liebesbindung versagt, zu der sie von Natur aus disponiert ist, verfehlt sie [...] die wesentliche Bestimmung der Frau“ (ebd., S. 246). Weder von einer weiblichen ‚Natur‘ noch von einem generellen Minne- oder Ehegebot ist im *Eneasroman* die Rede; nur wenn beides vorausgesetzt wird, kann sich aber Camillas Identität als „Scheinidentität“ ausnehmen, „die über kurz oder lang zerbrechen mußte“ (ebd.).

443 Camilla ist insofern weniger Didos Antityp, sondern realisiert radikal die Konsequenz von Didos Ängsten um den Verlust ihrer selbst. Darin entspricht sie der keuschen Dido der Parallelüberlieferung, die den Scheiterhaufen wählt, um einer erzwungenen Wiederverheiratung zu entgehen (s. o., II.2.3.3.2).

444 Beispielsweise beschreibt der altfrz. Roman, dass sich Camillas Purpurgewand eng an ihr nacktes Fleisch schmiegt (RdE 4012: *neire a sa char nue*).

keit kontrastiert an dieser Stelle mit einem männlich-begehrenden Blick ‚aller‘, den sich der Erzähler zu eigen macht.

Während Camillas homosoziale Zuordnung und ihr Verhalten als Ritter unter Rittern ihre männliche Performance tragen und verstärken, scheint sich also eine heteroerotische Perspektivierung abzuzeichnen, die ihre Weiblichkeit zu fixieren sucht. Richtet sich Camillas eigenes Begehren darauf, als Mann unter Männern zu agieren, so wird die Wirksamkeit dieser Strategie in einer von beiden Romanen gestalteten Szene gleichsam auf die Probe gestellt. Die Provokationsrede des trojanischen Ritters Tarcho kreist um eine sexuelle Positionierung der Kriegerin und wirft die Frage auf, inwiefern die Erotisierung Camillas auf die Affirmation einer vorausgesetzten Geschlechterdifferenz abzielt. Beschränkte sich zuvor erotisches Begehren nach Camilla (bei Veldeke) auf den unkörperlichen Blick des Erzählers und seines Publikums, so kommt es mit Tarchos Verbalvorstoß zur fantasierten Inbesitznahme,[445] die Camilla auf *ein ander storm* (ER 8982) beschränken will und anschließend ihre Erniedrigung zur bezahlten Prostituierten ausmalt (RdE 7076–7078, 7090–7102; ER 8981–8988, 8993–8995). Tarchos Rede überblendet die tatsächlichen Kriegshandlungen mit der Kriegssemantik der Minne und will der kriegerischen Camilla einzig den (Lust-)Gewinn im Bett zugestehen, womit er sie imaginär in die Position der feminisierten Dido versetzt. Doch gelingt dies nur unvollkommen, denn selbst in seiner Fantasie sieht sich der Trojaner hoffnungslos unterlegen (ER 8996–8998: *ich weiz doch wol ir sît sô stark, | ir gewunnet schiere, | ob mîn wâren viere*).[446] Tarchos Spottrede kommt daher mit der Einsicht, selbst eine Minnebegegnung mit Camilla werde ihm nichts als *schaden und arbeit* eintragen (ER 9003), zum eher kleinlauten Abschluss.

Mit dieser Folgerung liegt Tarcho richtiger, als ihm lieb sein kann, denn Camilla durchbohrt ihn unmittelbar darauf mit dem Speer und überträgt so die kriegerische Minnesemantik wieder zurück in ihr ursprüngliches Bezugsfeld.[447] Angesichts dieses schnellen und blutigen Endes ist Tarchos Kommentar schwerlich als normative Stellungnahme des Romans zur korrekten Geschlechterordnung zu deuten. Allerdings fällt auf, dass gerade dieser Ritter als *harde hobesch* vorgestellt wird, obschon der Erzähler seine Rede dann als *ein teil schamelîche* qualifiziert (ER 8966–8972). Sollte mit ‚höfisch‘ auch eine Kenntnis von *der minnen side* (ER 11036) impliziert sein, dann lässt

445 Das *Liet von Troye* enthält eine analoge Provokationsrede Thelamons an Penthesilea, die jedoch um die vermeintlich prinzipielle Feindseligkeit der Amazonen gegenüber Männern kreist: *ich bin vngewon | Daz ein wip einē man | Mit sper vn̄ mit schilde riete an | Vch gezeme vil baz | Ob ir zv manne hettet haz | Daz irz anders an im rechet | Den ir in mit sper stechet* (LvT 14512–14518).

446 Veldeke akzentuiert hier deutlich anders als der altfrz. Roman, der seinerseits das Bild der prostituierten Camilla ausführt, da Tarcons Camilla nach genossenem Vergnügen an die Schildknappen weiterreichen will, wobei er unterstellt, dass derart seriell ausgeführte sexuelle Handlungen Camillas Willen entsprächen und ihr nicht einmal genügen würden: vgl. RdE 7100–7106. Übermäßige weibliche Begierde tritt damit in den Vordergrund, während der *Eneasroman* mehrdeutig Camillas Stärke und Überlegenheit betont.

447 Vgl. Westphal, Camilla, S. 252: „Her grim joke reclaims the terms of battle as killing, not sex.“

sich Tarchos Spott als Kommentar auf die Fixierung von Geschlechtsidentitäten durch Minne lesen. Mit dem Kontrast von *hobesch* und *schamelîch* skizziert der Roman zugleich ein vulgarisiertes Verständnis von Minne, das sich allein auf den sexuellen Vollzug richtet.[448] Wenn der *klaffâre* für diese *bôse rede* von Camilla bestraft wird (ER 9031–9037), liegt das durchaus auf der Linie des später ausgeführten Programms, das eine herrschaftstragende Minnerhetorik vermittelt. Demnach wäre die literarische Erotisierung, wie sie der Erzähler im Rahmen von Camillas Schönheitsbeschreibung vornimmt, deutlich von der sexualisierten Auffassung von Minne und Geschlechterdifferenz in Tarchos Rede zu unterscheiden, womit die unterschiedlichen Perspektivierungen von Camillas Identität auch nicht im Sinne einer Vereindeutigung ihrer Weiblichkeit zusammenzuführen sind. Erotische Imagination, wie sie der Erzählerkommentar anstößt, wird bei Veldeke vielmehr gegen eine brachiale sexuelle Verweiblichung Camillas in Stellung gebracht.

Für beide Romane ist festzustellen, dass die zuerst mobilisierte Unterscheidung sterblicher von unsterblichen oder übernatürlichen Wesen zur Geschlechterdifferenz verschoben wird. Umgekehrt weisen aber Tarchos Spottrede und seine unmittelbare, gewaltsame Bestrafung die Grenzen dieser Umdeutung der Kriegerinnen zu ‚bloßen Frauen' auf. Während sich das heterosoziale Verhältnis von Turnus und Camilla gemäß homosozialen Mustern gestaltet und damit die gelungene männliche Performance von König(in) und Ritter unterstreicht, misslingt eine Subordination Camillas als Frau im Rahmen einer sexuell bestimmten Geschlechterordnung. Eine normative Position, derzufolge Camilla und ihrer Gemeinschaft eine fragwürdige Geschlechtstransgression zugeschrieben würde, lässt sich dem *Eneasroman* daher nicht entnehmen.

Allein Camillas Tod als Folge ihrer Beutegier[449] lässt schließlich einen Schatten auf die vorbildliche Herrscherin fallen, doch steht dieses Verhalten gerade nicht in Verbindung mit der Geschlechterdifferenz. Camillas Begehren richtet sich auf einen besonders prunkvollen und kostbaren Helm (ER 9099: *des geluste si vil harde*), so dass sie allein deswegen von Arruns, der sich ihr in Mut und Kampfkraft unterlegen weiß, getötet werden kann (RdE 7139–7152, 7197–7206; ER 9045–9061, 9110–9119). Keinesfalls

448 Veldeke spitzt Tarchos Rede daraufhin zu, während dieser im französischen Text Camilla zunächst zum Spinnen und Nähen auffordert (RdE 7073–7106).

449 Das Begehren nach Kriegsbeute möchte ich von genereller Hab- und Besitzgier abgrenzen, zumal das Beutemachen in heroischer Literatur häufig in eine Ökonomie des Erwerbs und der Distribution von Ehre eingebunden ist: vgl. dazu Baker, Honour, S. 53–76. Ridder/Lemke, Die Irrationalität, ordnen das Verlangen nach Beute im Rahmen von Kriegshandlungen dagegen a priori dem Problem der Habgier zu, worunter in den Eneasromanen auch die Inbesitznahme des trojanischen Pferdes falle (ebd., S. 105). Zudem wird auf der Grundlage des lateinisch-gelehrten Diskurses eine Opposition von Habgier und Rationalität angenommen (ebd., S. 102 f.), die die Eneasromane in dieser Grundsätzlichkeit gerade nicht für die jeweiligen Situationen veranschlagen. Auch die Feststellung „[m]ateriell bedürfen die Protagonisten im Eneasroman der Dinge nicht, die sie so kompromisslos begehren, schon deshalb handeln sie unvernünftig" (ebd., S. 111), geht am Wesen des Verlangens nach Beute als Trophäe und materieller Evidenz von Ehre vorbei.

handelt es sich um einen spezifischen „Makel des weiblichen Geschlechts“,[450] vielmehr problematisieren die Eneasromane die Lust am Beutemachen und die damit verbundene Ruhmsucht auch andernorts als Teil des Kriegsdiskurses.[451] Bereits die *Nisus und Euryalus*-Episode führt eindringlich die zerstörerischen Konsequenzen dieses allzu naheliegenden Fehlverhaltens vor, denn kriegerische Identität konstituiert sich nicht zuletzt über die prunkvolle Ausrüstung.[452] Nur weil Euryalus den glänzenden Helm des Messapus an sich nimmt, kann er bei der Flucht erspäht werden (RdE 5131–5136; ER 6716–6721), so dass beide Krieger letztlich den Tod finden. Später kostet es Turnus das Leben, dass er den Ring des getöteten Pallas als Zeichen seines Sieges geraubt hatte, wobei der *Roman d’Eneas* die Torheit dieses Verhaltens herausstreicht (RdE 5769–5774), während es im *Eneasroman* als selbstvergessen und ehrlos – *bôslîche* – klassifiziert wird (ER 7612–7618).[453] Einzig an dieser Stelle wird über die fatalen Konsequenzen hinaus derartiges Handeln kritisch kommentiert. In Euryalus’ und in Camillas Fall stellen die Romane dar, wie durch heftiges Besitzbegehren eine übermäßige Fixierung auf ein Objekt entsteht, so dass beide den Überblick über das Geschehen einbüßen.[454]

450 So Liebertz-Grün, Geschlecht und Herrschaft, S. 72; Brinker-von der Heyde, *Ez ist ein rehtez wîphere*, S. 414; Schulze, *Sie ne tet niht*, S. 243 schreibt Camillas Verhalten ebenfalls ihrem Geschlecht zu (‚weibliche Untugend‘, ‚weibliche Beutegier‘). Ebenso wenig überzeugt die von Möbius, Studien, S. 173 u. 183 f., vorgeschlagene Deutung, Camillas Tod sei als ‚verdiente göttliche Strafe‘ für die Sünde der *avaritia* zu sehen. In der *Aeneis* wird Camillas Verhalten freilich ihrem Geschlecht zugeordnet und als weibliche Begierde klassifiziert (Aen. XI, 782; vgl. dazu Keith, Engendering Rome, S. 29 f.); umso signifikanter erscheint es jedoch, dass die Eneasromane diese Zuweisung nicht übernehmen.

451 Zur Ruhmsucht und den problematischen Konsequenzen adligen Geltungsdrangs im Krieg: Friedrich, Die Zähmung, S. 166 f. Veldeke kürzt in Camillas Fall die kritischen Bemerkungen der französischen Vorlage und weist nur auf die tödlichen Konsequenzen hin: *si hetez baz verlâzen, | wande ir tôt dar ane lach* (ER 9110 f.; vgl. dagegen RdE 7189–7196). Vgl. auch die Episode von den beutegierigen christlichen Kriegern in der *Historia Karoli Magni* Cap. XV.1–3, S. 70, die allesamt erschlagen werden, weil sie nachts die getöteten Gegner ausplünderten. Zur Geschichte des Helmraubs bei Nisus und Euryalus und Camilla, im Vergleich der lateinischen, altfrz. und deutschen Fassungen vgl. Christ, Bausteine, S. 131–147.

452 Vgl. neben den ausführlichen Beschreibungen von Eneas’ Rüstung auch den prunkvollen Aufzug Camillas: RdE 6913–6934; ER 8784–8816. – Fügt Vergil jeweils die Geschichte der begehrten Dinge an, so stellen die mittelalterlichen Romane deren Schönheit und Strahlkraft, mithin ästhetische Qualitäten, in den Mittelpunkt: vgl. Ridder/Lemke, Die Irrationalität, S. 111. Christ, Bausteine, S. 136 f. u. 146 betont mit Bezug auf den erbeuteten Helm, dass beide Eneasromane die hohe Anziehungskraft dieses kostbaren Gegenstands hervorheben.

453 Vgl. Kellner, Ursprung, S. 241: „Die Plünderung des Toten ist das besondere Signum der Unbeherrschtheit des Turnus“.

454 Vgl. Ridder/Lemke, Die Irrationalität, S. 109. – Bei Camillas Tod fügt der *Roman d’Eneas* eine generalisierende kritische Bemerkung zur *coveitise* (Begehrlichkeit, Gier) an, die sich manchmal auf Gegenstände richte, von denen man nur Übles erlange (RdE 7189–7192), doch wird damit – anders als in Turnus’ Fall – gerade nicht Camillas spezifische Handlungsweise gewertet.

Im Vordergrund steht damit die Kritik am selbstbezogenen Eigeninteresse: Wenn Beutegier selbst Nisus und Euryalus voneinander trennen kann, gefährdet sie kriegerische Solidarität prinzipiell. Derselben Versuchung erliegt auch Camilla als Krieger, doch ist darin keine Relativierung dieses spezifischen Subjektentwurfs zu sehen. Vielmehr kommt es zu einer Einschränkung, indem Camilla – wie Dido – als Ausnahme-Erscheinung markiert wird, die ihre Macht und *manheit* nur im Krieg verwirklichen kann, denn ihr eigenes Begehren gilt einzig der Gewalt. Auffällig ist aber, dass am Ende der Episode – ganz anders als im *Liet von Troye* – nicht die Rekonstruktion oder Bestätigung einer Geschlechterhierarchie mit klaren Differenzen steht. Das im *Straßburger Alexander* formulierte Dilemma, dass nämlich eine kriegerische Konfrontation mit Amazonen für deren männliche Gegner in keinem Fall ehrträchtig sein könne, haben die Eneasromane vermieden, indem sie beiden Kontrahenten Camillas, Tarcho und Arruns, Defizite zuschreiben. Wenn ein Feigling wie Arruns Camilla hinterrücks töten kann, so dass ihr eigenes Fehlverhalten sie das Leben kostet, treten Männlichkeit und Weiblichkeit einander gerade nicht in idealtypischer Opposition gegenüber, denn weder steht Arruns für den männlich-kriegerischen Standard, noch trifft er auf Camilla als ‚Frau' oder Inbegriff einer verworfenen Transgression.[455] Vorgeführt wird lediglich (wie auch am Beispiel des Euryalus), dass das Verlangen nach der Kriegsbeute selbst bei sonst vorbildlichen Figuren deren Idealität trüben und verhängnisvolle Konsequenzen nach sich ziehen kann. Da aber die Kritik in Turnus' Fall am schärfsten ausfällt, ergibt sich kein Anhaltspunkt dafür, dass der Tod von Nisus und Euryalus sowie Camillas als unausgesprochene Sanktionierung für deviantes Begehren oder Geschlechtsdissidenz aufzufassen sein könnte.[456]

So kommt es also nicht zu einem männlichen Triumph über die heroische Kriegerin, deren Lebensentwurf unangetastet bleibt und die durch allgemeine Trauer sowie eine monumentale Begräbnisstätte (s. u., II.2.4) abschließend in ihrer Vorbildlichkeit gewürdigt wird. Besondere Faszination geht offenbar von der Inszenierung eines weiblichen Subjekts aus, das sich gemäß den Regeln männlicher Identität konstituiert und *minnechlîch* männliches Begehren auszulösen vermag, zugleich aber ritterliche Verhaltensideale und *scône hovescheit* (ER 5241) zur Anschauung bringt. Camilla durchläuft keinen von Begehren initiierten Prozess der Subjektivierung, vielmehr tritt sie als handlungsfähiges, von ihrem Verlangen nach Krieg und ritterlichen Taten bestimmtes Subjekt in die Erzählung ein. Der Versuch ihrer Subordination im Zeichen

455 Schulze, *Sie ne tet niht*, S. 244 beobachtet eine „Gegenüberstellung von unweiblichen und unmännlichen Qualitäten", womit Veldeke „eine Art vorweggenommene Begründung für das Ende Camillas und ihres Mörders [beschreibt] – die verkehrte Welt: die mutige Frau und den feigen Mann". Indem diese Konfiguration kurzerhand als ‚verkehrte Welt' (und nicht etwa als Höherwertung der mutigen Frau) gelesen wird, kann sich Camillas Tod dann auch als Bestrafung einer Geschlechtstransgression ausnehmen.

456 In diesen Kontext rücken die Beiträge von Gaunt, From Epic to Romance, Baswell, Men in the *Roman d'Eneas*, sowie Guynn, Eternal Flame, den Tod der ‚devianten' Figuren.

einer sexualisierten Geschlechterdifferenz scheitert auch deswegen, weil er Camillas tatsächliche Gewaltfähigkeit nurmehr für die Minnerhetorik in Dienst nehmen will. Beide Eneasromane führen mit Camilla eine Protagonistin vor Augen, die gemäß ihrem Status, ihren Handlungsprivilegien und -möglichkeiten den männlichen Akteuren weitgehend gleich und gleichberechtigt ist:[457] „image littéraire d'un statut social féminin qui n'est pas ou plus celui de l'inferiorité, mais plutôt, par l'existence des vertus guerrières chez la femme, celui de l'égalité".[458] Zeichnen sich mit diesem noch ‚ephemeren Traum von der Gleichheit' der Geschlechter[459] erste Ansätze zur Konzeption einer selbstbestimmten Frau als Minne-Partnerin ab, so wird gleichzeitig deutlich, dass eine Kombination weiblicher Autonomie mit Minne bzw. Minne-Ehe hier gerade nicht gedacht werden kann. Auffällig bleibt, dass Camillas Unverfügbarkeit im Spannungsfeld von Minne und Gewalt, von Geschlechterdifferenz und deren Überschreitung ein erotisches Faszinationspotential freisetzt. Verallgemeinernd betont schließlich Veldekes Erzähler, dass jeder sie begehren müsse, doch scheitert – das illustriert die Tarcho-Episode – sogar die bloß imaginäre Inbesitznahme der Kriegerin.

2.3.3.4 Amata und Lavinia: Eigensinn und Allianzbildung

Amata und Lavinia gehören bei Vergil zu den am wenigsten ausgestalteten Frauenfiguren. Als für den Helden vorgesehene Braut verbleibt Lavinia im Status eines Objekts von Begehren und Gewinn. Ihr Name erscheint zu Beginn der *Aeneis* verdinglicht als geographisches Ziel und künftiger Machtbereich;[460] als Person und Ehefrau wird sie erstmals bei der dynastischen Schau in der Unterwelt genannt (Aen. VI, 764). Das eindringlichste Bild Lavinias ist Teil der Prodigien, die Latinus zur politischen Kehrtwende und zur Entscheidung für Aeneas als Schwiegersohn veranlassen: Die Tochter erscheint ihm flammengekrönt, sie „versprüht Feuer im gesamten Palast".[461] Hinter dieser ebenso

457 Ihre militärischen Befugnisse hat Veldeke gegenüber dem *Roman d'Eneas* allerdings leicht abgeschwächt, denn beim Oberbefehl über das Heer steht Messapus, nicht Camilla an erster Stelle: vgl. Schulze, *Sie ne tet niht*, S. 241.

458 Petit, Le traitement courtois, S. 76, vgl. auch ebd., S. 74–79: Petit beschreibt anhand der altfranzösischen Eneas-, Troja- und Alexanderromane eine zunehmende ‚Normalisierung' der Amazone und ihre Einbindung in Minneverhältnisse, so dass sie zuletzt als Prototyp der höfischen Frau und Minneherrin erscheinen kann. Ähnlich diagnostiziert Westphal, Camilla, S. 233 schon bei Veldeke eine höfische Entschärfung des antiken Amazonenbildes (so zu den hochmittelalterlichen Darstellungen auch Brinker-von der Heyde, *Ez ist ein rehtez wîphere*, S. 406). Zum Typus der ‚ritterlichen Frau' in altfrz. ‚Damenturnieren' (*Li Tournoiement as dames*) des 13. Jhs. Solterer, Figures of Female Militancy.

459 Petit, Le traitement courtois, S. 84.

460 Subjekt der Erzählung ist Aeneas, „der als erster [...] durch Schicksalsspruch, ein Flüchtling, nach Italien kam und zum Gestade Laviniums" (Aen. I, 1 f.: *qui primus ab oris | Italiam, fato profugus, Laviniaque venit*; vgl. I, 258, 270; IV, 236; VI, 84).

461 Aen. VII, 71–77: *praeterea* [...] *iuxta genitorem astat Lavinia virgo, | visa (nefas) longis comprendere crinibus ignem | atque omnem ornatum flamma crepitante cremari, | regalisque accensa comas, accensa coronam | insignem gemmis; tum fumida lumine fuluo | involvi ac totis Volcanum spargere tec-*

bedeutungsvollen wie schrecklichen (*nefas*) Vision verblassen Lavinias kurze Auftritte in der späteren Handlung. Einmal erscheint sie stumm, mit niedergeschlagenem Blick neben ihrer Mutter (Aen. XI, 479 f.), in einer späteren Szene sucht Amata in ihrem Beisein Turnus vom Kampf abzuhalten, den nun jedoch Begehren nach Lavinia ergreift, worauf es ihn umso mehr zum Kampf drängt (Aen. XII, 54–80). Als handelnde (oder sprechende) Figur ist Lavinia nicht realisiert,[462] und es kommt am Abschluss des Geschehens auch nicht zur Begegnung mit Aeneas. Die Eheschließung ergibt sich logisch aus den vorherigen Ereignissen und der bereits feststehenden Zukunft des Aeneas-Geschlechts und wird daher ebenfalls nicht ausgestaltet. Letztmals in der Erzählung erscheint Lavinia stattdessen, als sie um ihre Mutter klagt (Aen. XII, 604–607).

Königin Amata kommt insofern eine bedeutsamere Funktion zu, als sie unter Junos Einfluss unter die Kräfte eingereiht wird, die Aeneas' Landnahme und Aufstieg zum Herrscher verhindern sollen. Wie Turnus wird auch Amata durch Allecto zum *furor* aufgestachelt (Aen. VII, 341–353). Ihr zuerst noch vernunftgesteuerter Versuch, Latinus umzustimmen, wobei sie das Turnus gegebene Versprechen gegen Aeneas als treulosen Fremdling in Stellung bringt, scheitert an der Entschlossenheit ihres Ehemanns (Aen. VII, 359–373). *Infelix* wie Dido (Aen. IV, 68; VII, 376) fällt nun auch Amata einem göttlich stimulierten *furor* zum Opfer, der sich zuerst in kollektivem bacchantischem Rasen und einem simulierten Hochzeitsritual für Lavinia entlädt.[463] Angesichts der sich abzeichnenden Niederlage des Rutulerheers zieht Amata, die sich explizit mit Turnus' Schicksal verbunden hatte (Aen. XII, 61 f.) und ihn nun für tot hält, die einzige ihr bleibende Konsequenz und erhängt sich, zumal sie sich selbst als Schuldige und Ursache des Unglücks sieht (Aen. XII, 595–603).

Die Parallelen zwischen Dido und Amata sind in den mittelalterlichen Romanen kaum noch sichtbar, denn während Dido als Opfer übermächtigen, von den Minnegottheiten ausgelösten Begehrens einen Subjektivierungsprozess durchläuft, handelt Amata aus nicht näher begründetem Eigenwillen. Die Eneasromane führen sie im Kontext von Latinus' Entscheidung für Eneas als Lavinias Bräutigam ein, setzen dabei jedoch unterschiedliche Akzente. Der *Roman d'Eneas* gestaltet nach Latinus' erster Botschaft an seinen zukünftigen Schwiegersohn eine Auseinandersetzung des Königspaars, in deren

tis. (Zudem sah man die junge Lavinia, während sie [...] neben dem Vater steht – entsetzlich! – mit ihren langen Haaren Feuer fangen: Scheinbar verbrannte der ganze Kopfschmuck in der prasselnden Lohe, stand in Flammen ihr königliches Haar, in Flammen die Krone, glitzernd von Edelsteinen; darauf wurde Lavinia scheinbar in Rauch und rötliches Licht gehüllt und versprühte Feuer im ganzen Palast.) Ein ähnliches Vorzeichen hatte sich schon früher bei Iulus/Ascanius gezeigt, über dessen Kopf Flammen erschienen, die ihn nicht verbrannten (Aen. II, 679–69). Auf Aeneas selbst angewandt erscheint das Flammenprodigium auf Venus' Schild (Aen. VIII, 680 f.) sowie bei seiner Rückkehr aus Etrurien (Aen. X, 270–273). Zur Bedeutung der Vorzeichen für die Schicksalskonzeption der *Aeneis* vgl. Schauer, Aeneas dux, S. 107–111.

462 Vgl. Oliensis, Sons and Lovers, S. 307.

463 Aen. VII, 373–405. Vgl. Rieks, Affekte, S. 248; zu Amatas *furor*, auch im Vergleich mit Dido, ebd., S. 241–250.

Verlauf die erzürnte Königin durchaus stichhaltige Argumente gegen den landflüchtigen und besitzlosen Eneas vorträgt, der schon Dido im Stich ließ; zudem werde Turnus den Widerruf der beeideten Zusage nicht ohne Krieg hinnehmen (RdE 3285–3330). Da sich Latinus auf den Willen der Götter beruft, beklagt die nun vor Wut zitternde Amata das eigene Schicksal und das ihrer Tochter (RdE 3354–3384), um anschließend einen Boten zu Turnus zu schicken, der ihn über Latinus' Entscheidung informiert. Die Botschaft schließt mit dem Wunsch der Königin, Turnus möge Lavinia zur Frau erhalten, und einem Aufruf zum Krieg (RdE 3427–3456), wobei Amata ihren Gatten als alt und kriegsuntauglich bezeichnet (RdE 3446–3449).

Auch im *Eneasroman* bezieht sich Latinus auf den abweichenden Wunsch seiner Frau, Lavinia mit Turnus zu verheiraten, doch behauptet er nun explizit, Amata habe ihn gegen seinen eigentlichen Willen dazu gedrängt (ER 3970–3973; vgl. RdE 3237 f.). Der Widerspruch der Königin, die ihren Ehemann später empört aufsucht und wiederum die bekannten Argumente gegen Eneas vorbringt (ER 4212–4256), ist von vornherein durch übermäßige Affekte geprägt und beeinträchtigt: *ir zuhte sie vergaz* (ER 4153). Entsprechend hält ihr Latinus ihren Zorn vor und übt Kritik nicht nur an ihrer Position, sondern auch an ihrer affektbeherrschten Haltung: *ir zornet zunmâzen,* | *ez is ein ungefûge zorn:* | *ir habet mêr der mite verlorn* | *denne ir habet gewunnen.* | [...] | *ir habet vil ubele getân* (ER 4276–4281). Zudem schreibt er seiner Frau die alleinige Verantwortung dafür zu, dass er einer Verheiratung Lavinias mit Turnus überhaupt zugestimmt habe (ER 4300–4304). Amata verfasst darauf den schon erwähnten Brief an Turnus (ER 4350–4400), woraufhin Turnus – nach dem Scheitern seiner Klage vor Latinus – die Königin aufsucht und sich mit ihr verbündet. Amata spricht ihn nun als *lieber sun mîn* an (ER 4979) und verspricht ihm materielle und ideelle Unterstützung (ER 4980–4990). Während sich Turnus im *Roman d'Eneas* mit den Landesbaronen in seiner Klage über den König vereint sieht (RdE 3881–3896), hat Veldeke also seine Allianz mit Amata verstärkt und der Königin damit zusätzliche politische Eingriffsmöglichkeiten eingeräumt. Zugleich steigert der *Eneasroman* jedoch Amatas affektbeherrschte Haltung, die auch der Erzählerkommentar mit deutlicher Kritik versieht: Die Königin klage und weine mit *unsinne* (ER 4345–4348). Amatas Anspruch auf Mitwirkung am Herrschaftshandeln und Mitbestimmung bei der Heiratspolitik wird also nicht durch ihre Missachtung des Götterwillens oder ihre mangelnde Subordination gegenüber dem König, sondern vorrangig durch ihren Mangel an Selbstkontrolle diskreditiert.

Aus zeitgenössischer Perspektive ist Amatas Versuch der Intervention nicht als prinzipiell problematisch einzuschätzen: Im 12. Jh. verfügten Herrscherinnen durchaus über Möglichkeiten, die Prozesse politischer Entscheidungsfindung mitzugestalten.[464]

464 Die Interventionstätigkeit der *consors regni* im 10.-12. Jh. beschreibt Fößel, Die Königin (S. 123–150, zusammenfassend S. 377–381), als wesentlichen Aufgabenbereich von Königinnen und Kaiserinnen, die zugleich ihre Funktion als unterstützende Fürsprecherin, Mittlerin, selbständige Antragstellerin und Ratgeberin des Herrschers sichtbar macht. Beurkundete Interventionen und *petitiones*

In literarischer Stitilisierung bietet Kaiserin Adelheid im *Herzog Ernst* B[465] ein Beispiel dafür, in welchem Umfang die *consors regni* an der Lösung eines Konflikts mitwirken kann. Nach dem Zerwürfnis zwischen ihrem Ehemann, Kaiser Otto, und Ernst, ihrem Sohn, bemüht sich Adelheid *heimlîch* um eine Versöhnung, was ihr freilich erst am Abschluss der Erzählung – unter Mitwirkung der Reichsfürsten – auch gelingt (HE B 5856–5907). In der Initialphase des Konflikts wird ihr Vermittlungsversuch von Otto dagegen brüsk zurückgewiesen, worauf Adelheid von weiterem Einspruch Abstand nimmt (HE B 966–1022). Während Adelheid als geschickte Mittlerin agiert, die bei der Rückkehr ihres Sohnes ein heimliches Bündnis mit den Fürsten schließt, ist sie andererseits bereit, sich dem Willen ihres kaiserlichen Gatten zu beugen. Otto, nicht Adelheid, verhält sich im Gespräch unbeherrscht, wenn er der Kaiserin *in grimme zorneclîche | und in vil starken unsiten* antwortet (HE B 998 f.). Ihrerseits vermittelt die Kaiserin durchgängig zwischen den Interessen männlicher Parteien.

Gegen diese Darstellung weiblicher Interventionstätigkeit hebt sich Amatas eigenwilliges Handeln markant ab. Über Verbindungen zu den Landesfürsten außer Turnus scheint sie nicht zu verfügen, auch ist die Königin bei der Beratung des Herrschers mit seinen Vasallen nicht zugegen. Betont wird vielmehr ihr eigenmächtiges Verhalten, dass sich später ganz in die weiblich definierte Sphäre der Minne und zum Versuch einer Einflussnahme auf das Begehren ihrer Tochter verlagert. Komplementär dazu ist allerdings die Autorität des Königs beeinträchtigt, der die Verantwortung für frühere Beschlüsse ganz oder teilweise seiner Gattin zuschreibt. Zumal es Latinus auch nicht gelingt, einen Ausgleich der unterschiedlichen Rechtspositionen herbeizuführen oder seinen Standpunkt durchzusetzen, kann Amata ein bestehendes Machtvakuum ausnutzen. Auch wenn ihr Anspruch auf Mitwirkung an der Heiratspolitik des Herrscherhauses nicht prinzipiell kritikwürdig scheint, erzeugt die Gesamtkonstellation doch den Eindruck, dass Amatas Verhalten nicht auf einen Interessensausgleich, sondern auf die Durchsetzung eigener Positionen abzielt, wobei ihr Mangel an Selbstherrschaft unvorteilhaft zu Buche schlägt.[466] Im Spektrum der Herrscherinnen stellt Amata zweifelsohne einen Negativtypus dar, wobei zu berücksichtigen ist, dass ihre gesellschaftliche Stel-

betreffen etwa Schenkungen sowie die Verleihung von Gütern und Privilegien, wobei insgesamt aber keine „besitzrechtliche Fixierung“ oder „Festlegung auf bestimmte Rechtsinhalte erkennbar“ wird (ebd., S. 147). Vgl. weiter Erkens, Die Frau als Herrscherin, S. 247 f. zur Herrschaftsbeteiligung der historischen Kaiserin Adelheid. – Im Vergleich mit Dido oder Camilla scheinen Amatas Position und Machtausübung zeitgenössischer Herrschaftspraxis am nächsten zu stehen.

465 Die Vermittlungsversuche der Kaiserin sind in den überlieferten Fragmenten des *Herzog Ernst* A nicht enthalten; die Saganer Bruchstücke berichten immerhin vom Hochzeitsfest Ottos und Adelheids: vgl. I^r, V. 15–20, I^v, V. 42–51.

466 Vgl. Kellner, Ursprung, S. 234: „Amata, die hier zur eigentlichen Gegenspielerin des Aeneas wird, erliegt zwar auch nach der Darstellung der mittelalterlichen Romane immer wieder ihren heftigen Affekten, im Unterschied zu Vergil allerdings erscheint sie nicht bloß als die von den göttlichen Mächten getriebene rasende Mänade. Sie handelt vielmehr in eigener Verantwortung und in eigenem Interesse“.

lung wie auch ihre Funktion in den Eneasromanen vollständig über das Allianzdispositiv bestimmt ist. Während Dido und Camilla Beispiele dafür abgeben, dass die männlich definierte Subjektposition in Lehnsherrschaft und Krieg unter der Bedingung der Ehelosigkeit fallweise von Frauen besetzt werden kann, bleibt die Identität Amatas wie auch Lavinias an die Ehe und Fragen der Allianzbildung geknüpft. Beide Frauen sind in ein männlich dominiertes Machtgefüge eingebunden, zu dem sie sich je entgegengesetzt verhalten. Amata leistet offen Widerstand gegen die Beschlüsse ihres Ehemanns und ermutigt auch ihre unmündige Tochter zu solchem Verhalten. Als Ehefrau und Tochter sind beide der Haus- und Landesherrschaft Latinus' zugeordnet, doch agieren sie in einer Situation akuter Spannungen und unklarer Machtverhältnisse. In dieser Lage maßt sich Amata eigenständiges Herrschaftshandeln an, indem sie gegen Latinus' Willen Turnus neuerlich die Ehe mit Lavinia zusagt.

Im *Eneasroman* enthält ihre Botschaft an den erwünschten Schwiegersohn, anders als im *Roman d'Eneas*, auch einen versuchten Eingriff in die Begehrensdynamiken (s. o., II.2.3.2): Turnus solle sich auf ihre Minne und auf Lavinia verlassen, außerdem möge er selbst zeigen, *wie lieb sime wâre* (ER 4387–4391). Mit diesem Wunsch verknüpft Amata die Aufforderung zum Krieg gegen Eneas, der in ihrem Sinne einer öffentlichen Demonstration der Zuneigung zu Lavinia gleichkäme. Noch ohne ihre Tochter in Minne-Angelegenheiten unterwiesen oder befragt zu haben, konstruiert Amata in ihrem Schreiben gleichsam ein erotisches Dreieck, in das sie selbst durch bekundete Minne zu Turnus und als Antriebskraft männlichen Begehrens einbezogen ist. Veldeke verstärkt damit die trianguläre Konstellation von Mutter, Tochter und abgelehntem Brautwerber und refiguriert zugleich eine kurze Szene der *Aeneis*, die mehrdeutige Zeichen von Begehren unter den drei Figuren hin- und herspringen lässt. Während Amata den zornigen Turnus umarmt und weinend vom Kampf abzuhalten sucht, errötet die ebenfalls weinende Lavinia in einem bildkräftig ausgemalten Moment, der bei Turnus Liebesverwirrung auslöst und seine Kampfbegierde nur weiter anfeuert (Aen. XII, 54–71): „a metonymic spread of fire, from Turnus to Amata to Lavinia and back to Turnus, in whom Lavinia's blush kindles both sexual desire and battle lust".[467] Gemeinsam ist Vergils und Veldekes Gestaltung dieses Dreiecks, dass Amata zwar Begehren anzustoßen, nicht aber in ihrem Sinne zu steuern vermag.[468]

Die Funktion, die sie umrisshaft im Schreiben an Turnus, vollendet im Minnegespräch mit ihrer Tochter übernimmt, entspricht jener der Venus als machtvoller Initiatorin von Minne, doch gelingt es der Königin gerade nicht, Begehren gezielt zu lenken.

467 Oliensis, Sons and Lovers, S. 308, vgl. ebd. zu den Sprachbildern, die Vergil mit Lavinias Erröten verknüpft.

468 Als „eigentliche Drahtzieherin des Krieges" (Kellner, Ursprung, S. 234) ist sie insofern nur mit Einschränkungen zu beschreiben, denn in beiden Eneasromanen bedarf es nur der Information über Latinus' gebrochenes Versprechen, um Turnus in zornige Kampfbereitschaft zu versetzen. Dass Amatas Initiative einen Anstoß vermittelt, nicht aber die eigentliche Triebkraft bildet, scheint Veldeke mit der Brief-Episode zu betonen.

Allerdings wird auch die Göttin Venus als zweite Mutterfigur der Eneasromane ambivalent gezeichnet. Als mächtige Ahnherrin und Verbündete steht Venus zwar für Eneas' Herrschaftsanspruch ein, doch tritt sie am lebhaftesten vor Augen, wenn sie in der prekären Situation der ertappten Ehebrecherin inszeniert wird,[469] die ihrerseits auf die außereheliche Zeugung des Eneas verweist.[470] Bestimmendes Subjekt dieser Episode ist der betrogene Volcanus, der mit überragender Schmiedekunst ein feines Netz herstellt, in dem er das ehebrecherische Paar fängt und vor der Öffentlichkeit der versammelten Götter bloßstellt. Beide Romane betonen die erotische Doppeldeutigkeit der Situation, da sich hinter der gemeinsamen Entrüstung fallweise Begehren verbirgt: *por quant s'en i ot il de tels | ki volsissent estre ensement | lacié o li estreitement* (RdE 4372–4374: indessen gab es solche unter ihnen, die ebenso eng mit ihr hätten umschlungen sein mögen).[471] Der Rechtsakt einer öffentlichen Überführung der Ehebrecherin wird so durch ein voyeuristisches Begehren überlagert, das Venus nicht als Herrscherin über die Leidenschaften, sondern als deren gefesseltes Objekt exponiert. Venus' anschließender Zorn und ihre siebenjährige Verweigerung der ehelichen Gemeinschaft mit Volcanus (RdE 4349–4352, 4375–4381; ER 5620–5622, 5660–5665) illustrieren allerdings eine hohe Souveränität der Göttin gegenüber den Wünschen ihres Ehemanns. Als sie Volcanus' Fertigkeiten in Anspruch nehmen will, konfrontiert Venus, anders als Amata, ihren Gatten jedoch nicht mit zornigen Forderungen: Im *Roman d'Eneas* gelangt sie durch Schmeichelei und Verführung, im *Eneasroman* durch Bitten und Minneversprechen ans Ziel ihrer Wünsche (RdE 4305–4307; ER 5602–5607).

Für beide Frauenfiguren gilt, dass ihnen ihre eigenmächtigen Eingriffe in die Ordnung der Ehe schließlich zum eigenen Schaden geraten. Dennoch sind Venus wie auch Amata als Minne-Autoritäten eingeführt – die eine als Liebesgöttin, die andere als wissende Expertin – und bestätigen in dieser Funktion die herrschaftstragende Kraft zwischengeschlechtlichen Begehrens. Ihre (wiewohl gegenläufigen) Interessen gelten zudem der Allianz- und Dynastiebildung. Diese Analogisierung der beiden Mütter lässt den Grund dafür, dass der Minnediskurs schließlich in die Kompetenz eines männlichen Subjekts übergeht, schärfer hervortreten. Die eigenwillige Partnerwahl – die Amata ihrer Tochter anrät und die Venus verwirklicht – kann in der Konsequenz leichterdings zu außerehelichen Verhältnissen und katastrophalen Störungen der patrilinearen Reproduktionsordnung führen.

Allerdings gelingt es Venus, Minnebegehren im Sinne des dynastischen Projekts zu steuern, während Amata auf ganzer Linie scheitert. Ihre Interventionsstrategien –

469 Vgl. dagegen die Fassung Ovids, *Ars Amatoria* II, 561–592, in der sich Vulcanus' List letztlich gegen ihn wendet und Venus' Liebschaften keineswegs ein Ende setzt.

470 Vgl. *Ars Amatoria* III, 85 f.: *Ut Veneri, quem luget adhuc, donetur Adonis: | Unde habet Aenean Harmoniamque suos?* (Mag man der Venus Adonis, um den sie noch trauert, auch nachsehn – Wo hat Harmonia sie, wo den Aeneas denn her?)

471 Vgl. ER 5656–5659: Veldeke verschiebt die Akzente insofern, als er nicht das mimetische Begehren hervorhebt, sondern die Bereitschaft, sich für ein solches Vergehen öffentlich bloßstellen zu lassen.

zorniges Drängen und Drohungen auf der einen Seite, eloquente Überredungskunst auf der anderen – prallen an Latinus, Turnus und Lavinia letztlich ab. Amata schürt zwar den Konflikt und stattet Lavinia mit den notwendigen Kenntnissen aus, die ihr Selbstdeutung im Zeichen von Minne erlauben, doch vermag sie die Effekte ebenso wenig zu kontrollieren wie sich selbst. Während der politische Kontext ihr Agieren und ihre Argumentation durchaus stützt, wird die Königin durch ihren unbeherrschten Zorn klar negativiert. Ihr Tod im *Eneasroman* erfolgt denn auch als direkte Konsequenz ihrer Unfähigkeit, sich den mit der Hochzeit geschaffenen Verhältnissen zu fügen, wie es ihr Lavinia anrät: *„Frouwe“, sprach daz magedîn, | „des dehein ander rât mach sîn, | des mûz man sich getrôsten“* (ER 13063–13065). Unter solchen Bedingungen ist Amata indes nicht zu leben bereit, und ihr eigenwilliges *rouwen* holt ihr zuletzt den Tod ins Herz (vgl. ER 13086–13092). Weibliche Homosozialität beschränkt sich im Handlungsabschnitt, der um Eneas’ und Lavinias Verbindung kreist, daher auf den Antagonismus von Mutter und Tochter, dessen Grundlage eine unumkehrbare Hierarchie bildet. Amata spielt ihre Autorität gegenüber Lavinia bis hin zu Gewaltandrohungen aus, wohingegen die höhere Macht der Minne Lavinia zum Widerstand gegen die Mutter befähigt. Diese Widerständigkeit der Tochter liegt freilich ganz auf der Linie dynastischer Opportunität und entspricht väterlichen Wünschen.[472]

In der Erzählung von sozialer Interaktion nahezu freigestellt, erscheint die unmündige Lavinia zuerst als Objekt männlicher Bündnispolitik[473] und familiärer Kontrolle (*huote*); ihr Selbstbezug stellt sich ausschließlich über den Minnediskurs her. So formiert sich mit Lavinia ein exemplarischer Subjektentwurf im Zeichen eines vorausgesetzten Codes, der über die Symptome und die Rhetorik der Passion Lavinias Körper und Rede formt. Genau darin scheint auch ihre Perfektion zu bestehen, die sie zum verallgemeinerungsfähigen Weiblichkeitsmodell bestimmt: „It is she who brings female embodiment and feminine desire (modesty, restraint, harnessed sexuality, the appropriate marriage partner) into ‚proper‘ courtly alignment to create the perfect lady“.[474] Diese Beschreibung ist mit Blick auf Lavinias Schimpfreden und sexuelle Detailkenntnisse im *Roman d’Eneas* freilich zu relativieren (s. o., II.2.2.1). Zudem figuriert der *Eneasroman*, wie der altfranzösische Text, Lavinia immerhin als exzessiv Lei-

472 Vgl. Müller, Höfische Kompromisse, S. 379: „Die narrative Verkettung rückt die *minne*-Handlung mithin auch hier noch in eine Position der Nachträglichkeit, Nachträglichkeit gegenüber dem Prinzip dynastischer Opportunität, über die der Vater (d. h. weder das betroffene Mädchen noch ihre Mutter) entscheidet.“ Damit werden die Logiken der Herrschaft und der Minne zunächst separiert, um einander abschließend zu verstärken: „Die politische Allianz, die der Vater anstrebt, wird zusätzlich gerechtfertigt, weil sie auch emotional gedeckt ist“ (ebd., S. 381).

473 Mit Blick auf Latinus’ Pferdegabe an Eneas bemerkt Kellner, Ursprung, S. 233: „Die Tochter wird hier gewissermaßen zum Tauschobjekt, das im Sinne einer Steigerung neben die geschenkten Pferde gestellt werden kann.“ Erst mit Auftreten eines Konkurrenten um Lavinias Hand werden ihr Begehren und ihre Zustimmung zur gewünschten Ehe überhaupt relevant. Weder der altfrz. noch der deutsche Roman interessiert sich dafür, ob man ihren Konsens zur Verlobung mit Turnus eingeholt hat.

474 Westphal, Camilla, S. 245.

dende, die sich der Minne und ihrer selbst über verbale Exzesse vergewissert. Für das erzeugte Weiblichkeitsmodell ist daher zu unterstreichen, dass der Prozess seiner Herstellung – die Subjektivierung Lavinias wie auch die soziale Kanalisierung und Regulierung *minne*-bedingter Überschüsse (s. o., II.2.3.2) – im Zentrum des Erzählabschnitts steht.

Obschon die Eneasromane Lavinias Erweckung zur Minne als Selbstermächtigung inszenieren,[475] kann das nicht darüber hinwegtäuschen, dass ihr Aktionsradius und ihr Entscheidungsspielraum engen Begrenzungen unterliegt. Schon Amatas Minnelehre eröffnet Lavinia nur die Möglichkeit, einen von zwei Bewerbern zum Ehemann und Herrscher zu erwählen. Ihre Überwältigung durch Minne kann bloß deshalb plausibel als Verwirklichung einer vorherbestimmten weiblichen Identität geschildert werden, weil ihr kein Verlust einer früheren Machtposition entgegensteht. Lavinia unterwirft sich ferner widerstandslos der Verhaltensregel, die ihr ein Verlassen der Burg untersagt, und begnügt sich mit dem Schreiben des Liebesbriefs. Zwar erschließt sie sich neue Handlungsspielräume, indem sie den Bogenschützen listig dazu überredet, ihren Brief über die Burgmauer zu befördern (RdE 8807–8834; ER 10823–10912), doch ist damit schon ein Maximum weiblicher Iniative markiert, das sich nur vermittelt über männliche Interessen – des Vaters wie des zukünftigen Ehemanns – eine bedingte Lizenz verschaffen kann. Lavinias einzige autonome Handlung dient der Kontaktaufnahme mit Eneas und ist auf dessen Motivation zum Kampf gerichtet. Indem die Erzählung verschiedentlich Lavinias Willen betont, verschleiert sie also, dass ihre Eigensinnigkeit das väterlich-dynastische Begehren dupliziert.[476] Explizit favorisiert Lavinia denn auch Minne gegenüber Macht und sieht ihre Existenz in direkter Abhängigkeit von der Bindung an einen, nämlich den ihr bestimmten Mann: *moht ich zehen kunichrîche* | *mit anderm man gewinnen,* | *ich mohte in niht geminnen,* | *ich wolde kiesen ê den tôt* (ER 13072–13075).

Mutter und Tochter stehen einander damit als Repräsentantinnen oppositioneller Verhaltensentwürfe gegenüber, die sich jeweils im Kontext der Ehe entfalten. Während Amata sich weder dem Willen ihres Mannes unterwirft noch eheliche Solidarität praktiziert, hebt die Konzeption der auf Minne gegründeten Ehe die Möglichkeit eines weiblichen Eigensinns schlichtweg auf und stiftet einen gemeinsamen Willen, der freilich die männliche Herrschaft absichert. Deutlich bringt dies der *Roman d'Eneas* in seiner Bestimmung ehelicher Harmonie zum Ausdruck. Eneas schätzt sich überglücklich; nur Lavinia bewegt dieses Glück aber ausdrücklich dazu, ihrem Mann jeden Wunsch zu erfüllen.[477] An seinem Höhepunkt kann zwischengeschlechtliches Begehren als Faktor po-

475 Ein notwendiger Bestandteil ihrer Subjektivierung ist daher, dass sich Lavinia als Mitverursacherin ihres Minneleidens ansieht und sich eigene Schuld daran vorwirft (vgl. ER 10170–10183).

476 Vgl. Desmond, Reading Dido, S. 116 zum *Roman d'Eneas*: „Lavine's voice [...] is thoroughly implied in the dominant patrilinear discourses of the poem, since, by comparison to Dido, Lavine's amatory language channels female desire into acceptable forms of expression".

477 RdE 10115–10119: *Et Lavine recuidot bien* | *que nule femme n'eüst bien* | *fors li seule; ne poeit dire* | *nule chose ki fust a dire,* | *qu'ele n'eüst tot acompli* (Und Lavinia ihrerseits glaubte gewiß, daß keine

litischer Konfliktlösung und Herrschaftssicherung in Erscheinung treten, generiert in dieser Reinform aber ein weibliches Subjekt, das sich der männlichen Definitionsmacht freiwillig überantwortet. Abschließend formuliert der *Eneasroman* den Allgemeingültigkeitsanspruch dieses Modells:

> Nû dûhte frowen Lavînen
> die lieben brût sîne,
> dô sie ir lieben man
> nâch ir willen gewan
> und trûte baz danne ir lîb,
> si dûhte daz alliu wîb
> âne froude wâren,
> die solher minne enbâren,
> die si hete zaller zît
> âne hûte und âne strît.
> (ER 13277–13286)

Diese Schlussfolgerung wie auch Lavinias Rede an die widerspenstige Mutter und Amatas Tod fehlen im *Roman d’Eneas*, der mit einer kurzen Beschreibung des Hochzeitsfests schließt.[478] Dass der *Eneasroman* am Ende ein derart universelles, *minne*-basiertes Weiblichkeitsmodell zur Anschauung bringen kann, ist Resultat verschiedener Kürzungen, Änderungen und Ergänzungen der altfranzösischen Vorlage, die insbesondere deren misogyne Tendenzen eliminieren. Die Positivierung Didos, die Inszenierung Camillas als Objekt eines erotisierten Blicks, aber auch die Streichung von Amatas und Lavinias ungehemmten Reden über sexuelle Akte[479] sind im Rückblick als Bausteine einer Weiblichkeitskonstruktion zu erkennen, die männliches Begehren nahelegen und stimulieren kann. Entsprechend fehlt Lavinias imaginiertes Crossdressing, das im *Roman d’Eneas* die erotische Attraktivität von geschlitzten Gewändern, Beinkleidern und engen Gürteln, also von Männerkörpern für Männer vor Augen führt.[480] Ausgebaut ist dagegen Eneas’ Minnemonolog, wobei die Gedanken an Lavinias potentielle Untreue und niederträch-

---

Frau Glück habe außer ihr allein; er konnte nichts nennen, das ausgesprochen werden konnte, daß sie nicht durchaus verrichtet hätte).

478 Hochzeitsfest und Inthronisation Eneas’, die beide Romane der *Aeneis* hinzugefügt haben, sind mit Kellner, Ursprung, S. 256 als repräsentativ gestalteter Gründungsakt und Inszenierung eines Herrschaftswechsels zu verstehen, die das genealogische Projekt zum Abschluss bringen.

479 Dazu gehört auch die wenig attraktive Beschreibung des weiblichen Körpers und der Geschlechtsorgane (vgl. RdE 8570 f., 8595; s. o., II.2.2.3). Ähnlich *schamelîch* reden darf im *Eneasroman* bezeichnenderweise nur Tarcho als männlicher Protagonist.

480 RdE 9155–9158. Vgl. auch Fisher, Heinrich von Veldeke, S. 73: „Lavinia devotes much of her lament to the possibility that Eneas may be indulging in the homosexuality her mother warned her of, a custom about which she seems remarkably well-informed“.

tige Absichten wiederum im Ton gemäßigter ausfallen.[481] Am männlichen Beispiel pathogener Minne wird stattdessen die drohende Verkehrung der Geschlechtsidentität durchgespielt und überwunden, so dass Selbstbeherrschung im Begehren tatsächlich als spezifisch männliche Leistung in Erscheinung treten kann (s. o., II.2.3.1). Über die gesteigerte Kampfmotivation hinaus macht sich Eneas zuvor weiblich identifzierte Kompetenzen des Wissens und Sprechens zu eigen, wobei Selbstbeherrschung und die Fähigkeit zu versöhnlichen Umgangsformen seine Eignung zum Herrscher in Friedenszeiten ausstellen.[482] Mit den Zusätzen am Schluss setzt der *Eneasroman* die soziale Vorbildlichkeit wechselseitiger Minne in Szene, ohne allerdings zu zeigen, wie sich zwischengeschlechtliches Begehren jenseits des pathologischen Stadiums als persönliches Verhältnis verwirklichen könnte: „So bleibt die Verbindung von Liebe und Ehe auch bei Veldeke, nicht anders als im *Roman d'Eneas* eine Setzung, deren Thesenhaftigkeit deutlich wird".[483]

2.3.4 Macht- und Geschlechterverhältnisse: Ökonomien des Begehrens

Gegenüber Vergils *Aeneis* haben beide Eneasromane die Handlungsstruktur eines prädestinierten Erwerbs von Land und Ehefrau um die spannungsreiche Dimension der wechselseitigen, pathogenen Distanzminne erweitert, zugleich aber auch das Kriegerbündnis von Nisus und Euryalus zur exklusiven leibseelischen Einheit intensiviert. Die mittelalterlichen Romane arbeiten damit offensichtlich an einer spezifischen Ökonomie des Begehrens und einer Herrschaftserotik, die nur mithilfe aufwändiger literarischer Strategien auch als generalisierbares Modell vorgeführt werden kann. Entschiedener als der *Roman d'Eneas* bemüht sich Veldekes *Eneasroman* um eine Programmatik zwischengeschlechtlichen Begehrens, um der von Lavinia realisierten Weiblichkeit und der wechselseitigen Minne des Herrscherpaars zuletzt Modellcharakter zuzuschreiben. Zentral für diesen Entwurf ist die Aufwertung männlicher Frauenminne, die – gegen den äußeren Anschein von Krankheit und Schwäche – auch für den (potentiellen) Herrscher begehrenswert sein soll, zugleich aber eine spezifische Konstruktion weiblicher Identität fordert.

Über die Kriegsereignisse und Machtaushandlungen der Eneasromane konstituiert sich zunächst ein männliches Paradigma adliger Subjektidentität im Zeichen von Selbstverfügung, Gewaltfähigkeit und Herrschaftsbefugnissen. Auf diesem Fundament gestaltet sich die Geschlechterdifferenz als gesellschaftlich, nicht anatomisch konzipierte Asymmetrie, die Machtverhältnisse impliziert. Annas Diktum – *diu wîb sint brôder dan die man* (ER 1599), zugleich einer der seltenen generalisierenden Kommentare über

481 ER 11240–11251; vgl. dagegen RdE 8997–9008: Der Gedanke an die prinzipielle Bosheit und Treulosigkeit der Frauen nährt bei Eneas den Verdacht, Lavinia könne sich Turnus ebenfalls angenähert haben.

482 Vgl. Baswell, Men in the *Roman d'Eneas*, S. 164 f.

483 Kasten, Herrschaft und Liebe, S. 244.

Frauen und Männer schlechthin – gibt zweierlei zu erkennen. Erstens nimmt diese Sentenz eine relative Unterscheidung über die Opposition von Stärke und Schwäche vor, die ein hierarchisches Geschlechterverhältnis begründet und zugleich als gegeben voraussetzt. Zweitens bleibt diese ebenso grundsätzliche wie relative Schwäche der Frauen unbestimmt, eine Leerformel, die sich nur im Kontrast mit den allgegenwärtigen Demonstrationen von *manheit* und *manlîchem* Handeln füllen lässt. Weitere verallgemeinernde Feststellungen dessen, was Weiblichkeit im Kern ausmacht, finden sich – mit der Ausnahme von Eneas' zwiespältiger Erkenntnis, *diu wîb kunnen liste vil* (ER 11241) – im *Eneasroman* nicht.[484] Aufgrund ihrer Disposition ist ‚Frauen‘, so ließe sich Annas Ausspruch weiterschreiben, die männliche Subjektposition nur begrenzt, in geringerem Maße oder unter spezifischen Bedingungen zugänglich. Wenn das weibliche Andere also nicht über eine kategoriale, sondern eine graduelle Differenz der Stärke vom männlichen Subjekt unterschieden ist, beinhaltet diese Voraussetzung insoweit eine gleitende Auffassung von Geschlechtsidentität, als diese sich wesentlich performativ (wenn auch ständisch exklusiv) herstellt. Die Subjektposition im Zeichen von *manheit* kann daher auch von Frauen in Anspruch genommen und erfolgreich realisiert werden. Das spiegelt sich folgerichtig in den Sozialbeziehungen: Der ‚Frauenfreund‘ Turnus[485] verhält sich gegenüber seinen Verbündeten Amata und Camilla nicht grundsätzlich anders als Eneas gegenüber Latinus und Pallas. Turnus nimmt die Unterstützung mächtiger Frauen an, ohne dass dabei eine Geschlechterhierarchie thematisch würde, und beklagt Camilla wie Eneas seinerseits den Pallas. Performance und Kommunikationsformen gleichen adlige Herrschaftsträger beiderlei Geschlechts einander an und lassen umgekehrt die geschlechtsübergreifenden Grundlagen ständisch exklusiver Identitätsbildung hervortreten.

Mit der Konzentration auf das männliche Paradigma geht ferner eine bemerkenswerte Offenheit für das Spektrum dessen, was das Weiblich-Andere beinhalten kann, einher. Abseits menschlicher Gemeinschaft erscheint die Weiblichkeit der Sibylle im Kontext einer transgressiv definierten Identität, die sich an der Grenze zum Außermenschlichen bildet, wobei die Geschlechtszuschreibung durch gegenläufige Beobachtungen relativiert und von anderen Differenzierungsmustern überlagert wird. Als Modellfall einer exzentrischen Identitätsbildung markiert die Sibylle damit die Grenzen der Geschlechterdifferenzierung in ihrer sozialständischen Gebundenheit. Dido und Camilla geben ihrerseits Beispiele dafür ab, dass weibliche Subjekte die männlich

484 Abgesehen von Annas schon zitierter Aussage zur Unmöglichkeit weiblicher Herrschaft (RdE 1349 f.) verfährt der *Roman d'Eneas* insofern anders, als in Erzählerkommentaren und Figurenreden verschiedentlich generalisierende Annahmen über Frauen vorkommen oder mitschwingen. Weiter klingt im Zusammenhang der Versöhnung von Venus und Volcanus das Thema der weiblichen Unersättlichkeit an (RdE 4346–4348, 4392 f.), das auch in Tarchos Hohnrede auf Camilla eine Rolle spielt (RdE 7103–7106).

485 Liebertz-Grün, Geschlecht und Herrschaft, S. 71 f. Zu Turnus vgl. ER 12624 f.: *vil lieb wâren im diu wîb, | si wâren ouch ime holt*.

definierten (Macht-)Positionen des Herrschers und des Kriegers besetzen können. Gegen Didos Machtfülle setzt der *Roman d'Eneas* allerdings Anzeichen der Instabilität und latenten Gefährdung, zudem ist weibliche Herrschaft durch das Paradigma der Wehrfähigkeit auf einen Übergangszeitraum begrenzt und damit als transitorisches Phänomen gekennzeichnet. Veldeke hat dagegen all jene Züge, die die Beständigkeit von Didos Herrschaft vorab beeinträchtigen, getilgt oder stark reduziert. Ist für Dido und Camilla – mit je unterschiedlicher Gewichtung – von einer männlichen Performance zu sprechen, dann muss weiterhin auffallen, dass dies handlungsintern zwar Erstaunen oder gar Befremden auslöst, aber weder auf intra- noch auf extradiegetischer Ebene als schiere Unmöglichkeit, verwerfliche Transgression oder Destabilisierung identitätsstiftender Kategorien eingeschätzt wird.[486] Auch muss, wie in Didos Fall, eine derartige Inanspruchnahme männlicher Privilegien nicht zwangsläufig als Grenzüberschreitung reflektiert werden. Wenn Camillas Gemeinschaft zuerst eine übernatürliche Herkunft zugeschrieben wird, kommt – wie bei der Sibylle – eine alternative Codierung des Fremden oder Anderen zur Anwendung, wobei sich imaginär eine Überschreitung der Grenzen zum Außermenschlichen vollzieht.[487]

Wie entscheidend die Performance für die Attribuierung eines männlichen Subjektstatus und männlicher Handlungsmöglichkeiten ist, zeigt markant der Vergleich mit Vergils Darstellung der Camilla. In der *Aeneis* brechen sich ihre Ansprüche auf die Verwirklichung von Männlichkeit an ihrem ‚wahren Geschlecht', denn im Tod wird die Kriegerin auf den durchbohrten, unzweifelhaft weiblichen Körper reduziert.[488] Die mittelalterlichen Romane haben diese Geschlechtsverkörperung gerade nicht übernommen. Ist für den römischen Text also festzustellen: „The close association between *arma* and *vir* introduced by the opening words of the *Aeneid* is only mo-

486 Die Einschätzung von Michaelis, (Dis-)Artikulationen, S. 184, Camilla fungiere als „Projektionsfläche für das Begehren, aber auch die Furcht, die sich mit dem transgressiven Verhalten verbindet", nimmt eine weit ausgreifende Verallgemeinerung vor, denn eine derartige Furcht verbindet sich einzig mit dem zuerst vermuteten übermenschlichen Status der Jungfrauen. Eine grundlegende Skepsis des Erzählers, „dass ein anatomisch weiblicher Körper überzeugend und dauerhaft eine als männlich codierte Geschlechterperformanz zeigen könne" (ebd., S. 185), ist angesichts von Camillas Kriegstaten nicht zu belegen.

487 Komplementär dazu ist die ‚Vermenschlichung' der Venus im Kontext der Ehebruchsepisode und der anschließenden Störung der ehelichen Verhältnisse zu sehen, die alle übernatürlichen Aspekte merklich in den Hintergrund rückt. – Für die griechische und römische Antike beschreibt Carlà-Uhink, „Between the human and the divine", S. 13–19, eine Konstruktion der Geschlechterdifferenz, deren Überschreitung oder Aufhebung nur im Rekurs auf das Göttliche und Übermenschliche legitimiert werden kann: Spuren dieser Auffassung prägen in den Eneasromanen womöglich die Wahrnehmung von Camillas Gemeinschaft als ‚Göttinnen'.

488 Vgl. Oliensis, Sons and Lovers, S. 308; Xinyue, *Imperatrix*, S. 173: „Vergil tells us that Arruns threw a spear at Camilla as she chased Chloreus, which ‚fixed itself under her exposed nipple and, driven deep, drank of her virgin blood' [...]. The image of a virgin losing blood from her nipple evokes simultaneously the defloration of a bride and the act of suckling".

mentarily contested by Camilla“,[489] dann gilt für die Eneasromane weder das eine noch das andere: Weder gestalten sie Camillas exzeptionelle Verwirklichung kriegerisch-ritterlicher *manheit* als Herausforderung der Geschlechterordnung, noch wird diese Variation des Weiblichen (und des Männlichen) als flüchtige Erscheinung abgewertet oder endgültig verabschiedet. Das elementare Differenzkriterium der Wehr- und Waffenfähigkeit gilt im Ausnahmefall Camillas und ihrer Jungfrauen ausdrücklich nicht, vielmehr erweisen sich die Kriegerinnen als genauso stark und tapfer wie ihre männlichen Gegner und Mitstreiter. Ebenso auffällig ist allerdings, dass Camillas weibliche Schönheit besondere Betonung erfährt, womit die Kriegerin männliche und weibliche Attribute in gesteigerter Attraktivität verbindet. Gekoppelt bleibt ihre Sonderstellung ebenso wie Didos Herrschaft aber an die Bedingung der Ehelosigkeit. In dieser Sicht sind Amata und Lavinia, deren Identität sich ganz über das Gefüge von Ehe und Allianzbildung bestimmt, als Kontrastfiguren konzipiert. Im Spannungsfeld der bereits bestehenden und der noch zu arrangierenden Ehe erscheinen Amatas Ansprüche auf Herrschaftspartizipation von vornherein unter kritischen Vorzeichen. Ihr eigenmächtiges Handeln stellt sich als Eingriff in homosoziale Austauschbeziehungen dar und trägt zur Destabilisierung von Latinus’ Autorität bei.

Angesichts dieser Variationsbreite von Weiblichkeit geben sich die oben analysierten Prozesse der Subjektivierung im Minnebegehren als Mechanismus zu erkennen, der allererst die Geschlechterdifferenz stabilisiert. Den Möglichkeiten männlicher Performance durch exzeptionelle Protagonistinnen schiebt die heterosoziale Minne einen Riegel vor, indem sie zuerst die Verkehrung schon etablierter Machtverhältnisse initiiert, um im Ergebnis die Hierarchie der Geschlechter zu verstärken. Geschlechterminne wird jeweils als Sphäre exklusiv weiblichen Wissens und weibliche Bestimmung definiert, zumal von außen angestoßene *passio* die prinzipiell gedachte Unterlegenheit und Wehrlosigkeit der Frau zuverlässig hervorruft und bestätigt. Unter dem Regime der Minne korrespondieren die Effekte pathologischen Begehrens mit Annas Behauptung weiblicher Schwäche, denn in Didos Fall verkehrt sich selbständige Handlungsfähigkeit in Abhängigkeit und hilfloses Ausgeliefertsein. Daher ist es nur folgerichtig, dass sich Camilla und ihre Kriegerinnen der Jungfräulichkeit verschrieben haben, um jenseits solchen Begehrens ihre Selbständigkeit und Stärke zu behaupten. Minnebegehren schlägt sich derart femininisierend nieder, dass Dido ihre Selbstherrschaft letztlich in der Selbstvernichtung – und damit paradox – zu restituieren sucht.

Diesem Verlauf ist der Entwurf von Lavinias Weiblichkeit diametral entgegengesetzt, entwickelt er weibliche Identität doch erstmals aus einer Position sozialer Ohnmacht. Lavinias Subjektstatus konstituiert sich ausschließlich im Begehren nach Eneas und den daraus abgeleiteten Kompetenzen der Selbsthermeneutik. Ihre Eigenwilligkeit bleibt zudem klaren Beschränkungen unterworfen und in der Konsequenz abhängig von männlicher Initiative und Herrschaft. Kann sich weibliche Identität jen-

489 Xinyue, *Imperatrix*, S. 174; ebenso Keith, Engendering Rome, S. 28.

seits des Minnediskurses im Modus männlicher Selbständigkeit und Selbstverfügung bilden, so tritt mit Lavinia und der wechselseitigen Geschlechterminne ein Modell in den Vordergrund, das weibliche Subjekte ausschließlich über die Bindung an einen Mann definiert. Gemäß den gesellschaftlichen Vorgaben gestalten sich die Subjektivierungsprozesse bei Lavinia und Eneas geschlechtsbedingt different: Obschon Semantik und Symptome des Minnebegehrens stets gleich bleiben, resultiert für das weibliche Subjekt eine Subordination unter die Ordnung der Ehe und den männlichen Willen, während Eneas' Begehren nach Lavinia zu intensivierter Selbstherrschaft führt. Pointiert ließe sich formulieren, dass Frauen in dieser Konstellation Subjektstatus nur zu dem Zweck gewinnen, sich selbst freiwillig aufgeben zu können.

Mit der wechselseitigen Minne unter den Geschlechtern konzipieren die Eneasromane eine Machtstruktur, die monologische Selbstaneignung mit dem Herrschaftserwerb verknüpft und die hierarchische Geschlechterdifferenz letztlich verstärkt und fixiert. Vor diesem Hintergrund hebt sich die Andersartigkeit homosozialen Begehrens unter Männern umso deutlicher ab. Ein Stadium unerfüllten, um sich selbst kreisenden Verlangens bleibt völlig aus, stattdessen artikuliert sich Begehren – am Beispiel von Nisus und Euryalus – als Imagination vollständiger Einung bis hin zur unterschiedslosen Gleichheit und gemeinsamen Subjektivität. Auf der Grundlage kriegerischer Solidarität können männliche Freundesbündnisse auch trotz Alters- und Statusdifferenzen – wie im Fall von Eneas und Pallas – auf eine Bindung unter Gleichrangigen abzielen. Diese Beispiele der Freundesliebe sind insofern dialogisch angelegt, als sie ein selbständiges anderes Subjekt voraussetzen und eine wechselseitige Bindung anstreben, die in ihrer Radikalisierung zur exklusiven Lebensgemeinschaft Dialogizität aber in sich aufheben kann. Für eine ähnlich autarke weibliche Homosozialität geben die Eneasromane keine Beispiele. Homosoziale Verbindungen unter Frauen bilden sich in Karthago und Latium über Verwandtschaft und Hausgemeinschaft, abseits der Öffentlichkeit und im Medium des Minnediskurses, womit ihnen der Bezug auf Geschlechterverhältnisse eingeschrieben ist. Demgegenüber ist der homosoziale Jungfrauenverband um Camilla männlichen Mustern nachmodelliert,[490] ohne dass die reziproken Bindungen gleichermaßen im Detail ausgearbeitet wären.

Bildet den imaginären Fluchtpunkt der Freundesliebe die stabile Gemeinschaft mit dem gleichrangigen Partner, so lässt sich für hetero-erotische Minne eine zunehmende Verlagerung konkreter Zielvorstellungen in die Imagination beschreiben, die von der sexuellen Vereinigung gerade abrückt. Jenseits des Reproduktionsparadigmas, das den Beischlaf zum Herrschaftsakt macht, ist der sexuelle Akt von der männlichen Subjektposition her als Inbesitznahme konzipiert: ein ebenso kurzweiliges Vergnügen wie die Jagd, dem jedoch keine identitätskonstitutive Funktion zukommt. Homosoziales Begeh-

490 Zu vermuten wäre dies ebenso für das Verhältnis der Sibylle zu Tisiphone, die ihr Schutz und Führung gewährte (s. o., II.2.3.3.1), doch fehlt zur näheren Bestimmung eine Ausgestaltung der Figurenbeziehung.

ren unter kriegführenden Herren findet seine vollkommenste Verwirklichung dagegen in der totalisierenden Bindung, für deren identitätsstiftende Geltung die Inklusion oder Exklusion sexueller Akte letztlich ohne Belang ist. Allerdings waren spezifische Formen literarischer Erotisierung zu beobachten, die der *Roman d'Eneas* auch für das Bündnis von Nisus und Euryalus entwickelt: Die Konfiguration von Begehren, Verlust und Gewalt in der Szene um Euryalus' Gefangennahme löst bei Nisus eine Imagination der Liebesberührung aus, die sich körperlicher Konkretisierung entzieht.[491]

War diese erotische Imagination aus Figurenperspektive entfaltet, so nimmt der *Eneasroman* eine Erotisierung Camillas in der Außensicht auf ihre außerordentliche Schönheit vor, deren Unverfügbarkeit ein ebenso körperloses wie entgrenztes Begehren des Erzählers und einer imaginierten Öffentlichkeit anstößt.[492] Mit der einleitenden Generalisierungsfigur – *nieman wart sô rîche* – verdichtet sich männliches Begehren im Blick – *in geluste daz her sie gesâge* –, um über den beschworenen Anblick Imagination freizusetzen: *daz si an sînem arme lâge* (ER 5166–5168). Ihrerseits weist die eloquente Inszenierung von Camillas Attraktivität aber auf die inhärente Widersprüchlichkeit dieser Geschlechtskonstruktion hin. Durch den begehrlichen Blick des Erzählers als Repräsentant aller Herren wird als weiblich eine Person markiert, die waffentragend über sich selbst verfügt und den Status eines vorbildlich-männlichen Subjekts innehat. Der Differenzierungsmechanismus über den Blick kann nicht vollständig verbergen, dass sich die Anziehungskraft des Anderen wesentlich über Attribute des Gleichen konstituiert, so dass die homosoziale Bindung als vorausgesetzter Standard auch hier noch mitschwingt.

Der Inszenierung Camillas sind insofern die Spuren jenes anderen Blicks eingeschrieben, den der *Eneasroman* gegenüber dem *Roman d'Eneas* tilgt: Es ist dies der von Lavinia imaginierte Blick eines Mannes auf einen erotisierten Männerkörper, während Lavinia zugleich annehmen muss, ihr eigener Anblick werde bei Eneas nur Abscheu erregen (RdE 9154). Der *Eneasroman* entzieht Männerkörper dagegen begehrenden Blicken. Selbst dort, wo sich Lavinias Minne entzündet, haftet ihr Blick nicht an Leib und Gliedern, sondern erfüllt sich in der abstrakten Festellung von Schönheit (ER 10024 f.). Zwischengeschlechtliches Minnebegehren artikuliert sich allererst im reglos erregten Blick, den sowohl Lavinia als auch Eneas über die trennenden Burgmauern richten: Ihr *underminnen* gründet in Distanz, und so erreicht die Konzeption der wechselseitigen Geschlechterminne ihren erotischen Kulminationspunkt in der Somatisierung von Begehren und der ruhelosen Versprachlichung intensiv erlittener Symptome und Körperverfassungen. Eine erotisierende Wahrnehmung von Eneas' Körper gestattet daher allein seine isolierte Minnepassion; sie erschließt sich nur dem

491 In ähnlicher Weise zeichnet sich mit Eneas' Klage um den sinnlich vergegenwärtigten Verfall von Pallas' Schönheit ein Ansatz zu literarischer Erotisierung ab, der jedoch weit verhaltener ausfällt (s. o., II.2.2.3).

492 ER 5166–5168; vgl. auch ER 5148–5151: *sie was iemer eine* | *der schônisten juncfrouwen* | *die ieman mohte beschouwen* | *an allem ir lîbe.*

Blick der Rezipierenden. Die Selbsthermeneutik Lavinias und Eneas' entschlüsselt den Körper als Medium von Minne, der Bedeutung nicht als von außen betrachtetes Objekt des Begehrens, sondern in seiner unkontrollierten Selbstaktivierung und Artikulationsfähigkeit gewinnt.

Damit ist zugleich jene Schnittstelle benannt, die die isolierte Erfahrung pathogener Minne in die Herrschaftserotik überführt, indem sie – von konkretisierenden Zielen dissoziiert – eine kunstvolle Minnerhetorik hervortreibt. Nicht nur leistet das zwischengeschlechtliche Begehren einen gewichtigen Beitrag zum abschließenden Herrschaftserwerb und zur Dynastiebildung, gerade seine monologischen Überschüsse ermöglichen eine Anlagerung von literarischem Prestige, wobei Lavinias Minnebrief den Weg zur Kanalisierung von Begehren in den Bereich der öffentlichen Herrschaftsrepräsentation vorzeichnet. In Eneas' Sicht besteht Lavinias größte Leistung im Verfassen des *sâlegen* Briefs mitsamt seiner bezwingenden Artikulationskompetenz. Zwischengeschlechtliche Passion erschließt zwar auf beiden Seiten Potentiale der Selbstermächtigung, doch erschöpft sich diese Energie bei Lavinia in der Selbstdeutung und der von Minne inspirierten Mitteilung. Männliches Begehren nach einer Partnerin bildet in den Eneasromanen aber nicht die ‚natürliche' Grundlage von Geschlechterbeziehungen, sondern einen Ausnahmefall, der Irritation und Befremden auslöst und zur erneuten Selbstbestimmung nötigt. Im *Eneasroman* bedingt die akute Gefährdung von *manheit* darüber hinaus deren Umdeutung und Stärkung. Indem Minne-Erfahrung zu gesteigerter Kampfkraft, Minne-Reflexion zu intensivierter Selbstherrschaft führt und noch dazu die männlichen Redekompetenzen erweitert, wird Eneas' Begehren zur relevanten Herrschaftslegitimation stilisiert und mit der Konzeption höfischer Friedensherrschaft in Verbindung gebracht. Diese narrative Zuspitzung reiht sich unter die Strategien, die die Attraktivität von Frauenminne – auch gegen ihre befremdliche Pathologie – für ein adliges Publikum steigern können.

Im Verlauf der Handlung sind die Verhältnisse von Begehren und Geschlecht neu arrangiert worden: Wird an Lavinia modellbildend vorgeführt, wie hetero-erotisches Begehren zur einzigen Grundlage weiblicher Identität taugen kann, so resultiert für das männliche Subjekt eine bloß vorübergehende Erotisierung seiner dynastischen Reproduktionsaufgabe und Herrschaft. Anschließen muss sich daher die Frage, ob es in den Eneasromanen nicht nur zu einer Umwertung, sondern auch zu einer Neukonzeption von Ehe kommt und inwiefern sich über Eneas' Vorgeschichte auch Vorstufen für die abschließende Kombination von Minnebegehren, Heirat und Herrschaftsübernahme formieren.

So flüchtig sie in Erscheinung tritt, so distanziert ist Eneas' erste Ehe geschildert. Creusa blieb in Troja zurück: ein Verlust, den der *Eneasroman* nur knapp formuliert (ER 140–142: *dâ verlôs her sîn wîb*, | [...] | *ich ne weiz wer sime nam*). Immerhin weiß man von ihr, dass sie die Tochter des trojanischen Königs Priamus war (ER 39). Im *Roman d'Eneas* erzählt Eneas im Verlauf seines Troja-Berichts selbst davon, wie seine Frau ihm folgte, wie er sie aufgrund seiner Verwicklung in Kämpfe aus den Augen ver-

lor und dass ihm dies Schmerz bereitet habe (RdE 1180–1184).[493] Die bei Vergil noch präsente Emotionalisierung des Verlusts reduziert sich im *Roman d’Eneas* auf einen Vers; im *Eneasroman* ist sie – wie auch Creusas Name – ganz verschwunden. Nur die Gaben, die mit der Eheschließung verbunden waren, bleiben in der Erzählung präsent. Eneas’ zweite Verbindung mit einer Frau ist demgegenüber hoch emotionalisiert gestaltet, doch bleibt Dido alleinige Trägerin überwältigender *passio*. Die Asymmetrie der Affekte im *Roman d’Eneas* hat der *Eneasroman* zur Einseitigkeit gesteigert, zugleich aber die fragwürdigen Versuche der Herrscherin, eine schändliche Liaison öffentlich als Ehe darzustellen, zur rechtswirksamen Ehe umgestaltet.[494] Bei der Trennung des Paars zeigt Eneas nun aber in beiden Romanen weit deutlicher eine affektive Reaktion als beim Verlust Creusas.[495] Der *Eneasroman* unterstreicht sein Mitleid mit Dido und seinen eigenen Schmerz (ER 2047–2065, 2164–2171) und beschließt die Szene mit Eneas’ *trûren* (ER 2201). Trotz des Ausbleibens von Minne bei Eneas geben beide Romane ihm kurz vor der Abreise Gelegenheit, Dido gegenüber Zuneigung, Wertschätzung und Dankbarkeit zu zeigen und ordnen ihm ein komplementäres – wenn auch verhaltenes – Leiden als Spiegelung von Didos Schmerz zu.[496] Noch bevor Eneas selbst von Amors Pfeil getroffen wird, reiht sich seine Totenklage um Pallas als dritte Episode in die Verlustserie ein. Die mit Ringgeschenk und Treueschwur bekräftigte, wechselseitige Bindung gibt nun erstmals Anlass, Eneas als Subjekt von Minne und Schmerz zu inszenieren. Seine Selbstvorwürfe und seine Trauer haben hier, im Vergleich mit dem Abschied von Dido, eine deutliche Verstärkung erfahren und kulminieren im *Roman d’Eneas* in Abschiedsküssen und Ohnmacht, im *Eneasroman* in unmäßigem Trauergebaren (RdE 6143–6215; ER 8021–8088; s. o., II.2.2.3).

Diese sukzessive Steigerung, aber auch der Schritt zur wechselseitigen Minne geben Anlass dazu, in der Serie der Verlustszenarien narrative Vorstufen für die ab-

493 Bei Vergil hatte er sie angewiesen, hinter ihm zu gehen, während er selbst mit Anchises und Ascanius voranschritt. Vgl. dazu Desmond, Reading Dido, S. 39: „to the reader of Virgil’s *Aeneid*, Creusa’s loss clearly results from Aeneas’s decision that his father and son deserve protection before his wife.“ Der beklagte Verlust der entschwundenen Ehefrau wird an späterer Stelle durch eine Begegnung mit dem ‚unglücklichen Bild, Creusas Schatten‘ (*infelix simulacrum* […] *umbra Creusae*; Aen. II, 772) kompensiert, der Aeneas von Schuld freispricht (Aen. II, 707–711, 736–744, 771–779). – Zur Serie von Eneas’ Bindungen vgl. auch Kraß, *ein unsalich vingerlin*, der Pallas ebenfalls einbezieht (ebd., S. 141–144).

494 Vgl. Syndikus, Dido, S. 77–80.

495 Er bekundet verbal sein Bedauern sowie seine bleibende Liebe und beteuert zudem, die Abreise geschehe gegen seinen Willen, allein auf Göttergebot (RdE 1773–1776, 1783–1786; vgl. ER 1992 f., 2028 f., 2090 f.); abschließend weint er selbst und sucht Dido zu trösten (RdE 1863 f.).

496 Beim Wiedersehen in der Unterwelt dominiert daher der trennende Schmerz, doch auch Eneas’ Anteilnahme bleibt kenntlich (RdE 2628 f.; ER 3300 f.).

schließende Bindung an Lavinia zu erkennen: Eneas wird gewissermaßen durch unterschiedliche Konstellationen von Begehren, Zuneigung, Intimität und Verbindlichkeit hindurchgeführt, die jeweils an spezifische Stationen seines Wegs zur dynastischen Herrschaft gebunden sind. Signifikant für die Konzeption einer Minne-Ehe erscheint der ‚Zwischenschritt' zur Verbindung mit Pallas, die sich nicht nur gegenseitig und einvernehmlich gestaltet, sondern auch hierarchische Differenz mit Gleichrangigkeit überschreibt. Dialogisches Begehren, wechselseitige Bindung und die (noch an der Totenbahre beschworene) Zukunftsperspektive der Gemeinschaft lassen sich von dieser Warte als Vorausverweis auf die in symmetrischer Minne gründende Ehe lesen. Allerdings ist damit gerade keine gewandelte Konzeption der Ehe als egalitäre Verbindung vorgezeichnet: Ebenso wie zwischengeschlechtliche *passio* fungiert die Institution Ehe als Generator eindeutiger hierarchischer Differenz. Im Rahmen homosozial fundierter Machtstrukturen bleibt es den Frauenfiguren unmöglich, im Modus männlicher Selbstverfügung in die Reproduktionsordnung der Dynastie einzutreten. Lavinias Eigenmächtigkeit hat nur Bestand, während ihre Verheiratung mit Eneas noch umstritten ist. Betont wird allerdings der Konsens als Grundlage der Eheschließung. Überträgt der *Roman d'Eneas* diese Konstellation zuletzt in die Dominanz des männlichen Willens (RdE 10117–10119), so unterstreicht Veldeke das beiderseitige Glück, bevor das männlich-patrilineare Interesse mit dem abschließenden Geschlechtsregister wieder in den Vordergrund rückt (s. u., II.2.4).

Dementsprechend treten auch die Verhandlungen über Eneas' Verheiratung mit Lavinia in den Eneasromanen zuerst als Frage homosozialer Konkurrenzen und Allianzen in Erscheinung, die der Braut den Status eines wertvollen Tauschobjekts zuweisen. In seiner Analyse zum *Roman d'Eneas* stellt Simon Gaunt modellhaft einen Zusammenhang von patriarchaler Macht, ‚Frauentausch' und Homophobie her: „If patriarchy derives its power structures from the exchange of women, then homosexuality can subvert patriarchy which will depend on [...] ‚obligatory heterosexuality'. In other words homophobia is a *necessary* component of patriarchy."[497] Als literarische Ausprägung dieses Komplexes beschreibt Gaunt weiterhin eine trianguläre Struktur, die mittels weiblicher Tauschobjekte und Träger erotischen Begehrens männliche Beziehungen ermögliche und stabilisiere, damit zugleich aber ‚homoerotische' Interessen über akzeptable ‚heterosexuelle' Verhältnisse kanalisiere.[498] Eine solche Struktur

497 Gaunt, From Epic to Romance, S. 21 im Anschluss an Rubin, The Traffic in Women (die allerdings keineswegs so schematisch argumentiert) und Sedgwick, Between Men.

498 Vgl. Gaunt, From Epic to Romance, S. 21, der wiederum auf Sedgwick Bezug nimmt, dabei jedoch eine anhand neuzeitlicher Strukturen entwickelte Konzption auf den mittelalterlichen Roman überträgt: „the term ‚homosocial desire' [...] brings the homosocial into the realm of the erotic to designate the way men use their relationships with women (sexual and emotional), and texts about these relationships, to contract relationships with each other." Ähnlich Haas, Trojan Sodomy, S. 62 auf der Grundlage von Amatas Rede und ebenfalls unter Hinweis auf Sedgwick. – Zur Abgrenzung vom ethnologischen Frauentausch-Modell s. o., I.2.2.

setze sich im *Roman d’Eneas* durch, mit dem Zweck, ‚horizontale‘ Männerbindungen (zwischen Gleichen bzw. innerhalb einer Generation) den ‚vertikalen‘ (also generationsübergreifenden und hierarchisch strukturierten) Bündnissen der Dynastie unterzuordnen. Während sich Dido in ihrer Selbständigkeit der feudaladligen Ökonomie eines Frauentransfers sperre, so Gaunt,[499] folge Eneas’ Ehe mit Lavinia letztlich diesem Muster: „male bonds are now mediated by women“.[500]

Die Schwierigkeit, das zugrundegelegte Modell homosozialen Begehrens, realisiert als erotisches Dreieck, auf die Eneasromane zu übertragen, liegt indes auf der Hand. Zum ersten sind deren trianguläre Beziehungsstrukturen, wie beschrieben, gänzlich anderer Art. Nur in der imaginären sodomitischen Konstellation des *Roman d’Eneas* fungiert Lavinia als Tauschobjekt, wobei der sexuelle Zweck dieser männlichen Transaktion offen ausgesprochen, also keineswegs verschleiert oder umgelenkt wird. Wo Begehren durch Vermittlung Dritter initiiert und vorangetrieben wird, handelt es sich zudem um die von den Liebesgottheiten ausgelöste Geschlechterminne. Zum zweiten ist ein funktionierendes normatives Modell der Allianzbildung über Formen des ‚Frauentauschs‘ den Eneasromanen gerade nicht abzulesen.[501] Dido vergibt sich selbst an Eneas, wobei das Scheitern der Ehe keineswegs durch das Fehlen eines männlichen Brautgebers verursacht wird. Latinus’ Anspruch, Lavinia – und mit ihr die Herrschaft – direkt an Eneas zu vergeben, setzt sich nicht durch, sondern wird erst unter Mitwirkung Amatas, Lavinias und des Minnediskurses realisiert. Dagegen kennen die Romane Formen eines erfolgreichen homosozialen ‚Männertauschs‘, wie ihn Euander und Eneas als Ausdruck generationsübergreifender Minne praktizieren.

Zentral ist für die Handlung weiterhin, dass nicht Frauen, sondern männliche Protagonisten – insbesondere Eneas selbst – zwischen den verschiedenen Machtzentren zirkulieren.[502] Zwar vermittelt Lavinia die Übertragung der Herrschaft von Latinus auf Eneas, doch ist gerade diese Männerbeziehung nicht durch intensive Zuneigung geprägt, sondern wird von der Einsicht in die Vorgaben einer höheren Ordnung bestimmt. Lavinia erscheint insofern gerade nicht als Übertragungsmedium einer sonst inakzeptablen Intensität homosozialen Begehrens. Obschon ihre Subjektkonstitution durch Minne als Verschleierung ihres Objektstatus in einem männlichen Transfer gelesen werden kann, erklärt dies weder die Notwendigkeit einer solchen Verschleierungstaktik, noch die Präsenz weiterer sperriger Elemente: die wiederholte weibliche Subjektformation im Modus

499 Vgl. Gaunt, From Epic to Romance, S. 26. Ähnlich argumentiert Desmond, Reading Dido, S. 99–127.
500 Gaunt, From Epic to Romance, S. 25.
501 Ob ein solches Modell für Eneas’ erste Ehe mit Creusa vorausgesetzt ist, lässt sich den Texten nicht entnehmen: Allein Priamus’ Brautgeschenk im *Roman d’Eneas* gibt einen Hinweis darauf (RdE 6129). Der Kontext des trojanischen Kriegs – bekanntlich ausgelöst durch Paris’ Raub der mit Menealos verheirateten Helena (vgl. ER 920 f.) – lässt prinzipiell wenig Rückschlüsse auf funktionierende Frauentausch-Zyklen zu.
502 Darauf weist Gaunt, From Epic to Romance, S. 9 zwar hin, ohne jedoch weitergehende Fragestellungen abzuleiten.

von ‚Männlichkeit', die exklusiv homosoziale Lebensweise männlicher und weiblicher Krieger sowie das Fehlen einer für männliche Identität vermeintlich grundlegenden Homophobie.[503] Nicht nur geht Amatas Sodomievorwurf an den dargestellten Formen der Freundesliebe vorbei, auch die Einbindung der Freundschaft mit Pallas in den oben nachgezeichneten Stationenweg, den Eneas durchläuft, durchkreuzt eine derartige Ausgrenzung. Wenn die Machtstruktur eines homosozialen ‚Frauentauschs' tatsächlich als gültiger Standard vorausgesetzt werden soll, dann sind weite Teile der Eneasromane nur noch als Abweichungen von einer Norm zu lesen, die sie mehr schlecht als recht restituieren.

Damit ist keineswegs in Abrede gestellt, dass die Konstitution der Dynastie den Fluchtpunkt beider Romane bildet, doch lässt sie sich nicht der von Gaunt beschriebenen Ökonomie des Begehrens zuordnen.[504] Statt zwischengeschlechtliches Begehren vorauszusetzen oder mit den Bedingungen eines Frauentransfers gleichzuschalten, konstruieren die Eneasromane erst die Signifikanz solcher Minne für die dynastische Reproduktion. Beiderseitiges hetero-erotisches Begehren bildet keine ‚natürliche' Grundlage patriarchaler Macht, sondern wird unter den besonderen Umständen einer Dynastie-Neugründung literarisch generiert: als zusätzliche Herrschaftslegitimation und kulturelle Leistung.

Die einzige erhaltene Illustration der Berliner Handschrift B des *Eneasromans*, die eine Interaktion Lavinias mit Eneas zeigt (Abb. 12),[505] visualisiert prägnant die Machtarchitektur der Geschlechterminne. Lavinia erscheint als von starken Mauern umschlossene Jungfrau, deren Körper durch den Turm unzugänglich gehalten wird. Zugleich indiziert die Verknüpfung ihres Leibs mit der Burg ihren Wert als Herrschertochter. Lavinias Handlungsmöglichkeiten reduzieren sich hier auf die stumme Kommunikation der Blicke, wobei auffallen muss, dass dem Blickwechsel eine klare, gegen die erwartbaren Größenverhältnisse von Reiter und Turm konstruierte Hierar-

503 Eine strukturell verankerte Homophobie, wie sie Gaunt, From Epic to Romance, unterstellt, ist nur unter den Bedingungen der modernen heteronormativen Geschlechterordnung denkbar; vgl. dazu oben, I.2.2.

504 Dafür ist es zunächst unerheblich, ob eine zeitgenössische Praxis des feudaladligen ‚Frauentauschs' als einheitlicher Wissens- und Erwartungshorizont der Rezipierenden vorauszusetzen ist. Die Anzahl der Texte, die schwierige oder in ihren Konsequenzen katastrophale Braut(fern)werbungen thematisieren, spricht eher dagegen. Vgl. zu den Brautwerbungen im *Nibelungenlied* unten, II.3.2.1, II.3.3.2.

505 Vgl. Camille, The Medieval Art of Love, S. 35 (zu bildlichen Darstellungen höfischer Paare, darunter auch die Illustration des Blicktauschs zwischen Eneas und Lavinia): „The elegant gestures and subtle symbols structuring these representations of courtly couples serve not to articulate the harmony between a man and a woman, so much as to highlight the coercive manipulation that forever splits them apart, opposing masculine and feminine within the image as irreconcilable sites and sights of difference." Die Berliner Handschrift enthält noch eine zweite, ähnlich angelegte Illustration, die Lavinia mit dem Bogenschützen auf dem Turm zeigt, doch ist Eneas von Lavinia abgewandt und sein Blick auf den Pfeil gerichtet: vgl. Ms. germ. fol. 282, fol. 71v (oben).

chie eingeschrieben ist. Eneas blickt von oben auf Lavinia herab. Im männlichen Blick, so ließe sich dieses Bild deuten, verbinden sich Braut und Herrschaftssitz zum geeinten Objekt von Begehren, wobei das Versprechen von Machtzuwachs an die schon bestehende Vormacht des männlichen Blicks[506] gekoppelt bleibt.

Abb. 12: *Eneasroman*, Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Ms. germ. fol. 282, fol. 66r, unten (Berliner Hs. B). Entstanden um 1220/1230. Lavinia und Eneas erblicken einander.

Die situationsspezifische Substitution des Körpers durch den Bau führt aber auf eine weitere Spur, denn lebendige Körper werden in den Eneasromanen auf signifikante Weise durch bleibende Monumente ersetzt. Neben der erfolgreichen Herstellung einer imperialen Dynastie und der Materialisierung erotischer Körper im Minnediskurs stehen die Gräber jener Toten, die keinen Anschluss an die Ordnung dynastischer Reproduktion finden. Allerdings stellen die prunkvollen Grabmäler nicht allein

506 Zur geschlechtsspezifischen Schulung und Darstellung von Blicken vgl. Kellermann, Der Blick aus dem Fenster, gemäß deren Deutung Lavinias Blick in den Außenraum eine transgressive Komponente zu eigen ist, die Lavinias erweiterten Handlungsmöglichkeiten entspricht (ebd., S. 338 f.). Dieser Deutung widerspricht allerdings die Blick-Inszenierung der Illustration, die mit der Höhendifferenz auch eine Aktivitätsrichtung des Blicks suggeriert.

die Vergänglichkeit solcher Lebensformen aus; sie ragen als Memorialbilder auch in die Gegenwart des Erzählens hinein.

2.4 Re-Generation: Körper, Gräber, *translatio*

Die Eneasromane bearbeiten einen kulturell und historisch fremden Stoff. Trotz unübersehbarer Differenzen zur gesellschaftlichen Gegenwart – insbesondere im religiösen Bereich – erzählen sie die Geschichte von Eneas' Flucht, Kämpfen und Herrschaftserwerb aber nicht in distanzierendem Gestus. In ihrem Mittelpunkt steht die Neugründung einer Herrscherdynastie, die von enormer Bedeutung für zeitgenössische Modelle von Geschichte und Herrschaftslegitimation ist: Von Troja über Rom spannt sich eine gedachte Linie der Kontinuität zu den europäischen Herrscherhäusern des Hochmittelalters.[507] Gleich zu Beginn isolieren beide Romane Eneas aus dem Untergangsgeschehen von Troja, denn nur ihm wird die Flucht von den Göttern befohlen, um eine glänzende Zukunft zu initiieren. Als Schwiegersohn des Priamus fällt Eneas darüber hinaus der „Rang eines Königsnachfolgers" zu.[508] Der Idee eines Erbkontinuums stehen freilich schwerwiegende Brüche gegenüber, zumal der katastrophale Untergang Trojas – in Karthago wortreich vor Augen geführt – noch über weite Erzählstrecken im Hintergrund präsent bleibt und gleichsam als Schattenriss auf den auch künftig unvermeidlichen „Konnex von Gewalt und Gründung"[509] hinweist. Wenn, wie Beate Kellner argumentiert, Genealogie die entscheidende Verbindung zwischen Troja und Rom stiftet,[510] bedeutet dies zugleich, dass die Neugründung als Regeneration einer durch Erbfolge legitimierten Herrschaftsordnung imaginiert wird. Angesichts der Problematik von Flucht und Vertreibung reicht die ‚mythische Qualifikation'[511] des Eneas aber offensichtlich nicht hin, um ihn wie selbstverständlich als Herrscher einzusetzen. Trotz Prädestination und göttlicher Abkunft ist Eneas mit Defiziten belastet, die erst bewältigt werden müssen, bevor er sein eigenes Herrscherhaus begründen und zum Spitzenahn der römischen Kaiser aufsteigen kann. Wie die vorhergehenden Analysen gezeigt haben, ordnen sich die Problematisierung von Eneas' Begehren, die Konstruktion wechselseitiger Geschlechter-

507 Vgl. Kellner, Ursprung, S. 258: „Da Aeneas als sagenhafter Gründer des römischen Reiches galt und diese Gründung über den Gedanken der *translatio imperii* von zentraler Bedeutung für die Herrschaftsverhältnisse im Mittelalter war, stellte es für Völker, Städte und Dynastien eine wichtige Legitimierung der eigenen Interessen, Ansprüche und Positionen dar, an die Aeneaden und über sie an die Trojaner genealogisch anknüpfen zu können." Zur Bedeutung Trojas für mittelalterliche Herrscherdynastien auch Eley, The Myth of Trojan Descent.

508 Herberichs, Poetik und Geschichte, S. 47 zeigt für den *Eneasroman*, wie die Erzählung den Eindruck erzeugt, Eneas sei der einzig überlebende trojanische Herrschaftserbe. Im *Roman d'Eneas*, der Eneas' erste Ehe erst nachträglich einführt, stellt sich dieser Zusammenhang nur implizit her.

509 Kellner, Ursprung, S. 152.

510 Vgl. Kellner, Ursprung, S. 190.

511 Vgl. Strohschneider, Ur-Sprünge, S. 135 f.

minne und daraus abgeleiteter Geschlechteridentitäten sowie die Relativierung homosozialer Bindungen insgesamt dem Bemühen zu, Eneas' Herrschaft und Dynastiegründung zusätzlich zu legitimieren. Regeneration und Reproduktion befinden sich dabei im Schnittpunkt unterschiedlicher Deutungsmuster von Herrschaft und Minne und formieren sich zu einem ideologischen Fokus der Eneasromane, der jedoch nicht über ein spezifisches, in sich geschlossenes Körperkonzept vermittelt wird.

Dieser Umstand ist schon deshalb zu betonen, weil die Verbindung von Ehe und Minne – mitsamt den erotischen Körper(selbst)beschreibungen – die Konzeption eines vorbildlichen ‚Reproduktionskörpers‘ durchaus nahelegen könnte. In thematisch verwandtem Zusammenhang entfaltet *De planctu naturae* etwa symbolische Ordnungen des Körpers: Die als Herrschaftsverhältnis gedachte ‚Ehe‘ von Seele und Körper leitet zu komplexen Vorstellungen vom sinnvoll gegliederten Leib über, dessen *ratio* die sinnliche Lust kontrolliert, um geordnete Reproduktion zu ermöglichen (Prosa 3, 11–74). Der Bernardus Silvestris zugeschriebene Kommentar zu Vergils *Aeneis* deutet den gesamten Text als Spiegel des (männlichen) Körpers im Durchgang durch die verschiedenen Lebensalter, wobei die Überwindung leichtsinniger Lust durch die *ratio* auch den Übergang zur *natura virilis etatis* markiert.[512] Für dieses Programm steht bereits der Name *Eneas* selbst: *Dicitur autem Eneas quasi ennos demas, id est habitator corporis* (Eneas wird er genannt, nämlich sozusagen *ennos demas*, das heißt: Bewohner des Leibes).[513] Obschon der *Eneasroman* Männlichkeit zuletzt über (erotische) Selbstherrschaft und Körperkontrolle absichert, fehlt eine vergleichbar umfassende, sinntragende Körperkonzeption.[514] Stattdessen verbindet und modifiziert der Text unterschiedliche Deutungsmuster sozialer Reproduktion, während zugleich spezifische Körperbilder auftreten, die dem Interesse an Herrschaftslegitimierung und -regeneration zugeordnet sind, ohne ganz darin aufzugehen: Diese Konstellation ist abschließend nachzuzeichnen.

Die dynastische Reproduktion von Herrschaft wird erstmals im Verlauf von Eneas' Unterweltabstieg thematisch, wenn der verstorbene Anchises seinem Sohn im Elysium das künftige Herrschergeschlecht vor Augen stellt. Während der *Roman d'Eneas* es bei dieser einmaligen Vorausschau belässt, hat Veldeke die Präfiguration am Ende des Romans durch die Erfüllung ergänzt, das sogenannte Geschlechtsregister also verdoppelt und zudem erweitert. Gestrichen ist auf der anderen Seite die Lehre von der Seelenwanderung, die der altfranzösische Text im Anschluss an Vergil – wenn auch gestrafft –

512 Vgl. (Pseudo-)Bernardus Silvestris: *Commentum super sex libros Eneidos Virgilii* Lib. V; S. 84. Die Dido-Episode in Buch IV entspricht in dieser Deutung dem von überschüssigen *humores* und Leidenschaften beherrschten Jugendalter, während die Leichenspiele zu Ehren von Anchises' Todestag in Buch V den Eintritt ins Erwachsenenalter markieren.

513 (Pseudo-)Bernardus Silvestris: *Commentum* Lib. I; S. 50. Vgl. dazu Desmond, Reading Dido, S. 86 f.

514 Der mittelalterliche Text situiert sich damit fernab vom biopolitischen Modell der Machtfortzeugung in der Moderne, die den nach naturwissenschaftlichen Regeln konzipierten Gattungskörper ins Zentrum stellt und biologische Fortpflanzung auf ganzer Linie zum Garanten und Träger gesellschaftlicher Reproduktion macht. Vgl. Foucault, Der Wille zum Wissen, S. 166–173 zur ‚Bio-Macht‘.

der Dynastieschau voranstellt.[515] Der *Roman d'Eneas* lässt weiterhin zwei von Eneas ausgehende Abstammungslinien – die eine stellt sich über Creusa und Ascanius, die andere über die Verbindung mit Lavinia her – in der Person Julius Cäsars wieder zusammenlaufen (RdE 2957–2960). Veldekes Version (Geschlechtsregister I) kennt dagegen keine derartige Doppelsträngigkeit und imaginiert Genealogie im Modus des agnatischen Stamms, wobei jeweils ein Sohn die Herrschaft seines Vaters übernimmt und fortführt.[516] Im Kern ist dieses Ideal schon bei der Flucht aus Troja präsent, wenn Eneas gemeinsam mit seinem Vater und seinem Sohn entkommt, wie es auch eine der ersten Illustrationen der Berliner *Eneas*-Handschrift zeigt (fol. 2v, unten).

Die stetige Regeneration, wie sie nun entfaltet wird, stellt sich als körperliche Selbstfortzeugung des adligen Geschlechts und Erneuerung seiner Macht dar. Darüber hinaus wird Silvius Eneas, der Enkel, physisch wie auch gemäß seinem Habitus als genaues Abbild seines Großvaters vergegenwärtigt: *der sal dir gelîchen al | an hûte unde an hâre | [...] | von siten und von sinnen* (ER 3660–3663, vgl. ER 13344–13355).[517] Auch die Attraktivität für das andere Geschlecht, so wird im zweiten Geschlechtsregister angemerkt, sei Silvius Eneas zu eigen (ER 13356: *vil holt wâren im diu wîb*). Dessen Sohn, Eneas' Urenkel, trägt seinerseits den Namen des Stammvaters (ER 3664 f.). Die Generationenfolge konstituiert sich mithin als Re-Inkorporation derselben adligen Identität und unverbrüchlicher transpersonaler Zusammenhang, gleichsam als „Unsterblichkeitsphantasma".[518] Allerdings wirkt leibliche Ähnlichkeit mit kultureller Zeichensetzung und der Kontinuitätsbildung über Namensgebung und Habitus zusammen. Bei Veldeke kulminiert in der Gestalt des Rom-Gründers Romulus das zukünftige Geschlecht, das zuletzt Weltherrschaft erlangt (ER 3674–3682),[519] wobei der Machtanspruch des Geschlechts durch die Ableitung des Städtenamens von ihrem Stifter präsent bleibt. Tatsächlich bildet die Idee von Besiedlung, Gründung und Bautätigkeit im *Eneasroman* den Auftakt zur Imagination ungebrochener Geblütskontinuität. Neben Kämpfen und Entbehrungen stellt Anchises seinem Sohn in Aussicht, dass er befestigte

515 Vgl. RdE 2911–2925 (vgl. Aen. VI, 713–751): Ein Vergessenstrunk ermöglicht die Rückkehr der Seele in die Oberwelt. Vgl. dazu Kellner, Ursprung, S. 212 f. u. 214 f.

516 Vgl. Schmid, Familiengeschichten, S. 27 zum Wesen der agnatischen Filiation als „Verkörperung des Gleichen": „Der agnatische Zusammenhang ist ein Bezug auf sich selbst, der, eingesenkt in das Gedächtnis des Patronyms und des Patrimoniums, die Identität der Subjekte verbürgt." Zur Bedeutung des agnatischen Stamms für die adlige Selbstdeutung vgl. Jussen, Perspektiven, S. 281–284.

517 Als „Nachbild des großväterlichen Bildes" illustriert er „geradezu paradigmatisch, wie der Vorfahre im Nachfahren vergegenwärtigt werden kann": Kellner, Ursprung, S. 223 bezieht diese Beobachtung auch auf die Zeitstrukturen. Obwohl Veldeke seine Geschichtskonstruktion konsequent linear ausrichte, trete über die Genealogie ein zyklisches Element hinzu (ebd., S. 222).

518 Kellner, Ursprung, S. 223.

519 Weitere ruhmreiche Nachfahren – der *Roman d'Eneas* nennt außer Julius Cäsar noch Cäsar Augustus (RdE 2957–2968) – sind im *Eneasroman* ausgelassen: Mit dieser Kürzung „werden Aeneas und Romulus, die als Gründergestalten ohnehin aufeinander antworten, gewissermaßen zu den tragenden Säulen der Prophezeiung" (Kellner, Ursprung, S. 220).

Städte (*borch*) anlegen werde (ER 3635 f.: *zaller êrst Albâne,* | *ein borch wol getâne*): eine Inbesitznahme des neuen Territoriums wie auch der Zukunft.[520] Diese Verflechtung der Filiationsreihe mit Städtegründungen verweist ihrerseits auf den Kernbestand eines dynastischen Selbstverständnisses, das sich im 11. und 12. Jh. verfestigt.

In einem langwierigen und keineswegs konfliktfreien Prozess verlagert sich adlige Selbstdeutung und konzentriert sich auf das agnatisch gedachte Adelsgeschlecht, „das hierarchisch strukturiert war, seine wichtigsten Besitztitel ungeteilt vom Vater auf den ältesten Sohn vererbte und daher zu einer kontinuierlichen Herrschaftsbildung fähig war“.[521] Begleitet wird diese Konsolidierung des Erbes von der Einrichtung fester Stammsitze und Herrschaftszentren, die sich in der Gründung von Hausklöstern und Stammburgen manifestiert.[522] Während die Burg das Zentrum ausgeübter Macht bildet, dient das Hauskloster als Grablege und Produktionsstätte von Familienchroniken, als Ort der *memoria* und der geistlichen Fürbitte für alle Mitglieder des adligen Hauses. Institutionalisiert wird so das Gedächtnis des Adelsgeschlechts, das die Vorfahren präsent hält und die fortgesetzte Gemeinschaft der Lebenden mit den Toten garantiert.[523] Der dynastische Konsolidierungsprozess ist weiterhin der Namensgebung ablesbar – zum einen der Ableitung des Geschlechternamens von der Stammburg, zum anderen der Reduktion des Namensbestands in den hochadligen Geschlechtern und der Entwicklung des Patronyms[524] – sowie der Verschriftlichung von Abstammungslinien in der historiographischen Gattung der Genealogie.[525] Die adlige Dynastie definiert sich im Kern von der steten Überlieferung und Erneuerung des adligen Erbcharismas her, das die leibliche Regeneration und die Gründung von Herrschaftszentren, aber auch die Entwicklung einer hausgebundenen Gedächtniskultur in Bau und Buch übergreift: „Im Erben erneuerte sich gleichsam das Vergangene, das zu ihm weitergegeben worden

520 In welchem Umfang Vergils *Aeneis* die Kolonialisierung eines Territoriums zum Thema macht, in deren Fluchtpunkt die Stadtgründung steht, hat Horsfall, Aeneas the Colonist, S. 8 herausgestellt: „the *Aeneid* is, amongst much else, very much an epic of urban settlement and colonization“.

521 Althoff, Verwandte, S. 55. Diese Dominanz agnatischer Prinzipien im Imaginären ist mit der historischen Praxis, für die die bilaterale Verwandtschaft eine ebenso gewichtige Rolle spielt, nicht zu verrechnen: s. o., I.1.1.3. Vgl. grundsätzlich auch Schmid, Zur Problematik von Familie, Sippe und Geschlecht u. ders., Über die Struktur des Adels; Duby, Structures de parenté; zur Genealogie als Denkform und Wissensordnung Bloch, Etymologies and Genealogies; Czerwinski, Gegenwärtigkeit, S. 259–320; Kellner, Ursprung, S. 13–127.

522 Vgl. Schmid, Zur Problematik, S. 31–38 u. 42–47 u. ders., Über die Struktur, S. 13; Althoff, Verwandte, S. 64–66. Kritisch referiert Kellner, Ursprung, S. 71–77 die Forschungsdiskussion zu den Thesen Karl Schmids. Ich stelle in dieser knappen Übersicht einige entscheidende Repräsentationsfelder adligen Geschlechterbewusstseins zusammen, um einen Bezugsrahmen für die unterschiedlichen Aspekte gesellschaftlicher Reproduktion in den Eneasromanen zu skizzieren.

523 Vgl. Schmid, Zur Problematik, S. 46 f. sowie grundsätzlich Schmid/Wollasch, Die Gemeinschaft.

524 Vgl. Schmid, Zur Problematik, S. 30 f. u. 51 f. u. ders., Über die Struktur, S. 3 f.; Althoff, Verwandte, S. 66.

525 Vgl. Althoff, Verwandte, S. 71.

war, entledigte sich die Geschichte ihrer verlierenden Tiefe zugunsten einer Vergegenwärtigung früherer Positionen, die zu Vorgaben werden."[526]

Ganz gemäß diesem Deutungsmuster stellt sich Eneas' Schau des eigenen Geschlechts als Gemeinschaft der Lebenden mit den toten Vorfahren, aber auch den noch ungeborenen Erben dar: als identitätssichernder Moment genealogischer Vergegenwärtigung, der Vergangenheit und Zukunft in sich aufnimmt. Anchises' Prophezeiung beschwört eine Zeit und Raum übergreifende Herrschaftskontinuität, mehr noch: „In den Nachfahren werden die Vorfahren vergegenwärtigt, und zugleich ist die gesamte Genealogie im Ursprung bereits keimhaft angelegt".[527] Obgleich Veldeke diese leibhaftige Vorausschau als *seltsâne dink* (ER 3641) bezeichnet, kann wenigstens in der Unterwelt, jenseits der Sterblichkeit, der ungeborene Sohn ebenso präsent sein wie der schon verstorbene Ahnherr. An diesem Punkt werden noch Spuren einer mythischen Denkfigur von Andersweltlichkeit kenntlich, die Raum- und Zeitverbindungen übergreift und damit zugleich die (historische) Linearität der Geschlechterfolge in eine höhere Ordnung einlässt.[528]

In diesem Kontext bleibt die (zukünftige) Ehefrau allerdings bloßes Vehikel. Anchises führt Eneas zunächst seinen Sohn vor Augen, um erst im Anschluss die Empfängnis dieses Erben durch *diu schône Lavîne,* | *diu junge winje dîne* (ER 3647 f.) anzukündigen, wobei ein Minneverhältnis nicht zur Diskussion steht. Zum agnatischen Kontinuum der Leibeserben tritt als weitere Manifestation erfolgreich regenerierter Herrschaft, die sich über Landnahme und Befestigung etabliert, die Reihe der Städtegründungen (Alba Longa, Rom: ER 3635, 3678 f.), die später retrospektiv um die Stiftung Trojas durch Dardanus ergänzt wird.[529] Erbenzeugung und Eheschließung, Generationenfolge und Städtegründung verbinden sich zum Idealbild der vitalen Dynastie,[530] wobei leibliche und kulturelle Produktivität als unterschiedliche Artikulationen derselben stabilen Herrschaft in Erscheinung treten.

526 Melville, Vorfahren und Vorgänger, S. 216.

527 Kellner, Ursprung, S. 190. Vgl. Czerwinski, Gegenwärtigkeit, S. 263 zur genealogisch bestimmten Identität der Sippe: „Das heißt es liegt zwischen ihm [dem fürstlichen Territorial- und Hofherrn, J. K.] und seinem Ahnen kein irreversibler Zeitabstand, kein Raum, keine ‚Geschichte': die Dynastie wird als ganzer (Zeit-)Körper vorgestellt, dessen ‚Teile' beständig gegenwärtig sind."

528 Kellner, Ursprung, S. 215–219 betont zu Recht, dass die mittelalterlichen Romane die mythische Zeitauffassung sowie die Verräumlichung von Zeit in der Unterwelt nicht mit derselben Prägnanz entfalten wie Vergil, der sie zudem mit dem *fatum*-Begriff verknüpft. Erhalten bleibt aber die Grundstruktur eines Durchschreitens von Zeit-Räumen, so dass sich die Zeitdimensionen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft außerhalb der menschlich-historischen Welt als „gleichursprüngliche Aspekte der Totalität" (ebd., S. 216) erschließen.

529 ER 11680–11695. Vgl. Oexle, Welfische und staufische Hausüberlieferung, S. 203 zu den Parametern adliger Herrschaft in der *Historia Welforum*: „Inbesitznahme des Landes, Rodungssiedlung, Errichtung eines festen Wohnsitzes […] und dessen Verteidigung aus eigener Kraft wird als Beginn welfischer Machtentfaltung gesehen".

530 Die Überlagerung von leiblicher Fortzeugung und der Gründung von Stammsitzen zeigt sich besonders deutlich, wenn – wie in der Ottonen-Genealogie der Berliner Ekkehard-Handschrift (um

Angesichts dieser Homologie soziokultureller und leiblicher Formen von (Re-)Produktion ist es wenig erstaunlich, dass der Eheschließung mit Lavinia im Geschlechtsregister keine privilegierte Stellung eingeräumt wird; sie ist als selbstverständliche Kondition der Zeugung legitimer Nachkommen nurmehr impliziert. Die genealogische Vision unterschlägt zudem, dass Eneas’ Geschlechtergründung von der Einheirat in ein anderes Haus abhängt und das Herrschaftserbe infolgedessen matrilateral an die Söhne und Sohnessöhne vermittelt wird. Dem Interesse, die per Allianz erworbene Herrschaft als Fortsetzung eigener, nicht fremder Identität zu begreifen, folgt auch Eneas’ spätere Rechtfertigung, sein *alder ane* Dardanus sei selbst Fürst in Latinus’ Land gewesen. Erst die Erweiterung von Minne zum wechselseitigen Begehren und Amatas Insistieren auf der Reproduktionspflicht des künftigen Herrschers[531] führt zu einer relativen Aufwertung der weiblichen Position und zur Betonung ehelicher Erbenzeugung in der Dynastie. Dieser Logik folgend hat Veldeke am Ende des Romans das sogenannte Geschlechtsregister II (ER 13321–13428), das im *Roman d’Eneas* fehlt, durch einen Abschnitt über eheliche Minne eingeleitet, der wie vorhergesagt der Thronerbe Silvius entspringt. Wird hier die rechte Ordnung dynastischer Regeneration vorgeführt, so grenzt sie sich zugleich gegen alternative (und problematische) Formen leiblicher Fortpflanzung ab.

Die antiker Überlieferung entlehnten Ausführungen zu den wundersamen Pferden des Messapus[532] verdeutlichen, dass leibliche Reproduktion in den Eneasromanen keineswegs nur gemäß einem einzigen Modell denkbar ist. Die beschriebenen Stuten werden vielmehr vom Wind geschwängert: eine Vorstellung, die auf menschliche Verhältnisse übertragen das Idealbild patrilinearer Dynastiebildung zunichte machen müsste.[533] In Vergils *Georgica* (III 266–277) ist die Windschwangerschaft der Stuten zudem direkte Folge ihres rasenden und unbeherrschbaren Begehrens (*furor*).[534] Die so gezeugten Fohlen zeichnen sich zwar durch besondere Stärke und Schnelligkeit aus, sterben jedoch –

1130) – die Abstammungslinie in einem Architekturschema, in der konkreten Gestalt eines Hauses, vergegenwärtigt wird: vgl. Oexle, Welfische und staufische Hausüberlieferung, S. 225 f.

531 In der von Amata gewählten Formulierung *an wîbe kint gewunnen* (ER 10661) bleibt die Frau indes in der Position des Objekts, Vehikel für den männlichen Erwerb eines Leibeserben.

532 RdE 3935–3948; ER 5092–5115. Vgl. dazu Goossens, *Van einen seltsanen stut*; Kratz, Die Pferde. In Vergils *Aeneis* findet sich davon nichts.

533 Kratz, Die Pferde, S. 99–103 stellt die breite Überlieferung um windgezeugte Pferde dar (ebenso geläufig ist die Vorstellung, dass unfruchtbare ‚Windeier‘ aus Windbegattung hervorgehen), die auch Eingang in die patristische Literatur gefunden hat (Augustinus: *De civitate Dei* XXI, 5) und bei Lactantius in Beziehung zur jungfräulichen Empfängnis gesetzt wird (*Divinae Institutiones* IV.12, 2 f.). Die zeitgenössische Naturforschung kennt weitere Beispiele alternativer Fortpflanzung wie z. B. unter den Hyänen, die ihr Geschlecht wechseln können, während das Wiesel seine Jungen durch Ohr oder Mund empfängt und gebiert. Eine Übertragung solcher Phänomene auf den menschlichen Bereich liegt durchaus nahe, werden doch gleichgeschlechtlich liebende Männer schon bei Clemens von Alexandria mit Hyänen verglichen (vgl. Boswell, Christianity, S. 137–143).

534 Vgl. Kratz, Die Pferde, S. 101: „Stuten sind also ein Inbegriff sehr elementarer Leidenschaft; die Zeugung durch den Wind ist Ausdruck ungehemmter und unhemmbarer Sexualität.“

das berichtet Varro in *De re rustica*[535] – nach nur wenigen Jahren. So beschreiben es auch die Eneasromane; nach Veldeke erweisen sich die Windgeburten zusätzlich als unfruchtbar.[536] Betont wird an dieser Stelle die Sterilität einer Fortpflanzungsart, die ohne männliche Beteiligung auskommt, so dass die dynastisch zentrale Position des Vaters Leerstelle bleiben muss. Ein derart ungewöhnlicher Zeugungsvorgang kann indes kein Konkurrenzmodell zur männlich dominierten Reproduktionsordnung darstellen. Vielmehr bleibt er spektakulärer Sonderfall,[537] den der Erzählerkommentar im *Eneasroman* weiter ausgrenzt, wenn er die genauere Beschreibung derartiger Zeugungen als *unzuht* klassifiziert, die sich höfischer *site* verbiete (ER 5107–5115). Von den Rändern des Geschehens her verweist die Beschreibung einer außergewöhnlichen und steril bleibenden Reproduktionsform jedoch auf die Möglichkeit des Scheiterns dynastischer Regeneration und des Eindringens hybrider Elemente in die Genealogie, die die Erzählung von Eneas' erfolgreicher Geschlechtsgründung begleiten. Die genauere Betrachtung dieser Konstellation kann zeigen, wie sich unterschiedliche Vorstellungen von Geschlechterzeugung, Herrschaftssicherung und postmortaler Kontinuität, von Erbe, Körper und Gedächtnis miteinander verbinden.

Zwar dominiert die patrilineare Konzeption der Dynastie Eneas' Unterweltfahrt, doch wird die weitere Handlung zunächst vom matrilateralen Erbe bestimmt: Venus/Minne greift wiederholt in die Geschehnisse ein, um die Herrschaftsübernahme ihres Sohnes voranzutreiben. Ihre Gaben generieren zudem eine geschlechtsspezifische Übercodierung des Körpers, dem die Überwindung regellosen Begehrens eingeschrieben wird, so dass letztlich alle Zeichen auf die dynastisch gebotene Ehe- und Geschlechterordnung verweisen. Mit Rüstung, Helm und Schwert wird Eneas ein unverwundbarer, mit übernatürlichem Charisma aufgeladener Sekundär-Leib verliehen, der seine Durchsetzungsfähigkeit im Kampf verstärken soll,[538] zugleich aber auch Machtanspruch und göttliche Abkunft allenthalben sichtbar repräsentiert: „Somit bleibt das militärische Handeln des Aeneas [...] schon über den Glanz der mythischen Waffen an die Transzendenz gebunden".[539] Die solchermaßen gesteigerten Gewaltpotentiale des Helden profiliert Veldeke zusätzlich vor dem Hintergrund heroischer Überlieferung sowie im Vergleich mit Exponenten der *chanson de geste*, denn Eneas' neues Schwert ist schärfer und härter *dan der tûre Eckesas | noch der mâre Mîmink | noch der gûte Nagelrink | noch Haltecleir noch Durendart* (ER 5728–5731), es übertrifft also selbst die Schwerter Rolands und Oliviers. Eneas' Ausstattung kommt an dieser Stelle einer Investitur mit

535 *De re rustica* II, 1, 19 (vgl. Kratz, Die Pferde, S. 100).

536 ER 5105 f.; 5098 f.: *sine lebeten aber neheine wîs | langer danne vier jâr* (vgl. RdE 3940).

537 Zu Tradition und Wissen um ungewöhnliche Zeugungsvorgänge vgl. auch Czerwinski, Gegenwärtigkeit, S. 81 f.

538 Veldeke verknüpft die Venus-Gaben mit einer Vorausdeutung auf Eneas' Sieg über Turnus: ER 5682–5685). Zu den Ausrüstungsgegenständen bei Vergil und in den mittelalterlichen Romanen vgl. Christ, Bausteine, S. 108–111.

539 Kellner, Ursprung, S. 238.

heroischer Potenz und literarischer Überbietung gleich. Wer Ausrüstungsgegenstände wie den vortrefflichen Schild trägt, betont der Erzähler, *der solde von rehte ein helt wesen* (ER 5763, vgl. 5750). Entsprechend macht der Helm seinen Träger – anders als im *Roman d'Eneas*, der nur die Unzerstörbarkeit von Kettenpanzer, Schild und Helm nennt (RdE 4423 f., 4442–4444, 4452–4456) – unbesiegbar (ER 5701).[540]

Als Gabe der Liebesgöttin weist diese Rüstung weiterhin auf die später ebenfalls von den Minnegottheiten ausgelöste Laviniaminne voraus[541] und wird gar mit ehelicher Produktivität verknüpft, ist sie doch Resultat eines ehelichen Beischlafs. Nach jahrelanger Verweigerung kehrt Venus ins Ehebett zurück, um Volcanus dazu zu bewegen, eben jene Rüstung für Eneas anzufertigen. Allerdings schließt sich hier die Episode um Venus als Ehebrecherin an, die eine gefährliche Regellosigkeit weiblichen Begehrens ausstellt. Das Problem weiblicher Untreue mitsamt der Möglichkeit illegitimer Empfängnis bleibt in der breit entfalteten Episode außerordentlich präsent, womit die Erzählung zugleich die Grenzen der Venus-Macht signalisiert. Die eigenwillige Göttin sieht sich zuletzt auf die Schaffenskraft ihres Mannes angewiesen. Wenn Eneas so gerüstet als Herrschaftsanwärter in den Kampf zieht, tritt er zugleich im Zeichen ehelicher Aussöhnung und der Hinwendung zur gebotenen Geschlechterordnung an.

Obschon der Venus-Panzer ihn im Zweikampf mit Turnus nahezu unverwundbar machen wird (RdE 9712–9726; ER 12383–12399), generiert die vorausliegende Minne-Erfahrung eine entgegensetzte Körpercodierung, denn Eneas' Begehren nach Lavinia tritt bekanntlich als Verwundung und Krankheit in Erscheinung. Beide Romane konkretisieren die Verletzung durch Minne als körperlichen Vorgang, der im Handlungsverlauf zusehends überdeterminiert wird: Auf den ersten Pfeilschuss, der Lavinias Epistel transportiert, folgt der Pfeil Amors und schlägt jene wortreich beklagte *wunde*, die Eneas – im *Roman d'Eneas* implizit, bei Veldeke explizit – seiner *manheit* zu berauben droht. Noch dazu wird Eneas später, als er ohne Rüstung wieder in die Kampfhandlungen eingreift, von einem vergifteten Pfeil verletzt.[542] Der verwundbare, erotisierte Körper bleibt allerdings ein Übergangsphänomen und in seiner Bindung an die weibliche Sphäre randständig, denn es gelingt Eneas schließlich, seine unkontrollierten Körperreaktionen in geregelte Rede und kämpferische Durchsetzung zu überführen. Wenn zur externen Stärkung des Körpers durch Venus die wiederhergestellte Selbstherrschaft tritt, hat Eneas damit jenen vorbildlichen Leib inne, der ihm in Kampf und Minne-Ehe

540 Dass sich an diesem Punkt der Handlung aber noch keine unmittelbare Äquivalenz von Eneas' Heldentaten und Ausrüstung herstellt, betont Christ, Bausteine, S. 113.

541 Die „Waffen der Venus" deswegen aber als „epische Metapher" für den Sieg der Liebe aufzufassen (Vögel, Das Gedächtnis, S. 70), scheint den Verweiszusammenhang zu überspannen, denn in erster Linie steigern diese Gaben Eneas' *manheit* und Gewaltpotenz.

542 RdE 9468–9481, 9552–9574; ER 11869–11920. Die Heilung durch einen kundigen Arzt lässt sich als gegenbildliche Replik auf die Minnewunde lesen, die sich ärztlicher Heilkunst entzieht (ER 11198–11211).

Sieg und Herrschaft garantiert. Im doppelten Umschlag – von der Aufpanzerung zur Verwundung zur gesteigerten Unverwundbarkeit – hat die Körpercodierung höhere Komplexität erreicht, indem sie die Aneignung und Bewältigung somatisierter Affekte und damit ein spezifisches Verhältnis des Subjekts zum Körper in sich aufnimmt. Diese selbstbewusste Bewältigung der Minne-Macht leitet zur Konstitution einer von allen Schatten der Illegitimität befreiten patrilinearen Genealogie über, wie sie im Geschlechtsregister II vor Augen tritt.

Ein Gegenmodell dynastischen Scheiterns gibt, trotz dezidierter Positivierung Didos im *Eneasroman*, die Karthago-Episode ab. Didos klug befestigte Herrschaft wird in der Beschreibung Karthagos zunächst eindrucksvoll vergegenwärtigt, als steinerne Demonstration einer Vormachtstellung in der umliegenden Region.[543] Über die Schilderung dieser äußerst prunkvollen und gut bewehrten Stadt stellt Veldeke Analogien mit Troja her; zugleich „scheint die Weitergabe des Krönungsgewandes der Ecuba an die Königin Dido die Möglichkeit einer *translatio* trojanischer Herrschaft zu evozieren".[544] Didos Erfolge und Karthagos Pracht gipfeln nicht von ungefähr im Weltherrschaftsanspruch, den erst Rom einlösen soll (ER 362–432), doch lässt sich Veldekes Lobrede auf die *borch* auch als Präfiguration der Städtegründungen des Eneas-Geschlechts lesen, die mit dem Bau der Burg Montalbane ihren Anfang nehmen werden (ER 4040–4103, 5555–5563).[545] Wie eng der Glanz Karthagos mit der Integrität seiner Herrscherin verbunden ist, zeigt der *Roman d'Eneas*: Didos Passion führt unmittelbar zum Abbruch der Arbeiten an der noch unfertigen Stadt, so dass deren fragmentierter Zustand den Selbstherrschaftsverlust der Königin unmittelbar widerspiegelt: *pendent li mur entrerompu, | en un leu hal, en l'altre bas* (RdE 1424 f.: die Mauern hängen unterbrochen an einer Stelle hoch, an der andern tief). Eine architektonische Manifestation des Machtverfalls fehlt im deutschen Text. Didos Herrschaft und Karthagos Herrlichkeit scheitern nicht schon an der Minne zu Eneas, sondern erst mit dem Zerbrechen der erbenlos gebliebenen Ehe. Dieses Scheitern ist Resultat einer „Passion ohne genealogische Rücksichten und, was ganz wesentlich ist,

543 Einerseits eröffnet die strategisch günstige Lage der Stadt Versorgungswege zu Wasser und zu Land, andererseits ist Karthago uneinnehmbare Festung, deren hundert Türme daran erinnern, welche Bedeutung dem Turm „als Symbol der Macht, der Souveränität, der militärischen und gerichtlichen Herrschaft" zukommt (Duby, Wirklichkeit und höfischer Traum, S. 59). Zu Geschichte und Funktion des Turms im mittelalterlichen Burgenbau Schuchhardt, Die Burg, S. 254–259.

544 Herberichs, Poetik und Geschichte, S. 49; zur Umgestaltung der Karthago-Schilderung und der Herstellung von Troja-Analogien im *Eneasroman* vgl. ebd., S. 48–51. – Den Gedanken eines Herrschaftstransfers von Troja nach Karthago artikuliert in Ovids siebtem Heroidenbrief Dido selbst: *Ilion in Tyriam transfer felicius urbem | resque loco regis sceptraque sacra tene* (*Heroides* VII, 151 f.: Bringe doch dein Ilion glücklicher in die tyrische Stadt und lenke als König mit heiligem Zepter die Geschicke. – Übersetzung Hoffmann/Schliebitz/Stocker 2000.).

545 Errichtung und Ausbau der Burg Montalbane zeigt auch die Berliner Hs. B des *Eneasromans* in mehreren Illustrationen (Staatsbibliothek Berlin Ms. germ. fol. 282): vgl. fol. 29r, 29v.

auch ohne genealogische Folgen“, so dass die eingangs zwischen Eneas und Dido hergestellten Parallelen am Ende in Gegenbildlichkeit münden.[546]

Anders als der französische Prätext zeichnet der *Eneasroman* ein dramatisches Bild leiblicher Verminderung nach Didos Selbstmord, das Macht- und Körperzerfall miteinander verschmilzt. Didos Getreue können nur noch Asche beisetzen: *daz pulver* […] | *von dem edelen wîbe,* | *von allem ir lîbe,* | *von fleische und von gebeine.* | *dô was si worden kleine,* | *doch si dâ vor wâre grôz* | *ê si der minne missenôz* (ER 2494–2500).[547] Die fragmentierten Überreste von Didos Leib spiegeln wie die Grabinschrift den Umschlag von Macht in Elend und Ohnmacht: letzte Konsequenz eines Begehrens, das sich auf den falschen Partner richtet und – wie im Fall der windgeschwängerten Pferde – keine Kontinuitätssicherung erlaubt.[548] Die Schilderung von Didos Beisetzung fällt, anders als spätere Bestattungsbeschreibungen, äußerst knapp aus und bleibt in ihrer Ausgestaltung nah am Leichnam. Neben der goldenen Grabinschrift finden lediglich die prächtige Urne und der Sarg aus grünem Edelstein Erwähnung (ER 2510–2514). Gänzlich isoliert von dynastischer Produktivität geht die verstorbene Königin in die Geschichte ein, isoliert mit sich selbst im Epitaph, der weder Sychaeus noch Eneas nennt. Ebenso einsam begegnet Veldekes Dido später in der Unterwelt; ihr Auftritt beschwört noch einmal das Risiko misslingender dynastischer Regeneration, bevor Eneas das eigene Herrschergeschlecht in vollem Glanz vor Augen tritt.

Vor diesem Horizont dynastischer Produktivität gewinnt auch die Frage nach der Marginalisierung anderer Bündnis- und Regenerationsmechanismen schärfere Kontur. Die Analysen zur Freundesliebe und zu den homosozialen Allianzen im Kontext des genealogischen Projekts haben bereits eine Relativierung in Hinblick auf die Bildung des Herrschergeschlechts ergeben. So entfaltet sich das Ehe-analoge Bündnis von Nisus und Euryalus im Bezirk des Krieges, findet dort sein ebenso gewaltsames wie heroisches Ende und nimmt in Bezug auf Herrschaftsbelange eine bloß marginale Stellung ein. Der theoretisch denkbare Konflikt exklusiver Freundesliebe mit dynastischen Reproduktionsaufgaben kommt daher nicht zum Austrag. Allerdings stehen der solchermaßen beschränkten Relevanz kriegerischer *compagnonnage* nicht nur die generationenübergreifenden Allianzen von Anchises/Euander und Eneas/Pallas gegenüber, die maskulin konzipierten Modelle von Genealogie und *translatio* dokumentieren darüber hinaus eine grundlegende Unverzichtbarkeit homosozialer Verbindungen.

546 Kellner, Ursprung, S. 201, vgl. weiter ebd., S. 208: „Didos Gründung ist jener des Aeneas […] als gescheiterte entgegengesetzt.“

547 Zwar kann auch im *Roman d’Eneas* nur Didos Asche beigesetzt werden, doch wird dieser Umstand nicht mehr mit der Identität der Herrscherin verknüpft und verschwindet hinter der Beschreibung einer ehrenvollen Beisetzung in einem kostbar ausgestalteten Grabmal (RdE 2129–2137).

548 Nach Kellner, Ursprung, S. 207 besteht eine der von Dido verletzten Herrschaftspflichten darin, dass sie keinerlei Vorsorge für Karthago getroffen hat. Sterbend beklagt sie im *Roman d’Eneas* den Mangel an Herrschaftserben: *ci deguerpis senz eir Cartage* (RdE 2052: hier lasse ich Karthago ohne Erben zurück).

Nur vorübergehend werden Fragen der Herrschaftslegitimation und der Reproduktion von Macht ins Feld der erotisierten Geschlechterbeziehungen verlagert. Unbeschränkte Dauer hat dagegen die dynastische Ordnung, die sich nicht allein über Verwandtschaft konstituiert, sondern sich auch jenseits weiblicher Vermittlung über homosoziale Bündnisse reproduzieren kann.

Dem dynastischem Fortkommen stellen beide Eneasromane auch nicht allein Didos Beispiel vollständigen dynastischen Scheiterns gegenüber, sie entwerfen darüber hinaus den Modellfall einer erbelosen, postmortalen Kontinuität. Die ausführlich geschilderten Bestattungen Camillas und Pallas' sowie ihrer Grabmonumente nehmen sich wie isolierte Bausteine der dynastischen Praxis aus, über hausgebundene Grabstätten und institutionalisierte Memoria die Identität des eigenen Geschlechts abzusichern.[549] Wie Dido sterben auch Camilla und Pallas ohne Erben, so dass ihre angestammte Herrschaft verwaisen muss: ein Umstand, den Pallas' Vater Euander ausführlich beklagt.[550] Im Fall Camillas entspricht das Fehlen von Leibeserben ihrer durch Ehelosigkeit befestigten Ritter-Identität, doch werden ebenso wenig ihre Vorfahren, ihr Haus oder etwaige Nachfolgeregelungen für ihre Herrschaft genannt. Während Camilla bei Veldeke ihr Grabmonument noch zu Lebzeiten selbst errichten ließ, wird Pallas in einem Grabmal beigesetzt, das sein Vater für die eigene Bestattung vorgesehen hatte. Dieser auf den ersten Blick geringfügige Unterschied unterstreicht noch einmal, dass Camilla nicht nur erbenlos stirbt, sondern gänzlich aus dem System der Verwandtschaftsbeziehungen herausgelöst, nur für sich existiert. In Pallas' Fall ist die Bestattung des Sohns im Grabmal des Vaters bestürzendes Zeichen für den jähen Abbruch des Erbkontinuums. Stirbt hier jeweils eine Geblütslinie ab, so sichern doch beide Romane mit ihrer detaillierten Schilderung der Grablegung und der Mausoleen beiden Verstorbenen einen Platz in der kollektiven, intra- und extradigetischen Memoria.[551] Die Epitaphien nennen die je-

549 Unter die Verschiebungen im dynastisch-genealogisch orientierten Zeichengebrauch rechnet Bloch, Etymologies and Genealogies, S. 79 auch „a general effort to preserve the memory of ancestors also expressed in the organization of ancestral burial grounds and renewed interest in epitaphs".

550 ER 8150–8155: *ichn hân in mîme kunne* | *deheinen frunt ze erbe.* | *swenne sô ich sterbe* | [...] | *sô blîbet mîn rîche erbelôs* (vgl. RdE 6304–6312). Vgl. dazu Kellner, Ursprung, S. 244 f., die weiterhin betont, dass Eneas' Mitschuld an Pallas' Tod „den Gründer nun ebenso sehr ins Zwielicht [rückt] wie seine frühere Flucht aus Troja und sein Verhalten gegenüber Dido" (ebd., S. 245). Zugleich bedeute Pallas' Tod „den Zusammenbruch eines wichtigen Reichs in Italien" und mache daher „den Weg frei für die Erweiterung der Macht der Aeneaden", so dass Eneas schließlich zum Alleinherrscher stilisiert werden könne (ebd.). Diesen Bedingungszusammenhang betonen die Eneasromane freilich nicht; im *Roman d'Eneas* beteuert Eneas sogar, er habe das Land mit Pallas teilen wollen (RdE 6167 f.).

551 ER 8235–8373, 9354–9574; RdE 6375–6528, 7430–7724. Unter die Quellen der Grabmalsbeschreibungen im altfranzösischen Roman rechnet Faral, Recherches (S. 81–87, 163–166 u. 325–328) die lateinische Mirabilienliteratur und den Brief des Priesters Johannes. Ausführlich zu den Grabmalsschilderungen in beiden Eneasromanen Schieb, Veldekes Grabmalbeschreibungen; grundlegend zu Memoria und Memoralpraxis Oexle, Memoria und Memorialbild; ders., Memoria in der Gesellschaft.

weiligen Todesumstände sowie bei Camilla auch deren ritterliche Lebensweise.[552] Wort- und bildreicher fallen indes die Schilderungen der für die Ewigkeit hergerichteten Körper und ihrer architektonischen Vergegenwärtigung im Monument aus.

Nachdem die Leichname gewaschen, gesalbt und geschmückt worden sind, werden Pallas und Camilla mit den Herrschaftsinsignien Krone und Zepter in prächtiger Gewandung bestattet.[553] Während nur der *Roman d'Eneas* die ruhende Haltung der Toten unterstreicht, deren Köpfe in leichter Neigung abgestützt werden (RdE 6464–6466, 7459 f.), betonen beide Texte die Bedeutung des Balsams, der Verwesungsgerüche und körperlichen Verfall abwendet: *diu ne liezen den lîkhamen | niht fûlen noch stinken* (ER 9488 f.).[554] Breitesten Raum nehmen die Schilderungen der prunkvollen Mausoleen ein, die sich durch die Verwendung kostbarster Materialien, prächtigen Bildschmuck, äußerste Kunstfertigkeit in Architektur und Ausstattung sowie ewiges Licht auszeichnen.[555] Beide Grabmäler repräsentieren Macht und Reichtum der Verstorbenen, sind letzte Ehrung und Stein gewordene Bestätigung ihrer herausragenden sozialen Identität, die in den Ritualen der öffentlichen Beweinung und des Totengeleits gleichermaßen bekräftigt wird.

Obschon beide Monumente sich in ihrer Ausgestaltung mit Marmor, Gold und Edelsteinen sowie herrlichen Bildwerken gleichen, ist Camillas Grabmal darüber hinaus als architektonisches Wunderwerk beschrieben,[556] das sich aufgrund seiner komplizierten Konstruktionsweise nach oben hin verbreitert. Veldeke fügt nicht nur den gelehrten Geometras als Baumeister hinzu, sondern auch die detaillierten Maßverhältnisse des Baus: Sie folgen den harmonischen Proportionen des ‚goldenen Schnitts‘ (*sectio aurea*), der seinerseits an den Idealmaßen des menschlichen Körpers orientiert ist.[557] Noch dazu wird Camillas Grab von einem Spiegel gekrönt, der jede

552 Vgl. zur literarischen Tradition Schieb, Veldekes Grabmalbeschreibungen, S. 232–234; zur Entwicklung von Grabinschriften im Mittelalter Ariès, Geschichte des Todes, S. 279–283.

553 RdE 6402–6406, 7640 f. Krone und Zepter fehlen in der deutschen Beschreibung von der Bestattung Camillas. Zu Pallas vgl. ER 8254–8277.

554 Dieser Zusatz ist aus der französischen Beschreibung der Pallas-Beisetzung übernommen; vgl. RdE 6379–6390, 6475–6484 (Pallas); 7430–7438, 7648–7650 (Camilla). Gegenüber dem *Roman d'Eneas* lässt Veldeke bei Camillas Bestattung die Prozeduren der Einbalsamierung aus. Zusammenfassend zu den Veränderungen im deutschen Text: Schieb, Veldekes Grabmalbeschreibungen, S. 236.

555 Vgl. zu den mittelalterlichen Grabtypen Ariès, Geschichte des Todes, S. 300–312.

556 Während der deutsche Text das *wunder* dieser Konstruktion nur einmal erwähnt (ER 9390), stellt der *Roman d'Eneas* Camillas Grabmal den sieben Weltwundern gleich (RdE 7531–7534; vgl. 7615–7632). Veldeke vereinfacht den mehrstöckigen, wenn auch nach wie vor imposanten Bau (vgl. die Skizzen bei Schieb, Veldekes Grabmalbeschreibungen, S. 238 f.), führt zugleich aber den Baumeister Geometras ein. Die ausgesprochen detaillierte Beschreibung des Camilla-Grabs unterliegt in der deutschen Überlieferung deutlichen Schwankungen und wird in Hss. des 15. Jhs. stark gekürzt (ebd., S. 222 f.). Zu den poetologischen Implikationen der Textpassage bei Veldeke vgl. Greulich, Ein Brief mit Folgen, S. 104–107.

557 Vgl. dazu Schieb, Veldekes Grabmalbeschreibungen, S. 241–243. Brinker-von der Heyde, *Ez ist ein rehtez wîphere*, S. 415–417 betont Camillas Jungfräulichkeit und deutet ihr Grabmal als Reliquienbehäl-

unbeobachtete Annäherung im Umkreis einer Meile unmöglich macht. Diese kunstvolle Form der Überwachung überträgt die Souveränität der Königin, möglicherweise auch ihre Rolle als Landesverteidigerin auf ihr Mausoleum und verewigt einen unermüdlichen, vom Körper verselbständigten Blick.[558] Abschluss und Höhepunkt der Architekturbeschreibungen bildet im *Eneasroman* jeweils die Entzündung eines ewigen Lichts, das in beiden versiegelten Gräbern brennt.[559] Während die Schilderung von Camillas Monument insgesamt detaillierter ausfällt als die des Pallas-Grabs, sind beide Beschreibungen analog strukturiert und weisen im Detail zahlreiche Parallelen auf.[560] Offensichtlich ist die Geschlechterdifferenz nachrangig für die architektonisch verfestigte Memoria vorbildlicher Herrschaftsidentität.

Handelt es sich bei diesen Grabmonumenten auch nicht um Memorialbilder im engeren Sinne, so konservieren sie doch die Präsenz der beiden Toten und simulieren Herrschaftskontinuität durch die dauerhafte Imposanz des Baus.[561] Die aufwändige literarische Beschreibung leitet dazu an, nicht nur die Bauten zu imaginieren, sondern auch die Toten selbst zu vergegenwärtigen. Anders als Dido, deren Macht und Körper gleichermaßen zu Asche zerfallen, erfahren Pallas und Camilla im Tod keine Verminderung. Mit der Unverweslichkeit der Leiber und dem ewigen Licht wird ihnen vielmehr fortgesetzte Lebendigkeit zugeschrieben.[562] Wenn die Grabmonumente solchermaßen als Ewigkeitskörper verstorbener Herrscher fungieren, liegt eine Verbindung zu den Diskursen der Herrschaftslegitimation durchaus nahe: Tatsächlich stellt der *Eneasro-*

ter (ebd., S. 416). Zumal Camilla als christliche *virgo militans* erscheine, gewinne ihr Leichnam ‚Kultwert' (ebd., S. 417). Derartige Assoziationen lässt Veldekes Text – ebenso wie bei der Schilderung der reklusenhaften Sibylle – zwar durchaus zu, doch fehlen in der Grabmalsbeschreibung insgesamt Signale, die eine Allegorisierung des Baus zum Reliquiar und die Stilisierung Camillas zur vorchristlichen Proto-Heiligen tatsächlich nahelegen würden.

558 ER 9562–9571. Der altfrz. Text beschreibt auch diese Einrichtung und ihre strategische Funktion noch ausführlicher: RdE 7604–7614. Zur Tradition der ‚Zauberspiegel' vgl. Schieb, Veldekes Grabmalbeschreibungen, S. 230 f.

559 ER 8348–8373; 9511–9555. Neben der aus kostbaren und seltenen Materialien gefertigten Lampe enthält Camillas Mausoleum mit dem mechanischen Bogenschützen noch eine hochempfindliche Konstruktion, die allein das ewige Licht auszulöschen vermag (ER 9556 f.: *anders ne mohtez nieht | geleschen noch gevallen*). Vögel, Das Gedächtnis, S. 75 sieht im Arrangement von Bogenschütze und Taube einen Rückverweis auf Camillas *epischen* Tod, während das verlöschende Licht im Pallas-Grab dessen *geschichtlichen* Tod belege. Darüber hinaus stellt die Graböffnung durch Barbarossa aber einen Zukunftsbezug her.

560 Die Ähnlichkeit der Beschreibungen reicht bis zur Austauschbarkeit, da verschiedene Details der Pallas-Beisetzung im *Roman d'Eneas* von Veldeke Camillas Bestattung und Mausoleum zugeordnet werden (vgl. dazu ausführlich Schieb, Veldekes Grabmalbeschreibungen).

561 Zum Memorialbild als Funktionstyp vgl. Oexle, Memoria und Memorialbild. Ders., Die Gegenwart der Toten, S. 126, bezieht ausdrücklich die „Erstellung baulicher Memorien" mit ein und unterstreicht die Bedeutung von Grablegen.

562 Vgl. zur Präsenz der Toten in der Memorialpraxis Oexle, Die Gegenwart der Toten; ders., Memoria und Memorialbild, S. 385–387; ders., Memoria in der Gesellschaft.

man nicht nur mit der genealogischen Herrschaftsableitung, sondern auch über das Pallas-Grab signifikante Bezüge zur eigenen Gegenwart her.

In einem Exkurs erzählt Veldeke von der Auffindung des Grabs durch Friedrich Barbarossa, wobei dieses Ereignis in unmittelbare Nähe zur Kaiserkrönung Friedrichs in Rom gerückt wird und seiner *êrsten hervart* in die Lombardei folgt (ER 8376–8386). War Pallas schon bei seinem ersten Feldzug gefallen und trug nur posthum eine Krone, so tritt Kaiser Friedrich als erfolgreicher Heerführer nun implizit seine Nachfolge an und führt das Potential des Verstorbenen zur Vollendung. Die Graböffnung stellt eine Gemeinschaft des jung verstorbenen Helden mit dem gegenwärtigen Kaiser her und inszeniert mit dem Verlöschen des ewigen Lichts, nach über zweitausend Jahren, bildkräftig die Präsenz eines noch strahlenderen Herrschers. Pallas' Aura geht so auf Friedrich über, während das Verlöschen der Grablampe zugleich die Anerkennung eines legitimen Nachfolgers impliziert:[563] als postmortale Unterwerfungsgeste vor dem staufischen Kaiser. Die Episode von der Grabfindung und -öffnung ist bereits in Chroniken des früheren 12. Jhs. überliefert und wird wechselweise Heinrich II. und Heinrich III. zugeschrieben.[564] Erst der *Eneasroman* überträgt diese Entdeckung jedoch auf Friedrich Barbarossa, der in den beiden ‚Stauferpartien‘ des Romans[565] nicht nur als zeitgenössische Inkarnation des von Pallas so vorbildlich verwirklichten Rittertums auftritt, sondern auch Eneas' Herrschaftsglanz noch übertrumpft.

Eingebettet in die Beschreibung von Eneas' Hochzeit und seiner erfolgreichen Regentschaft schlägt der Exkurs zum Mainzer Hoffest Friedrich Barbarossas im Jahr 1184[566] die Brücke zur Gegenwart von Textproduktion und -rezeption. Es folgt der Rücksprung zu Eneas' Geschlechtsregister,[567] das sich über die Herrschaft des römischen Kaisers Augustus schließlich mit dem heilsgeschichtlichen Zentralereignis von Christi Geburt verbindet.[568] Die Verbindung zu Kaiser Friedrich stellt sich indes nicht genealogisch, sondern im Vergleich zweier Beispiele gelungener Machtrepräsentation

563 ER 8406–8408: *man sach an dem ende* | *den rouch und den aschen* | *und den stein unverlaschen*. In den *Gesta regum Anglorum* Williams von Malmesbury (um 1140) wird Pallas als riesenhaft beschrieben, doch es folgt auf die Graböffnung der nun einsetzende körperliche Zerfall (§ 209, S. 259). Vgl. weiter Pastré, Die Auffindung, S. 115: „Zweifelsohne erlischt hier der Glanz antiken Helden- und Königtums vor dem aufstrahlenden Licht des christlichen Kaisers“.

564 Vgl. Kauffmann, *Eneit* 8374 ff.; Frings/Schieb, Drei Veldekestudien, S. 75–87; Pastré, Die Auffindung.

565 Zu den Stauferpartien vgl. weiter Dittrich, Die *Eneide*, S. 573–594; Kellner, Ursprung, S. 224 f. u. 246. Während Frings/Schieb, Drei Veldekestudien, die Echtheit dieser Einschübe vor allem aufgrund stilistischer Kriterien bezweifeln, weist Dobozy, The Chronicler, S. 87 auf die programmatischen Zusammenhänge hin.

566 ER 13222–13252. Vgl. dazu Dobozy, The Chronicler, S. 84–90.

567 Veldeke hat die Prophezeiung des Anchises im *Roman d'Eneas* gestrafft, um das ausführlichere Geschlechtsregister II nach dem Hochzeitsfest einzufügen (vgl. RdE 2923–2984; ER 3618–3690, 13344–13428).

568 Kellner, Ursprung, S. 221 unterstreicht, „daß gerade eine Funktion der Doppelung der Generationenreihe [...] in ihrer Überführung vom Mythischen in die Geschichte, ja in die Heilsgeschichte, liegt“.

her, und zwar im Modus der Überbietung. Der Erzähler beschreibt aus der Perspektive eines Augenzeugen das Mainzer Hoffest und beschließt seine Ausführungen in der Gewissheit einer ebenso glanzvollen Zukunft:

> dem keiser Friderîche
> geschach sô manech êre,
> daz man iemer mêre
> wunder dâ von sagen mach
> unz an den jungisten tach
> [...].
> ez wirt noch uber hundert jâr
> von ime gesaget und gescriben
> (ER 13244–13251).

Wenn dieser Ausblick dem Geschlechtsregister vorangestellt wird, so fungiert die Eneas-Genealogie als Fundament gegenwärtiger Herrschaft in der Aufhebung zeitlicher Linearität.[569] Gerade die auffälligen Zeitsprünge – von Pallas' Beisetzung zur Grabauffindung, von Eneas' Hochzeit zum Mainzer Hoffest – sind es, die Kontinuität und andauernde Präsenz des Imperium Romanum zur Anschauung bringen.

Die Regeneration unausgesetzter Herrschaft, die vom Fall Trojas über die Gründung Roms bis in die Gegenwart reicht und deren Glanz bereits die Zukunft erhellt, wird an dieser Stelle also nicht nur als ununterbrochene Generationenfolge imaginiert. Die Kombination von Zeitsprung und Geschlechtsregister erinnert zudem daran, dass Genealogie immer eine „willkürliche Konstruktion" darstellt, die „personale Kontinuität jenseits einer nur biologischen Immanenz" auch über Nebenlinien und die Ansippung mythischer Vorfahren und legendärer Herrscherhäuser herstellen kann:[570] „Weit häufiger als die konkrete Ahnenreihe ist für das frühe und hohe Mittelalter das Bewußtsein bezeugt, von vornehm(st)en Ahnen abzustammen."[571] Besonderer Beliebtheit erfreut sich die Herleitung von Herrschaftshäusern aus trojanischem Erbe.[572] Die Vereinnahmung legendärer Vorfahren für die eigene Genealogie ist jedoch mit ‚Fiktion' oder ‚nachholender

569 Vgl. Dobozy, The Chronicler, S. 91: „In switching from the wedding to the Mainz celebration and then to the genealogy of Roman rulers, the narrator has shifted back and forth from past to present and to past again creating a non-linear temporal progression."

570 Vgl. Melville, Vorfahren und Vorgänger, S. 252, 253 sowie S. 221: „Nach diesem Verständnis definierte sich eine Dynastie als das, was sich als Filiationsverband des Blutes in fortgesetzter Wahrnehmung einer Herrschaft oder in Ableitung von einem Spitzenahn als Vorbild seit unvordenklicher Zeit herausgebildet hatte, und umgekehrt eine Herrschaftsinstitution als das, was durch eine Dynastie als deren Substrat über die Zeit hinweg Bestand hatte." Vgl. weiter Dumville, Kingship, S. 73.

571 Althoff, Verwandte, S. 67; vgl. Schmid, Zur Problematik, S. 57; Kellner, Ursprung, S. 393: „Was als Ordnung der Natur und des Blutes ausgegeben wird, erweist sich immer wieder als kulturelle Konstruktion".

572 Vgl. Melville, Vorfahren und Vorgänger, S. 233 f. u. 307. Genauso verfährt auch die *Historia Regum Britanniae* Geoffreys von Monmouth; die *Historia Welforum* spricht dem welfischen Geschlecht ebenfalls trojanische Abstammung zu (vgl. Oexle, Welfische und staufische Hausüberlieferung, S. 203).

Fälschung“[573] nicht hinlänglich zu erfassen: Nicht die ‚historisch-korrekte‘ Überlieferung der Ahnenreihe legitimiert dynastische Herrschaft, sondern legitime Herrschaft greift auf Genealogie und ‚Geschichte‘ als ihren angestammten Fundus der Repräsentation und Re-Inkorporation zu,[574] so dass sich die Genealogie eines Adelsgeschlechts als „in hohem Maße [...] modulierbar“[575] erweisen kann. Genealogische Deutungsmuster folgen den politischen Rahmenbedingungen: „changes in the social and political structure will necessitate changes in the genealogical expression of that system“.[576] In diesem Sinne ist es auch geschichtlich angemessener Ausdruck der gültigen Herrschaftsordung, wenn Friedrich Barbarossa und nicht etwa einem früheren Kaiser die Entdeckung des Pallas-Grabs zugeschrieben wird.

Beide Stauferpartien nehmen Bezug auf zentrale Herrschaftsakte: Wenn der Verweis auf Friedrichs Krönung in Rom der Grabfindung voraufgeht, dann folgt diese Verbindung der „Idee von der Fortführung des römischen Universalreichs, in dessen Bann das staufische Reichsrittertum stand“.[577] Unter Friedrich Barbarossa wird Rom erneut „Sitz des Kaisers, der Mittelpunkt der Welt, das *caput orbis*“:[578] Demonstration der gelungenen *translatio imperii*, vermittelt über den ‚Translator‘ Karl den Großen,[579] dessen Gebeine Friedrich 1165 selbst umbetten ließ.[580]

Diese nicht-biologische Herleitung gegenwärtiger Herrschaft vom römischen Weltreich prägt auch die zweite Stauferpartie im *Eneasroman*, in der Friedrich nicht etwa als leiblicher Nachfahre Eneas’, sondern als dessen würdiger Erbe im Bereich höfischer Prachtentfaltung erscheint, wobei die Schwertleite der beiden Söhne auf die dynastische Zukunft des Kaisertums vorausweist. Zum Abschluss des Romans rückt so der generative Körper des Herrschers in den Schnittpunkt von Vergangenheit und Zukunft. Betont der Barbarossa-Einschub den repräsentativen Charakter des höfischen Fests und die Vitalität der Dynastie, so wird im Folgenden die Eneas/Lavinia-Minne zum Zeichen erfolgreicher Friedensherrschaft. Eneas’ *froude* speist sich zu einem guten Teil aus Minne, die hier noch einmal ausdrücklich als wechselseitige bestimmt wird (ER 13255–13286). Mit Eneas’ Hochzeit und Inthronisation inszeniert Veldeke zudem die Balance von Kontinuitätsbil-

573 Vgl. Melville, Vorfahren und Vorgänger, S. 218; Althoff, Verwandte, S. 69–74; Althoff, Genealogische und andere Fiktionen, stellt differenziert die herrschaftspolitischen Funktionen solcher ‚Fälschungen‘ dar und betont, dass die „Notwendigkeiten der Herrschaftslegitimierung genealogische Fiktionen hervorbrachten“ (ebd., S. 440).

574 In diesen Zusammenhang reiht Czerwinski, Gegenwärtigkeit, S. 286–293 auch die Abfassung territorialhöfischer Epen ein.

575 Kellner, Ursprung, S. 392 (zur genealogischen Hausüberlieferung der Welfen).

576 Dumville, Kingship, S. 85.

577 Schieb, Veldekes Grabmalbeschreibungen, S. 214.

578 Pastré, Die Auffindung, S. 113.

579 Goez, Translatio Imperii, S. 125, vgl. dort weiter zur staufischen Translationstheorie, S. 104–120.

580 Vgl. Pastré, Die Auffindung, S. 109–112: Nach Überführung der Gebeine Karls des Großen durch Otto III. führte Friedrich Barbarossa im Rahmen der Kanonisation Karls 1165 dessen abermalige Umbettung durch.

dung und Herrschaftswechsel: „Die Hervorhebung des friedlichen Einvernehmens und der Kontinuität zwischen Latinus und Aeneas [...] verschränken sich immer wieder mit der Betonung des Neuen, das die Herrschaft eines Fremden, der nun allerdings nirgends mehr als Trojaner bezeichnet wird, mit sich bringt“.[581] Erst auf den Brückenschlag zwischen der gegenwärtigen Feier kaiserlichen Rittertums und dem Hochzeitsfest als Gründungsakt folgt das Geschlechtsregister, das zur Heilstat Christi überspringt und mit der finalen Gebetsformel auch das ständisch exklusive Publikum miteinschließt. Am Schluss des *Eneasromans* sind Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges als unterschiedliche Dimensionen der einen legitimen Herrschaft gleichermaßen präsent.

Der *Eneasroman* verknüpft also verschiedene Deutungsmuster, um insgesamt den Transfer einer Erbsubstanz vorzuführen, die über die Geblütslinie hinaus auch die *translatio* römischer Weltherrschaft, das vereinnahmte Charisma des vorbildlich ritterlichen Toten, christlich bestimmtes Heil sowie ein neues Modell höfischer Friedensherrschaft und Vergesellschaftung umgreift. Die Konzeption von Vererbung und Kontinuitätsbildung ist damit nur in Teilen eine leiblich-biologische, doch ordnet sich auch die wechselseitige Minne des Herrscherpaars der gelungenen Reproduktion von Macht zu und stützt zuletzt die agnatisch modellierte Dynastie.[582] An dieser Stelle kommt das dynastische Begehren, das – ausgehend vom Willen der Götter und der Väter (Anchises, Latinus) – die Handlung des Romans auslöst und vorantreibt, zur Vollendung. Das Befremdliche des Begehrens, das exklusiv von Eneas Besitz ergriffen hatte, ist nunmehr überwunden und in den Regenerationsdiskurs integriert.

Die patrilineare Genealogie wie auch die homosozialen Allianzen, die die Stauferpartien je zwischen Pallas, Eneas und Friedrich Barbarossa stiften, weisen aber nochmals darauf hin, dass die Aufwertung zwischengeschlechtlichen Begehrens die Bedeutung homosozialer Bündnisse und Machtstrukturen im Grundzug nicht schmälern kann. Geschlechterminne dient zwar der Reproduktion und herrschaftlicher Freude, hat jedoch beschränkte Relevanz für die gegenwärtige Herrschaftsordnung, deren Überlieferung sich in männlicher Linie vollzieht. In diesem Sinne steuert die Aufwertung der Frauenliebe bloße Fragmente einer Herrschaftserotik bei. Mit Burgen- und Städtebau sowie im Modell der *translatio imperii* kann sich Regeneration aber auch jenseits weiblicher Vermittlung verwirklichen. Diese Favorisierung homosozial geknüpfter Verbindungen wird besonders greifbar, wenn Friedrich Barbarossa das Pallas-Grab, nicht etwa Camillas weitaus imposanteres Grabmonument entdeckt. Zumal Pallas die generationsübergreifende Produktivität männlicher Minne repräsentiert, muss seinem Grab höhere Bedeutung für die imperiale Memoria zukommen als dem Monument der jungfräulichen Camilla. Eine *translatio* der Macht über weibliche Figuren ist wohl auch

581 Kellner, Ursprung, S. 257, vgl. ebd., S. 256.

582 So gilt insgesamt auch für den *Eneasroman*: „this carefully worked and highly self-conscious poem [...] explores patriarchal power and imperial foundation at its structural and thematic center, far more than it explores the feminine eroticism at its margins“ (Baswell, Men in the *Roman d'Eneas*, S. 150 zum *Roman d'Eneas*).

deswegen nicht denkbar, weil sich einerseits Camillas Herrschaftsmacht im Zeichen ihrer Dissoziation aus den Ordnungen der Ehe und Verwandtschaft konstituiert, andererseits Lavinia als Ehefrau über keinen selbständigen Subjektstatus mehr verfügt. Ihr Beitrag zur Dynastiebildung wird letztlich der Identität ihres Ehemanns und der Erblinie subsumiert. Zwar gehört die eheliche Reproduktion zu den gewichtigsten Aufgaben des Herrschers, doch hängt männliche Selbstverfügung eben nicht vom ehelichen Status ab.[583] Diese Asymmetrie der Geschlechteridentitäten ist direkt an die Machtstrukturen gekoppelt und wird auch dort nicht verabschiedet, wo zwischengeschlechtliches Begehren als zusätzliche Herrschaftslegitimation auftritt.

Geschlechterminne dient im *Eneasroman* also der Stabilisierung dynastischer Herrschaft und gewinnt ihre Anschlussfähigkeit an die Ökonomie der Macht auch dadurch, dass sie neue Modi männlicher Selbst-Erfahrung und -Aneignung eröffnet. Das abschließende Modell der herrschaftsbegründenden Ehe löst alternative Bündnisformen jedoch nicht kurzerhand ab und hebt insbesondere nicht jene Identitätsentwürfe auf, die in homosozialer Gemeinschaft gründen. Im Schlussteil beider Eneasromane dominiert zweifelsohne die aufwändige Inszenierung hetero-erotischer Anziehung, ihres Beitrags zur Erweiterung von Herrschaftskompetenzen und ihres literarischen Prestiges. Für die vorausliegenden Erzählstrecken ist dagegen eine eindrucksvolle Variationsbreite von (insbesondere weiblichen) Subjektentwürfen zu verzeichnen, die abschnittweise in den Vordergrund rücken. Dass auch von einer Figur wie Camilla, deren Grab ungeöffnet bleibt, literarische Produktivität ausgehen kann, zeigt der intertextuelle Blick auf spätere Amazonendarstellungen, etwa im *Alexander* Rudolfs von Ems, die – ganz anders als im *Liet von Troye* – besondere Attraktivität durch die idealtypische Verbindung männlicher und weiblicher Identitätsaspekte erlangen.[584] Das Phantasma der ritterlichen Frau oder der Dame als Ritter, die über kämpferische Qualitäten verfügt und sich in männlich-homosoziale Interaktionsformen zu integrieren vermag, ist literarisch mit Camilla jedenfalls nicht schon beigesetzt.

583 Dagegen lokalisieren die Eneasromane die Möglichkeit eines regellosen weiblichen Begehrens, das sich jenseits der Ehe und der dynastischen Reproduktionsordnung verwirklicht, abseits der adligen Gesellschaft und ihrer Machtstrukturen: Nur die absonderlichen Pferde des Messapus pflanzen sich im *furor* ganz ohne männliche Beteiligung fort, und selbst die Göttin Venus, die Eneas außerehelich empfangen hat, wird im Interesse des dynastischen Projekts zuletzt in die gültige Herrschaftsordnung der Ehe zurückverwiesen.

584 Vgl. Brackert, Androgyne Idealität; Brinker-von der Heyde, *Ez ist ein rehtez wîphere*, S. 406–409; Böcking-Politis, *mannes manheit, wîbes prîs*.

3 Begehren nach dem Unverfügbaren: Fliehkräfte der Macht im ‚Nibelungenlied‘

Abb. 13: *Nibelungenlied*, Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Ms. germ. fol. 855, fol. 3r (Hundeshagensche Hs.). Entstanden zwischen 1436 und 1442. Kriemhilts Falkentraum.

> Þat er sǫgn manna,
> at Guðrún hefði etit af Fáfnis hiarta
> ok hon skilði því fugls rǫdd.
> (*Frá dauða Sigurðar*, Z. 7–10)

> Es ist die Erzählung der Leute,
> dass Gudrun von Fafnirs Herz gegessen hatte
> und die Sprache der Vögel verstand.

Im *Nibelungenlied* erwächst im Herzen des Hofs ein vernichtendes Begehren. Höfische Stilisierungen und Verhaltensordnungen fallen ihm ebenso zum Opfer wie *maneger*

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111387314-006

muoter kint (B 17, 44).[1] So viel wird schon bei der Einführung Kriemhilts vorweggenommen, doch ist an diesem Punkt noch nicht absehbar, dass aus dem *edel magedîn* (B 1, 1) nach Sîvrits Tod die von Hagen und Dietrich von Bern als *vâlandinne* denunzierte Rächerin hervorgehen wird. An viel späterer Stelle, als sich der Burgondenuntergang bereits seinem schrecklichen Höhepunkt nähert, resümiert der Erzähler: *Zeinen sunewenden daz grôze mort geschach, | daz diu vrouwe Kriemhilt ir herzeleit errach | an ir nœhesten mâgen unde anderem manigem man* (B 2083, 1–3). Die Gewaltepidemie am Etzelhof, der Skandal der Rache an den eigenen Verwandten: dies alles soll also Folge eines transgressiven weiblichen Begehrens sein. Kriemhilts Verlangen nach Rache und Entschädigung setzt jedoch einen Mord voraus, der seinerseits am Ende einer komplexen Erzählung von homosozialem Begehren steht. Als unvergleichlicher Heros und vorbildlicher Ritter steht Sîvrit zu Lebzeiten im Schnittpunkt von Minne, Freundschaftsbestrebungen und Allianzwünschen; sein Tod bildet den Anstoß für eine vollständige Transformation der Begehrens- und Bindungsdynamiken. Auf beide Aspekte richten sich die folgenden Analysen.

Schon in seiner Anlage unterscheidet sich das *Nibelungenlied* grundlegend von den bisher behandelten Werken. Nicht als Bearbeitung altfranzösischer Prätexte, sondern als „Gattungsexperiment“,[2] das sich der buchepischen Integration einer vielstimmigen Sagentradition[3] verschreibt, tritt das *Nibelungenlied* als ebenso sperriges wie vielschichtiges Unikat aus dem Umfeld literarischer Produktivität um 1200 hervor. Unverkennbar sind die vielfach diskutierten Bezüge zur höfischen Literatur, die mit Minne, Rittertum und festlicher Repräsentation einen spezifischen Deutungshorizont feudaler Herrschaft und Identität aufrufen. Ebenso prägnant treten heroische Auffassungen von Macht und (insbesondere männlicher) Identitätsbildung in Spannung zu höfischen Stilisierungen;[4] beide kreuzen sich zudem mit variierten Brautwerbungsnarrativen.[5] Zur damit nur umrissenen, „spannungsgeladene[n] Heterogenität“[6] des *Nibelungenlieds* tritt eine Erzählweise, die sich modernen Kohärenzerwartungen auf ganzer Linie sperrt.[7] Die Beobachtung

1 Ich zitiere die *Nibelungenlied*-Hss. B und C nach den Editionen von Schulze 2010 und 2005, Hs. A nach der Transkription von Reichert 2005. Im Interesse besserer Lesbarkeit konzentriere ich mich auf den Wortlaut der Hs. B und verzichte auf die Angabe der Parallelstellen in C, die jedoch immer dann beigezogen werden, wenn Varianten, Kürzungen oder Ergänzungen für die vorgelegten Interpretationen relevant sind.

2 Wolf, Heldensage, S. 267.

3 Müller, Spielregeln, S. 32.

4 Zum Heroischen als relationaler Kategorie Müller, Spielregeln, S. 49; vgl. auch II.3.1.2.

5 S. o., I.2.1.3; zu Begriff und Konzept Bowden, Bridal-Quest Epics, S. 19–24.

6 Haug, Hat das *Nibelungenlied* eine Konzeption?, S. 37.

7 Daher gilt es, mit Müller, Spielregeln, S. 33, „das Widerständige nicht zu unterschlagen, sondern zum Ausgangspunkt der Reflexion zu machen, Über- wie Untermotivationen als Symptome dafür zu deuten, daß ein Problem zu bewältigen war, die Brüchigkeit der Konstruktion nicht als ästhetischen Mangel zu kritisieren, sondern aus der Überlagerung konkurrierender Ordnungen und widersprüchli-

einer ‚fremden Kohärenz'[8] gibt zudem Anlass zu besonderer methodischer Wachsamkeit, verbinden sich Fragen nach Begehrensstrukturen, (Geschlechts-)Identitäten und Personenbindungen doch implizit mit dem Anspruch an die Herstellung logisch-sinnhafter Konzeptionen und erzählter Kontinuitäten. Für das *Nibelungenlied* sind demgegenüber narrative Brüche und Paradigmenwechsel zu beobachten, die vor der Unterstellung in sich geschlossener (oder gar figurenpsychologisch angelegter) Identitäten warnen. Angesichts der eben skizzierten Spannungsfelder, in denen sich alle Figuren bewegen, sind also keine gleichbleibenden Logiken der Motivation, des Verhaltens und Agierens vorauszusetzen; vielmehr muss es darum gehen, paradigmatisch wechselnde Konstellationen zu beschreiben und dabei kenntlich zu machen, wie Begehren unter den jeweiligen Bedingungen semantisiert wird, Handlung antreibt und Subjektivierungsprozesse ermöglicht.

Von den bislang analysierten Werken unterscheidet sich das *Nibelungenlied* weiterhin aufgrund seiner durchgängigen Integration von Geschlechterbeziehungen in die erzählte Handlung. Anders als im *Eneasroman* stehen zwischengeschlechtliche Minne und Eheabsichten nicht am Ende, sondern am Ausgangspunkt der Ereignisse. Eine vorausgesetzte Geschlechterordnung hat von vornherein Anteil an den Herrschaftskonzeptionen, wobei der Anschein einer stabilen binären Ordnung alsbald durch jene ‚Abweichungen' und ‚Transgressionen' gestört wird, die sich (an unterschiedlichen Punkten in der Handlung) mit Brünhilt und Kriemhilt verbinden. Die Prominenz kontrovers agierender Frauenfiguren hat ihren Niederschlag in einer mittlerweile recht umfangreichen Genderforschung zum *Nibelungenlied* gefunden.[9] Zwar beziehen sich diese Studien – mit wechselnder Gewichtung – auch auf die Konstruktionen von Männlichkeit sowie Geschlechter- und Machtverhältnisse, doch fehlt insgesamt die Einbettung der Fragen und Beobachtungen in den Kontext dominant homosozialer Verhältnisse sowie die Verknüpfung mit den Formationen des Begehrens. Es liegt zudem auf der Hand, dass weder Brünhilt auf Isenstein noch Kriemhilt am Etzelhof einen normativen Standard von ‚Weiblichkeit' verkörpern, sondern im Gegenteil mit männlich identifizierten Haltungen und Handlungsweisen ausgestattet werden. Komplementär dazu ist schon mit der doppelten Erzählung von Sîvrit als höfischem Ritter und exorbitantem Heros ein Auftakt gesetzt, der es nicht erlaubt, ‚Männlichkeit' auf ein einziges Modell zu reduzieren. Daher ist im Kontext der Analyse von Geschlechterkonstrukten auch zu fragen, wie tragfähig die punktuell auftretenden Generalisierungsformeln sind, welche Kriterien

cher Strategien verständlich zu machen, kurz, das Beunruhigungs- und Provokationspotential des Epos zu erschließen."

8 Vgl. Schulz, Fremde Kohärenz, zu narrativen Verknüpfungen im *Nibelungenlied*.

9 Vgl. mit je unterschiedlicher theoretisch-methodischer Ausrichtung Frakes, Brides; Bennewitz, Das Nibelungenlied; Freche, *von zweier vrouwen bâgen*; Schausten, Der Körper des Helden; Tennant, Prescriptions; Jönsson, *Ob ich ein ritter waere*; Lienert, Geschlecht und Gewalt; Frank, Weiblichkeit; Renz, Brünhilds Kraft u. ders., Um Leib und Leben; Sieber, Latenz; Schul, HeldenGeschlechtNarrationen. Zu kurz kommen in der bisherigen Forschung (mit Ausnahme der Arbeiten von Renz) auch die mit der Geschlechterdifferenz verbundenen Körperkonstruktionen.

die Geschlechterdifferenz im *Nibelungenlied* organisieren und stabilisieren und welche geschlechtsspezifischen Subjektivierungsmodalitäten dabei auftreten.

Die Kombination von ‚Fernminne‘, Brautwerbungen und ehelichen Konflikten macht ferner darauf aufmerksam, dass die Geschlechterverhältnisse gemäß je unterschiedlichen Mustern konzipiert werden. Auch für die homosozialen Bündnisse gilt, dass sie ihrerseits Paradigmenwechsel durchlaufen. Formiert sich das Begehren nach Sîvrit als dem einzigartigen Helden zunächst in einer Dreieckskonstellation homosozialer Allianzbildung und höfisch inszenierter Minne, so fallen schon im Rahmen der Brautwerbung um Brünhilt Brüche und Verschiebungen auf, die Verwerfungen hervorrufen und letztlich zum Verrat an Sîvrit führen. Diesem Zerfall der männlichen Bündnisse setzt der zweite Teil des *Nibelungenlieds* ein raumgreifendes Modell der Waffenbrüderschaft entgegen, das sich geradezu als Apotheose des Begehrens nach dem Gleichen darstellt.

In der Zusammensicht homo- und heterosozialer Verhältnisse ist weiterhin zu fragen, welchen Differenzierungsmechanismen Subjektivierungen und Begehrensdynamiken unterliegen. Brünhilts Ausnahmestellung ist daher nicht nur im Kontext der Konstruktionen von Weiblichkeit und Ehe, sondern auch in Bezug auf männlich konnotierte Selbstdeutungsmuster von Herrschaft und Gewalt zu bestimmen. Demgegenüber bildet sich Kriemhilts Subjektposition zuerst in der Überlagerung von höfischer Minne, Brautwerbung und Verwandtschaftsbindungen aus. Umso dringlicher stellt sich die Frage, welche Deutungsmöglichkeiten von Identität sich durch ihre exklusive Bindung an Sîvrit und dessen exorbitante Leibesmacht eröffnen und wie es auf dieser Grundlage nach Sîvrits Tod zur Verselbständigung von Kriemhilts Begehren gegen alle kollektiven Ordnungen kommen kann. Kriemhilt sind daher drei Abschnitte dieses Kapitels gewidmet (II.3.1.1, II.3.3.1, II.3.4.3), die den unterschiedlichen Konfigurationen Rechnung tragen sollen.

3.1 Minne- und Geschlechterordnung: Ein höfischer Auftakt voller Dissonanzen

Die Parallelstellung der Einführung Kriemhilts und Sîvrits in den ersten beiden Aventiuren des *Nibelungenlieds* hat wiederholt Beachtung gefunden:[10] Unter den Vorzeichen künftiger Minne werden zwei Figuren einander als hervorragendste Repräsentanten höfischen Adels zugeordnet, sie so schön wie er stark ist,[11] wobei die Erzählung zugleich eine kategoriale Differenzierung von Weiblichkeit und Männlichkeit in dichotomer Anordnung vorzunehmen scheint. Beide werden als paradigmatische Herrschaftsträger

10 Vgl. Nagel, Das Nibelungenlied, S. 187, Haug, Höfische Idealität, S. 295 f.; Boklund-Schlagbauer, Vergleichende Studien, S. 24–26; Miedema, Einführung, S. 63 f.

11 Vgl. Renz, Um Leib und Leben, S. 38–58, bes. S. 55 f.

des Hochadels und Repräsentanten höfischer Exzellenz vorgestellt, wobei Kriemhilts ‚Schönheit' ihr hervorragendstes Merkmal ist,[12] während Sîvrit sich in erster Linie durch Kraft und Kühnheit auszeichnet. ‚Schönheit' ist ihm ebenso zu eigen, doch unterscheiden ihn seine Wehrfähigkeit und seine – damit in Verbund stehende – Mobilität von Kriemhilt,[13] die der Vormundschaft und *pflege* ihrer königlichen Brüder untersteht (B 2, 1 u. 4). Als *kint* unterliegt zwar auch Sîvrit der *huote* von Eltern und Gefolge (B 23, 1), doch bereits vor der mit allem höfischen Prunk geschilderten Schwertleite stehen ihm weitere Handlungsspielräume offen. So wird Sîvrit denn auch vom Beginn der 2. Aventiure an stets vor der Öffentlichkeit inszeniert und nimmt am Herrschaftshandeln teil, während Kriemhilt ausschließlich mit ihrer Mutter Uote interagiert. Die Wormser Herrschaftsordnung ist männlich besetzt und wird im Katalog der Amts- und Herrschaftsträger ohne direkten Handlungsbezug zu Kriemhilts Situation entfaltet. Zur narrativ organisierten Symmetrie tritt damit die machtpolitische Asymmetrie der Geschlechter. Grundlage dieser Asymmetrie ist die körperbasierte Eigenschaft physischer Stärke als „zentraler Signifikant der Markierung von Geschlechterdifferenz".[14]

Weiterhin fällt auf, dass sich Generalisierungen von Geschlechtsidentitäten und Geschlechterverhältnissen in diesem Textabschnitt häufen. Weibliche Personen werden nicht nur gemäß ihrem Sozialstatus als *frouwe* bzw. *meit/maget* geführt, sondern eben auch mit dem abstrakten Gattungsbegriff *wîp* belegt, der freilich zwischen ‚Frau' und ‚Ehefrau' changiert (vgl. B 16, 4; 45, 4; 49, 1 u. ö.). Die Bezeichnung der männlichen Protagonisten ist demgegenüber vielfältiger und deutlicher vom jeweiligen Rang sowie kriegerischer Aktivität geprägt. Häufiger als *man*[15] erscheint *ritter, recke, degen* oder *helt*.[16] Auf generalisierte Geschlechterverhältnisse verweisen weiterhin Sentenzen wie

12 ‚Schön' ist allumfassendes, zugleich aber undifferenziertes Attribut, das sich allererst auf Kriemhilts *edelen* Status als Tochter einer mächtigen Königin und Schwester ebenso überragender Könige beziehen lässt. Allein Hs. A fokussiert Kriemhilts körperliche Schönheit auf ihre Minne-Eignung und ergänzt sie um Tugendhaftigkeit: *Der minnechlichen meide trv̊ten wol gezam* | *In mv̊te kv̊ner recken niemen was ir gram* | *Ane mazen schǫ̊ne so was ir edel lip* | *Der ivnchfrǒwen <tugende> <zierten> anderiv wip* (A 3, 1–4). Zusammenfassend zu den für Kriemhilt verwendeten Epitheta und zur Darstellung ihrer Schönheit vgl. Miedema, Einführung, S. 39–42 u. 53.

13 Vgl. Renz, Um Leib und Leben, S. 56.

14 Renz, Um Leib und Leben, S. 67. Dies ist in den Eneasromanen, die Camilla kriegerische Stärke zuschreiben, ohne ihre körperliche Leistungs- und Gewaltfähigkeit als Sonderfall zu markieren oder zu hinterfragen, offenkundig anders (s. o., II.2.3.3.3).

15 *Man* wird häufig mit Attributen wie *edele, küene* usw. verknüpft und bezeichnet in vielen Fällen das Gefolgschaftsverhältnis, wenn nicht weitere lehns- und ständerechtliche Präzisierungen hinzutreten, wird also keineswegs immer als abstrakter Gattungsbegriff verwendet.

16 Diese terminologische Asymmetrie entspricht zweifelsohne der Zentralstellung des adligen, männlichen Subjekts. Eine analoge Begrifflichkeit ist bereits in der *Lucretia*-Erzählung der *Kaiserchronik* anzutreffen: *furste, riter, herr, helt, kneht, rekke* dominieren bei weitem das verallgemeinernde *man*, während die beteiligten adligen Damen nicht nur als *frouwe*, sondern bisweilen auch als *wip* bezeichnet und nicht zuletzt miteinander verglichen werden, woraus allerdings der entscheidende Konflikt resultiert.

Kriemhilts an ihre Mutter gerichtete Aussage: *ez ist an manegen wîben vil dicke worden schîn,* | *wie liebe mit leide ze jungest lônen kan* (B 15, 2 f.), wobei an die Stelle ständischer Bezeichnungen (*frouwe, küneginne*) auch hier das verallgemeinernde *wîp* tritt. Uote hat ihrerseits angekündigt: *soltu immer herzenliche zer werlde werden vrô,* | *daz geschiht von mannes minne* (B 14, 2 f.). Im selben Gestus heißt es von Sîvrit: *sît heten in ze minne diu vil wætlichen wîp* (B 20, 4), während er seinerseits um *schœniu wîp* zu ‚werben‘ beginnt.[17]

Nicht zufällig stellt sich ein Verbund von Geschlechter-Generalisierungen mit Minneverhältnissen her. War im *Eneasroman* eine Triangulierung der Geschlechterminne durch die bezwingende Mitwirkung von Venus/Amor zu verzeichnen, so erklären die Eröffnungsaventiuren des *Nibelungenlieds* Minne zum generell gültigen Verhaltensmuster des höfischen Adels. Anders als Lavinia bedarf Kriemhilt, die gleichermaßen unter *huote* stehende *meit*, auch keiner Aufklärung über das Faktum der Minne durch ihre Mutter. Vielmehr gibt sie mit der oben zitierten *liebe-leit*-Sentenz ihre Beherrschung des bereits etablierten Diskurses zu erkennen.[18] Anders als Eneas muss auch Sîvrit nicht durch eine übernatürliche und pathogene Macht zum Begehren nach der ihm angemessenen Frau genötigt werden: Er sinnt schon auf Minne, noch bevor sich ihm überhaupt ein angemessenes Objekt bietet (B 45, 1: *Dô gedâht ûf hôhe minne daz Siglinde kint*). Sîvrit und Kriemhilt sind mit dem Code höfischer Minne offensichtlich vertraut, mehr noch: die Erzählung stellt deutlich heraus, dass diese Vertrautheit jedem persönlichen Begehren vorausliegt.

Unübersehbar knüpft das *Nibelungenlied* dabei an Diktion und Konzepte des Minnelieds an,[19] dessen generalisierender Gestus[20] zentral für den Geltungsanspruch seines Geschlechterregimes ist. Die Kontrastkombination von *liebe* und *leit*, *dienen* oder *werben* um *lôn*, die Rede von der *hôhen minne*, unüberwindliche Distanz als Auslöser und Bedingung von Begehren:[21] all dies referiert auf einen in höfischer Selbstdeutung

17 B 24, 3 f.: *er begunde mit sinnen werben schœniu wîp,* | *di trûten wol mit êren des küenen Sîvrides lîp*. C 25, 3 f.: *do begunder sinnen werben schoeniu wip;* | *die truten wol mit eren den sinen wætlichen lip*. Gegenüber B belässt C Sîvrits ‚Werbung‘ als Absicht im Status der Potentialität. (Zur Semantik von *werben* vgl. unten Anm. 87, S. 576; zu *trûten/triuten* Anm. 358 u. 359, S. 646f.). – Zu Beginn der 3. Aventiure heißt es weiter von Sîvrit: *er mohte wol verdienen schœner frouwen lîp* (B 45, 3).

18 Vgl. etwa MF 39, 24: *liep âne leit mac niht gesîn* (Dietmar von Eist).

19 Müller, Das Nibelungenlied, S. 134 erläutert, dass das *Nibelungenlied* häufig bloß höfisches Vokabular übernimmt, nicht aber das jeweilige Konzept (hier mit Bezug auf den Begriff *herze*). Zur Abgrenzung vom Konzept der ‚hohen Minne‘ im Minnesang vgl. Hoffmann, Siegfried 1993, S. 140.

20 Vgl. Müller, Strukturen, S. 417: „Die Besetzung der darin involvierten Rollen – das [sic] Ich, der *vrouwe*, der anderen – ist ‚offen‘, d. h. durch möglichst wenige Spezifikationen festgelegt. […] Noch die Vereinzelung im Anderssein ist exemplarisch angelegt. Dieser generalisierende Gestus läßt überdies weithin das Besondere der Minne zu einer Frau hinter weit weniger spezifizierten Mustern sozialer Beziehungen verschwinden. Damit hält er die Möglichkeit offen, andere Erfahrungs- und Praxisfelder anzuschließen“.

21 Vgl. Nagel, Das Nibelungenlied, S. 183 sowie die Zusammenstellung der „Formulierungsanklänge an Minnesang“ bei Lienert, Intertextualität, S. 281 f.

verankerten Diskurs, der normative Geltung beansprucht. Indem das Werben um *schœniu wîp* als typisches Handlungsfeld eines ritterlichen Königssohns eingeführt wird, scheint das *Nibelungenlied* – anders als das *Rolandslied* und der *Eneasroman* – eine verallgemeinerte heterosoziale Ausrichtung von Begehren vorauszusetzen. In ihrer transparenten Spiegelungsstruktur entwerfen die Eröffnungsaventiuren einen Modellfall höfischer Geschlechterminne, der zudem einen reziproken Bezug der Geschlechtsidentitäten im Begehren nahelegt.[22] Das narrative Arrangement, das Kriemhilt und Sîvrit aufeinander bezieht, steht solchen Generalisierungen allerdings von vornherein entgegen: Nicht die generelle Werbung um ständisch geeignete Damen oder die Abstraktion der *frouwe* als Instanz gesellschaftlicher Vorbildlichkeit[23] bildet den Fluchtpunkt der ersten Aventiuren, sondern die Fokussierung des kollektiven Begehrens auf Sîvrit und Kriemhilt als herausragende Einzelne. Sîvrits exzeptionelle Qualitäten bedingen neben allseitiger Minne der Damen nämlich auch homosoziales Allianzbegehren: *sîn lîp, der ist sô küene, man sol in holden hân*, schließt Hagen seinen Bericht (B 99, 3). Dieser Bericht über den in Worms noch fremden Sîvrit pointiert dessen Unvergleichlichlichkeit, die „sich in einer besonderen Kenntlichkeit ausdrückt".[24] Ebenso ist es Kriemhilts maßlose, alles übertreffende Schönheit (B 43, 1: *unmâzen schœne*; vgl. B 47, 2), die in der 3. Aventiure nicht nur zahlreiche (erfolglose) Werber anzieht (B 43, 1–44, 1), sondern auch Sîvrit gegen alle Warnungen zur Brautwerbungsfahrt bewegt. Als ihm seine Verwandten und Gefolgsleute nahelegen, sich in *stœter minne* um eine Frau zu bemühen, die ihm *zeme* (B 46, 2 f.), also ebenbürtig und seiner Vorrangstellung gemäß sei, orientiert sich Sîvrits Wahl an Kriemhilts Exzeptionalität (B 47, 3 f.). Königlicher Status und überragende Schönheit qualifizieren Kriemhilt und lösen ein paradigmatisches Begehren nach dem angemessenen Gegenüber aus,[25] gleichsam als Reflex objektiver Vorzüge.

Trotz des Generalisierungspotentials von Minne richtet sich derartiges Begehren also nicht auf abstrakt definierbare Klassen von Objekten, sondern alternativlos auf unvergleichliche Einzelne. Als Überschuss und Exzess verweist *unmâzen* zudem auf eine Qualität jenseits des regelhaft und kollektiv Erwartbaren. In dieser Hinsicht sind Sîvrit und Kriemhilt einander komplementär und „als zusammengehörig gekennzeichnet"[26]. Anders als im *Eneasroman* tritt Minne jedoch nicht sekundär zur dynastisch gebotenen und vorherbestimmten Paarbildung. Das Minneparadigma bildet im

22 Auch neueste, an Gender-Theorie orientierten Studien sprechen daher von ‚heterosexuellem' Begehren und ‚Liebe': vgl. Freche, *von zweier vrouwen bâgen*, S. 158 u. ö.; Miedema, Einführung, S. 65 u. ö.; Michaelis, (Dis-)Artikulationen, S. 208 f.; Renz, Um Leib und Leben, S. 41, 47 u. ö.

23 Grubmüller, Ich als Rolle, S. 396 beschreibt ihre Vollkommenheit als „vollkommene Verkörperung der Ideale dieser Gesellschaft […], also vollkommene Gesellschaftlichkeit". Vgl. weiter Müller, Die *frouwe*.

24 Schulz, Fremde Kohärenz, S. 349.

25 Vgl. Grenzler, Erotisierte Politik, S. 146 f.

26 Müller, Spielregeln, S. 110.

Nibelungenlied vielmehr den Anstoß für eine erste Brautwerbungserzählung.[27] Sobald Sîvrit seine Absichten ausspricht, tritt eine Motivation in den Vordergrund, die charakteristisch für Brautwerbungsnarrative ist. Regelmäßig legitimieren sich Fernwerbungen wie die seine darüber, dass der Werber „als mächtigster König gezeichnet wird und sich deshalb über die Grenzen seines Machtbereichs hinaus in der allen bekannten Welt keine Braut finden läßt, welche das Kriterium der Ebenburt erfüllen würde“.[28] Dieses Kriterium wird in Sîvrits Rede zwar durch Minneterminologie überformt,[29] doch richtet sich sein Begehren ausdrücklich auf den Erwerb einer Ehefrau, wobei Rahmenbedingungen und Prozess der Werbung männliche Identitätsbildung und Machtansprüche akzentuieren.[30] Die Verbindung von *hôher minne* mit konkreter, herrschaftspolitisch gebotener Brautwerbung kann mit dem Begriff der ‚Fernminne‘ dem konzeptionellen Bezugsrahmen höfischer Minnedichtung nur noch behelfsmäßig eingepasst werden.[31]

Noch vor Sîvrits Ankunft in Worms kommt es weiterhin zu einem prägnanten Bruch in der bisherigen Konzeption von Begehren. Auf die Besorgnis seines Vaters und dessen Warnung vor Gunthers Gefolgsleuten reagiert Sîvrit mit einer Kampfansage: *swaz ich friuwentliche niht ab in erbit, | daz mac sus erwerben mit ellen dâ mîn hant. | ich trûwe an in ertwingen beide liute und lant* (B 53, 2–4). Dieser Wunsch nach aggressiver Eroberung entspricht einem Aspekt von Sîvrits Identität, den das *Nibelungenlied* zuvor, am Beginn der 2. Aventiure, nur flüchtig angedeutet hatte: *er versuochte vil der rîche durch ellenthaften muot* (B 19, 2).[32] Noch bevor Sîvrit auf Gunther trifft, wird Hagens Bericht jedoch bestätigen, dass sich Sîvrit im Nibelungenland bereits eigenhändig ein ganzes Reich unterworfen hat. Mit der Motivation zur Brautwerbung tritt ein Gestus heroischer Willkür in Erscheinung, der in keine Kohärenzbeziehung

27 Eine Verknüpfung mit dem Eheziel kündigt sich bereits in Uotes Traumdeutung an; die Erzählung selbst greift vor: *sît wart diu edele Kriemhilt des küenen Sîvrides wîp* (B 45, 4; ebenso schon B 16, 4).

28 Schmid-Cadalbert, Der Ortnit AW, S. 88 f. (vgl. ebenso S. 83); zu typischen Handlungsrollen S. 84–86. – Im *König Rother* sind es die Reichsfürsten und Berater, die dem Herrscher zwecks Sicherung der Erbfolge eine Verheiratung antragen. Betont wird dabei, *daz er ein wip neme | de ime zu vrowen gezeme* (KR 27 f.). Darauf erwidert Rother: *gerne het ich ein wolgeboren wif, | die van alleme adele | gezeme eime koninge* (KR 38–40).

29 Vgl. B 46, 4–47, 4 sowie 50, 1–3.

30 Vgl. Schmid-Cadalbert, Der Ortnit AW, S. 81 f.

31 Von ‚Fernminne‘ spricht etwa Jönsson, *Ob ich ein ritter waere*, S. 57. Schmid-Cadalbert, Der Ortnit AW, S. 60 fasst ‚Fernminne‘ dagegen ganz als Funktion des Brautwerbungsschemas, innerhalb dessen eine persönliche Neigung des Werbers „entweder überhaupt nicht beachtet oder zufällig befriedigt [wird]“. Vgl. ähnlich Schulz, Erzähltheorie, S. 57.

32 C beschließt die 2. Aventiure mit einer in B nicht enthaltenen Strophe, die Sîvrits Fahrten in ‚fremde Länder‘ wieder aufgreift, so dass die Szenen ritterlicher Hofhaltung durch heroische Kämpfe gerahmt werden: *ja geruowete vil selten der recke lobesam | suochte niwan striten. sin ellenthaftiu hant | tet in zallen ziten in vremeden richen wol bekant* (C 43, 2–4). Zusammen mit der zusätzlichen Strophe C 21 zeichnet sich hier der Versuch einer Glättung narrativer Inkohärenzen ab (vgl. Müller, Spielregeln, S. 128 f.).

zur höfischen Minnekonzeption mehr zu bringen ist. Entsprechend formuliert Sîvrit bei der ersten Begegnung mit Gunther auch ein ganz anderes als das von Minne geleitete Begehren: *ich wil an iu ertwingen, swaz ir muget hân. | lant unde burge, daz sol mir werden undertân* (B 108, 3 f.).[33]

Zwei Aspekte sind hier von Bedeutung. Erstens ist die sprunghafte Wandlung und Weiterung des artikulierten Begehrens als Verlust an Differenz zu beschreiben. Sîvrits Eroberungswunsch richtet sich nicht mehr nur auf die exzeptionelle, ihm gemäße Braut, sondern auf den machtpolitischen Raum, der sie umgibt.[34] An die Stelle einer Ergänzung und Vollendung des Herrenleibs durch Eheschließung ist territoriale Ausdehnung getreten, die die Braut mutmaßlich einschließt.[35] Sîvrits Reden legen indes die Wahrnehmung einer bruchlosen Einheit nahe. Im heroischen Gestus fällt die Eroberung von *lant unde burge* offenbar zwanglos mit dem Erwerb einer Ehefrau zusammen, die in der Gesamtheit des Gewinns aufgehoben und diesem nachgestellt ist. Wenn Kriemhilt in seinem Vortrag nicht einmal mehr genannt wird, haben sich ‚Fernminne' und Geschlechterdifferenz zugleich in einem totalisierenden monologischen Begehren verloren, das sich alles einverleiben will.

Zweitens folgt Sîvrits Kampfansage einem agonalen, homosozialen Begehren, denn er sucht nun den Kampf mit Gunther, um ihm Land und Herrschaft abzugewinnen. Diese Absicht gehorcht einer Logik, die sich bereits in Xanten abgezeichnet hatte. Warnte Sigmunt dort vor Gunther und seinen *hôchferten man* (B 51, 4),[36] so gibt Sîvrit nun an, er habe von den *küensten recken* […] *die ie kunec gewunne* gehört: *dar umbe bin ich her bekomen* (B 105, 3 f.). An Gunther selbst richtet sich seine Herausforderung, weil ihm höchste Kühnheit nachgesagt werde (B 106, 1 f.). An die Stelle von Kriemhilts weit ausstrahlender ‚Schönheit' ist die Kunde kriegerischer Exzellenz in Worms getreten. Rückblickend muss auffallen, dass Kriemhilts *unmâzen schœne* bereits in der 1.

33 Lienert, Intertextualität, S. 284 spricht vom „unvermittelte[n] Umschlag von Sîfrits *hôher minne* zur Forderung nach *lant unde bürge*(*n*) […] und zurück zum Minnedienst". Schulz, Fremde Kohärenz, S. 350 beschreibt dies als „Überschlagsphänomen" und Metalepse, d. h. als Verschiebung des zuerst auf Erzählebene konstituierten Paradigmas heroischer Gewalt auf die Ebene des Figurenhandelns: „Der Sivrit der Hauptgeschichte verhält sich, wiederum ohne dass ein Grund genannt würde, genau wie der Heros der Binnenerzählung [Hagens, J. K.]".

34 In einer weiträumigen Studie zu semantischen Überlagerungen von ‚Frau' und ‚Land' sowie (symbolischen, ikonographischen usw.) Verweiblichungen des (beherrschten) Landes argumentiert Krause, *er enpfienc diu lant*, S. 71–82, diese Identifikation sei konstitutiv auch für mittelalterliche Herrschafts- und Männlichkeitskonzeptionen. Dabei muss allerdings auffallen, dass die diskutierten Textbeispiele ganz überwiegend dem höfischen Roman entstammen. Die Figuration von Dido und Lavinia im *Eneasroman* gehen im dort skizzierten Modell gerade nicht auf, noch weniger das ebenfalls gestreifte Beispiel Brünhilts (ebd., S. 76 f.).

35 Unter höfischer Perspektive muss sich diese abrupte Ausweitung als Entdifferenzierung ausnehmen, wie sie in den Untergangspartien des *Nibelungenlieds* überall dort um sich greift, wo mit der Entfesselung heroischer Gewalt ein Wuchern mythischer Reste einhergeht: vgl. Müller, Spielregeln, S. 443–447 zur ‚Epidemie der Gewalt'; Müller, Das Nibelungenlied, S. 160–162.

36 C 53, 4: *ubermuoten man*.

Aventiure mit der ebenso übermäßigen Kraft und Kühnheit der Wormser Könige korrespondierte (B 3, 2: *mit kraft unmâzen küene*). Das nun artikulierte Begehren gilt dem Macht- und Identitätszuwachs durch die agonale Zusammenkunft mit dem herausragenden König und Kämpfer und folgt abermals dem Kriterium der Ebenbürtigkeit. So betont Sîvrit: *Ich bin ouch ein recke und solde krône tragen* (B 107, 1). Von diesem Kriterium her entfaltet sich eine Dynamik des Begehrens, die nicht Differenz, sondern größtmögliche Gleichheit in den Vordergrund drängt.[37] Im Aufprall der Körper will Sîvrit seine Kraft am einzig ihm angemessenen Gegner erweisen.

Allerdings gelingt es Gunther und seinem Gefolge im Anschluss, dieses aggressiv homosoziale Begehren in friedliche Vergesellschaftung umzuwenden und die geforderte Unterwerfung mittels höfischer Redeformen zu ‚virtualisieren‘.[38] Erst dann entsinnt sich Sîvrit auch wieder der *hêrlichen meit* (B 121, 4). Das restituierte Minnebegehren unterliegt durch den Allianzwunsch der Wormser nun jedoch einer Triangulierung und wird bis zur Eheschließung über homosoziale Bindungen vermittelt. Die Semantik von ‚Werbung‘ und ‚Dienst‘ hat sich an diesem Punkt bereits verschoben – und dies mit erheblichen Konsequenzen für den Fortgang der Ereignisse wie auch für die entworfenen Geschlechterverhältnisse. Die Überlagerung von Minneterminologie und Brautwerbung, die Verzahnung von hetero- und homosozialen Allianzwünschen sperren sich einem kohärenten Regime der Minne als generalisiertem Ordnungsmuster für Geschlechterverhältnisse und Begehrensdynamiken. Dissonanzen ergeben sich vor diesem Hintergrund erstens durch die konträre Konstellation der Subjektivierungen Kriemhilts und Sîvrits in den Eröffnungsaventiuren, zweitens durch die zunehmend hervortretende Fremdheit Sîvrits, die unter anderem die Suggestion einer einzigen, normativen Männlichkeitskonstruktion durchkreuzt.

3.1.1 Konträre Subjektivierungen: Kriemhilt und Sîvrit

Obschon die Schilderungen höfischen Lebens im Xanten der 2. Aventiure ein Tableau kollektiv verbindlicher Ordnungen und repräsentativer Rituale entwerfen, werden Sîvrit und Kriemhilt durch die narrativen Modalitäten in einer je eigenen Zeitzone von der Xantener und Wormser Gemeinschaft isoliert. Anders als in Kriemhilts Fall ist Sî-

37 Vgl. weiter B 112, 1–3: *Dîn erbe und ouch daz mîne sulen gelîche ligen.* | *sweder unser einer am andern mac gesigen,* | *dem sol ez allez dienen*. Diese Konstellation entspricht auch dem Handlungsmuster der ‚Brautwerbung‘: Schemagemäß besetzt Gunther die Funktion des ‚gefährlichen Brautvaters‘ und ist Sîvrit darin zunächst „so gleichrangig, wie die Braut ihm ebenbürtig ist“ (Strohschneider, Einfache Regeln, S. 54).

38 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 411: „Es ist eine besondere Leistung höfischer Rede, die diese Lösung ermöglicht. Sie soll ‚Virtualisierung‘ heißen: Zurücknahme der pragmatischen Konsequenzen des Sprechaktes Unterwerfung (die Sivrit fordert) auf die bloße sprachliche Geste bei Suspension des Wortsinns (wodurch sich Gunther nichts vergibt) und dadurch nurmehr symbolische Erfüllung dessen, was das Gegenüber fordert.“

vrits Deplatzierung in den Zeitstrukturen der Erzählung allerdings nicht in den Prozess seiner Subjektivierung eingebunden. In distanzierender Außensicht versetzt Hagens Bericht den niederländischen Königssohn vielmehr in eine heroische Vor- und Anderzeit (s. u., II.3.1.2). Sîvrit hat demnach Anteil an zeitlichen Sphären, die der Hofgesellschaft von Worms wie auch dem Erzählerdiskurs nur begrenzt zugänglich sind. Seine Subjektivierung vollzieht sich dagegen in der Überkreuzung von Minnereflexion und homosozialer Allianzbildung. Durch ihren bedrohlichen Traum partizipiert Kriemhilt dagegen als Einzige an der Zeit des Erzählens selbst; ihre Subjektivierung ist untrennbar mit diesem spezifischen Zeitbezug verwoben.

Insbesondere die Eröffnungsstrophen der 1. Aventiure sind mit Voraussagen eines katastrophalen Endes im jeweils vierten Vers beschwert: ein steter Kontrapunkt, der höfische Harmonie und Hochgestimmtheit durchkreuzt. Während die erste Vorausdeutung noch unpräzise vorwegnimmt, dass Kriemhilt als *schœne*[*s*] *wîp* Anlass für den Tod zahlreicher Helden geben werde (B 1, 4), kündigt sich kurz darauf der Tod der Wormser Könige aufgrund von *zweier edelen frouwen nît* an (B 4, 4). Spätestens an diesem Punkt lässt sich keine Verbindung zur Minnewerbung um die schöne Herrin mehr herstellen: Kriemhilt wird vielmehr eine aktive Beteiligung am verhängnisvollen Geschehen zugeschrieben.[39] Mit solchem Erzählen vom Ende her hält das *Nibelungenlied* eine unvermeidliche Katastrophe präsent, die nichts mit dem aus Minneliedern bekannten *leit* gemein hat.[40] Mit der Vorausschau auf Sîvrits Tod überträgt Kriemhilts Falkentraum nun ein (begrenztes) Wissen um dieses Ende von der Diskursauf die Figurenebene und verlagert Kriemhilts Verwicklung in den Untergang in ihr Bewusstsein,[41] wobei wiederum höfische Bildsprache zum Einsatz kommt.

Bekanntlich erscheint der Falke, der in Kriemhilts Traum *starc, schœn und wilde* genannt wird (B 11, 2), mehrfach in Strophen des frühen Minnesangs und wird meist als Bild für den Ritter und Geliebten aufgefasst.[42] Nicht zuletzt aufgrund der analogen

39 So auch Miedema, Einführung, S. 54: „War in B1 die Interpretation noch möglich, dass Kriemhilt (wie Helena) nur als weitgehend passives Objekt des Begehrens fungieren würde, so lässt B4 keinen Zweifel daran, dass sie nicht nur Anlass für den Tod der *degene* sein wird, sondern diesen selbst aktiv verursachen wird.“ Zur Helena-Analogie vgl. Heinzle, Gnade für Hagen, S. 269 f.; dagegen Haferland, Verschiebung, S. 88–91.

40 Entsprechend hat sich der Referenzrahmen massiv verschoben, wenn das *Nibelungenlied* die *liebeleit*-Spannung nach Kriemhilts Tod in der vorletzten Strophe wieder aufgreift: *mit leide was verendet des küneges hôchgezît,* | *als ie diu liebe leide zaller jungeste gît* (B 2375, 3 f.).

41 Mit Schulz, Fremde Kohärenz, S. 347 ist auch hier eine narrative Metalepse, ein „Kurzschluss zwischen der dargestellten Welt und der Erzählsituation“, zu beschreiben: „Die massierten Vorausdeutungen seitens des Erzählers infiltrieren gewissermaßen in der dargestellten Welt die Figurenrede, im Sinne einer ‚thematischen Überfremdung‘“.

42 Vgl. Wapnewski, Des Kürenbergers Falkenlied. Jenseits der Bezugnahme auf Minnesang lässt sich eine Verbindung mit der Brautwerbung im *König Rother* herstellen. Constantin erscheint in einem Traum, von dem er seiner Tochter berichtet, der ritterliche Bräutigam ebenfalls als Falke: *mir troumite nochte von der* [dir] | […] | *we ein valke quame* | *gevlogin von Rome* | *unde vorte dich widir over mere* (KR 3852–3857).

Strophenform müssen Parallelen mit dem ‚Falkenlied‘ des Kürenbergers ins Auge fallen.[43] Im Lied lässt sich der Verlust des Falken auf die Verwirklichung einer konstitutiven männlichen Freiheit beziehen, die selbst durch (vermutlich weibliche[44]) Zähmung und Besitzansprüche nicht gemindert werden kann. Der Falke bleibt *wilde*, auch wenn er im Lied so nicht genannt und im Schmuck seiner goldenen (oder seidenen) Fesseln vor Augen geführt wird: *er huop sich ûf vil hôhe und vlouc in anderiu lant* (MF 8, 36). Solcher Unerreichbarkeit verleiht Kriemhilts Traum mit der Vernichtung des Falken durch zwei Adler eine düstere Wendung in den Tod. Ihr Traumbild verbindet höfisch-distanzierende Elemente mit einem jähen Einbruch von Gewalt und mündet in einen ambivalenten Männlichkeitsentwurf: der *edel man*, den der *valke* bezeichnet (B 12, 3), erscheint gleichermaßen *starc* und bedroht. Allerdings stimmt weder die Formulierung *si zuge einen valken* (B 11, 2) noch die Figuration der Traumvögel mit Sîvrits Vorgeschichte und Sonderstatus überein – umso weniger, je mehr davon erzählt wird. Dass sich gerade Sîvrit wie ein zierlicher Falke unter Adlern ausnehmen könnte, mutet nach Hagens Bericht in der 3. Aventiure wenig wahrscheinlich an und gewinnt rückblickend geradezu den Charakter einer höfischen Fiktion. Diese Brechungen in den Entwürfen von Männlichkeit stützen aber die Vermutung, dass der Traum als Instrument einer Subjektivierung ganz auf Kriemhilt zu beziehen ist.

Übermächtiges *leit* im Traum[45] ruft ihren unbedingten Wunsch nach Unversehrtheit[46] und Erhalt des gegenwärtigen Status hervor. Mit ihrem Entschluss – *âne recken minne, sô wil ich immer sîn.* | *sus schœn ich wil belîben unz an mînen tôt,* | *daz ich von mannes minne sol gewinnen nimmer nôt* (B 13, 2–4) – weist Kriemhilt zudem einen Weiblichkeitsentwurf auf ganzer Linie zurück, den Uote nun erst programmatisch formuliert:[47] *du wirst ein schœne wîp,* | *ob dir noch got gefüeget eins rehte guoten ritters lîp* (B 14, 3 f.).[48] Genau dies hatte die Erzählung schon in der Einführungsstrophe proleptisch betont: *sie wart ein schœne wîp* (B 1, 3). Kriemhilt definiert *schœne* vor dem Horizont des Traumbilds dagegen als Unversehrtheit, im Gegensatz zu *nôt*, womit sich ihr Begehren auf die Wahrung ihrer Integrität richtet. Weiblichkeit gemäß den Parametern der Minne tritt also zuerst im Modus ihrer Negation in Erscheinung. Galt

43 MF 8, 33–36; vgl. dazu Ehrismann, Nibelungenlied, S. 46 f.

44 Vgl. Boll, *Alsô redete ein vrowe schoene*, S. 107–113 zur Offenheit der Sprecherrollen für weibliche und männliche Besetzungen im frühen Minnesang.

45 B 11, 4: *ir enkunde in dirre werlde leider nimmer geschehen.*

46 Hier konkret von „emotionaler Unversehrtheit“ zu sprechen (Renz, Um Leib und Leben, S. 42) scheint mir angesichts des undifferenzierten Begriffs von ‚Schönheit‘ nicht möglich.

47 Ganz gegen diesen prononcierten Widerstand sieht Boklund-Schlagbauer, Vergleichende Studien, S. 24 f., Kriemhilt „stilisiert als eine Minnedame im Sinne des Minnesangs“ und will daran festhalten, dass „der Ausgangs- und Endpunkt ihres Selbstverständnisses stets dieser Rolle entspricht“.

48 Demgemäß ist der „Zustand der schönen (Ehe-)Frau […] nicht durch die Ablehnung der Nähe zu einem Mann, sondern umgekehrt nur mit dessen Hilfe zu erreichen“ (Renz, Um Leib und Leben, S. 42).

Kriemhilts Abwehr noch generell der Minne, so geht es in Uotes Gegenrede mit zunehmender Deutlichkeit um Ehe. *Wîp* als Gattungsbegriff wird von der Bedeutung ‚Ehefrau' überlagert, und die Hoffnung, es möge sich ein guter Ritter zu Kriemhilt *füegen*, lässt die (ehelichen) Verbindung von Leib und Leben anklingen, in der die Identität der Ehefrau aufgeht und neu fundiert wird. Obschon Kriemhilt bei der Verheiratung von der *munt* ihrer Brüder in jene des Ehemanns übergehen wird, erhebt sie in ihrer Rede aber einen klaren Anspruch auf Eigenmächtigkeit gegen männliche Verfügungsgewalt.[49] Auf engem Raum wird hier nichts Geringeres verhandelt als die Definitionsmacht eines Weiblichkeitsentwurfs, der Allgemeingültigkeit beansprucht. Allein an dieser Stelle kommt es auch zur expliziten Auseinandersetzung mit den Identitätszuschreibungen der Minnekonzeption.

Aus dem intertextuellen Bezug zum Mutter-Tochter-Gespräch im *Eneasroman* einen bloß topischen (und weniger gewichtigen) Gestus töchterlicher Verweigerung abzuleiten,[50] legt das *Nibelungenlied* also keineswegs nahe. Lavinias (eingeschränkter) Eigensinn richtet sich lediglich auf die Wahl des Geliebten und künftigen Ehemanns, während sich Kriemhilts Subjektivierung in der Traumsequenz quer zur Minne- und Geschlechterordnung insgesamt stellt. Noch in den Strophen, die zu Sîvrits Brautwerbung hinleiten, betont die Erzählung, dass Kriemhilt ihren Widerstand als innere Haltung bewahrt: *Kriemhilt in ir sinne ir selber nie verjach, | daz si deheinen wolde ze eime trûte hân* (B 44, 2 f.). Nun könnte vermutet werden, dass Kriemhilts Gegenwehr Bedeutung nur durch ihren Bezug auf die männliche Handlungsrolle enthält, indem sie Minne- und Brautwerbung erschwert und ihre ‚abstrakte Unerreichbarkeit'[51] als Minnedame steigert.[52] Die Abwehr vieler früherer Werber, wie sie die 3. Aventiure einleitend nennt, ergänzt Sîvrits Brautwerbungsunterfangen um eine zusätzliche Herausforderung. Allerdings leistet Kriemhilt in der weiteren Handlung gerade keinen für männliche Identitätsbildung irgendwie wirksamen Widerstand: Ihre Gegenwehr reicht über den Verweis zu Beginn der 3. Aventiure nicht hinaus und wird nirgendwo kausal aufgelöst (etwa durch eine Lavinia-analoge Beschreibung der Minne-Entste-

49 Nur eine vorab auf Täter-Opfer-Zuschreibungen fixierte Perspektive kann erklären, weshalb Gephart, Der Zorn, S. 16 Kriemhilt in einer Position vollständiger Ohnmacht sieht: „Als Zähmende und Leidende steht sie machtlos wilden ‚männlichen' Naturkräften gegenüber, die ihrem Beutetrieb folgen". Angesichts der kunstvollen, auf höfische Bildsprache zugreifenden Konstruktion des Traums und seiner Deutung kann von ‚Naturkräften' aber wohl keine Rede sein.

50 So Miedema, Einführung, S. 57, die Kriemhilts „‚trotzige' Haltung" als Topos und „intertextuelles Zitat" auffasst. Zum intertextuellen Bezug vgl. auch Bumke, Die vier Fassungen, S. 565; Lienert, Intertextualität, S. 283.

51 Nach Müller, Spielregeln, S. 407 kompensiert dies die Funktion des fehlenden ‚feindlichen Brautvaters'.

52 Weigerung und Distanznahme erscheinen in Minneliedern vielfach als notwendige Attribute der Herrin, die dem männlichen Werber und Sänger damit Gelegenheit zu (poetischer) Selbstreflexion gibt.

hung), sondern fällt aus dem Fortgang der Erzählung schlicht heraus.[53] Ob die „Drohung des Traums […] mit Kriemhilts Entschluß, auf *minne* zu verzichten, gebannt“ hätte werden können, ist angesichts der prägnanten Verbindung zur „Folie düsterer Vorausdeutungen“[54] allerdings zu bezweifeln. Gleich nach Abschluss des Mutter-Tochter-Dialogs präzisiert die Erzählung, dass Kriemhilt später die Frau *eins vil küenen recken* wurde (B 16, 4), und führt die schon geleistete Traumdeutung fort, indem nun Kriemhilts Rache *an ir nœhsten mage* angekündigt wird: *durch sîn eines sterben starp vil maneger muoter kint* (B 17, 4).[55]

Kriemhilts Absage tritt also in Widerstreit mit der Erzählerautorität, die ihr das Faktum der späteren Verehelichung entgegenhält und dies in der 3. Aventiure als künftige Unterwerfung benennt: *er was ir noch vil vremde, dem si wart sider undertân* (B 44, 4).[56] Allerdings behält auch Kriemhilt – paradoxerweise sowohl gegen die Erzählung als auch mit ihr – Recht. Am Abschluss der 1. Aventiure folgt unmittelbar auf die Voraussage ihrer Eheschließung auch die proleptische Bewahrheitung ihres Traums. Uotes optimistische Behauptung, die ‚Schönheit‘ und Weiblichkeit ihrer Tochter seien erst durch Minne und Ehe vollständig zu realisieren, erweist sich als unvollkommener Ausblick, denn der Vorgriff auf Kriemhilts Rache an den eigenen Verwandten negiert solche ‚Schönheit‘ auf ganzer Linie und ergänzt die widerständige Subjektposition um die Vorahnung einer weit dramatischeren Regelverletzung, die Kriemhilt als eigensinnig handelndes Subjekt betreiben wird. Zwischen den beiden Vorausblicken auf Kriemhilt als Ehefrau und als Witwe klafft ein offener Widerspruch. Hätte sie ihre Verweigerung konsequent aufrecht erhalten (können), so ließe sich folgern, wäre auch die finale Katastrophe niemals eingetreten. Diesem Gedankenspiel[57] steht allerdings die unumstößliche Gewissheit des bereits abgeschlossenen Geschehens, stehen die Ankündigungen des Unvermeidlichen entgegen. Gleichsam als Schattenriss des (unmöglichen) Widerstands konstituiert sich in diesen Strophen ein weibliches Subjekt und erhält darin bloß negative Kontur, während die Machtstrukturen, die eine solche Subjektivierung in Gang bringen, mit Minne und der Autorität des Erzählens gleich doppelt besetzt sind.

Anders als Sîvrit wird Kriemhilt in ein dichtes Netz der Vorausdeutungen eingesponnen, die zusammengenommen eine Zeitzone der Todesgewissheit bilden. Kriem-

53 Auch durch den Erzähler erfolgt kein weiterer Verweis auf ihre frühere Verweigerung (vgl. Wachinger, Studien, S. 42 sowie weiter Miedema, Einführung, S. 57 f.).

54 Müller, Spielregeln, S. 111.

55 Vgl. Bachorski, Träume, S. 18: „Dieser Kommentar und der weitere Verlauf der Handlung lassen den Traum der Figur und die erzählerische Vorausdeutung bruchlos ineinander aufgehen: Die Rede des Erzählers und der Traum sind identisch.“

56 *Undertân* ist analog zu Sîvrits Herausforderung (B 108, 3 f.: *lant unde burge, daz sol mir werden undertân*) nicht anders denn als schnörkellose Benennung eines Herrschaftsverhältnisses zu verstehen.

57 Erst die *Klage* vergegenwärtigt Möglichkeiten, wie die Katastrophe zu vermeiden gewesen wäre: unter anderem dadurch, dass Kriemhilt Sîvrit nie begegnet wäre (NK 546–551, vgl. 4054–4063; weiter dazu II.3.5). Die Folgenlosigkeit von Kriemhilts Abwehr im *Nibelungenlied* lässt sich dagegen der von Strohschneider, Einfache Regeln, S. 73 umrissenen „Poetologie der abgewiesenen Alternative“ zuordnen.

hilts (wenngleich fragmentarische) Partizipation an diesem Vorauswissen muss an die analoge Isolation Karls im *Rolandslied* erinnern. Hier wie dort schlägt sich die Simultanpräsenz des Ausgangs in bedrohlichen Träumen nieder, bildet sich die Zeitzone eines in Todesahnung befangenen Subjekts (s. o., II.1.2.1), auch wenn dies im *Nibelungenlied* zuerst ein flüchtiges Phänomen bleibt.[58] Sîvrits und Kriemhilts Lokalisierung in isolierten Zeitbezügen außerhalb der linear strukturierten Handlungsfolge stellt sich weiterhin quer zu minnetypischen Verallgemeinerungsformeln, doch folgt daraus eben keine Symmetrie. Sîvrits Verankerung in einer heroischen Anderzeit betont die Präsenz der Ursprünge (seiner kriegerischen Vormacht, aber auch des Erzählens selbst), während sich Kriemhilts Traum der Unvermeidlichkeit eines Endes zuordnet. Dieses Ende – Sîvrits Tod – ist zwar nicht identisch mit dem Ende der Erzählung nach dem Untergang der Nibelungen, Kriemhilts Sonderstellung in den final ausgerichteten Erzählstrukturen weist ihr aber eine vom Ende her definierte Identität zu, die im zweiten Handlungsteil des *Nibelungenlieds* dominieren wird. Ihre Subjektivierung erfüllt eine extradiegetische Funktion, indem sie die Identität der weiblichen Hauptfigur an einen entscheidenden End- und Umbruchspunkt in der Handlung bindet. Intradiegetisch bleibt dieser Prozess jedoch weitgehend funktionslos: Kriemhilts Verweigerung begründet zwar implizit ihr anhaltendes Desinteresse am anonymen Kollektiv der männlichen Werber, wird aber nicht zum Gegenstand weiterer Auseinandersetzungen.

Der Subjektivierungsprozess, den Sîvrit durchläuft, verhält sich dazu insofern konträr, als Minne zum Medium seiner gesellschaftlichen Einbindung ins Wormser Hofgefüge wird und damit auch intradiagetisch wesentliche Funktionen erfüllt. Zeigte sich bei Kriemhilt ein oppositionelles Begehren in Widerstreit zur Minne-Ordnung, so vollzieht sich Sîvrits Subjektivierung im Zeichen einer Überblendung von Minne- und Allianzbegehren, von hetero- und homosozialen Verbindungen. Die homosozialen Aushandlungen, die diesen Prozess strukturieren, werden an späterer Stelle genauer zu betrachten sein (s. u., II.3.2). Hier interessiert zuerst, wie Sîvrit als Subjekt und Objekt von Begehren konstruiert wird, wobei jede Unterstellung figurenpsychologischer Kohärenz fehlgehen muss.[59] Sîvrits Begehren und (Geschlechts-)Identität formieren sich vielmehr im Wechselspiel unterschiedlicher Ordnungsmuster und Handlungsbedingungen, wie sie einerseits die Erzählung selbst, andererseits die Wormser Herren vorgeben.

Nicht die Nachricht von Kriemhilts exzeptioneller ‚Schönheit', sondern die *hôhe minne* selbst löst Sîvrits Brautwerbung aus.[60] Sigmunts Befürchtungen begegnet er mit einem generalisierenden Diktum: *ân edeler frouwen minne wold ich immer sîn, | ich en-*

58 Erst im Zusammenhang der vorausgeträumten Ereignisse, kurz vor und nach der Ermordung Sîvrits nämlich, wird diese besondere Zeitstruktur als Zone eines widerständigen Subjekts erneut präsent (s. u., II.3.3.1).

59 Vgl. grundlegend Müller, Motivationsstrukturen, S. 222–226; ders., Spielregeln, S. 201–224.

60 Wobei deren Erfolg noch in der selben Strophe vorweggenommen wird: *er mohte wol verdienen schœner frouwen lîp. | sît wart diu edele Kriemhilt des küenen Sîvrides wîp* (B 45, 3 f.).

wurbe, dar mîn herze vil grôze liebe hât (B 50, 2 f.). Minne wird damit als Bewährungsprobe für die eigene Identitätsbildung reflektiert, nicht etwa als Beziehungsverhältnis zur begehrten Braut. Der schon beschriebene Umschwung zum allumfassenden Eroberungswunsch hat von hier aus seine Logik, wird durch Sîvrits Aufnahme am Wormser Hof und die höfische Virtualisierung der geforderten Unterwerfung aber (rück-)überführt in den etablierten Code der Minne: Nicht konkreter Zugewinn, sondern unabschließbares Begehren wird Sîvrit von den Herren des Hofs zugedacht. Im Bezug auf die Macht dieses verallgemeinerten Deutungsmodells bildet sich der Selbstbezug des Subjekts, und so greift die Erzählung das Brautwerbungsthema mit der Formulierung *er het ûf hôhe minne sîne sinne gewant* (B 129, 4) wieder auf. Die Konfiguration von Nichtsehenkönnen und heimlichen Blicken verleiht Sîvrits Begehren im Anschluss spezifische Gestalt: *er truog in sîme sinne ein minnecliche meit,* | *und ouch in ein diu frouwe, di er noch nie gesach* (B 130, 2 f.). Kriemhilts Nicht-Sichtbarkeit bedingt also unmittelbar ein ‚inneres Bild‘, gleichsam als Zwang zur Imagination, die ihrerseits den Subjektgestus stabilisiert[61] und erneute Selbstreflexion provoziert. Deutlich zeigt sich Sîvrits Subjektivierung als Unterwerfung, denn er reflektiert nun seine eigene Handlungsunfähigkeit: *des muoz ich trûric stân* (B 134, 4). Wenn sich die Blicke Kriemhilts und der übrigen Damen des Hofs auf den Gast richten, wird Sîvrit seinerseits als Objekt eines kollektiven (weiblichen) Minnebegehrens sichtbar: *sô stuont sô minnecliche daz Siglinde kint,* | *daz in durch herzenliebe trûte manec frouwe sint* (B 133, 3 f.).[62]

An dieser Stelle fixiert die Erzählung das Geschlechterverhältnis als asymmetrische Konstellation: hier das Kollektiv der Beobachterinnen, dort der Einzelne, dessen Blick ins Leere gehen muss. Wie zu Beginn der Brautwerbung regt Distanz zum Begehren an, doch diese Distanz entspringt nunmehr konkreten Machtverhältnissen, denn sie wird von den Burgondenkönigen kontrolliert. Nach Abschluss des Sachsenkrieges zeigt sich, wie Gunther und seine Brüder den Anblick Kriemhilts (und der übrigen *frouwen*) machtstrategisch zur Festigung homosozialer Bündnisse einsetzen. In der 5. Aventiure, in deren Zentrum das prunkvolle Siegesfest steht, generiert das Minnethema einen weiteren Subjektivierungsschub, der sich nun allerdings in der Triangulierung von Geschlechterordnung und homosozialen Allianzen entfaltet.

61 Den Modus der Imagination übernimmt auch der Erzähler, der die Asymmetrie der Blicke konjunktivisch steigert und auflöst: *Wesser, daz in sœhe, di er in herzen truoc,* | *dâ het er kurzewîle immer von genuoc.* | *sœhen sie sîniu ougen, ich wil wol wizzen daz,* | *daz im in dirre werlde kunde nimmer werden baz* (B 132, 1–4).

62 Hier ist zu betonen, dass der Text zwar Kriemhilts Interesse an Sîvrit schildert, den sie beobachtet und von dem sie *vil dicke güetlichen sprach* (B 130, 4), dieses Interesse aber gerade nicht auf *minne* festlegt (vgl. weiter II.3.3). Das ist umso auffälliger, als der Gemeinschaft der Damen explizit *herzenliebe* zugeschrieben wird. Die kollektive Fokussierung des Begehrens auf Sîvrit präludiert C in einer zusätzlichen Strophe: *Ze hofe die schoenen frowen vrageten maere,* | *wer der stolze vremde recke waere.* | *„sin lip der ist so schoene, vil riche sin gewant!“* | *do sprachen ir genuoge: „ez ist der chunic von Niderlant“.* (C 132, 1–4).

Sîvrit ist inzwischen nicht mehr bloßer Gast am Hof, sondern *vriunt* des Königs, als dessen Exekutivmacht er im Krieg agiert hat. Seine noch instabile Bindung an die Burgonden wird an diesem Punkt durch Minne ausbalanciert: Sîvrit will schon um *urloub* ersuchen und nur der Wunsch, Kriemhilt zu sehen, hält ihn in Worms (B 256, 258). Dominierten in der 3. und 4. Aventiure homosoziale Verhältnisse, so erweist sich das Fest als – von Gunther wie der Erzählung – kunstvoll choreographierte Geschlechterbegegnung, die nicht nur Sîvrits Begehren in spezifischer Weise lenkt. Ihren Ausgangspunkt nimmt diese Inszenierung von Gunthers Plan, seine Männer für ihre Kriegsdienste zu entlohnen (B 254, 3), seinem Wissen um Sîvrits Zuneigung zu seiner Schwester (B 270) sowie Ortwins Diktum, zur Krönung der ehrenvollen *hochgezîte* gehöre der Anblick schöner Frauen: *Waz wære mannes wünne, des vreute sich sîn lîp,* | *ez entœten schœne megede und hêrlichiu wîp?* (B 272, 1 f.). Der Übertragung von *dienest* und *lôn* ins Register höfischer Virtualisierung[63] wird erneut eine Generalisierung der Geschlechterverhältnisse vorangestellt. Möglich ist diese Verschiebung allerdings nur, weil es nicht darum geht, ganz generell ‚Frauen' zu sehen, sondern die sonst nicht zugänglichen Damen, deren Anblick zum Höhepunkt höfischer Prachtentfaltung gerät. Sîvrits Begehren wird damit von vornherein in einen Akt öffentlicher Herrschaftsrepräsentation eingelagert und für dessen Gelingen nutzbar gemacht.[64] Seine Begegnung mit Kriemhilt verwirklicht die verdiente Ehrung und Auszeichnung vor der höfischen Öffentlichkeit, dient aber auch der kollektiven Anreizung und Fokussierung von Minne.

Das Geschlechterarrangement beim Fest gestaltet sich zweiphasig. Dem Auftritt der Damen vor einem dichten Gedränge von *helden* und *recken* folgt auf Beschluss der Burgondenkönige Kriemhilts an Sîvrit gerichteter Willkommensgruß; eine weitere Begegnung folgt auf den Gang ins Münster. Unzweifelhaft setzen die Wormser Könige weibliche ‚Schönheit' als Mittel der Herrschaftsrepräsentation ein. Die weitreichende Trennung geschlechtsspezifischer Lebenssphären[65] bewirkt es, dass der seltene Anblick der hochadligen Damen als Ehrung wirken kann und ein *michel dringen* sowie eine Steigerung

63 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 413: „Der höfische Code erlaubt auch im Minnesang eine virtualisierende Suspension: Der *lôn* der *vrouwe* im Frauendienst ist nicht Hingabe, sondern ein bloßes Zeichen ihrer Huld; ihn zu empfangen bedeutet nicht ständische Abhängigkeit, sondern das ‚Als-ob' freiwilliger Unterordnung."

64 Dazu gehört die machtpolitische Steuerung der Blicke: vgl. Müller, Spielregeln, S. 263–266.

65 Diese Geschlechtertrennung hat der Text bereits eingeführt. Während der Kriegshandlungen erfolgen mehrfach generalisierende Verweise auf das (künftige) Leid der (Ehe-)Frauen um die Verwundeten und Getöteten (vgl. B 192, 198, 227). Dass man zerhauene Schilde und blutige Sättel bei der Rückkehr vor den Frauen verbirgt (B 251, 3: *daz weinten niht diu wîp*), ist jedoch nicht als Bezugnahme auf eine normative Vorstellung ‚weiblicher Schwäche' – über mangelnde Wehrfähigkeit hinaus – zu deuten (so Robles, Subversives weibliches Wissen, S. 364; Michaelis, (Dis-)Artikulationen, S. 202): Vielmehr wird die Gruppe der (adligen) Frauen als das Andere des Kriegs inszeniert (ebenso wie Brechmunda im *Rolandslied*: s. o., II.1.4.1). Ihr *leit* durch Kriegsverluste unterstreicht dies ebenso wie ihre Funktion als Vermittlerinnen höfischer Freude nach dem Friedensschluss. Eine lange Szene noch vor

männlichen Hochgefühls[66] auslöst: *des wart dâ wol gehœhet den zieren helden der muot* (B 281, 4).[67] Sîvrit nimmt zuerst nur als Gast unter vielen teil, dessen Blick Kriemhilt so wenig erwidert wie den der übrigen Beobachter. Seine besondere Auszeichnung erfolgt dann auf Gernots ausdrücklichen Rat.[68] Kriemhilt, *diu nie gegrüezte recken*, wird als Bindemittel unter den Herren eingesetzt: *dâ mit wir haben gewunnen den vil zierlichen degen* (B 287, 3 f.).[69] So wird Sîvrit denn auch vorab mitgeteilt, dass ihm Kriemhilts Gruß auf Wunsch des Königs zuteil werden solle (B 288). Beider Begegnung vollzieht sich anschließend in einer Steigerungsfolge von Willkommensgruß, Händereichen und Kuss, womit die Ehrung des Kriegshelden für die gesamte Öffentlichkeit anschaulich wird.

Allerdings geht es hier nicht um die Herstellung von Geschlechter*beziehungen*, sondern um die repräsentative Gestaltung einer Geschlechter*ordnung*,[70] die ihren Fluchtpunkt in männlichen Wünschen hat: Die klug kalkulierte Inszenierung zielt auf die Anregung und Lenkung von Begehren. Zwar provoziert schon der erste Auftritt Kriemhilts und der übrigen Damen ein Gedränge der Männer, doch gilt das allgemeine Verlangen vorerst dem unvergleichlichen Anblick: *ob iemen wunschen solde, der kunde niht gejehen,* | *daz er ze dirre werelde het iht schœners gesehen* (B 280, 3 f.). Die Inszenierung Kriemhilts und Sîvrits vor der höfischen Öffentlichkeit lässt Minne mit allen Zeichen höfischer *zuht* zutage treten und ins Kollektiv der Recken überspringen. Diese Wirkung unterstreicht die Erzählung selbst, indem sie geläufiges Minnevokabular in hoher Dichte aufbietet. Der *gruoz*[71] der strahlenden Herrin und ihre *minneclichen tugenden* (B 289, 4), Sîvrits *hôchgemuote* Haltung (B 290, 1) und Erglühen,

---

Beginn der Festplanung schildert zudem, wie sich Kriemhilt heimlich in der Kemenate vom Kriegsgeschehen berichten lässt, von dem sie ausgeschlossen war (s. u., II.3.3.1).

66 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 241: „Im *hôhen muot* der höfischen Kultur ist das Übermäßige und Hybride gebändigt und die Selbstbezogenheit von *übermuot* sozialisiert.“

67 Vgl. B 285, 3. Schon im Vorfeld zeigt sich die Wirksamkeit dieses Vorgehens: *Vil manec recke tumber des tages hete muot,* | *daz er anzesehene den frouwen wære guot,* | *daz er dâ für niht næme eins rîchen kuneges lant.* | *si sâhen di vil gerne, di si nie heten bekant* (B 275, 1–4). – Zur ‚Politik der Blicke‘ vgl. Müller, Spielregeln, S. 261: „Sichtbarkeit ist ein Machteffekt. In der Verteilung der Blicke bildet sich ein Machtspiel ab.“

68 B 286, 2–4: *der iu sînen dienest sô güetlichen bôt,* | *Gunther vil lieber bruoder, dem sult ir tuon alsam* | *vor allen disen recken* (In C 290, 2 erscheint *minnekliche* an der Stelle von *güetlichen*). Dass sich Sîvrit während der gesamten Feierlichkeiten in Kriemhilts Nähe aufhalten darf, wird ausdrücklich als *dienst* der Wormser Herren an Sîvrit aufgrund besonderer Zuneigung (*grôze liebe*) beschrieben (B 303, 4; C 307, 4 setzt *ere* an die Stelle von *dienst*). Vgl. Müller, Das Nibelungenlied, S. 146: „‚Sehen lassen‘ wird von den Königen als Machtinstrument im Rahmen eines höfischen Repräsentationsaktes […] eingesetzt.“

69 In C 291, 4 noch deutlicher: *da mit wir zeinem vriunde habn den zierlichen degn.*

70 Sie gestaltet sich als Umkehrung der weiter oben beschriebenen Asymmetrie, wenn sich nun die Blicke aller Männer auf Kriemhilt richten (deren Blick für Sîvrit gleichsam aufgespart wird).

71 Grundsätzlich gilt allerdings auch hier: „Das Ritual des *gruoz* macht soziale Ordnung anschaubar. Es wird umständlich inszeniert“ (Müller, Spielregeln, S. 375).

als ihr Blick ihn erstmals trifft,[72] verbinden sich zum paradigmatischen Bild *hôher freude*, wobei die Erzählung verstärkend den topischen Zeitraum von Mai und *sumerzît* herbeizitiert (B 293, 1).[73]

Vor die Wahrnehmung des Kollektivs schiebt sich am Höhepunkt der Begegnung ein Erzählerkommentar, der spielerisch verstellt und enthüllt, was nicht für alle sichtbar sein soll. *Vil tougenlich*, so heißt es nun, tauschten Sîvrit und Kriemhilt *liebe ougenblicke* (B 291, 3 f.), und der Erzähler behauptet, nicht zu wissen, ob es darüber hinaus auch zu freundlichem Händedrücken gekommen sei (B 292, 1–3). Nur flüchtig wird eine Sphäre des Heimlich-Vertraulichen evoziert, doch eröffnet dies einen neuen Spielraum der Imagination. Im Anschluss regen sich nämlich weitergehende Wünsche im männlichen Kollektiv: *Dô gedâhte manec recke: „hey, waer mir sam geschehen, | daz ich ir gienge nebene, sam ich in hân gesehen, | oder bî ze ligene, daz liez ich âne haz."* (B 294, 1–3). Erst hier erfährt das allseitige männliche Begehren eine Erotisierung, die ihr Ziel – darin dem Minnelied durchaus verwandt – in der Imagination selbst findet: *dô was ouch sô gezieret der kuneginne lîp, | daz dâ hôher wunsche vil maneger wart verlorn. | si was dâ ze ougenweide vil manegem recken erkorn* (B 298, 2–4). Dass solches Begehren vergeblich bleiben muss, wird nirgends in Frage gestellt, noch kommt es – trotz Gedränge – zu einer Verletzung der allseits herrschenden Disziplin: Man begibt sich vielmehr *gezogenliche* ins Münster.[74]

Nach der Messe wird Sîvrit abermals Kriemhilt zugeführt, die ihm nun auch ihren Dank ausspricht. Ihre Wortwahl spiegelt die Triangulierung der Verhältnisse präzise wieder: *Nu lôn iu got, her Sîvrit,* [...] | *daz ir daz habt verdienet, daz iu die recken sint | sô holt mit rehten triuwen, als ich si hœre jehen* (B 301, 1–3). Statt Sîvrits herausragende Leistungen im Krieg zu betonen, bezieht sich Kriemhilt auf deren Wirkung für die Herstellung einer homosozialen Allianz. Entsprechend beschreiben *lôn* und *dienest* – anders als im Minnesang – auch nicht das Geschlechterverhältnis selbst; die *frouwe* erscheint vielmehr als Vermittlerin einer männlichen Bindung und handelt darin ganz gemäß den Wünschen ihrer Brüder.[75] Sîvrits Erwiderung bestätigt die-

72 B 290, 2: *dô erzunde sich sîn varwe.* C 294, 2 schreibt diese Reaktion mit *ir varwe* dagegen Kriemhilt zu.

73 Der Grad an Selbstreflexivität, den das *Nibelungenlied* hier zeigt, wird an keiner späteren Stelle mehr erreicht. Schon bei der Beschreibung Sîvrits als Kunstwerk auf Pergament (B 284) verweist die Erzählung auf sich selbst als (schriftlichen) Text.

74 Vgl. B 297. Offensichtlich bindet der friedlich-repräsentative Rahmen aggressive Impulse von vornherein. Dass Übergriffe auf die Damen befürchtet werden könnten, klingt nur schwach in der Beschreibung von Kriemhilts bewaffneter Ehrengarde an (B 276). – Schul, HeldenGeschlechtNarrationen, S. 215 beschreibt eine über die Naturmetaphorik (Vergleich Kriemhilts mit dem *morgenrôt*) hergestellte Rangordnung zwischen dem Schauenden und dem Blick-Objekt.

75 Kriemhilt erscheint insofern durchgängig als Repräsentantin des kollektiven Begehrens nach einer dauerhaften Allianz mit Sîvrit. Während Dialoge und die Wiedergabe von Gedankengängen die Wünsche der männlichen Beteiligten explizit vermitteln, wird Kriemhilt an dieser Stelle keine selbständige Subjektposition zugestanden. Vgl. weiter II.3.3.1.

ses Arrangement zwar im Grundzug, knüpft aber unbedingte Dienstbereitschaft gegenüber den Burgondenkönigen explizit an den Erwerb von Kriemhilts Gewogenheit: *daz ist nâch iuwern hulden, mîn frou Kriemhilt, getân* (B 302, 4).[76] Sein Herrendienst wird damit dem ‚Frauendienst‘ als eigentlichem Handlungsziel untergeordnet. Insofern unterläuft Sîvrits Rede die Strategie der Wormser, homo- und heterosoziale Verhältnisse als Ausdruck wechselseitiger Huld zu synchronisieren.

Die Inszenierung der Erzählung und der Herrschenden löst im Rahmen des höfischen Fests ein Minnebegehren aus, das über die Distanzbeziehung des Blicks angeregt wird und im Raum des Imaginären zu sich selbst kommt. Die reglementierte Geschlechterordnung, die Fokussierung der männlichen Wahrnehmung sowie die Verfügung der Hofherren über die ‚Schönheit‘ der Damen sorgen insgesamt dafür, dass sich Minne in asymmetrischen Machtbeziehungen entfaltet und sie stützt. Die versammelten *recken* – allen voran Sîvrit – erfahren zwar ein gesteigertes Hochgefühl und dürfen sich begehrliche Blicke erlauben, sind in ihren Handlungsmöglichkeiten jedoch ebenso eingeschränkt wie die *frouwen*, die ihnen ausschließlich als *ougenweide* dargeboten werden. Nicht ein ‚natürliches‘ Begehren unter den Geschlechtern wird so zur Anschauung gebracht, sondern ein überaus kunstvolles Arrangement, das allererst männlicher Vergemeinschaftung und der Sicherung homosozialer Bindungen dient. In der Partizipation an gelungener höfischer Machtrepräsentation und ständischer Selbstdeutung besteht zuletzt der ‚Lohn‘, den die Krieger erhalten. Diesem Rahmen fügen sich auch die Generalisierungen ein, die die (ständisch exklusiven) Geschlechterverhältnisse umgeben.[77] Wie schon in der 2. Aventiure wird Minne als Attribut vorbildlicher Herrenidentität ausgewiesen und zeigt nun gesellschaftsbildende Wirksamkeit.[78] Als ausgezeichneter *riter* verkörpert Sîvrit ein verbindliches Geschlechtsideal mit identifikatorischer Wirkung, das narrativ arretiert wird:

> Dô stuont sô minnecliche daz Sigmundes kint,
> sam er entworfen wære an ein permint
> von guotes meisters listen. alsô man im jach,
> daz man helt deheinen nie sô schœnen gesach.
> (B 284, 1–4)

76 C schwächt hier an entscheidender Stelle ab: *des ist ein teil, frow Chriemhilt, nach iwern hulden ergan* (C 306, 4). – Sîvrits Akzentuierung wird durch den dänischen König vorweggenommen, der mutmaßt, dass Sîvrit nur um dieses Grußes willen so viele im Krieg erschlagen habe (B 296, 2).

77 Während Ortwins Vorschlag ein situationsabstraktes Verhältnis von Männern und Frauen zu formulieren scheint, werden im Rahmen der Festschilderung Auftreten und Haltung der höfischen Damen- und Herrenkollektive beschrieben (vgl. etwa B 275, 277, 294, 298; entsprechend sind Sîvrit und Kriemhilt einander als *herre* und *frouwe* zugeordnet: B 291, 4). Verallgemeinerungen zielen auf die vorbildliche Realisierung höfischer Freude und ständischer Verhaltensmuster ab (vgl. etwa B 285, 3 f. sowie 294, 4: *ez engediente noch nie recke nâch einer kuneginne baz*).

78 Auch in diesem Arrangement ist eine Form von ‚Herrschaftserotik‘ zu erkennen, die von den Burgondenkönigen strategisch provoziert und gelenkt wird.

Eingebunden in die höfische Choreographie des Distanzbegehrens folgen Sîvrits Wünsche einer *minne*-spezifischen Affektlogik.[79] Kriemhilts Anblick ist ihm *lieb und leit* zugleich (B 282, 4), als *tumber wân* (B 283, 2[80]) hält ihn sein Begehren in der Schwebe zwischen *minnen* und *vremeden* (B 283, 1–3).[81] Diese Ambivalenz findet körperlichen Ausdruck im Erbleichen und Erröten.[82] Sîvrits Unterwerfung unter die Macht der Minne artikuliert sich als zweifelnde Selbstreflexion, die nur vorübergehend suspendiert werden kann.[83] Indem sich Minne als Anregung von Imagination verwirklicht, wird konsequent virtualisiert, was Sîvrit als konkreten Erwerb angestrebt hatte. Während sich das Kollektiv der Recken aber mit angeregten Blicken und vergeblichen Wünschen zu begnügen weiß, wird Sîvrit ein widerständiges Begehren zugeschrieben. In Kriemhilt sieht er auch die, *di er ze trûte wolde hân* (B 293, 4). Diesem Ziel ist er zum Abschluss der Feierlichkeiten freilich keinen Schritt näher gekommen, mehr noch: Festinszenierung und höfische Verhaltensmodellierung eröffnen keine Handlungsperspektive und nur eingeschränkte sprachliche Möglichkeiten[84] für die Realisierung des uneingelösten Begehrens. So können sich Sîvrits Wünsche vorerst bloß negativ abheben. Unmittelbar nach Abschluss des Fests will er erneut aufbrechen, denn: *er trûwete niht erwerben, des er dâ hete muot* (B 318, 2) – und das, obwohl er sich durchgängig in Kriemhilts Nähe aufhalten durfte. Abermals muss man ihn inständig bitten, in Worms zu bleiben.[85]

Noch wird nirgends erkennbar, dass die Burgondenkönige eine Verheiratung ihrer Schwester mit dem begehrten Bündnispartner in Betracht ziehen. Es hat im Gegenteil den Anschein, als wäre die nun erreichte Bindung darauf abgestellt, Sîvrit in einem höfisch-virtualisierten Verhältnis zu Kriemhilt zu belassen.[86] Dafür spricht auch Giselhers

79 So entsprechen seine auf Kriemhilt gerichteten Gedanken geläufigen Redefiguren im Minnelied. Zu B 283, 3 (*sol aber ich dich vremeden, sô wære ich sanfter tôt*) vgl. etwa MF 19, 34: *senfter wære mir der tôt* (Burggraf von Rietenburg); MF 36, 3: *sô tæte sanfter mir der tôt* (Dietmar von Eist).

80 C ersetzt diese Formulierung (und damit den im Minnelied zentralen Begriff des *wân*) durch: *als ich gedingen han* (C 287, 2).

81 Im Minnelied bezeichnet *wân* die ungewisse Hoffnung auf Lohn und Wechselseitigkeit; vgl. etwa MF 45, 32; 53, 1 (Friedrich von Hausen); 78, 27; 71, 1: *tumber wân* (Ulrich von Gutenburg); 81, 18; 83, 22: *tumber wân* (Rudolf von Fenis).

82 B 283, 4: *er wart von den gedanken vil dicke bleich und rôt*. C 287, 4 ersetzt diese äußerlich sichtbare Reaktion durch eine Wiederaufnahme des *liebe/leit*-Themas: *er het von ir schulden tougen lieb unde not*.

83 Kurzfristig löst sich die *liebe/leit*-Spannung bei der Ankündigung von Kriemhilts *gruoz* (B 289, 2: *dô truog er ime herzen lieb âne leit*) und steigert sich zur *hôhen vreude* ohnegleichen, als er an Kriemhilts Hand einherschreiten darf.

84 Nämlich in der bereits zitierten Erklärung Sîvrits, sein Dienst für die Burgundenkönige gelte dem Erwerb von Kriemhilts *hulde*. Die Absicht der Brautwerbung bleibt dagegen unausgesprochen.

85 Diese Aufgabe übernimmt nun Giselher: B 318, 3–319, 4.

86 Hinzu tritt vor Abschluss der 5. Aventiure eine erneute Besprechung des Königs mit seinem *vriunt* Sîvrit, dessen Rat er hinsichtlich der Aussöhnung mit den besiegten Sachsen und Dänen sucht und sofort annimmt (B 310–314). Der vertrauliche Austausch bewirkt eine abermalige Einbindung Sîvrits ins Wormser Herrschaftshandeln und kann darüber hinaus als Ausdruck der Wertschätzung verstanden werden.

Zusage, man wolle ihn gerne *vil schœner frouwen* sehen lassen (B 319, 4), mit der er Sîvrit zum Einlenken bewegt. Indem sie über Kriemhilts Präsenz verfügen, gelingt den Wormser Herren eine auf Dauer gestellte Verknüpfung homosozialer Allianzbildung mit höfischer Minne, die sich allenthalben in semantischen Überlagerungen und terminologischen Unschärfen zeigt: *dienest, lôn* und *hulde* sind Kernbegriffe beider Beziehungstypen.[87] *Vriuwende liebe* und der tägliche Anblick Kriemhilts halten Sîvrit weiterhin in Worms (B 321). In abermals ambivalenter Stimmungslage nimmt er am Hofleben teil und wird von Minne bedrängt: *diu gab im dicke nôt.* | *dar umbe sît der küene lac vil jæmerliche tôt* (B 322, 3 f.). Diese Wendung schließt Minnegewalt – unter der Regie der Burgondenkönige – jäh mit tödlicher Gewalt kurz, wobei schon zweifelsfrei feststeht, dass Sîvrit nicht etwa an Minneleid sterben wird. Der Subjektivierungsprozess treibt zwar Introspektion und Imagination an, führt zugleich aber zu Handlungslähmung und zur Eingliederung Sîvrits in die Wormser Machtstrukturen, denen er – wie die düstere Prognose andeutet – letztlich zum Opfer fallen wird.

Die „schrittweise Integration Sîvrits in den Verband der burgondischen *vriunde*“ hat jedoch, wie sich noch zeigen wird, paradoxe Konsequenzen: „je weiter sie voranschreitet, um so eindeutiger ist Sîvrit als Werber auf die Braut ausgerichtet“.[88] Damit treibt der Integrationsprozess ausgerechnet sein Eigeninteresse hervor. Diese Konstellation ist Resultat narrativer Verfahren, die Handlungs- und Deutungsmuster temporär suspendieren, um mit abrupten Brüchen ein schillerndes Bild von Sîvrits Potentialen zu erzeugen. Quer zum Subjektivierungsprozess und zur Affektlogik der Minne stellt sich die Inszenierung des heroischen Sîvrit, dessen Gewaltpotential nur vorübergehend stillgestellt wurde. Bereits in der 3. Aventiure hatte das Brautwerbungsnarrativ, gleichsam als Widerlager höfischer Virtualisierung, Sîvrits Eroberungswillen und agonalen Habitus freigesetzt. Seine Wiederaufnahme in der 6. Aventiure – wenn Gunther um Brünhilt zu werben beschließt – führt zur Dynamisierung der Machtverhältnisse

87 Die Semantik des ‚Dienens‘ zeigt hier eine besondere Bandbreite, die von konkreter Gefolgschaft in hierarchischen Verhältnissen (z. B. B 4, 36, 97, 171, 257, 276) über das ‚Verdienen‘ königlicher Huld (z. B. B 286, 301) zu Gesten des Wohlwollens und Bekundungen wechselseitiger Verpflichtung reicht (z. B. B 108, 294, 302, 303, 308, 532, 537, 542). Müller, Sîvrit, S. 103 f. resümiert: „*Dienest* wird damit ambivalent: Das Wort bezeichnet höfisch vorbildliche Umgangsform wie diskriminierende Abhängigkeit, Minnedienst und freiwillige Hilfe unter Standesgenossen wie Dienstverpflichtung als *eigenman*.“ Dagegen erfährt die Semantik von *werben* eine Konkretisierung: Legt der Verwendungszusammenhang zuerst Minnewerbung nahe – im Sinne des Minnesangs also ohne konkret erreichbares Ziel –, so verschiebt sich die Bedeutung bereits mit Sîvrits Brautwerbungsabsicht in Richtung auf Inbesitznahme (und wird gleich mehrfach durch *erwerben* abgelöst: B 53, 3; 55,1; 57, 1). Im weiteren Verlauf zeichnet sich – insbesondere bei der Brautwerbung um Brünhilt – eine Vereindeutigung ab, so dass *werben* und *erwerben* zunehmend austauschbar erscheinen (vgl. z. B. B 104, 3; 323, 3; 330, 2; 335, 4; 339, 4; 422, 4).

88 Strohschneider, Einfache Regeln, S. 53.

und zu wesentlichen Umbesetzungen in den Konstruktionen von (männlicher) Identität und Differenz.

Brünhilts Werbungsbedingungen verlagern Minne in den Bereich agonaler Konkurrenzen und gewaltsamer Inbesitznahme. Diese Konditionen fordern nun den ‚anderen' Sîvrit, dessen exzessive Gewaltfähigkeit und Kenntnis der ‚Fremde' unverzichtbar für den Erfolg der Werbung sind (vgl. weiter II.3.1.2). Grundlage seiner Beteiligung ist das homosoziale Bündnis mit Gunther, der Sîvrit um Unterstützung bittet. Unter diesen veränderten Bedingungen kann Sîvrit sein abweichendes Begehren nun deutlich zum Ausdruck bringen: *gîstu mir dîne swester, sô wil ich ez tuon* (B 331, 2).[89] Die trianguläre Konstellation von homosozialer Allianz und Geschlechterverhältnissen hat sich wiederum verschoben; an die Stelle von Minne auf Distanz ist (erneut) der Erwerb einer Ehefrau getreten.[90] Sîvrits Begehren folgt – wie bei seiner Ankunft in Worms – einer Logik gewalttätiger Eroberung, doch wird dieser Habitus im Interesse einer erfolgreichen Brautwerbung um Brünhilt kalkuliert auf den Plan gerufen.

Nach Abschluss der Isenstein-Fahrt geht Minnebegehren nahtlos in der Eheschließung auf. Nur bei der Übergabe der Braut in Worms zeigen sich bei Sîvrit letztmals die Effekte höfischer Minne: *Von lieber ougen blicke wart Sîfrits varwe rôt.* | *ze dienste sich der recke vroun Kriemhilde bôt* (B 611, 1 f.).[91] In der Hochzeitsnacht erfüllt sich dann, was sein Begehren seit Gunthers Eidleistung vorweggenommen hatte:[92] *si wart im sô sîn lîp.* | *er nœme für si eine niht tûsent andriu wîp* (B 626, 3 f.). Nicht die Erfahrung einer ‚Liebes-

89 Vgl. B 386, 1 f.: *Jâne lob ichz niht sô verre durch die liebe dîn,* | *sô durch dîne swester, daz schœne magedîn.* – Quast, Wissen, S. 290 beschreibt pointiert die Verschränkung inkompatibler Verhaltensmuster und Deutungsmodelle: „Der archaische *recke* als *man*, der Frauendienst eines Helden um der *minne* willen als politischer Herrendienst: in der Inkompatibilität einander fremder Welten, die aufeinanderprallen, liegt offenbar ein wesentlicher Grund für die unaufhaltsame Geschehensverkettung bis in den Untergang."

90 Überlagerungen, Verschiebungen und Brüche in der Darstellung von Sîvrits Begehren sind zu betonen angesichts einer seit langem anhaltenden Tendenz in der *Nibelungenlied*-Forschung, die Bindung Sîvrits und Kriemhilts zu einer so kohärenten wie gefühlsinnigen, wechselseitigen ‚Liebesgeschichte' zu stilisieren (vgl. Müller, Spielregeln, S. 165). Solche Deutungen vernachlässigen zum einen, dass die vereinzelten Anzeichen von Zuneigung (oder gar *minne*) bei Kriemhilt vor der Eheschließung gerade nicht zu einem kohärenzbildenden Subjektivierungsvorgang zusammengeschlossen werden, zum anderen die Heterogenität der Begehrensdynamiken sowie die Überführung des Minneparadigmas in das eheliche Herrschaftsverhältnis (vgl. weiter II.3.3).

91 Diese Affektregung bleibt in Hs. A einziger Moment der Minne-Erfüllung: *Von liebe vnd ǒch von vrǒden sifrit wart rot* | *ze dienste sich der reke vrǒn kriemhilde bot* (A 568, 1 f.). Die Beschreibung der Hochzeitsnacht beschränkt sich dagegen auf die lapidare Zusammenfassung: *sifrides kvrzwile div wart grozlichen gůt* (A 582, 4).

92 Vgl. B 351, 3 f.: *er truoc si ime herzen. si was im sô der lîp.* | *sît wart diu schœne Kriemhilt des starken Sîvrides wîp* (C 361, 4 betont abweichend Sîvrits Leistungen beim Brauterwerb: *er erwarp mit starchem dienste, daz si doch sider wart sin wip*); B 386, 3 f.: *diu ist mir sam mîn sêle und sô mîn selbes lîp.* | *ich wil daz gerne dienen, daz sie werde mîn wîp*. Im Zeichen der bereits versprochenen (und jeweils mit aufgerufenen) Eheschließung nehmen diese Formulierungen vorweg, was sich erst beim Ehevollzug realisiert.

vereinigung‘[93] wird hier beschrieben, sondern die erfolgreiche Verwirklichung männlichen Begehrens im rechtskräftigen Ehevollzug.[94] Wenn von Sîvrits *edelen minnen* die Rede ist (B 626, 3), wird ihm vorbildliches Handeln attestiert, wie es seiner Herrenidentität entspricht: *mit minnen angesigen* | *den minneclichen vrouwen* (B 625, 2 f.) wollen in der Hochzeitsnacht sowohl Gunther als auch Sîvrit. Die Semantik des ‚Minnekriegs‘ virtualisiert zwar die inhärente Gewalt, doch bleibt ein Herrschaftsverhältnis im Grundzug kenntlich. In durchweg männlicher Subjektperspektive konstituiert sich die Bedeutung des Vorgangs, konstituiert sich aber auch eine grundsätzliche Asymmetrie der ehelichen Gemeinschaft, wie sie ebenso in der Formulierung *si wart im sô sîn lîp* zutage tritt. Darin ist nicht etwa eine metaphorische Beschreibung von Gefühlsinnigkeit zu erkennen, sondern die konkret leibliche Stellung der Ehefrau. Angezeigt ist mit dieser weithin geläufigen Redewendung,[95] dass Kriemhilt nunmehr Sîvrits Leib und Leben beigeordnet und bedeutsamer Bestandteil seiner Identität geworden ist. Die Erfüllung männlicher Begierde, affektive Bindung und die Herstellung der ehelichen Leibgemeinschaft fallen idealtypisch ineins. Demgemäß können auch Kriemhilts Wünsche und Wahrnehmung ganz dem Willen ihres Ehemanns subsumiert werden und bedürfen keiner gesonderten Erwähnung.[96] Die Vollendung von Minne wie auch die Steigerung der Herrenidentität

93 Vgl. etwa die Übersetzung durch Grosse in der Ausgabe der Hs. B (Schulze 2010): „Als er neben Kriemhild und lag und die junge Frau so zärtlich mit seiner edlen Liebe umfing, wurde sie mit ihm eins. Nicht für tausend andere Frauen hätte er sie wieder hergegeben.“ – Mit Müller, Motivationsstrukturen, S. 233 ist grundsätzlich zu betonen, dass ‚personale‘ und ‚formale‘ Beziehungen „überhaupt nicht scharf zu trennen sind, emotionale Bindung und rechtliche Verpflichtung allenfalls unterschiedlich akzentuiert sind im Verhältnis von Herr und Mann, zwischen den Helden, zwischen Verbündeten, Verwandten, Ehepartnern“.

94 Vgl. Czerwinski, Das Nibelungenlied, S. 67 f.: „in der feudalen Vorstellung von Ehe gehören bestimmte Körper zueinander, ausgestattet mit natürlichen Eigenschaften wie Stärke und Schönheit […]: dem stärksten Mann ist allein die schönste Frau sozial adäquat“; sowie S. 73: „der Erwerb des adäquaten weiblichen Körpers macht ihn zum verlängerten eigenen Leib“. Dass die Ehe unmittelbar zur Vollendung von Sîvrits Herrenidentität führt, zeigt die 11. Aventiure. Sigmunts Reaktion schließt Kriemhilts wertsteigernde Präsenz mit der Übergabe der Herrschaft an Sîvrit zusammen: … *daz Kriemhilt diu vil schœne sol hie gekrônet gân,* | *des müezen wol getiuwert sîn al diu erbe mîn.* | *mîn sun, der edel Sîfrit sol hie selbe künec sîn* (B 701, 2–4).

95 Vgl. ähnliche Formulierungen in der *Kaiserchronik* (KChr 4339–4341) und im *Eneasroman* (ER 12640–12643). Dieselben Redefiguren im *König Rother* machen jedoch deutlich, dass darin nicht schon die Innerlichkeit einer ‚Gefühlsbindung‘ zum Ausdruck kommt. Constantin verwendet sie mit Bezug auf seine Frau (KR 1284: *die mir ist also der lib*), wobei auf beiden Seiten gerade keine besondere Zuneigung erkennbar wird. Gleiches gilt für Rother, dem nirgends *minne* für die eroberte Braut zugeschrieben wird: *Rother custe sin wif,* | *si was ime alse der lif.* (KR 4651 f.). – Vgl. weiter Czerwinski, Der Glanz, S. 322: „*lieber dan sin lip* ist der zeitgenössischen Epik stehende Formel für diesen Wert, den die hochgeborene Frau in der Begründung einer vollständigen Herrschaft als Vereinigung hochadliger Körper hat“.

96 In der Überleitung zur zweiten Hochzeitsnacht führt allein C in einer zusätzlichen Strophe den beiderseitigen Genuss aus: *Sivrit unde Chriemhilt ie baz unde baz* | *durch liebe ein ander truten* (C 667, 1 f.).

durch den geglückten Ehevollzug unterstreicht der zitierte Schlussvers,[97] der Kriemhilts Unvergleichlichkeit für Sîvrit hervorhebt, zugleich aber auf ihre objektive Ausnahmestellung rekurrieren kann.

Im weiteren Verlauf der Erzählung wird Kriemhilts Subjektposition Gegenstand wechselnder Konstruktionsverfahren, die an späterer Stelle noch genauer zu behandeln und mit erweiterten Konzeptionen von Weiblichkeit in Verbindung zu bringen sind (s. u., II.3.3.1, II.3.4.3). Doch schon das in den Eröffnungsaventiuren entworfene Gesamtbild von Geschlecht und Begehren ist von Interferenzen und Dissonanzen geprägt. Konzepte verallgemeinerter höfischer Reglementierung treffen auf Figurationen des Unvergleichlichen und Widerständigen, Differenzierungsmechanismen werden aufgehoben oder von anders gelagerten Deutungsmustern durchkreuzt. Sîvrits Minne und Werbung verschieben sich unter der Hand zum ebenso gewalttätigen wie totalisierenden Eroberungswunsch, während weibliche Subjektivierung in Verbindung mit katastrophalen Niederlagen männlicher Überlegenheit gebracht wird. Fast könnte ein Interesse an der systematischen Dekonstruktion des höfischen Minne-Paradigmas angenommen werden, doch erweisen sich die konzeptionellen Verbindungen dafür letztlich als zu instabil und oberflächlich. Deutlich wird jedenfalls, dass die Geschlechterzuschreibungen von Spannungen und Brüchen geprägt sind. Kriemhilts Weiblichkeit konstituiert sich vorerst im Modus ihrer Verweigerung, und Sîvrits vorbildliche *manheit* neigt abseits der Höfe zum derart unkalkulierbaren Gewaltgebaren, dass sie jedes Verallgemeinerungspotential einbüßt und nur mit Mühe erneuter Vergesellschaftung zugeführt werden kann. Diesem Konstruktionsprozess ist nun weiter nachzugehen, denn er profiliert einen heroischen Typus von Männlichkeit im Zeichen des ‚Fremden'.

3.1.2 Entfesselung des fremden Heros: Sîvrit zwischen Integration und *Othering*

Während die 2. Aventiure einen ritterlich-höfischen Standard von Männlichkeit ausstellt, bringt Hagens Bericht über Sîvrits heroische Taten den exorbitanten Helden[98] in einem eklatanten narrativen Sprung, gleichsam als Widerlager solcher Generalisierungen zum Vorschein. Hagens Binnenerzählung ist als „erratischer Einschub"[99] seit langem unter der Perspektive einer vorausliegenden Sagentradition und der Verarbeitung

97 C formuliert dagegen: *daz chunde ouch si verdienen als ein tugende riche wip* (C 634, 4).

98 Mit dem Begriff der Exorbitanz bezeichnet von See: Was ist Heldendichtung? den Habitus von Heroen, deren Selbstmächtigkeit sich gesellschaftlicher Verbindlichkeit (und damit jeder Verallgemeinerung) sperrt, wobei sich Regelwidrigkeit und -überschreitung häufig als unkontrollierbare, willkürliche Gewalt zeigen. Vgl. Haug, Die Grausamkeit der Heldensage, S. 82, der Sîvrit als „Musterfall des unerträglichen Siegers" beschreibt; weiter Freche, *von zweier vrouwen bâgen*, S. 126; Klinger, Ent/Fesselung des fremden Heros; grundlegend Lienert, Exorbitante Helden?, Petersen, Einführung und zu Sîvrit erneut Müller, Exorbitante Helden.

99 Müller, Spielregeln, S. 135.

von Sagenwissen im Buchepos betrachtet worden.[100] Die zeitliche Ungenauigkeit und Sprunghaftigkeit in der Einführung Sîvrits[101] öffnet sich in Hagens Bericht auf eine Vor- oder Anderzeit, die außerhalb der bislang geschilderten historisch-geographischen Welt liegt und von dieser maximal geschieden ist.[102] Zugleich vollzieht sich darin aber ein enormes *Othering*[103] des *helt ûz Niderlant*, das für die Generalisierbarkeit der Männlichkeitsentwürfe wie auch für männliche Allianzmöglichkeiten von besonderer Bedeutung ist. Allein Sîvrit wird in der Welt der Nibelungen, des Horts und des Drachen lokalisiert, wobei eine Kohärenzbildung mit der Vorgeschichte des ritterlichen Sîvrit in der 2. Aventiure unterbleibt: „Sivrit ist in heroischer *memoria* schon Held, bevor er auf der Vorderbühne agieren darf.“[104] Seine Vereinzelung in überzeitlicher Präsenz und seine Ausgrenzung aus dem Raum-Zeit-Kontinuum des Hofs sperren sich jeder Verallgemeinerung und evozieren erstmals Sîvrits Unverfügbarkeit für erzählerische wie höfische Integrationsstrategien:[105] ein mindestens ebenso irritierender Störfaktor wie sein heroisches Gewaltpotential.

Angesichts der auffälligen Spannung zwischen dem Bild des höfischen Königssohns und Ritters auf der einen, des immer schon exzeptionellen Helden und Drachentöters auf der anderen Seite, ist in Forschungsbeiträgen bisweilen von einer ‚Doppelnatur‘ Sîvrits die Rede.[106] Diese Redeweise verstellt jedoch den Blick darauf, dass sich die Konfiguration von Ritter und Heros keineswegs als symmetrische Präsenz zweier konkurrierender Identitätsentwürfe darstellt. In der erzählten Handlung dominiert vielmehr der höfische Sî-

100 Mertens, Hagens Wissen, S. 61–63 stellt neben die rezeptionsbezogene Betrachtung eine Analyse der Erzähltechnik und der Autorisierungsstrategien bei der Verarbeitung unterschiedlicher Stofftraditionen. Vgl. weiter Müller, Spielregeln, S. 125–136, der unter anderem den gewollt scharfen Kontrast der beiden Erzählungen von Sîvrits Vorgeschichte betont (S. 127 f.).

101 Zu Anfang der 2. Aventiure verweisen B 19 und C 20 ganz generell auf Sîvrits Ausfahrten, ohne dass ihre Stellung im Ablauf der Ereignisse oder im Verhältnis zu *sînen besten zîten* (B 20, 1) präzisiert würde. In C schließt sich dagegen eine zusätzliche Strophe an, die die *wunder*, die Sîvrit bereits *mit siner hant getan* habe, explizit seiner Jugend zurechnet (C 21).

102 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 130: „Die Tat, die Sivrit zum Helden macht […], hat weder Ort noch Zeit, sie fällt aus der Kette der bisher erzählten Ereignisse heraus. Die Störung linearer Kohärenz, wie sie bis dahin vorgeherrscht hatte, fällt mit dem Übergang in eine andere Welt zusammen.“

103 Mit *Othering* wird nach Spivak, The Rani of Sirmur, die Differenzierung und Distanzierung Anderer von der Eigengruppe bezeichnet, die der Stabilisierung der eigenen Position und der Ausgrenzung ‚Fremder‘ aus den Machtdiskursen dient. Vgl. grundlegend Reuter, Ordnungen des Anderen.

104 Müller, Spielregeln, S. 109; vgl. ebenso S. 132: „Sivrit wird von Anfang an also als der Held identifiziert, der er doch eigentlich erst noch durch eine heroische Tat werden müßte. Vorher und Nachher haben keine Bedeutung.“

105 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 136: „Die heroische Welt, die mit Sivrit bedrohlich in Worms einbricht und sich gleich in der ersten Konfrontation mit den burgondischen Königen zu entladen droht, steht unter ‚anderen‘ Gesetzen, *Gesetzen auch des Erzählens*“ (Hervorhebung J. K.). – Begriffen als Figuration des Inkommensurablen (vgl. Friedrich, Menschentier, S. 393) legt heroische Exorbitanz die erzählerische Dialektik des Unverfügbaren nahe.

106 So Schulz, Fremde Kohärenz, S. 349 und ders., 2012, S. 155 f.; ähnlich Müller, Spielregeln, S. 134 („widersprüchliche Natur des Helden“).

vrit, der zunächst ebenso wenig Ähnlichkeit mit einem mythischen Drachentöter hat wie mit Sigurðr Fáfnisbani der altnordischen Überlieferung. Statt dem heroisch-exorbitanten Sîvrit also vorab textübergreifende Präsenz zu verleihen,[107] soll der Blick auf all jene Erzählstrategien gerichtet werden, die zur Konstruktion dieses Helden beitragen. Sie erfolgt aus Sicht einer höfisch angelegten Welt, in der sich die Nibelungen, der Hort und der Drache als Fremdkörper ausnehmen. Zu beschreiben ist eine kalkulierte narrative Entfesselung des Heros, dessen überschießendes Gewaltpotential nur in spezifischen Zusammenhängen freigesetzt wird. Das erstmalige Erscheinen des fremdartig-heroischen Sîvrit steht in direktem Zusammenhang mit dem Interesse der Burgonden, ihn nicht nur ins höfische Gefüge zu integrieren, sondern insbesondere dieses Gewaltpotential in Dienst zu nehmen.[108] Bekanntermaßen ist es auch die mit der Tarnhaut magisch erweiterte Gewaltfähigkeit, die später den Erfolg der Brünhilt-Werbung garantiert. Nur in narrativen Brüchen und in der Fremde außerhalb der höfischen Welt konstituiert sich aber der exorbitante Heros als Fokus eines ambivalenten Begehrens.

Das erzählerische Begehren[109] nach der Vergegenwärtigung des einzigartigen Helden und das Allianzbegehren der Burgonden stehen damit in einer Korrespondenzbeziehung. Erst am Wormser Hof wird der ritterliche Königssohn schließlich als Drachentöter und mutwillig auftretender Recke kenntlich. Die Konkurrenz der (intra- und metadiegetischen) Erzählungen bringt Sîvrit als Grenzgänger zwischen höfischen und außerhöfischen Machtbezirken, als Schwellenfigur zwischen dem Eigenen und dem Fremden zum Vorschein, und es ist dieser Sîvrit, den man am Hof aufnehmen und dessen überragende Stärke man sich zunutze machen will. Bis zu seiner Ermordung kreist dann die erzählte Handlung um die (Un-)Möglichkeit seiner Integration in die höfische Welt wie ins narrative Universum. Die Kopräsenz unverbundener Deutungsmuster, die Sîvrits Identität bestimmen – höfische Minne einerseits, exzessive Gewalt und agonaler Habitus andererseits – stellt sich weiterhin als literarische Kippfigur dar, die durch

107 Vgl. etwa Stutz, Über die Einheit. Mertens, Hagens Wissen, S. 64 betrachtet Sîvrits ‚Vorzeithelden'-Status als seinen „Wesenskern". Vorsichtiger beschreibt Schulze, Siegfried, S. 687 das Bild eines ‚synthetischen Helden' zwischen unterschiedlichen Deutungsmustern, spricht dann aber auch von einem „elementaren und zugleich einfachen Heldentypus", einem „einfache[n] Kern", der „durch Wiederholung und Variation der Grundkonstellation sowie Einbettung in verschiedene Kontexte eine komplexere Dimension" erhalte (ebd.).

108 Vgl. Müller, Exorbitante Helden, S. 150: „Siegfrieds rücksichtsloser Heroismus wird durch Einfügen in die höfische Ordnung nutzbar gemacht." Quast, Wissen, S. 288 stellt diese Verbindung über das Paradigma des Wissens her: „Hagens Kenntnis über Siegfrieds Vergangenheit steht hier deutlich im Interesse der Herrschaftssicherung."

109 Damit meine ich ein oberhalb von Figurenperspektiven, auf Diskursebene angesiedeltes Begehren nach erzählter Präsenz und Veranschaulichung, das seinerseits ein dialektisches Verhältnis von Distanz und Distanzüberwindung beinhaltet (vgl. dazu meine Überlegungen zur narrativen Verfasstheit von Begehrensdynamiken in der Einführung sowie zum Begehren nach der Differenzqualität erzählter Welten, I.2.1).

Sîvrits Begehren ausgelöst und gesteuert wird. Als das ‚archaische Andere‘ höfischer Gewaltdisziplinierung[110] ist seine heroische Männlichkeit Gegenstand immer wieder neu einsetzender diskursiver Konstruktion. Schließlich hat der Integrationsprozess, den Sîvrit am Wormser Hof durchlief, seine Identität in einem generalisierten Modell aufgehen lassen: Als hervorragender *riter* wurde er beim Fest exemplarisch geehrt und erschien als ausgezeichneter Repräsentant höfischer *zuht*.[111] Der gegenläufige Prozess, der sich auf die Entfesselung exzessiver Gewalt richtet und eine Differenzierung der Männlichkeitsentwürfe hervorruft, vollzieht sich dagegen stets in Bezug zum ‚Fremden‘.[112]

Seine Grundlage hat dieser Fremdheitsbegriff in einer spezifischen Raumordnung.[113] Die ‚Fremde‘ ist im *Nibelungenlied* ein vager Bezirk außerhalb der bekannten Königreiche und wird aus Sicht des Eigenen (zumeist des Burgondenhofs) perspektiviert.[114] Dieser Bereich wird wiederholt mit dem unpräzisen Plural *vremdiu lant* bezeichnet (z. B. B 80, 1; 348, 3). Gewässer – wie Rhein und Donau, aber auch das Meer, das bei der Fahrt nach Isenstein überquert werden muss – markieren die territoria-

110 Vgl. Schulz, Erzähltheorie, S. 109 zu Männlichkeitskonzepten der Heldenepik.

111 Vgl. die idealtypische Abgrenzung von Heros und Ritter bei Friedrich, Unterwerfung, S. 156: „Das Gegenbild zum Ritter und das weltliche Komplement zum Heiligen bildet der Heros, nur bezieht dieser seinen Ruhm nicht aus Selbst-, sondern aus Fremdunterwerfung […]. Subjektivierung findet hier primär als Profilierung des Selbst statt, erst sekundär als Einfügung in eine kollektive Ordnung.“

112 Als räumlich konzipierter Begriff umfasst *vremde* im *Nibelungenlied* alles, was sich außerhalb des je eigenen Machtbezirks befindet oder von außerhalb kommt: Diese herrschaftsspezifische Zuordnung zeigt sich in der häufig gebrauchten Formel von *den vremden und den kunden* bei Hofe (B 25, 4; 35, 4; 252, 2 u. ö.). *Vremde* bezeichnet weiter ein zeitlich oder räumlich begrenztes Verhältnis im Sinne von ‚unbekannt, unvertraut‘ oder ‚fern‘ (B 44, 4; 82, 4; 86, 4; 134, 4 u. ö.); das seltenere Verb *vremden* kann daher auch ‚fern bleiben, sich fernhalten‘ bedeuten (B 283,3; 1446,1). Gegenüber diesem relationalen Begriff von Fremdheit als Auswärtigkeit zeichnet sich der Raum der Fremde durch eine qualitative Differenz aus.

113 Diese Raumordnung stiftet ein Paradigma, das die jeweiligen Möglichkeiten des Figurenhandelns bedingt: Weltdeutung, Haltung und Verhalten unterliegen in der ‚Fremde‘ u. U. anderen Logiken als im höfisch definierten Raum des ‚Eigenen‘. Zum Nibelungenland als ‚räumlichem Außerhalb‘ vgl. Hammer, Räume erzählen, S. 146–149. – Vgl. weiter die Kategorisierung des Fremdseins bei Waldenfels, Topographie, S. 20, der den lokalen Aspekt für den wichtigsten hält, sowie ebd., S. 26: „Wie alles, was ist, so läßt sich auch das Fremde nicht ablösen von seiner Gegebenheits- und Zugangsweise, also auch nicht von einer gewissen *Örtlichkeit.*“

114 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 304: „Die Epenwelt zerfällt aufs Ganze gesehen in zwei Teile, in die höfische Welt von Worms, Xanten, Bechelaren und selbst noch von Etzelburg, und eine fremdartige Welt, aus der Prünhilt kommt und in der Sivrit seinen Hort gewinnt.“ Czerwinski, Das Nibelungenlied, 71 betont: „Fremdes ist grundsätzlich bedrohlich und muß erst geklärt werden.“ Zu den nibelungischen Raumstrukturen vgl. weiter Gillespie, Das Mythische und das Reale, sowie Lienert, Raumstruktur, die außerdem unterstreicht, dass es sich stets um personalisierte Räume handelt: „Das eine wird durch das andere definiert: der Raum durch den jeweiligen Herrscher, die Person durch ihre räumliche Herkunft“ (ebd., S. 110).

len Grenzen.[115] Von dieser Fremde haben nur Einzelne besondere Kenntnis; sie wird weiterhin durch ungewöhnliche Gebräuche sowie exzeptionelle Bewohner (Riesen, Zwerge, Drachen) markiert. Gerahmt von den Beschreibungen der höfisch-feudalen Machtzentren eröffnen sich diese Andersräume nur punktuell und bleiben von der Sphäre des Eigenen weitgehend abgekoppelt, wenn sie nicht – wie Isenstein – der vom Hof aus konzipierten Herrschaftsordung angeschlossen und infolgedessen bedeutungslos werden. Wie jede Fremdheitkonstruktion konstitutiert sich auch diese in dialektischer Rückbindung an das Eigene: ‚Fremdheit' ist eine „instabile Relation […], die in beiden Richtungen schillert".[116]

Diese grundsätzliche Dialektik gewinnt im *Nibelungenlied* dadurch besondere Kontur, dass sie an Figurationen der Grenzüberschreitung gebunden ist. Bei der Brautwerbung um Brünhilt geht es nicht um Eroberung und territoriale Machterweiterung, sondern um die Hereinnahme der fremden Braut ins burgondische Herrschaftsgefüge und seine Ordnungen. Sîvrit ist seinerseits dadurch ausgezeichnet, dass er die Grenzen zwischen dem bekannten und dem fremden Raum mehrfach überschreitet (zumeist allein)[117] und dort Besitztümer mit magischen Qualitäten erwirbt, die auch in der Sphäre des Eigenen irritierende Wirksamkeit entfalten können. Aus seiner Lokalisierung in der Fremde ergibt sich, gemäß einer kontiguitären Erzähllogik, auch seine Kenntnis von Brünhilt.[118] Mit der Werbungsfahrt wird diese Verbindung zum Fremden deutlich auf das Problem heroischer Exorbitanz fokussiert.[119] Im Folgenden ist daher zu beschreiben, wie sich ein wiederholtes *Othering* Sîvrits zuerst am Wormser Hof, dann aber im unauflöslichem Wechselbezug zur Fremdheit Brünhilts vollzieht.

115 Vgl. Ashcroft/Griffiths/Tiffin, Post-Colonial Studies, S. 99 f.: „The frontier or boundary that limited the space so defined was a crucial feature in imagining the imperial self, and in creating and defining (*othering*) those others by which that ‚self' could achieve definition and value. That which lies ‚beyond the pale' […] is often defined literally as the other, the dark, the savage and the wild."

116 Waldenfels, Topographie, S. 38. Vgl. Reuter, Ordnungen des Anderen, S. 27–30; Gernig, Einleitung, S. 13–15.

117 Vgl. Lienert, Raumstruktur, S. 112: „Auf diese Dichotomie *demeure* – *chevauchée* [‚Bleiben' und ‚Unterwegssein' als Grundstrukturen räumlicher Erfahrung, J. K.] bezogen, zeigt sich trotz aller Reisen im ‚Nibelungenlied' gegen den ersten Eindruck als räumliche Grundstruktur die der *demeure*. Der einzige wenigstens zeitweise ‚fahrende' Held ist Siegfried."

118 Vgl. Haferland, Verschiebung, S. 82: „Zu einem Kontiguitätsbereich gehört alles, was sich objektiv ‚berührt', d. h. in Raum und Zeit oder auch nur sachlich zusammenhängt." Es spielt daher zunächst keine Rolle, ob Kenntnisse einer früheren Verbindung Brünhilts und Sîvrits in der Sagentradition vorausgesetzt werden sollen (vgl. dazu von See, Die Werbung um Brünhild). Auch die geographische Nachbarschaft von Isenstein und Nibelungenland erklärt Sîvrits Wissen nicht, verweist aber auf eine prinzipielle Nähe des Helden zur ‚Fremde'.

119 Strukturelle Fremdheit begegnet auf Isenstein dagegen nur in minimaler Ausprägung, denn die wehrhaften Burgen, der prächtige Palas, das imposante Gefolge usw. stellen Brünhilts Herrschaft gemäß vertrauten Mustern aus. Daher erstaunt es auch nicht, dass sich nach ihrer Niederlage „ihr Reich dem der Burgonden als eine Erbmonarchie relativ verwandt [erweist], zumal wenn obendrein die weibliche durch eine männliche Herrschaft ersetzt wird, indem Prünhilts Mutterbruder an ihre Stelle tritt" (Müller, Spielregeln, S. 304).

Der Begriff des *Othering* hat sich im Zusammenhang postkolonialer Fragestellungen etabliert und zielt darauf, die Herstellung ‚anderer‘ Subjekte durch Diskurspraktiken der Beherrschung und Ausgrenzung aufzudecken,[120] die allerdings von Ambivalenzen durchzogen sein können.[121] Die kritische Analyse ethnozentrischer Konstruktionen der (kolonialisierten) Anderen und Fremden, die an den Rändern einer hegemonialen Weltordnung verortet werden, lässt sich auch deswegen auf die Ordnungsmuster im *Nibelungenlied* übertragen, weil sich darin eine strukturell analoge Perspektive auf das Außerhalb der höfischen Welt realisiert. Die ‚Fremden‘ werden prinzipiell als Gegenstand der Aneignung und Indienstnahme für die Konsolidierung des Eigenen und insofern als Subjekte künftiger Unterwerfung gesehen: ob als dienstbare Nibelungen oder – wie in Brünhilts Fall – als Ehefrau. Eine solche Subordination schließt Sinngebungsverfahren mit ein, denn nur in Bezug auf die sinnhafte Konstruktion eigener Ordnungsmuster gewinnen auch die Fremden ihre Bedeutung und (sekundären) Subjektstatus. Entsprechend ist ihre Wahrnehmung und Repräsentation stets auf den Machtanspruch eines herrschenden Subjekts bezogen, das generalisierte Geltung beansprucht (wie heterogen die Realisierungen dieses Eigenen auch ausfallen mögen).[122] Beherrscht wird das Fremde allererst durch die Selektionsprinzipien, die ihm Gestalt verleihen und eben jene ‚Fremdheit‘ konstituieren, die seine Ausgrenzung und Subordination erlauben.[123]

Solche Verfahren des *Othering* werden im *Nibelungenlied* verschiedentlich durch Rahmungen und narrative Brüche eingeleitet. Erstmals begegnen sie in Hagens Bericht über Sîvrit, den außer ihm noch niemand am Wormser Hof kennt. Aus dem Inneren des Hofs spricht Hagen über den *unkunden degen* und *gast*[124] und entwirft ein Bild, das sich kaum mit der vorherigen Darstellung Sîvrits überein bringen lässt. Zumal Hagen aus der überlegenen Perspektive des (einzigen) Wissenden spricht, kontrolliert

120 Vgl. einführend Reuter, Ordnungen des Anderen, S. 27–63.

121 Reuter, Ordnungen des Anderen, S. 63 beschreibt etwa die Ambivalenz von Begehren/Faszination und Angst, wenn „das kraftvolle Gefühl der Faszination bei einer Nähe, in der es nicht mehr gelingt, den Fremden mittels Projektionen oder Rollenzuweisung auf Abstand zu halten, in Angst“ umschlägt und sich „die ersehnte Bereicherung durch das Fremde in ihr Gegenteil“ verkehrt. Solche Ambivalenzen können indes Störung und Destabilisierung des Machtdiskurses zur Folge haben (vgl. Ashcroft/Griffiths/Tiffin, Post-Colonial Studies, S. 10 f.). Neben ‚Abgrenzungsverfahren zur Verfestigung eigener Identität‘ besteht die Möglichkeit ihrer ‚Erschütterung‘, denn der „Uneindeutigkeit des Status des Fremden korrespondiert die affektive Ambivalenz“ (Gernig, Einleitung, S. 16).

122 Denn die „Eigenheit des Eigenen wird keiner Befragung ausgesetzt, sie wird in Form einer praktischen Präsupposition vorausgesetzt“ (Waldenfels, Topographie, S. 46).

123 Entsprechend mahnt Greenblatt, Wunderbare Besitztümer, S. 17 die „Untersuchung der Repräsentationspraktiken als solcher“ an. Ähnlich auch Brall, Imaginationen, S. 121 f., der vorschlägt, „die Zuschreibungen und Übertragungen zu interpretieren, mit denen das Fremde versehen wird“.

124 Die Semantik von *gast* im Mittelhochdeutschen enthält einen prononcierten Fremdheitsaspekt, der im modernen Sprachgebrauch nicht länger präsent ist (entsprechend wird in BMZ I, Sp. 485a, ‚der Fremde‘ als zweite Bedeutung angegeben).

er die Deutung des Fremden, der selbst ohne Stimme im Außerhalb verbleibt.[125] Ein ergänzender Bericht ‚aus erster Hand' wird an keiner Stelle im *Nibelungenlied* nachgereicht: Sîvrits eigene Darstellung der Ereignisse unterbleibt – und dies gilt ebenso für das gefährliche Geheimnis seiner verwundbaren, vom Drachenblut nicht gepanzerten Körperstelle (s. u., II.3.4.1).

Was Hagen berichtet, ist zum einen durch Fremdheitsmarkierungen, zum anderen durch Ausbrüche exzessiver Gewalt geprägt. Von Riesen, Zwergen und vom Drachen ist die Rede, von Geschehnissen, die nur – ambivalent – als *wunder*[126] zu beschreiben sind, und von *vil seltsæniu mære* um die Nibelungen (B 88, 4). Nach dem Versuch der Hort-Teilung spitzt sich der Bericht auf Sîvrits maßlose Gewaltfähigkeit hin zu, wobei Ursache und Auslöser seines Kampfes gegen eine Übermacht im Dunkeln bleiben. Im Folgenden erschlägt er zwölf Riesen, bezwingt siebenhundert Recken und tötet auch sonst alles, was sich ihm in den Weg stellt (B 96, 1: *di dâ torsten vehten, di lâgen alle erslagen*). Seine Stärke ist unvergleichlich – *alsô grôzer krefte ni mêr recke gewan* (B 97, 4) – und erlaubt es ihm im Weiteren, den Drachen zu erschlagen. Der Bericht endet mit der Beschreibung eines fremd gewordenen Leibs: *er badet sich in dem bluote. sîn hût wart hurnîn.* | *des snîdet in kein wâfen* (B 98, 3 f.).[127] Wenn zur ungebremsten Gewalt noch Unverwundbarkeit tritt, ist Sîvrit schrecklich und erschreckend zugleich: ein wahrhaft *vreisliche*[*r*] *man*.[128] Hagens abschließender Ratschlag an Gunther – *man sol in holden hân* – kann vor diesem Horizont nur als Ambivalenz von Furcht und Faszination gelesen werden.

Diese Ambivalenz ist Signum einer heroischen Exorbitanz, die sich als Überschreitung gesellschaftlicher Verbindlichkeit prinzipiell sperrt.[129] Ihrer exzessiven, willkürlichen Gewalt werden (insbesondere in der höfischen Literatur, aber auch im

125 Hier findet sich mithin wieder, was Ashcroft/Griffiths/Tiffin, The Empire Writes Back, S. 96 als zentrale Mechanismen des *Othering* beschreiben: „the assumption of authority, ‚voice', and control of the ‚word', that is, seizure and control of the means of interpretation and communication". Indem Hagens Sonderwissen ursprungslos den Wormser Blick auf Sîvrit eröffnet, wird ein Standpunkt unhinterfragbarer Autorität bezogen.

126 B 85, 4; 87, 2; 99, 4.

127 In C 100, 3 f. wird die schroffe parataktische Fügung aufgelöst, wobei das zusätzliche *gemeit* Sîvrits Fremdheit abmildert: *do badet er in dem bluote; des ist der helt gemeit* | *von also vester hute, daz in nie wafen sit versneit*.

128 B 95, 4; C 97, 4 ersetzt: *vil chüene*. Vgl. Quast, Wissen, S. 288: „Der so Gezeichnete gibt allen Grund, Befürchtungen auf sich zu ziehen. Er bedroht, noch ohne seinen Unterwerfungsanspruch geltend gemacht zu haben, den Herrschaftsverband zu Worms."

129 Vgl. von See, Was ist Heldendichtung? sowie ders., Held und Kollektiv, S. 22 f. Sîvrits Begegnung mit den Nibelungen kann auch als Beispiel dafür gelesen werden, wie er sich als Gast bei fremden Herrschern verhält. In Worms vermeidet man daher jede Gelegenheit zur Gewaltanwendung und verlegt sich auf symbolisch-friedfertige Unterwerfung.

Nibelungenlied) Strategien der Gewaltreglementierung und -disziplinierung entgegengesetzt.[130] Walter Haug hat mit Bezug auf die Heldensage von einer „erschreckenden Angleichung des Helden an das Dämonische“ gesprochen, einer Verähnlichung mit dem Ungeheuerlichen also, das zu bewältigen der Heros antrat: „Sigfrids völlig grundlos provozierender Auftritt am Wormser Hof erweist sich dann als nichts anderes als der typische Adventus des Siegers über das Ungeheuer“.[131] Diese Logik seines Auftritts konstituiert sich allerdings ganz über Hagens Rede, die ein entsprechendes Deutungsmuster für Sîvrit liefert[132] und die Kommunikationsbedingungen für den folgenden Austausch festlegt.[133]

Hagens Bericht lässt sich mit den typischen Diskurspraktiken in Verbindung bringen, die nach Maureen Eggers zur Herstellung rassifizierenden Machtwissens eingesetzt werden.[134] Hegemoniales Wissen wird zunächst mit einer *Markierungspraxis* generiert, die Differenzmerkmale zuschreibt und *naturalisiert*, d. h. als unveräußerliche Natur absolut setzt. Auf dieser Grundlage werden ‚fremde‘ Subjekte *subordiniert*, doch dient diese *Positionierung* zugleich ihrer Einbindung in die vorausgesetzten Machtstrukturen. Während solche Verfahren vielfach auf Ausgrenzung und Marginalisierung abzielen, werden sie im *Nibelungenlied* zum Ausgangspunkt von Allianzbestreben und einem Integrationsprozess, der Sîvrit in den Dienst der Burgondenkönige manövriert. Zu einer solchen Positionierung kommt es erst nach Abschluss von Hagens Bericht, der Sîvrit in einer gefährlichen Fremde lokalisiert und als *vreislich* markiert.[135] Sîvrits Exorbitanz erfährt zudem eine Naturalisierung, als sie sich in grundloser Gewalt gleichsam naturhaft Bahn bricht und mit dem Drachenblut zum unveräußerlichen Leibesattribut wird.[136] Als Positionierung verschieben ihn diese Zuschreibungen vom konkurrierenden Machtzentrum Xanten, das Sîvrit bis dahin repräsentiert hatte, ins Außerhalb der höfischen Welt. Diese Dezentrierung leistet einer Subordination

130 Solche Verhaltensformen werden auch Sîvrit attestiert, der nicht nur an Turnieren und Waffenspielen teilnimmt, sondern Gunther auch zur friedfertigen Aussöhnung mit den Sachsen und Dänen rät (B 310–314).

131 Haug, Die Grausamkeit der Heldensage, S. 80 u. 81.

132 Dieser Deutung schließt Gunther sich an, und sie prägt seine Wahrnehmung Sîvrits: *du maht wol haben wâr. | nu sich, wi degenliche er stêt in strîtes vâr* (B 100, 1 f.).

133 Im Weiteren berät Hagen Gunther noch über den richtigen Empfang des Fremden (B 101). Vgl. Quast, Wissen, S. 288: „Am Wormser Hof ist es Hagen, der durch sein Wissen das Fremde begreifbar und dem Hof integrierbar macht.“

134 Vgl. Eggers, Rassifizierte Machtdifferenz, S. 57.

135 Darin ist unter anderem der Gegenbegriff zu *minneclich* zu sehen, womit nicht nur begehrenswerte ‚Schönheit‘, sondern auch höfische Verhaltensmodellierung bezeichnet wird.

136 Vgl. Friedrich, Unterwerfung, S. 157: „Der Heros verkörpert eine aus ihrer regulären Bahn geworfene Natur. In ihm wird Natur nicht in ihrer Regularität, in ihrer Rationalität zum Vorbild wie im theologisch-philosophischen Diskurs, sondern in ihrer gewaltsamen Singularität.“

Vorschub, die sich bei der Brautwerbung auch als (vorgebliche) Standesminderung realisiert.[137]

Allerdings tritt Sîvrit nun selbst als Wissender auf, der über die fremde Brünhilt und die von ihr ausgehende Gefahr Auskunft geben kann. Daher berät er Gunther auch über die angemessene Bekleidung der vier Recken. Schon bei der Anfertigung dieser Gewänder zeigt sich, gleichsam vorgreifend, eine Annäherung an das Fremde in Form exotisch-kostbarer Materialien.[138] Darin wird greifbar, dass die Fremde andere Anforderungen an die Recken stellt als etwa der Krieg gegen die Sachsen und Dänen. Fast hat es den Anschein, als sollten die kostbaren Gewänder eine Art auftrumpfender Transformation leisten.

Brünhilts Fremdheit, die zuerst über Ferne (*uber sê*) bestimmt wird, ist schon im ersten Bericht in der Verkopplung von *unmâzen schœne* mit *michel kraft* (B 324, 3) ambivalent markiert, denn als Nächstes ist zu erfahren, dass sie nicht allein Wettkämpfe *umb minne* durchführt, sondern die Verlierer köpfen lässt[139] und das *unmâzen vil* praktiziert hat (B 325 f.). Statt friedliche Vergemeinschaftung zu ermöglichen, wird Minne nach Brünhilts Gesetz also dem Gewaltprinzip subsumiert. Dass diesem *vreislichen sit* (B 328, 2; 338, 2) nur Sîvrit entgegentreten kann, ist von vornherein ersichtlich. Nicht zuletzt hatte er selbst *in dem sturme* – d. h. im Krieg gegen die Sachsen – *einen vreislichen sit* gezeigt (B 208, 4). Beider Maßlosigkeit und Schrecklichkeit im Kampf weist auf eine exklusive Ähnlichkeit hin, die zugleich die Bedingung für Brünhilts Unterwerfung und Vereinnahmung bildet. Wenn die Basisregel des Brautwerbungsnarrativs darin besteht, dass nicht nur der Werber die Braut, sondern auch ‚der Beste die Schönste' bekommt,[140] dann entsprechen Brünhilt und Sîvrit diesem Prinzip in der Ver-Fremdung als *vreislicher man* und *vreislichez wîp*.[141] Sîvrits Identität bildet

137 Müller, Sîvrit, hat ausführlich nachgezeichnet, wie dieser „Anschein der ständischen Inferiorität" (ebd., S. 108) aus der Verschiebung von Minne- zu Herrendienst hervorgeht und nicht ohne politische Konsequenzen bleiben kann. Vgl. weiter Hennig, Herr und Mann; Schulze, *Gunther sî mîn herre*.

138 Arabisches Gold (B 364, 1) und indische Edelsteine (B 401, 1) werden ebenso aufgeboten wie weiße arabische Seide und grüne aus Zazamanc (B 360, 1 f.). Weitere Stoffe stammen aus Marokko und Lybien (B 362, 1 f.), das Unterfutter besteht aus *vremder vische hiuten* (B 361, 1). Von diesen exotischen Fisch- oder Seetierhäuten heißt es, sie seien *wolgetân* | *ze sehene vremden liuten* (B 361, 1 f.), doch sind sie, mit Seide überzogen, anschließend wohl nicht länger sichtbar. – Auch Brünhilts Wappnung und Gewandung ist aus exotischen Materialien gefertigt; sie trägt einen lybischen Pelz (B 427, 3), die Seide ihres Waffenrocks stammt aus Azagouc (B 437, 2).

139 So verstehe ich die Formulierung, jeder unterlegene Werber *hete daz houbet sîn verloren* (B 325, 4). Enthauptung als Zerstückelung und insofern besonders bedrohliche Form der Tötung steigert in Brautwerbungserzählungen die Gefährdung des Werbers und damit auch dessen Bewährungsmöglichkeiten. Vgl. etwa die Praxis des ‚gefährlichen Brautvaters' Constantin im *König Rother* (KR 334 f.).

140 Vgl. Strohschneider, Einfache Regeln, S. 43 u. 60.

141 B 652, 4. Als Personenattribut wird *vreislich* in B ausschließlich Sîvrit und Brünhilt zugeordnet. *Vreislich* bezeichnet sonst die besondere Schärfe und Schlagkraft von Waffen oder eine Lage schrecklicher Bedrängnis, wird einmal aber auch für Kriemhilts Rache an den eigenen Verwandten eingesetzt (B 1909, 4). C bezieht *vreislich* nur je einmal auf Sîvrit und Brünhilt (C 211, 4; 334, 2; wobei Brünhilt in

sich auf Isenstein in Abhängigkeit von den durch Brünhilt bestimmten Raum- und Machtkonditionen; je deutlicher sich Brünhilts Exzeptionalität zeigt, umso klarer tritt auch Sîvrits darauf antwortender Sonderstatus hervor.

Beider Äquivalenz wird gleich nach der Beratung über die Werbungsfahrt noch gesteigert. Auf die Eide, mit denen Gunther und Sîvrit ihre Vereinbarung besiegeln, folgt ein abrupter erzählerischer Sprung ins gänzlich Fremde: *Sîvrit der muose füeren die kappen mit im dan,* | *di der helt vil küene mit sorgen gewan* | *ab eime getwerge, daz hiez Albrîch* (B 334, 1–3). In einem zweistrophigen Exkurs ergänzt Handschrift C Herkunft und Kapazitäten solcher magischen Objekte (C 342 f.), verschärft damit aber noch die Fremdartigkeit, mit der Sîvrit durch Beiordnung dieses irritierend regelwidrigen Attributs markiert wird. Die Tarnhaut macht den Träger zudem nicht nur unsichtbar, sondern verleiht ihm Zwölfmännerstärke (B 335, 1–3). Um Brünhilt besiegen zu können, reicht selbst Sîvrits unvergleichliche Kraft nicht aus, es bedarf zusätzlich seiner *grôzen listen* (B 335, 4), mit der die Fremdheit der Fremden überboten wird. Unter der Tarnhaut ist Sîvrit so fremd, dass Gunther bei seiner Berührung erschrickt und Sîvrit sich ihm als vertraut zu erkennen geben muss: *ich binz, Sîfrit, der liebe vriunt dîn.* | *vor der küneginne soltu gar ân angest sîn* (B 451, 3 f.). Die Erzählung lässt im Folgenden keinen Zweifel daran, dass Sîvrit und Gunther ihr Überleben und den Sieg ganz der *tarnhût* verdanken.[142] Brünhilts bedrohlicher Überkraft wird nicht nur eine gesteigerte Gewaltpotenz entgegengesetzt, sondern auch *list* als Trug, die den Ursprung solcher Stärke verschleiert und den Heros zum Verschwinden bringt.

Gegenüber dem bereits beschriebenen *Othering* Sîvrits bei seiner Ankunft in Worms sind an dieser Stelle signifikante Differenzen zu beobachten. Die Markierung durch übermäßige Kraft, die Sîvrit der Fremdheit Brünhilts zuordnet, entspricht noch dem Muster der Naturalisierung, demgemäß fremdartige Attribute als unveräußerliche, natürliche (z. B. angeborene oder körpergebundene) Qualitäten beschrieben werden. Als Produkt magischer Kunst und Macht-Instrument soll die Tarnhaut jedoch eine bloß temporäre Ver-Fremdung gewährleisten, die nicht auf Ausgrenzung und Vernichtung, sondern auf Unterwerfung und Integration der Fremden als Ehefrau abzielt. Sîvrits Fremdheit ist darin alles andere als ‚natürlich‘, vielmehr künstlich für bestimmte Zwecke hergestellt. Diese Figuration taktischer Verähnlichung mit dem Fremden entspricht auch nicht länger dem von Haug beschriebenen Modell heroischer Ungeheuerlichkeit, die nach dem Kontakt mit dem Ungeheuer identitätskonstitutiv und unveräußerlich wird. Die Tarnhaut, so suggeriert das *Nibelungenlied*, kann dagegen situativ eingesetzt und wieder abgelegt werden, so dass die vertraute Identität darunter erneut zum Vorschein kommt.[143] Diese Vorstellung wird jedoch nicht al-

C 661, 4 auch *ungehiure* genannt wird), dafür aber auch auf Hagen (C 2090, 4) und wiederum auf Kriemhilt (mit Bezug auf ihre ‚schreckliche‘ Verleumdung Rüedegers: C 2289, 3).

142 B 455, 4. C 468, 4 setzt an die Stelle dieser Bekräftigung eine Steigerung der Todesgefahr.

143 Diesen Eindruck erzeugt die Erzählung durch pragmatisch ausgerichtete Schilderungen (der Mitnahme, des An- und Ablegens der Tarnhaut) wie auch durch die einführende Feststellung, dass sie bei

lein durch Zuschreibungen an das magische Objekt erzeugt, sondern auch durch die prekäre Positionierung Sîvrits zwischen dem Eigenen und dem Fremden.[144] Brünhilts Fremdheit bringt an ihm wieder jene Exorbitanz zum Vorschein, die nach seiner paradigmatischen Zurichtung zum höfischen Ritter dem Blick entzogen war.

Die so hergestellte Äquivalenzbeziehung wird durch den Empfang auf Isenstein intensiviert, denn dort kennt man den *starken* Sîvrit (und nur ihn), was nicht zuletzt Nähe und Zugehörigkeit signalisiert. Diese Annäherung wird jedoch durch Sîvrits Positionierung in den burgondischen Machtstrukturen blockiert. Sein tatsächlicher wie sein vorgetäuschter Dienst an Gunther garantieren, zusammen mit der Ausrichtung seines Begehrens auf Kriemhilt, dass es im Gefüge der Brautwerbungsnarrativs nicht zum ‚Kurzschluss' zwischen Braut und Werbungshelfer,[145] in den Konstellationen der Fremdheit nicht zur radikalen Verähnlichung und (noch nicht) zur unumkehrbaren Ent-Fremdung kommen kann. Sîvrits Unsichtbarkeit beim Werbungskampf manifestiert in diesem Zusammenhang seine prekäre Position auf der Grenze zum Fremden wie auch im Spektrum der Männlichkeit. Seine ‚übernatürliche' (nämlich magisch, kunst- und listenreich produzierte) Stärke wird veräußerlicht und Gunther zugerechnet, dessen Körper im Raum der Sichtbarkeit verbleibt. Obschon Sîvrit die Programmatik einer radikalen Selbstgefährdung zum Nachweis überlegener Gewaltfähigkeit vollständig erfüllt, soll und darf dies ihm selbst nicht zugerechnet werden. Wenn schon die sichtbare Präsenz des Helden als „Schwundstufe seines mythischen Glanzes" zu betrachten ist,[146] wird Sîvrits heroischer Status hier vollständig gelöscht. Darüber hinaus kommt seine Ausgrenzung aus dem Feld öffentlich sichtbaren und damit herrschaftlich relevanten Handelns einer Marginalisierung gleich.

---

jedem – also nicht allein bei Sîvrit – ihre Wirkung entfalte (B 336, 2). Die Parameter der Brautwerbungshandlung sprechen dagegen für ein reziprokes Verweisverhältnis (vgl. Strohschneider, Einfache Regeln, S. 61, Anm. 45).

144 Dieser Figuration entspricht auch die Darstellung von Brünhilts Welt, die auf der Grenze des Vertrauten und des Fremdartig-Bedrohlichen angesiedelt ist: Neben höfischen Umgangsformen gelten andere Gebräuche (wie die Entwaffnung der Gäste), die allein Sîvrit nicht irritieren (vgl. B 404 f.). Fremdheit inkorporiert sich vor allem in Brünhilt selbst und wird mit der Schilderung ihrer Wappnung und der Evidenz ihrer ungeheuerlichen Kraft wirkungsvoll in Szene gesetzt (s. u., II.3.3). – Vgl. weiter Friedrich, Unterwerfung, S. 156: „Sichtbar wird der Heros in einem Zustand zwischen Natur und Kultur verortet, sei es durch metonymische Angleichung an Wildheit (Sîvrits Drachenhaut), durch physische oder physiognomische Markierung (Ecke/Alexander), durch Sozialisation in der Wildnis (Hagen), durch providentielle Mitgift (Wolfdietrich A), sogar durch Abrichtung zur Wildheit."

145 Vgl. Strohschneider, Einfache Regeln, S. 49: „Sîfrit ist jener Helfer, den das Brautwerbungsschema regelhaft dem Werber subordiniert und zugleich jener genealogisch, heroisch und mythisch herausgehobene Held, den eine übergreifende Geschichte gleichermaßen regelhaft dem werbenden König vorordnet." Wenn Sîvrit damit als ‚Bester' Brünhilt äquivalent ist, konstituiert dies einen Regelkonflikt, der andernorts – etwa im *Tristan* – zum Kurzschluss zwischen Braut und Werbungshelfer führt. Dieser Kurzschluss wird im *Nibelungenlied* strukturell durch die Verdoppelung der Braut blockiert (ebd., S. 52 f.).

146 Müller, Spielregeln, S. 257.

Mit dieser Feststellung zeichnet sich allerdings ab, dass der Gebrauch der Tarnhaut nicht spurlos an Identitäten und Machtbeziehungen vorbeigehen kann. Die einmal ausgelöste Fremdheit hat eine Eigendynamik gewonnen, die offenbar nicht mehr stillgestellt werden kann. Gleich im Anschluss an Brünhilts Niederlage nutzt Sîvrit die Tarnhaut ein weiteres Mal, um ins Nibelungenland zu reisen. Wenn sein kraftvolles (wiewohl unsichtbares) Rudern den Beobachtern als *sunder starker wint* (B 480, 4–481, 3) erscheint, werden – wie zuvor im Wettkampf mit Brünhilt[147] – Elementarkräfte hervorgerufen, die Sîvrits exzessive Stärke naturalisieren und erneut seine Fremdheit ausstellen. Wiederum begibt sich Sîvrit in die (ihm zugehörige) Fremde, um dort jedoch seinerseits unerkannt als Gast aufzutreten[148] und einen lebensbedrohlichen Kampf mit dem riesenhaften Torhüter sowie anschließend mit Alberich zu provozieren[149] – statt sich gleich als ihr legitimer Herr zu erkennen zu geben. Mit dieser handlungslogisch unsinnigen Selbstgefährdung realisiert Sîvrit das auf Leibesmacht gestützte Herrschaftsmodell, wie es Brünhilt vertritt, im Bereich des Eigen-Fremden. Solches Handeln mag kompensatorisch, als nachgetragener Erweis einer auf Isenstein nicht darstellbaren Vormacht zu lesen sein;[150] allererst weist diese Performance von *manheit* und Herrschaft jedoch auf Brünhilts Exorbitanz zurück und ordnet Sîvrit abermals überschießende Fremdheit zu.[151]

Zumal sich der erneute Gebrauch der Tarnhaut wie auch die agonale Selbstvergewisserung in der Ferne vom Hof abspielen, hat es an dieser Stelle noch den Anschein, als werde Sîvrits Fremdheit durch räumliche Ausgrenzung und Dezentrierung in den Machtverhältnissen gebannt. Spätestens dann, wenn er die Tarnhaut in Gunthers Wormser Schlafgemach einsetzt, um Brünhilt ein weiteres Mal zu bezwingen, entsteht ein dilemmatisches Bedingungsverhältnis, indem Herrschaftsmacht im Innersten des

147 Zuerst bei Brünhilts, dann auch bei Sîvrits Speerwurf umgeben Wind, Feuer und Funkenflug die Rüstungen (B 454, 4; 455, 2; 458,1).

148 Müller, Spielregeln, S. 259 merkt an, dass dem Text nicht eindeutig zu entnehmen ist, ob Sîvrit die Tarnhaut auch bei seiner Ankunft noch trägt.

149 Beide Kampfschilderungen betonen Sîvrits Lebensgefahr und Todesfurcht. Vgl. B 489, 2: *ein teil begonde furhten Sîfrit den tôt*; 493, 4: *des lîbes kom in sorge dô der wætliche gast*.

150 Strohschneider, Einfache Regeln, S. 52 konstatiert für diese Episode eine ‚paradigmatische Sicherung des Helden in seiner übergeordneten Geschichte‘: „Der legitime Herrscher ist der Beste, und daß er dies ist, beweist er in seinen Kämpfen. Indes muß er es hier beweisen, damit er es sein kann, weil er diesen Status auf Isenstein doppelt nicht zeigen kann“. Die Annahme, dass Sîvrit der Held einer ‚übergeordneten Geschichte‘ sei, scheint mir allerdings nicht zwingend. So deutlich Sîvrit als überragender Heros gezeichnet wird, so wichtig ist andererseits das von Gunther vertretene Worms als Machtzentrum, von dem nicht zuletzt alle Handlungen ihren Ausgang nehmen. – Ähnlich wie Strohschneider betrachtet Mertens, Hagens Wissen, S. 66 die Fahrt ins Nibelungenland als „Bestätigungsaventiure“, „am inszenierten Tiefpunkt von Siegfrieds öffentlichem Ansehen“.

151 Auch hierin folgt die Erzählung einer Logik der Kontiguität (vgl. Schulz, Fremde Kohärenz, S. 352 f.): Der Raum der ‚Fremde‘ wie der Gebrauch der Tarnhaut rufen in diesem Sinne Sîvrits Fahrt ins – benachbarte – Nibelungenland hervor und ergänzen das mit Brünhilt etablierte Paradigma heroisch begründeter Herrschaft.

Eigenen nur durch Zuhilfenahme des Fremden gewahrt werden kann. Gunthers Klage gegenüber dem *vriunt* entfesselt erneut Sîvrits magisch potenzierte Stärke, deren Einsatz nun aber einen unkontrollierten Überschuss produziert. Nachdem Sîvrit Brünhilt besiegt hat, nimmt er ihr Ring und Gürtel: *ine weiz, ob er daz tæte durch sînen hôhen muot* (B 677, 2), kommentiert der Erzähler. Diese Bemerkung lässt offen, ob Sîvrits Handeln einem höfisch definierten Hochgefühl oder vielmehr heroischem *übermuot* „im Sinne sorgloser Selbstgewißheit“[152] folgt. Deutlich wird aber: „Sîvrits *hôher muot* ist nicht höfischer Ausdruck gemeinschaftlicher Harmonie [...], sondern ist ganz und gar selbstbezogenes Bewußtsein seiner Überlegenheit über Gunther.“[153]

Obwohl sich diese agonale Geste persönlichen Triumphs zuerst jenseits gesellschaftlicher Sichtbarkeit (kenntlich allein für Rezipierende) manifestiert, wird sie bekanntlich zum Auslöser für Brünhilts *leit* und Hagens Mordplan, wenn die geraubten Gegenstände in die Öffentlichkeit gelangen. Die Vorausdeutung des Erzählers (B 677, 3; C 689, 3 sowie C 688, 4) zeigt aber schon im Moment des Raubes an, dass selbst Tarnhaut und Finsternis Sîvrits Exorbitanz nicht vollständig zu löschen vermögen – und das obschon die Fremdheitsmarkierungen in dieser Episode merklich zurücktreten. Im exklusiven Austausch unter Gleichen bietet Sîvrit Gunther seine Hilfe als freiwilligen Freundschaftsdienst an (und erhält dafür auch keinen *lôn*: B 648–651). Nur dank Sîvrits Subordination konnte die Triangulierung von Männerbündnis und Geschlechterordnung aber die Machtverhältnisse stabilisieren. Diese Strategie stößt genau da an ihre Grenzen, wo Sîvrits Begehren keiner Kontrolle mehr unterliegt, denn seine Minnemotivation ist inzwischen überschussfrei in der Eheschließung mit Kriemhilt aufgegangen.

Nach der Doppelhochzeit kehrt sich der Integrationsprozess daher um, womit zugleich die trianguläre Konstellation, die sich unter den Bedingungen von Minne- und Brautwerbung etabliert hatte, verabschiedet wird. Sîvrit agiert nun gemäß jener Zielstellung, die seine Brautwerbung eingeleitet hatte und die sich allererst auf die Konsolidierung eigener (Vor-)Macht richtete. Unter Zurückweisung von Kriemhilts Erbe zieht er mit ihr nach Xanten, wird dort gekrönt und residiert als unangefochtener Herrscher anschließend im Nibelungenland. Seine temporäre Subordination hat sich in außerordentliche Machtfülle verkehrt. Aus der Erfüllung des Werbungsbegehrens folgt eine weitreichende Entkopplung seiner Herrscheridentität von der Allianz mit den Burgonden.

Im Interim der 11. und 12. Aventiure scheint sich zunächst eine gelungene Kompromissbildung der höfischen und der heroischen Deutungsmuster von Identität, des Eigenen und des Fremden abzuzeichnen. Das Nibelungenland ist zwar entlegen, stellt sich im Übrigen aber als Königreich wie viele andere dar. Sîvrit regiert zwar mit überlegener Stärke (B 711, 720), wird aber mit allem höfischen Zeremoniell als Landesherrscher

152 Müller, Spielregeln, S. 239.
153 Müller, Spielregeln, S. 273.

eingesetzt (B 701–711). Das Verhältnis der beiden, um Worms und Xanten gelagerten Reiche und ihrer Könige gestaltet sich in der nunmehr eingetretenen Distanz als stabile Koexistenz. Bei der Wiederannäherung, zwölf Jahre später, kommt es allerdings sofort zum Ausbruch verhängnisvoller Konkurrenzen.[154] Für diese Konfliktdynamik sind die unbewältigten (und aus Figurenperspektive unbegreiflichen) Spuren des Fremden entscheidend. Schon bei der Einladung nach Worms treten Anzeichen künftiger Dissonanzen in Erscheinung.

Treibende Kraft hinter der Wiederbegegnung ist Brünhilts Wahrnehmung einer Diskrepanz in den ihr bekannten Machtbeziehungen. Indem sie erneut die Subordination Sîvrits fordert (B 721, 725), weist ihr Verlangen aus der Sphäre des Hofs auf die Isensteiner Ereignisse und ein strikt agonales Herrschaftskonzept zurück, das nur in der Fremde Geltung hat. Ohne dass es jemals zur Aufdeckung des Werbungsbetrugs und der Täuschung in der zweiten Hochzeitsnacht kommt, fördert der spätere Königinnenstreit mit Brünhilts Ring und Gürtel eben jenen heroischen Überschuss zutage, den keine Ausgleichsstrategie mehr zu kompensieren vermag (s. u., II.3.2.4). Mit Brünhilts Beharren auf einem Herrschaftsmodell, dem Beziehungstypen jenseits strikter Über- und Unterordnung fremd sind,[155] korrespondiert aber wiederum Sîvrits Überlegenheitsbewusstsein, das in der Ferne kaum mehr durch höfische Disziplinierung gedämpft wird. Noch vor seiner Rückkehr nach Worms bringt seine Verfügung über den Hort ebenfalls Machtkonkurrenzen zum Vorschein. Indem Sîvrit die Wormser Boten überreichlich beschenkt, übertrumpft er deren Herren und ruft bei Hagen unterschwelliges Begehren hervor (B 771, 1–4).[156] Die Fokussierung auf den unvergleichlichen Nibelungenhort zeigt an dieser Stelle an, dass Sîvrits agonaler Habitus[157] wiederum in Bezug zur Fremde gesetzt wird.

Das vorerst noch blinde Motiv des Hortbegehrens gibt weiterhin Anlass dazu, die Funktion jener magischen Attribute, die Sîvrit als exorbitanten Helden auszeichnen, genauer zu betrachten, denn sie definieren auch die Bedingungen, die den Mord an Sîvrit – und damit die Radikalisierung des *Othering* zur Vernichtung – ermöglichen. Während Sîvrits überragende Stärke bei der Brautwerbungsfahrt als ‚Elementarkraft‘ inszeniert wird, liefern der Nibelungenhort und die Tarnhaut erste Anzeichen dafür, dass seine Übermacht nicht (ausschließlich oder eindeutig) am Körper verankert ist, sondern ihm in Form mobiler Güter eignet und ihm daher auch entfremdet werden könnte. Das Allianzbegehren der Burgonden galt stets der Instrumentalisierung und

154 Zur Konfliktverlagerung auf die Königinnen, als Rekonfiguration der homo- und heterosozialen Verhältnisse und Gelenkstelle ‚weiblicher‘ Subjektivierungen, s. u., II.3.3.

155 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 178 f.

156 Gegenüber B 771, 4 (*hey, solder kumen iemer in der Burgonden lant*) weicht C 780, 4 im Schlussvers ab (*hey, solden wir den teilen noch in Buregonden lant*) und suggeriert ein Eigeninteresse Hagens.

157 Beim Empfang der Boten wird deutlich, dass Sîvrit seine Verbindung zu den Burgonden im Zeichen eigener kämpferischer Überlegenheit und Bewährung begreift (vgl. B 746, 756 sowie weiter II.3.2.3).

Assimilation von Sîvrits Stärke im Interesse eigener Machtsteigerung: Als alternative Strategie deutet sich nun erstmals die Aneignung des Nibelungenhorts an.

Während diese Alternative erst nach Sîvrits Tod handlungsrelevant wird (s. u., II.3.4.2), kommt der Tarnhaut bei der doppelten Unterwerfung Brünhilts so entscheidende wie paradoxe Funktion zu. Sie verleiht Sîvrit zwölffach gesteigerte Kraft, tilgt diese überlegene Stärke aber aus dem Raum gesellschaftlicher Sichtbarkeit. Obschon die Kappe, laut Hagens Bericht, nur dem heroischen Sîvrit zustehen kann, der sie Alberich als Einziger abzuringen vermochte, soll sie doch bei jedem Besitzer die gleiche Wirkung haben und könnte damit einem anderen gehören.[158] Die doppelte Bezeichnung, *tarnhût* und *tarnkappe*, zeigt den uneindeutigen Status des magischen Objekts, zwischen Körperattribut und Gewand, denn auch präzise an.[159] Indem sie gleichermaßen als Signum des exorbitanten Heros und Medium seines Verschwindens fungiert, ermöglicht sie es auch, dass Sîvrits besondere Stärke für burgondische Machtinteressen eingesetzt werden kann. Die Tarnhaut verdinglicht und verdichtet damit Sîvrits Status als Schwellenfigur und die Möglichkeit einer Abspaltung seiner Übermacht von seinem Körper.[160] Sîvrits körpereigene Fremdheit, die mit Drachenblut gepanzerte Haut, bringt die Erzählung – wiederum mit Hagens Wissen – nur noch im Zeichen seiner Verwundbarkeit zum Vorschein.

Den Zerfall der homosozialen Allianz sowie die Konflikte, die zur Mordplanung führen, untersuche ich an späterer Stelle genauer (s. u., II.3.2). Hier soll es darum gehen, den Zusammenhang narrativ generierter Exorbitanz mit einer Vernichtung

158 Mühlherr, Nicht mit rechten Dingen, S. 479 betont, „dass der Tarnmantel – einerseits als Trophäe den Helden auszeichnend – zugleich die Grenzen seiner Kraft und seiner Handlungsmacht anzeigt. Denn als sichtbarer Siegfried hat er diese Art von Stärke nicht […]. Siegfried ist von vornherein ein ‚gebrochener' Heros." – Die prinzipielle Verfügbarkeit der Tarnhaut für andere Träger steigern die zusätzlichen Strophen in C, indem sie sich dort nicht als singulärer Gegenstand, sondern nur als ein Exemplar unter vielen darstellt (C 342 f.).

159 Freilich ist mitzudenken, dass der nibelungischen *lîp*-Konzeption keine so kategoriale Differenzierung des (anatomischen) Körpers von seinen (sozialen) Attributen – Gewändern, Waffen, Attributen, Habitus – zugrundeliegt wie modernen Identitätskonstrukten und daher auch keine vollständig fixierte Körpergrenze auszumachen ist. Zu Recht spricht Müller, Spielregeln, S. 248 von ‚Häuten' und folgert: „Die Figur Sivrits baut sich aus übereinandergelegten Schichten auf". Vor diesem Hintergrund hebt sich die Tarnhaut aber durch ihre uneindeutige Zuordnung zu Sîvrits heroischem Leib und ihre paradoxen Wirkungen ab (vgl. weiter II.3.4.1).

160 Es ist daher bezeichnend, dass die Tarnhaut – anders als der Hort – keine direkte Entsprechung in der altnordischen Sigurd-Tradition hat. Ihr entspricht nur vage der ‚Schreckenshelm' (*Ægishjálmr*), den Sigurd im Kampf mit Fafnir erringt (vgl. *Reginsmál*, Str. 14 – Prosa; *Fáfnismál*, Str. 16–19). Unabhängig davon, ob es sich um einen konkreten Helm oder eine durch Zauber erzeugte Aura des Schreckens handelt, ist der Effekt des *Ægishjálmr* ein vollständig anderer als der der Tarnhaut, denn bereits sein Name (*agi* = Schrecken, Ehrfurcht) zeigt an, dass er den furchteinflößenden Nimbus des Heroen gegenüber seinen Feinden verstärkt. Zumal Sigurd weiterhin nicht im Blut des Drachen badet, wird seine Ermordung auch nicht in der Dialektik von Unverwundbarkeit und Gefährdung vorbereitet (zur nibelungischen Konfiguration des mit Drachenblut gepanzerten Leibs s. u., II.3.4.1).

des – nun wieder – fremden Heros aufzudecken. Wenn „in die Rubrik Fremdheit […] alle Attribute eingeschrieben [werden], die am kollektiven Leib der eigenen Kultur zum Verschwinden gebracht werden sollen“,[161] könnte Sîvrits Tod als Tilgung exzessiver Gewalt aus der höfisch disziplinierten Gesellschaftsordnung gelesen werden. Seine überragende Stärke mitsamt ihren Verbindungen zu den Wundern und Schrecken außerhöfischer Fremde dient nicht länger burgondischen Machtinteressen und bedroht, infolge des Königinnenstreits, gar die Integrität des Wormser Hofs. Man hat den exorbitanten Sîvrit also herbeierzählt und entfesselt, um mit seiner Hilfe die unwahrscheinliche Integration einer ebenso exorbitanten Königin ins Hofgefüge zu bewerkstelligen. Wenn die Effekte seiner Mitwirkung nicht zu kontrollieren sind, muss er selbst ausgelöscht werden. Mit der Vernichtung des Grenzgängers wäre dann auch die Grenze zum Fremden erneut abgesichert.

Schon die Inszenierung des Mords an Sîvrit zeigt aber eine Konstellation höherer Komplexität. Zwar ist es richtig, dass bei der Bärenjagd, weitab vom Hof, dem heroischen Sîvrit erneut Raum gegeben wird: „Mit dem Schwert Balmunc tötet Sîfrit den Bären […], und es ist der hornhäutige Drachentöter, der von Hagen erschlagen wird“.[162] Diese Beschreibung erfasst jedoch nur den Endpunkt einer Ausgrenzungsbewegung, die vom (vorgetäuschten) Verteidigungsfall über die gemeinsame Jagd bis zum Wettrennen zur Quelle noch einmal wesentliche Konfigurationen der homosozialen Allianz durchspielt. Der höfische Sîvrit, der Gunther trotz seiner Überlegenheit den Vortritt an der Quelle lässt, ist dabei ebenso präsent wie der *übermuot* des Heroen, der den Bären durchs Lager treibt. Die Jagd lässt ihn als einen Beherrscher wilder Tiere hervortreten, der unter anderem den Bären niederringt, statt ihm mit Waffen entgegenzutreten. Das alles vollzieht sich jedoch, anders als Sîvrits Horterwerb und Drachenkampf, nicht fernab höfischer Gemeinschaft, sondern in unmittelbarer Nähe zu ihr und im Wechselspiel mit höfischen Umgangsformen und Attributen.[163] Eine solche Überlagerung ist auch in den Raumstrukturen selbst zu beobachten: Der doppelt codierte Jagdwald hat Teil an zivilisationsferner Wildnis (in der nur der agonale Habitus Bestand hat), ist zugleich aber Expansionsraum des Hofs (in dem man sorglos ein friedliches Mahl abhalten kann). Sîvrit stirbt unter einer Linde bei der Quelle, am topischen *locus amoenus*

161 Mattenklott, Vorwort, S. 8.

162 Strohschneider, Einfache Regeln, S. 69.

163 Diese unauflösliche Verbindung zeigt sich auch in Sîvrits Erscheinungsbild, das noch einmal detailliert vor Augen gerufen wird. Der *hêrliche jeger* trägt zwar ein Gewand aus gemischtem Pelzwerk, doch blitzt *ûz der liehten riuhe vil manic goldes zein* (B 951; *von einer ludemes hûte* – B 951, 1 – ist hier die Rede: das Hapax *ludem* wird meist als Bezug auf ein unbekanntes Tier oder fremdartiges Fell verstanden, lässt sich aber auch mit ahd. *ludara*, Lumpen, Fetzen, in Verbindung bringen; vgl. altnord. *loðinn*, zottig). Zur Körperstärke treten mit hervorragend gefertigten Waffen die Attribute überlegener Zivilisation (B 948–950; 952 f.). Vgl. Friedrich, Menschentier, S. 349. Die Inszenierung Sîvrits als Jäger und ‚Herr der Tiere‘ ist insofern eine ganz andere als die des wilden Mannes im *Iwein*, der zwar mit überlegener Gewalt über die Wesen der Wildnis herrscht, seinerseits aber als Mischgestalt mit zoomorphen Attributen erscheint, in der sich Natur und Kultur körperhaft verbinden (vgl. Iw. 425–470).

also, jener gebändigten und höfisch stilisierten Natur, die heroische Isolation und Gewaltexzess konterkariert.[164] Selbst sterbend wird Sîvrit beiden Facetten gleichermaßen gerecht, indem er einerseits mit *tobelicher* Gewalt noch versucht, sich an Hagen zu rächen (B 980 f.), andererseits in wohlformulierter Rede an Gunthers *triuwe* und *genâde* appelliert, um ihm Leib und Leben seiner Frau anzuempfehlen (B 993 f.). Entsprechend wird Sîvrit unmittelbar nach dem Mordanschlag verdientermaßen als *ritter küen unt gemeit* (B 988, 4) beklagt.[165] Wenn das Schlussbild solchermaßen zwischen höfischer Disziplinierung und gefährlicher Exorbitanz oszilliert, wenn beide Handlungsmuster noch einmal idealtypisch zur Geltung kommen, zeigt sich abermals ein dialektisches Schillern, das sich endgültiger Grenzziehung wie eindeutiger Differenzbildung sperrt.

Umso deutlicher tritt hervor, dass der von Hagen entwickelte Mordplan zwar als strategisches *Othering* fungiert, die Erzählmöglichkeiten von Sîvrit aber nicht vollständig beherrscht. In der 3. Aventiure hatte sein Bericht ein Deutungsmodell geliefert, das ein ambivalentes Begehren nach dem exorbitanten Helden hervorrief. Bei der Brautwerbung um Brünhilt war der Ver-Fremdung Sîvrits durch sein eigenes Begehren wie durch die ‚Schwurbrüderschaft'[166] mit Gunther eine stabile Grenze gesetzt. Nach der Inbesitznahme Kriemhilts und der weitgehenden Reduktion der homosozialen Allianz greifen diese Begrenzungsmechanismen nicht mehr. Sobald es mit dem Königinnenstreit zum Konflikt kommt, greift Hagen abermals zur Deutung Sîvrits als eines Fremden, der nur durch endgültige Ausgrenzung noch zu subordinieren ist. Mag es zunächst den Anschein haben, als werde der bedrohlich heroische Sîvrit durch Hagen in die Textwelt hinein- und wieder hinauserzählt, zeigen Planung und Durchführung des Mordes indes eine Ambiguisierung dieses Deutungsmusters.

Der abermalige Prozess des *Othering* beginnt, als sich Hagen zur Tötung Sîvrits verpflichtet und ihn als Schädiger des Hofs ausgrenzt. Seine Frage *suln wir gouche ziehen?* (B 864, 1) operiert mit einer Naturalisierung, indem sie Sîvrit implizit mit dem Kuckuck identifiziert, der fremde Nester für die eigene Reproduktion nutzt.[167] Der solchermaßen naturalisierte Außenseiterstatus weist voraus auf die Jagd in hofferner

164 Vgl. Lienert, Raumstruktur, S. 108 f.: „Der topische Ort steht zur Handlung in zugleich zeichenhaft verweisendem und kontrastierendem Verhältnis: Siegfried wird vom Jäger zum gejagten Wild, der *locus amoenus* zum Mordschauplatz." Zur ‚potenzierten Semantik' dieses Waldes vgl. auch Hammer, Räume erzählen, S. 189–194.

165 Vgl. Müller, Das Nibelungenlied, S. 90: „Die Jagd ist noch einmal prächtiger Auftritt des höfischen Siegfried. […] Seine Ermordung wird durch sein vorbildlich-höfisches Benehmen erleichtert."

166 Müller, Sîvrit, S. 102; vgl. weiter II.3.2.2.

167 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 283 (Anm. 68): „Daß Sivrit die Ehe des Königs gebrochen hat, drückt *gouch* aus, wenn man den Bezug auf den Kuckuck, der Eier in fremde Nester legt, gelten läßt und darin nicht nur eine blasse Floskel sieht. […] Kern der Metapher ist ‚heimliches Handeln', das Hagen Sivrit vorwirft." Von der Primärbedeutung ‚Kuckuck, Jungvogel' leitet sich wohl auch die übertragene Verwendung von *gouch* als ‚Narr' ab.

Wildnis, wo Sîvrit wie ein Tier erlegt wird, dessen Kadaver man Kriemhilt vor die Tür wirft.[168] Schon der Auftakt zum Mord exponiert diese erneute Ver-Fremdung Sîvrits aber als taktisches Manöver: Nur scheinbar fremde Boten, die sich als *Liudegêres man* ausgeben, überbringen eine falsche Kriegsnachricht (B 871, 875). Fremdheit wird damit als trügerische Inszenierung Hagens sichtbar, während Sîvrit selbst seinen *konemâgen* als vertrauter Freund nach bewährtem Muster Hilfe anbietet (B 880–883). In dieser Spaltung der Wirklichkeit werden das Fremde und das Eigen-Vertraute zu gleichermaßen unzuverlässigen Ordnungskategorien.

Voraussetzung für Sîvrits Ermordung ist weiterhin die Drachenhaut, die hier ihre einzige Handlungsrelevanz im *Nibelungenlied* erhält – und das nur aufgrund jener verwundbaren Stelle, die sie nicht bedeckt. Abermals wird diese leibhaftige Naturalisierung der Fremdheit diskursiv hervorgebracht: zuerst von Hagen (der sie in den Mordrat einbringt[169]) und dann, im Dialog mit Hagen, auch von Kriemhilt. Kriemhilts Auskünfte weisen unter umgekehrten Vorzeichen dieselbe Ambivalenz auf wie Gunthers Rede über den *wundernküenen man*, gegen dessen ‚grimmige Stärke‘ sich niemand zu stellen wage (B 869, 3 f.). Im Zeichen uneingeschränkter Wertschätzung für Sîvrits Überlegenheit betont Gunther seine Unverwundbarkeit, Kriemhilt dagegen leitet daraus seine besondere Gefährdung ab.[170] Ihr Bericht über Sîvrits Bad im Drachenblut ergänzt und erweitert die früher von Hagen vorgenommene Naturalisierung seiner Fremdheit, verkehrt sie aber ins Vertraute, indem sie Sîvrits menschliche Verwundbarkeit (und ihre resultierende Sorge) betont: *dô viel im zwischen di herte ein lindenblat vil breit.* | *dâ mac man in versnîden. des ist mir sorgen vil bereit* (B 899, 3 f.). Die Lücke in Sîvrits gehörnter Haut bildet damit genau jene Anschlussstelle, mittels derer Kriemhilt sich bemüht, ihren Mann ins Freundes- und Herrschaftskollektiv zu (re-)integrieren: indem sie Hagen als *vriunt* und *mac* anspricht und zum Schutz Sîvrits bewegen will.[171] Das Zeichen, das sie auf Hagens Bitte an Sîvrits Gewand anbringt, ist damit – in der Doppelung der Perspektiven – Markierung des Vertrauten und des Fremden zugleich.

In solcher Doppelung zeigt anschließend auch die Erzählung den unvergleichlichen Sîvrit,[172] der seinem Tod ebenso ritterlich wie heroisch entgegenschreitet. Hagens

168 Vgl. B 999, 3: *ein tier, daz sie sluogen, daz weinten edliu kint*. Noch drastischer spricht dies Gunnar in der *Thidrekssaga* nach dem Mord gegenüber Högni aus: *oc þænna visund skolum vær heim hafa oc færa Grimilldi, minni systor. huar sem hon er* (k. 347, S. 301: und dieses Wisent [gemeint ist der Leichnam, J. K.] sollen wir heimführen und zu Grimhild meiner Schwester schaffen, wo immer sie ist).

169 B 872, 4; genauer in C 883, 4: *da man in mac verhowen, diu mære saget mir sin wip.*

170 B 893, 3 f.: *ob er niht wolde volgen sîner übermuot,* | *sô wære im sicher der degen küene und guot*. Vgl. B 896 f.

171 Indem sie Sîvrits Leben in Hagens Hand gibt, baut sie darauf, dass ihre Gabe Verbindlichkeit erzeugt und erwidert werden muss: vgl. Bachorski, Kriemhilt verschenkt Sifrits Leben (dazu Mertens, Hagens Wissen, S. 64) sowie weiter II.3.3.1.

172 In der 16. Aventiure häufen sich die hyperbolischen Beschreibungen von Sîvrits Vorzügen: *Den prîs an allen dingen truoc er vor manigem man* (B 974, 1); *er was in allen dingen biderbe genuoc* (B 932, 1); *di Sîfrides tugende wâren harte grôz* (B 975, 1) usw.

Strategie des *Othering* zielt zwar auf eine endgültige Abspaltung des exorbitanten Fremden vom höfischen *vriunt*, doch wird er selbst nun vom Erzähler als *ungetriuwe* distanziert und aufgrund seiner *missewende* verurteilt (B 884, 3; 908, 4; 978, 4). Sîvrit erfährt dagegen noch auf der Schwelle zum Tod eine Apotheose, die das zuvor Differenzierte, wenn nicht Unvereinbare, zusammenschmilzt. Allerdings generiert die Erzählung dieses Bild erst im Moment seines Verlöschens und im Zeichen seiner unausweichlichen Vernichtung. Auf Sîvrits außerordentliche Präsenz und Sichtbarkeit in der Jagdepisode, die nicht zuletzt seine strahlende Erscheinung detailliert vor Augen führt (B 948–953), folgt unmittelbar seine Absenz, die weit über den Tod hinaus noch Handlung und Erzählen prägt. Dass unter den Vorzeichen des unabwendbaren Todes indes das bloße Phantasma einer Synthese hervorgebracht wird, die in der erzählten Welt keinen sozialen Ort haben kann, lässt am deutlichsten jener heroische Exzess erkennen, der die Handlungsabläufe als scheinbar burlesker Überschuss stört. Wenn Sîvrit den gefangenen Bären erst im Hoflager wüten lässt, um ihn anschließend gekonnt zu erlegen (B 955–959), demonstriert er einerseits unkontrollierten *übermuot*, andererseits die eigene Kontrolle über unzivilisierte Wildheit, die niemand sonst innehat. An dieser Stelle ist es Sîvrit, der die Grenze zwischen Zivilisation und Wildnis, dem Eigenen und dem Fremden, gleichermaßen verkörpert und hütet. Von hier aus wird auch plausibel, weshalb es nach seinem Tod zu jenem von Jan-Dirk Müller beobachteten Wuchern mythischer Entdifferenzierung kommen muss, das unter anderem die ritterlichen Burgonden in heroische Nibelungen transformiert und insofern nur als Zusammenbruch der zuvor gültigen Grenzen zu beschreiben ist.[173]

Die spezifische Figuration Sîvrits als Grenzgänger, die das *Nibelungenlied* erzeugt,[174] macht ihn für Integrationsprozesse aller Art nur eingeschränkt und vorübergehend verfügbar: „Siegfried ist als Figur zwiespältig angelegt, er ist weder höfischer Held noch archaischer Heros […], er muß in beiden Funktionen seine Umgebung täuschen; seine andersweltliche Komponente zeigt sich eben darin.“[175] Die hier beschriebenen Täuschungen entspringen allerdings nicht einer Subjektlogik oder einem Verhaltenstypus, sondern den Wahrnehmungs- und Diskursbedingungen, wie sie die Erzählung selbst vorgibt. Nicht zufällig entsteht mit dem Toben des Bären im burgondischen Lager die einzige Situation, bei der Sîvrits fremdartige Überstärke vor den Augen der höfischen Öffentlichkeit – und dies in einem Grenzbezirk des Hofs – tatsächlich sichtbar wird. Ihre Einbindung in die Wormser Machtspiele bleibt indes weiterhin verborgen, so dass

173 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 337–343; zusammenfassend ders., Das Nibelungenlied, S. 160–163. Ebenso führt die Kombination einer Einschreibung von Fremdheit mit der von Hagen erzeugten Vorstellung, man könne Sîvrit beseitigen, sich (mit dem Hort oder seinen Reichen) aber seine Macht aneignen, zur Diffusion des Exorbitanten ins gesamte Textuniversum. Als Schwellenfigur verkörpert Sîvrit nicht allein die ordnungskonstitutive Grenze, sondern auch ein Transformationspotential, das sich letztlich jeder Beherrschung entzieht (vgl. weiter II.3.4).

174 Anders dagegen die altnordische Sigurd-Überlieferung: vgl. II.3.2.2, II.3.4.2.

175 Mertens, Hagens Wissen, S. 67; vgl. ähnlich Quast, Wissen, S. 297.

die versammelten Burgonden aus der Bären-Episode auch nichts schließen können als: *er wære ein kreftec man* (B 960, 1).

Sîvrits Vorzeit-Taten eröffnen sich als *seltsæniu mære* dagegen nie dem Blick aller, seine Leistungen bei der Überwindung Brünhilts werden niemals bekannt, so dass auch seine Unsichtbarkeit im Dienste Gunthers öffentlich unkenntlich bleiben muss. Als ‚Stärksten‘ und ‚Besten‘ hält ihn die Erzählung in der Schwebe zwischen markanter Kenntlichkeit und undurchdringlicher Unsichtbarkeit. Mit dem Mord verkehrt sich die Konstellation von Präsenz und Abwesenheit. Mithilfe der Tarnhaut musste Sîvrit, so Peter Strohschneider, bei der Brautwerbung um Brünhilt „aus dem Raum der Evidenz in einer Schleife der Unsichtbarkeit verschwinden, wenn Gunther als der Beste sichtbar sein sollte“; sein Tod aber „schafft den Besten aus dem Raum der Päsenz hinaus und macht doch gerade seine Abwesenheit sichtbar“, nämlich als Leichnam.[176] Wenn aber „der Riß in der Welt der Evidenz“ gerade darin besteht, dass es die ‚Präsenz des Besten‘ unter den im *Nibelungenlied* etablierten Bedingungen „nur als Absenz“ geben kann,[177] ist damit eine Grundfigur erfasst, deren Bedeutung weit über die gesteigerte Komplexität des Brautwerbungsnarrativs und die Strategien des *Othering* hinausreicht.

Die absente Präsenz des Heroen beim Werberkampf wie in der zweiten Hochzeitsnacht,[178] seine präsente Absenz über den Tod hinaus lassen sich insgesamt als erzählerische Realisierung von Unverfügbarkeit[179] bestimmen. Wer Sîvrit sein könnte und was er in der Fülle seiner exorbitanten Leibesmacht tatsächlich getan haben soll, bringt das *Nibelungenlied* in Brechungen und Perspektivierungen zum Vorschein, die sich auch aus seiner Anlage als Doppelerzählung über zwei Königreiche und deren Herrscher ergeben. Entsprechend sind nicht allein die Kenntnisse der textinternen Öffentlichkeit begrenzt: die Erzählmöglichkeiten von Sîvrit sind es ebenso. Dieser narrativen Konfiguration entspringt die sukzessiv zugespitzte, paradoxe Gleichzeitigkeit von Präsenz und Absenz des unvergleichlichen Heroen, die als Begehren nach dem Unverfügbaren über seinen Tod hinaus fortwirkt (s. u., II.3.4).

176 Strohschneider, Einfache Regeln, S. 67. Daher sind die Tarnhaut und Sîvrits Leichnam auch als „inverse und unterschiedlich leistungsfähige, doch funktionsäquivalente Elemente“ (ebd.) zu beschreiben.

177 Strohschneider, Einfache Regeln, S. 61.

178 Ebenso beim Königinnenstreit, der Sîvrits Körper am entscheidenden Punkt ausblendet: vgl. weiter II.3.2.4.

179 Zum philosophischen Begriff vgl. Vorster, Unverfügbarkeit; zur Anwendung der Kategorie auf mittelalterliche Kultur- und Literaturphänomene Kasten, Einleitung.

3.2 Ungleiches Begehren: Allianzen, Brautwerbungen und homosoziale Verwerfungen

Anders als manche Texte der altnordischen Sigurd-Überlieferung arbeitet das *Nibelungenlied* nicht am Bild eines im Grundzug isolierten Heros, sondern interessiert sich im Gegenteil für die Möglichkeiten seiner Vergemeinschaftung. Sîvrit agiert von vornherein in einer Welt komplexer Vergesellschaftungsformen, der Verflechtung homo- und heterosozialer Verhältnisse sowie konkurrierender Herrschaftsmodelle. Noch bis zum Burgondenzug an den Etzelhof werden die Macht- und Herrschaftsdynamiken weithin vom Allianzparadigma dominiert.[180] Mit der Zentralstellung homosozialer Bündnisse und Eheschließungen korrespondiert eine Betonung ‚horizontaler' gegenüber ‚vertikalen' (generationenübergreifenden) Verwandtschaftsbeziehungen.[181] Vor diesem Bezugsfeld hebt sich – ganz anders als im *Eneasroman* – ein nur schwach ausgeprägtes dynastisches Interesse ab. Zwar werden in den drei geschlossenen Ehen jeweils männliche Herrschaftserben gezeugt, doch spielen diese dynastietragenden Söhne keine nennenswerte Rolle. Der dritte von ihnen, Kriemhilts und Etzels Sohn Ortliep, wird in die Handlung nur eingeführt, um eskalierender Gewalt zum Opfer zu fallen. Diese Dominanz eines lateral orientierten Allianzbegehrens tritt in Spannung zu den typischen Zielvorgaben von Brautwerbungserzählungen, die über die Herstellung herrschaftssichernder Bündnisse hinaus vom (kollektiven) Begehren nach geregelter Erbfolge angetrieben werden.[182]

Weiterhin zeichnet sich ab, dass sich Begehren im *Nibelungenlied* am Paradigma der Gleichheit, häufig konkretisiert als Gleichrangigkeit, nicht der Differenz ausrichtet. Dies gilt für homosoziale Bündnisse – selbst Sîvrits initiale Herausforderung richtete sich an Gunther als gleichrangigen Gegner – ebenso wie für die angestrebten Eheschließungen, die stets auf den Erwerb einer ebenbürtigen Braut abzielen. Die Geschlechter-

180 Selbstverständlich spielt Deszendenz im *Nibelungenlied* eine wichtige Rolle für die Herrschaftslegitimation (vgl. etwa B 110, 2). Die erzählte Handlung betont jedoch das Allianzprinzip gegenüber Deszendenz und Genealogie, wobei es im Folgenden vor allem um Prozesse der Allianzbildung und ihr Scheitern gehen soll.

181 Das vertikale Verwandtschaftsverhältnis wird in Worms durch die Königinmutter Uote, in Xanten durch das Herrscherpaar Sigmunt und Sigelint repräsentiert. Uote nimmt bisweilen Repräsentationsaufgaben wahr, tritt darin jedoch zunehmend hinter Kriemhilt zurück (etwa beim Empfang Brünhilts: B 578–586); Sîvrits Eltern werden in der 2. Aventiure eingeführt, ihr Anteil am späteren Geschehen beschränkt sich jedoch auf knappe Auftritte, wenn etwa Sigmunt nach Sîvrits Tod Kriemhilt die Herrschaft in Xanten anträgt und Rache für den erschlagenen Sohn nehmen will. Ferner werden einzelne Onkel/Neffe-Verwandtschaften erwähnt, die jedoch für den Handlungsgang weitgehend funktionslos bleiben (etwa zwischen Bischof Pilgrim und den Burgondenkönigen, Hildebrant und Wolfhart sowie Hagen und seinem *swestersun* Ortwin).

182 Vgl. Schmid-Cadalbert, Der Ortnit AW, S. 59. Am Beispiel des *König Rother* ist deutlich zu erkennen, wie die ‚gefährliche Brautwerbung' über die Konkurrenz zweier Herrscher und Machtbereiche hinaus genealogische Wirkmacht entfaltet: Es geht um nichts Geringeres als die Zeugung Pippins, seinerseits Vater Karls des Großen (vgl. KR 3479–3491, 4764–4794).

differenz tritt insofern hinter den Parametern von Geburtsrang, Herrschaftsfähigkeit und Machtverfügung zurück. Allerdings wird das Begehren nach dem Gleichen im *Nibelungenlied* erheblichen Störungen ausgesetzt und durch zusätzliche Differenzbildungen – die vom Fremden und Exorbitanten ausgehen – und modifiziert. An späterer Stelle wird zu präzisieren sein, welche Bedeutung diesem Prozess für die Konstruktion und Destabilisierung von Geschlechterdifferenz zukommt (vgl. II.3.3). Bei der Analyse homosozialer Dynamiken setze ich an, weil die Vergesellschaftung adliger Herren den Modellfall einer Gleichrangigkeit eigenständiger Subjekte bildet, während die Ehe zwischen den Geschlechtern zwar durch ein analoges Begehren motiviert, in der Vollendung jedoch als asymmetrisches Herrschaftsverhältnis konzipiert ist.

Das *Nibelungenlied* lässt sich als Geschichte gescheiterter homosozialer Allianzbildung lesen, in deren Mittelpunkt Sîvrit und Gunther stehen. Mit Sîvrits – nur oberflächlich ‚ungefährlicher‘ – Brautwerbung[183] kommt es nach dem ‚Zwei-Königreiche-Modell‘[184] zur Konfrontation der Machtinhaber, die zunächst gütlich beigelegt werden kann. Allerdings werden die allseits greifbaren Allianzbestrebungen zunehmend von ungleichem Begehren destabilisiert. Wie bereits dargestellt brechen sich alle Versuche, eine dauerhafte Allianz mit Sîvrit zu schließen, an dessen widerständigem Beharren auf der Konsolidierung seiner Eigenmacht und seiner nur bedingt kontrollierbaren Exorbitanz. Die zunehmend sichtbare Asymmetrie der homosozialen Begehrensdynamiken ist zudem mit Geschlechterverhältnissen verwoben, die zuerst für den reziproken Ausgleich in Dienst genommen werden, dann jedoch die nur mühsam bewältigten Störungen umso schärfer hervortreiben. Der ‚Königinnenstreit‘ bringt diese Bruchlinie zum Vorschein und führt mit der Ermordung Sîvrits zum radikalen Scheitern der zentralen homosozialen Bindung. Dieses Scheitern erweist sich zudem als Triebfeder einer Untergangsdynamik, die letztlich sämtliche Allianzperspektiven und gesellschaftlichen Ordnungen auflöst.

Die Verschränkung zweier Brautwerbungen (um Kriemhilt und um Brünhilt) ist in doppeltem Sinne als Motor der Komplexitätssteigerung anzusprechen. Zum einen führt sie, wie Strohschneider gezeigt hat, zur Überkreuzung divergenter Handlungsrollen, denn Sîvrit ist in einer Brautwerbungsgeschichte selbst Werber, in der anderen jedoch Gunther als Werbungshelfer untergeordnet.[185] Dieser Regelkonflikt ruft als

183 Vgl. die Abgrenzung zur ‚gefährlichen Brautwerbung‘ bei Schmid-Cadalbert, Der Ortnit AW, S. 69: „Wohl richtet sich das Begehren des Werbers bei der ungefährlichen Brautwerbung auf die Braut, welche im Einflußbereich eines anderen, meist des Brautvaters, steht, aber dieser andere betrachtet dieses Begehren als legitim und empfindet es nicht als Bedrohung seiner Existenz.“ – Schulz, Fremde Kohärenz, S. 349 betont aber zu Recht, dass die Werbung um Kriemhilt „genau auf der Scheidelinie von ‚einfacher‘ und ‚gefährlicher Brautwerbung‘ angelegt ist und von Sivrits Entschluss an seiner Doppelnatur wegen immer beides zugleich ist“.

184 Vgl. Strohschneider, Einfache Regeln, S. 53 (Anm. 27).

185 Strohschneider, Einfache Regeln, S. 49: „Sîfrit ist jener Helfer, den das Brautwerbungsschema regelhaft dem Werber subordiniert, und zugleich jener genealogisch, heroisch und mythisch herausge-

„verwerfungsreiches dreischichtiges Gefüge je zweipoliger Ordnungen“[186] zuletzt die Selbstauflösung jenes Regelzusammenhangs hervor, der auf die „Verdichtung und Stabilisierung von Herrschaft“ hin angelegt war.[187] Zum anderen erzeugt diese erzählstrukturelle Formation wiederholt Aushandlungen von Gleichrangigkeit und Hierarchie in den homosozialen Bündnissen und verschärft bei der Brautwerbung um Brünhilt Diskrepanzen der Herrschaftskonzepte sowie der Männlichkeitsentwürfe. Das homosoziale Allianzbegehren erreicht auf Isenstein, mit der leiblichen Einung Gunthers und Sîvrits, seine aporetische Zuspitzung: Der spätere Zerfall des Bündnisses ist darin schon angelegt. Die folgenden Abschnitte widmen sich daher den signifikanten Stadien der homosozialen Allianzbildung in ihrer Verschränkung mit heterosozialen Verbindungen, den Konflikten und Verwerfungen bis hin zum Umschlag des vormaligen Bündnisbegehrens in Abspaltung und Vernichtung. Vorab rekapituliere ich die Faktoren, die Grundlagen und Ausgangspunkt des zentralen Männerbündnisses zwischen Gunther und Sîvrit bestimmen.

Nach Sîvrits Ankunft am Wormser Hof verschwindet der Handlungstyp ‚Brautwerbung‘ zunächst im Geflecht homosozialer Bündnisse: „Das kulturelle Muster Frauendienst wird politisch überschrieben, so daß Frauendienst und Herrendienst nicht mehr auseinandergehalten werden können“.[188] Allerdings konstituiert sich ‚Frauendienst‘ bereits im Minnelied über die konnotative Ausbeutung der Semantik von Vasallität und Herrendienst.[189] Im *Nibelungenlied* ist demgemäß eine Rückkopplung des höfischen Minnekonzepts an seine homosozialen Grundlagen zu beobachten. Zugleich erweist sich die Überlagerung von Frauen- und Herrendienst als Strategie, Begehrensdynamiken zu steuern und zu koordinieren. Dabei wird das Thema der Minne- und Brautwerbung zugunsten homosozialer Aushandlungen einstweilen suspendiert.

Als Initialzündung des Allianzbegehrens in Worms fungiert Hagens schon zitierte Aussage, man solle sich um ein Verhältnis der ‚Huld‘ mit Sîvrit bemühen, woraufhin der König den Fremden ehrenvoll empfängt (B 100–103). Eine Vergemeinschaftung trotz Sîvrits aggressiver Herausforderung wird durch bloß virtuelle Unterwerfung er-

hobene Held, den eine übergeordnete Geschichte gleichermaßen regelhaft dem werbenden König vorordnet.“

186 Strohschneider, Einfache Regeln, S. 71. Dreischichtig ist die resultierende Erzählung, weil sie mit der Verknüpfung dreier ‚Welten‘ operiert, die in der jeweiligen Zuordnung Gunthers zu Brünhilt, Sîvrits zu Brünhilt sowie Sîvrits zu Kriemhilt gründen. – Die alle drei Ebenen durchschneidende Zuordnung Sîvrits zu Gunther muss in dieser Beschreibung auch deswegen fehlen, weil Brautwerbungsnarrative eine Ausrichtung der männlichen Akteure auf die Braut vornehmen, der die ebenso konstitutiven homosozialen Allianzen (zwischen Werber und Werbungshelfer) und Antagonismen (zwischen Werber/Werbungshelfer und Brauthüter) beigeordnet werden. Auf der Ebene der Herrschafts- und Gesellschaftsentwürfe sowie der jeweiligen Affektdynamik können sie jedoch – im *Nibelungenlied* wie etwa auch im *König Rother* – die Handlung weithin dominieren.

187 Strohschneider, Einfache Regeln, S. 75 u. 44.

188 Müller, Spielregeln, S. 406.

189 Vgl. Warning, Lyrisches Ich, S. 60–69.

zielt und versteht sich als Angebot der Gastfreundschaft.[190] An die Stelle agonaler Konfrontation, die auf die Feststellung eindeutiger Hierarchien zielt, treten damit „Handlungen, deren Wechselseitigkeit Gleichheit herstellen soll“.[191] Während Sîvrit als Gast zunächst eine marginale Stellung am Hof einnimmt, kommt es mit der Fehdeankündigung der Sachsen und Dänen zu einer signifikanten Veränderung. Nach erfolgter Beratung, an der Sîvrit nicht beteiligt war,[192] sind es Gunthers *leit* und sichtbares *trûren* (B 151, 1 f.), die eine intensivierte Bindung herbeiführen. Auf Sîvrits Nachfrage erklärt der Burgondenkönig nämlich, dass er seine *tougenliche* im Herzen verborgene *swære* nicht jedem, sondern nur *stæten vriuwenden* mitteilen könne (B 153, 1–3) – worauf Sîvrit heftig reagiert: *diu Sîvrides varwe wart dô bleich und rôt* (B 153, 4). Dieselbe, am Körper artikulierte Affektbewegung wird später im Kontext von Geschlechterminne wiederkehren und gehört in der höfischen Literatur zu den bekanntesten Topoi von Minne-Ergriffenheit.[193] Sîvrits intensive Reaktion wird nicht näher begründet,[194] steht jedoch im direkten Bezug zur Sphäre der Vertraulichkeit, die Gunther ihm in einer Sprache der Innerlichkeit eröffnet.[195] Sîvrit bietet sich ihm darauf sofort als *vriunt* an und verspricht Mithilfe dabei, sein *leit* zu beheben (B 154, 2 f.). Freudig nimmt Gunther dieses Angebot als Beweis dafür, dass Sîvrit ihm *holt* sei,[196] und versichert seinerseits, die zugesagte Hilfe zu vergelten (B 155, 3 f.): *daz dien ich immer um dich* (B 158, 4). Ein persönliches Verhältnis wechselseitiger Verbindlichkeit wird hier in einer Situation jenseits der Öffentlichkeit, im Zeichen vertraulicher Beratung etabliert.

Unmittelbar darauf spricht Sîvrit bereits als Anführer und heroischer Kämpfer, der sich den Sieg über eine gewaltige Übermacht zutraut und den *strît* ins feindliche Gebiet trägt, statt einen Angriff auf das Burgondenreich abzuwarten (B 158, 173).

190 Vgl. Müller, Sîvrit, S. 100.

191 Schulz, Fremde Kohärenz, S. 352.

192 Vgl. Müller, Sîvrit, S. 101.

193 Vgl. die Wirkung der Minne bei Reinmar: *bleich und eteswenne rôt | alse verwet ez diu wîp* (MF 178, 31 f.); weiter Iw. 2203. Im *Eneasroman* ist der rasche Wechsel der Gesichtsfarbe den Symptomen pathogenen Begehrens zugeordnet (vgl. II.2.3.1).

194 Renz, Um Leib und Leben, S. 49 vermutet, dass Sîvrit so reagiere, „weil ihm die Ehre der Freundschaft des Königs der Burgunden zuteil geworden ist“. Nach Althoff, Spielregeln, S. 253 ist das vertrauliche Gespräch „besonderes Zeichen der Wertschätzung“, das zu den „bevorzugten Feldern von Hulderweisen“ (S. 215) zwischen Herrschern und Gefolgsleuten gehört.

195 Vgl. Müller, Das Nibelungenlied, S. 134 zum Sprachgebrauch von *herze*.

196 ‚Huld‘ bezeichnet nach Althoff, Spielregeln, S. 202 die „‚wohlwollende Gesinnung‘ des Gefolgsherrn“ wie auch die „‚freie Ergebenheit‘ des Gefolgsmannes“: „Wer Huld erweist oder jemandem hold ist, zeigt seine Bereitschaft, weiterhin die Verpflichtungen zu erfüllen, die ihm aus einer bestehenden Bindung erwachsen.“ Auch für das *Nibelungenlied* ist grundsätzlich eine herrschaftspolitische Bedeutung des Huld-Begriffs anzusetzen, der als personale Bindung freundliche Gesinnung, Gewogenheit und Wohlwollen enthalten muss.

Indem er Gunther empfiehlt, in Gesellschaft der Damen bei Hofe zu bleiben (B 172),[197] übernimmt Sîvrit eben jene exekutive Funktion des Landesverteidigers, die er sich schon in Xanten selbst zugesprochen hatte. Ganz wie Roland in seiner Funktion als Grenzwart widmet er sich im Interesse des Herrschers dem Schutz der Grenzen und agiert als dessen ‚starker Arm'. Durch seinen Alleingang als Kundschafter gelingt es ihm weiterhin, Liudegast zu stellen und zu besiegen. Nach dem Zweikampf mit Liudeger geht Sîvrit unter allen Kriegsbeteiligten als bester Streiter hervor.[198] Gunther, so scheint es, hat Sîvrits Gewaltpotential erfolgreich in den Dienst burgondischer Interessen manövriert, gegen äußere Feinde umgelenkt und damit wohl genau jene produktive Allianz erzielt, die Hagen im Sinn hatte.[199]

Der weitere Handlungsverlauf macht jedoch schnell deutlich, dass es diesem Bündnis an Stabilität mangelt. Nach Ende der Kampfhandlungen will Sîvrit Worms verlassen. Zwar hat er Gunthers Huld *wol verdienet*, doch verhindert es sein Status, *solt* – also materiellen Lohn – anzunehmen (B 257, 1 f.). Als *vriunt* des Königs sieht Sîvrit sich nicht in einem Abhängigkeitsverhältnis, sondern agiert – wie schon bei den Kriegsvorbereitungen – auf der Grundlage prinzipieller Gleichrangigkeit.[200] Gunther muss ihn erst *minnecliche* bitten, noch zu bleiben (B 256, 3). Diese Unschärfe der Verbindlichkeiten zeigt sich auch andernorts im *Nibelungenlied*: „Am wenigsten fixiert sind vertragsähnliche Bindungen zwischen Personen, die weder verwandt sind noch in einem Verhältnis herrschaftlicher Unterordnung stehen."[201] In Sîvrits Fall kann

197 Weder ist darin eine ‚Schwäche' des Herrschers zu sehen, noch ist irgendein Grund dafür zu erkennen, Gunther als „seltsam ‚effeminiert' inszenierten König" zu beschreiben (Michaelis, (Dis-)Artikulationen, S. 208). Wenn Sîvrit ihm in der selben Strophe *hôhen muot* anempfiehlt, zeichnet er das Bild eines selbstgewissen Herrschers, den keine Not dazu zwingen soll, das friedliche Zentrum seiner Macht zu verlassen (vgl. ähnlich zu Hrothgar im *Beowulf*: Clark, Between Medieval Men, S. 136). Vgl. weiter Czerwinski, Das Nibelungenlied, S. 66 f.: „Gunther kann seine Aufgabe, den Zusammenhang mit den Frauen und die friedliche Atmosphäre zu bewahren, nur erfüllen, wenn er den Erhalt von *êre unde guot* durch Gewalt nicht mehr zu leisten hat […]. Seine Rolle ist hier unzweideutig positiv bestimmt. Siegfrieds Tapferkeit gewinnt erst ihren Sinn, wenn Gunther bei den Frauen bleibt."

198 Die Einbettung dieses Zweikampfs in allgemeine Kampfhandlungen akzentuiert Sîvrits Gemeinschaft mit den übrigen *recken*; auch die gelungene Kooperation mit Hagen (dem Sîvrit bei seinem Alleingang die Führung des Kampfverbandes überlässt) unterstützt diesen Eindruck.

199 Dass ein derartiger Stellvertretungsvorgang dem Wormser Herrschaftsmodell entspricht, ist schon bei Sîvrits Ankunft deutlich geworden. Czerwinski, Das Nibelungenlied, S. 57 verzeichnet in diesem Zusammenhang einen „Unterschied zwischen den Verhältnissen in Worms und der sozialen Wahrnehmung des Helden aus Xanten": „Es ist offensichtlich vorstellbar, daß Hagens Neffe *Ortwin*, ein Vasall der Herrscherdynastie, seine Herren vertreten kann, soweit es um die Ausübung direkter Gewalt geht, ohne daß dieser Vorschlag als hierarchische Anmaßung aufgefaßt wird […], während Siegfried die Möglichkeit, im Kampf auf einen sozial nicht Gleichrangigen zu treffen, in höchste Aggression versetzt." Im Krieg übernimmt Sîvrit dann selbst die Gewaltausübung für den Herrscher, doch leistet er freiwilligen *dienst* im Zeichen einer *vriuntschaft* unter Gleichen.

200 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 155: „*Vriunt* ist auch im herrschaftlichen Kontext ein Verhältnis von nahezu Gleichen, gestützt auf Gegenseitigkeit".

201 Müller, Spielregeln, S. 156.

eine solche Fixierung nur mit anderen Mitteln als jenen der Unterwerfung, der Belehnung oder der materiellen Entlohnung für geleisteten Dienst – wenigstens vorübergehend – gelingen. An dieser Stelle greift die Erzählung Sîvrits Werbungsinteresse wieder auf, das sich die Burgonden in der beschriebenen Weise zunutze machen (vgl. II.3.1.1). Die Triangulierung von homosozialem Bündnis und Geschlechterbeziehung sowie Sîvrits Subjektivierung durch Minne unterliegen allererst der Steuerung Gunthers, der seine Verfügung über Kriemhilt zur Stabilisierung der Allianz einsetzt. Die bloß virtuelle Übergabe der Braut im Modus höfischer Minne hält Sîvrit am Hof und subordiniert ihn als gleichrangigen Freund dennoch den lokalen Machtverhältnissen. Erst die Brautwerbung um Brünhilt führt zu Verschiebungen in dieser Konstellation, wobei nicht nur die Parameter von Hierarchie und Gleichrangigkeit, sondern auch die Konstruktionen von Männlichkeit deutliche Modifikationen und Differenzierungen durchlaufen.

3.2.1 Differenzierung und dilemmatische Einung: Männlichkeitskonstruktionen bei der Brautwerbung um Brünhilt

Die Brautwerbungsfahrt basiert auf zwei Bedingungen: Gunthers Begehren nach Brünhilt als der ihm angemessenen Ehefrau sowie Sîvrits Bereitschaft, ihn darin zu unterstützen. Dabei wird als Erstes eine Analogiebildung sichtbar, denn Gunthers Interesse an der fernen Braut wird, ganz wie bei Sîvrit, von Berichten angestoßen, die aus der Fremde an den Hof dringen (B 323). Wie zuvor in Xanten wird dem Werber zunächst abgeraten, dann aber Unterstützung zugesichert.[202] Zumal sich abzeichnet, dass Sîvrits Beteiligung notwendig für den Erfolg des Unternehmens sein wird, erbittet Gunther seine Hilfe. Diese wird ihm aber nicht auf der Grundlage des homosozialen Bündnisses als Herren- oder Freundschaftsdienst gewährt:[203] Vielmehr formuliert Sîvrit nun sein eigenes Begehren und fordert Kriemhilt als Gegenleistung für seine Mitwirkung. An diesem Punkt ist die Verklammerung der beiden Brautwerbungen vollzogen. Sie gestaltet sich als Aushandlung unter Männern, die nur oberflächlich Ähnlichkeit mit dem Modell des Frauentauschs[204] hat. Zwar ist Gunther aus Sîvrits

202 C erweitert die Ausgangskonstellation und betont, indem Gunther sich schon vorab beraten will, zuerst den kollektiven Aspekt der Brautwerbung. C 328 und 332 unterstreichen zudem das Ebenburtskriterium. In zwei weiteren Strophen werden Gunthers Vorhaben und Sîvrits Warnung verdoppelt und intensiviert (C 335 f.).

203 Obschon Gunther genau daran appelliert, indem er ein reziprokes Verhältnis beim Einsatz von Leib und Leben anbietet: *tuostu, des ich dich bit,* | [...] | *ich wil durch dînen willen wâgen êre und lîp* (B 330, 2–4). Auf männliche Vergemeinschaftung zielte auch Hagens vorhergehender Rat: *bittet Sîvride mit iu ze tragene* | *di vil starken swære* (B 329, 2 f.).

204 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 165 u. 358. Das Frauentauschmodell nach Lévi-Strauss (s. o., I.2.2) beinhaltet allerdings regelhafte und gesellschaftsbegründende Formen des Transfers unter Sippengemeinschaften. Im *Nibelungenlied* fehlt ein derartiges Grundmuster, und die langfristigen Konsequenzen der

Sicht Brautgeber, doch verfügt er seinerseits nicht über Brünhilt, sondern will sie Gunther erst verfügbar machen.[205] Die Subordination Sîvrits im Zeichen von Minne ist an diesem Punkt überwunden und in die Gleichrangigkeit zweier Herrschaftsträger überführt. Mit der Absicht einer doppelten Eheschließung scheint zudem eine dauerhafte, durch Verwandtschaft befestigte Allianz in Aussicht zu stehen.

Die oberflächliche Symmetrie der Ausgangskonstellation wird jedoch von vielfältigen Asymmetrien durchkreuzt. Analog ist beider Begehren und Motivation zur Werbungsfahrt schließlich nur in Hinblick auf wenige Parameter: Die exzeptionelle, *unmâzen schœne* Braut muss in der Ferne unter schwierigen Bedingungen errungen werden, wobei der Brauterwerb nach dem Ebenburtskriterium jeweils in die Begrifflichkeit von Minne gefasst wird. Bereits bei der Einführung Brünhilts tun sich jedoch Divergenzen auf, denn Brünhilt ist selbst gefährlich und durch ihre exzessive Kraft markiert. Schon darin zeichnet sich ab, dass allein Sîvrits ebenso überragende Stärke einen Erfolg der Brautwerbung garantieren kann; deutlich wird dies spätestens dann, wenn die Erzählung seine *tarnkappen* als notwendiges Hilfsmittel einführt (B 334 f.). Mit diesen Ausgangsbedingungen kündigt sich eine zentrale Problematik der Brünhilt-Werbung an. Gunther unternimmt sie im Zeichen radikaler Selbstgefährdung: *ich wil durch ir minne wâgen mînen lîp.* | *den wil ich verliesen, sine werde mîn wîp* (B 327, 3 f.).[206] Aufgerufen ist eine paradoxe Konzeption von Männlichkeit, die ihre Vormacht erweist, indem sie sich in ganzer Linie aufs Spiel setzt, damit aber auch Ohnmacht und Niederlage riskiert.[207] Nun zielt Gunthers Vorhaben zwar auf den Gewinn einer qua Ebenburt angemessenen Ehefrau, doch drängt sich zunehmend die Frage auf, ob er selbst dieser Braut gemäß ist, wenn er die wesentliche Erwerbsbedingung – überlegene Körperkraft – nicht erfüllen kann.[208] Angelegt ist

Brautwerbung um Brünhilt bestehen bekanntlich im Zerfall gesellschaftlicher (und verwandtschaftlicher) Bindungen.

205 Auch entspricht diese Konstellation keineswegs dem von Sedgwick, Between Men, S. 59 f. (an einem Textbeispiel des 17. Jhs.) beschriebenen ‚erotischen Dreieck', wie Michaelis, (Dis-)Artikulationen, S. 208 annimmt: „Paradoxerweise wird erst die durch das Hinzutreten einer Frau evozierte Rivalität oder (politische) Freundschaft zwischen Männern als homosoziales Begehren lesbar, wenngleich ‚homosocial masquerades as heterosexual desire'." Diese Beschreibung verkennt nicht zuletzt Sedgwicks Hypothese, das sich homosoziales Begehren historisch in einem von der modernen, radikalen Aufspaltung homo- und heterosexueller Männlichkeit nicht tangierten Spektrum artikulieren könne (s. o., I.2.2). Im *Nibelungenlied* zeigt sich das Allianzbegehren der Burgonden noch bevor Sîvrits Brautwerbungsinteresse kenntlich wird; erst sekundär wird Kriemhilt zur Festigung der homosozialen Bindung eingesetzt. Freilich gelingt dies gerade dann nicht mehr, wenn man sie Sîvrit zur Frau gibt.

206 C 332, 3 f. formuliert um und ersetzt *minne* durch *ir unmazen schoene*.

207 Vgl. dazu auch Klinger, Ohn-Mächtiges Begehren, S. 194–196.

208 Vgl. Gunthers selbstbewusste Behauptung in C: *nie geborn wart ein wip* | *so starch und ouch so chüene, ine wolde ir lip* | *in strite betwingen mit min selbes hant* (C 335, 1–3). Sîvrits Einwände fallen hier entsprechend schärfer aus als in B.

darin eine Differenzierung männlicher Identitäten[209] und Herrschaftslegitimationen, deren Spaltpotential letztlich fatale Konsequenzen haben wird.

Zugleich sind die Werbungskonditionen aber so arrangiert, dass Gunther und Sîvrit Brünhilt nur gemeinsam überwinden können. Basiert der Erfolg ihrer Fahrt zwar einerseits auf einer zunehmend profilierten Äquivalenz Sîvrits und Brünhilts,[210] so erzwingt Brünhilts Überstärke doch andererseits den Gebrauch der Tarnhaut.[211] Nur mit ihrer Hilfe kann Sîvrit bei den Isensteiner Kampfspielen unsichtbar siegen. Ein sichtbarer Anderer, nicht er selbst, muss demzufolge der erfolgreiche Werber sein. Diese Konditionen steigern das wechselseitige Abhängigkeitsverhältnis von Werber und Werbungshelfer und rücken die unbedingte Stabilität der homosozialen Bindung in den Fokus einer Bewährungsprobe, die Herrschaftsfähigkeit erweisen soll.

Im Folgenden betrachte ich die Brautwerbung um Brünhilt daher noch nicht unter der Perspektive der Geschlechterverhältnisse und der Konstruktion von Geschlechterdifferenz; vielmehr profiliere ich zuerst ihre Effekte für homosoziale Allianz und Herrenidentität. Im Rahmen des Integrationsprozesses, den Sîvrit am Wormser Hof durchlief, wurde seine männliche Identität als Ritterschaft gefasst, sein Gewaltpotential im Sinne burgondischer Machtinteressen diszipliniert und funktionalisiert. Das Männlichkeitsmodell war insofern allererst durch gesellschaftsbildende Effekte definiert. Die Brautwerbung um Brünhilt fordert nun eine Rückwendung zum agonalen Prinzip und provoziert eine Vereinzelung der männlichen Protagonisten als *recken*, deren kompromisslose Gewaltfähigkeit wesentlich für die Wahrung der beanspruchten Identität und Vormacht wird. Zur Differenzierung der Männlichkeitsentwürfe kommt es weiterhin unter dem Einfluss des ‚Fremden‘, die das beschriebene *Othering* Sîvrits, seine Ent-Fremdung vom Wormser Herrschaftsverband und den dort etablierten Selbstdeutungsmustern hervorrufen.

Brünhilts Gesetz definiert Minne und Brauterwerb als Frage überlegener Gewaltausübung und fordert alle Werber dazu heraus, sich dem Risiko von Niederlage und Vernichtung auszusetzen. Sich *in recken wîse* auf die Fahrt zu begeben, wie Sîvrit anrät,[212] zielt einerseits auf kollektive Teilhabe an dieser Gefahr, andererseits auf das

209 Pafenberg, The Spindle, S. 111 beschreibt ebenfalls einen „split in the definition of masculinity“ – freilich als einsinnige Kontrastierung von „warrior masculinity“ mit einem von Gunther repräsentierten, friedliebenden und versöhnlichen Konzept, das jedoch lächerlich gemacht und marginalisiert werde.

210 Dieser Äquivalenz entspricht jedoch kein Werbungsbegehren. Auch Brünhilt lässt gegenüber ihrem Werber immer nur den Wunsch erkennen, ihn zu besiegen (und das heißt auch zu vernichten): *Unt ist der starke Sîvrit komen in diz lant | durch willen mîner minne, ez gât im an den lîp* (B 414, 2 f.).

211 Vgl. B 335, 1–3 sowie 455, 4: *wan diu tarnkappe, si wæren tôte dâ bestân.*

212 B 339, 1. Gunther hatte zum Zweck der Repräsentation von Macht und Ansehen ein Heer von Dreißigtausend mitführen wollen, um nämlich *mit vollen êren* in Isenstein auftreten zu können (B 337; in C 347 sind es nur zweitausend Gefolgsleute). Die Reduktion auf einen kleinen Verband äußerst gewalttätiger Kämpfer folgt der Personalisierung von Herrschaftsmacht in Brautwerbungsnarrativen. Auch Rother wird beispielsweise angeraten, *in recken wis* (KR 589, vgl. 720) übers Meer zu ziehen.

Primat persönlicher Bewährung – und das heißt auch: Vereinzelung.[213] Obschon ein geeinter Verband Worms verlässt, bietet sich bei der Ankunft auf Isenstein ein anderes Bild. Brünhilt lässt sich die *unkunden recken* von einem ihrer Gefolgsleute beschreiben, wobei sie gerade nicht nach Zeichen herrschaftlicher Ordnung oder gesellschaftlichen Vorrangs fragt. Der Bericht, den sie darauf erhält, nimmt prägnante Differenzierungen vor. Sîvrit, von dem man auf Isenstein schon weiß, wird durch sein Bekanntsein vom Kollektiv abgehoben, aber (noch) nicht eindeutig identifiziert (B 409). Gunther, den man noch nicht kennt, ist aufgrund seiner *lobelichen* Erscheinung und seines *hêrlichen* Habitus der Status eines mächtigen Königs zuzutrauen (B 410). Hagen erfährt eine ambivalente Charakterisierung in der Spannung von *griulich* und *schœn*, wobei Leib und sichtbares Verhalten (*swinde blicke*) auf die grimmige Gesinnung schließen lassen (B 411). Bei Dancwart, dem Jüngsten, kommt es zu einer bemerkenswert detaillierten Schilderung, die bei seiner *magtlichen zuhte*[214] ansetzt und ihn allein als *minnecliche* ausweist. Über den ersten Anschein höfischer Selbstbeherrschung hinaus werden seiner Leibesgestalt jedoch ebenfalls kriegerische *tugenden* abgelesen (B 412 f.). Die höfisch akzentuierte Beschreibung unterscheidet ihn dennoch deutlich von Hagen.

Diese ausführliche Autopsie ist für den Handlungsgang funktionslos, entfaltet aber ein Spektrum der Männlichkeiten, das schon auf die „Einebnung der Standesdifferenz“ in späteren Handlungsphasen vorausweist.[215] Gunther wird nur deswegen als *kunic rîch* wahrgenommen, weil sein Habitus ein derartiges Machtpotential nahelegt. Allein *lîp* und Haltung haben hier Geltung und werden durchaus korrekt gelesen. Dem taxierenden Blick des Isensteiners erscheinen die Recken vereinzelt und – trotz des allen gemeinsamen Gewaltpotentials – different. Dass unter diesen Bedingungen eigenmächtiges Handeln möglich wird (wie es später Dancwart an den Tag legt[216]), weiß Sîvrit offenbar vorab. Noch bei der Überfahrt schwört er seine Gefährten darauf ein, einmütig und ohne Abweichung zu behaupten: *Gunther sî mîn herre, und ich sî*

213 Zwar ist der Feststellung von Müller, Spielregeln, S. 172 – „[i]m Brautwerbungsschema gehören persönliche Bewährung und Machtdemonstration zusammen“ – zuzustimmen, doch reduziert sich solche Machtdemonstration auf Isenstein wesentlich auf die (von Kriemhilts Gefolge angefertigten) kostbaren Gewänder.

214 Grosse übersetzt dies in B 412, 1 mit „Vorzügen, die einer Frau gefallen“ (2010), Schulze in C 423, 1 mit „jugendlicher Anmut“ (2005). Brackert (1970) verkürzt auf „jugendfrisch“ (Bd. 1, Str. 414, 1). Hier deuten sich Versuche an, einen zwischen ‚weiblichem‘ Verhaltenstyp und kriegerischem Potential wahrgenommenen Widerspruch zu glätten.

215 Müller, Spielregeln, S. 182 beschreibt hier einen Prozess, der mit dem Zug zum Etzelhof einsetzt: „Das hierarchisch strukturierte Herrschaftsgefüge spielt jetzt keine Rolle mehr. Die Helden sind unter sich […]. In dieser Gruppe sind […] ständische Unterschiede nicht aufgehoben, aber eingeklammert“ (S. 183).

216 Dancwart zeigt solche Eigenmächtigkeit, wenn er Brünhilts Gut allzu freigebig verteilt, worüber sich die Königin bei Gunther beschwert (vgl. auch II.3.3.3). Dieses Verhalten, das in den Hss. A und B auftritt, in C jedoch fehlt, lässt sich auch als agonale Replik auf die vorausgegangene Entmachtung des Recken durch die Herrscherin lesen (vgl. A 482–486; B 511–516).

sîn man (B 384, 3).[217] Darauf lässt er sie einen Eid leisten: *durch ir ubermüete ir deheiner ez niht liez* (B 385, 2). Der Verweis auf *ubermüete* gibt indes zu erkennen, dass genau darin eine Gefahr liegt.

Nun bedeutet die differenzierende Betrachtung der Recken allein noch keine Spaltung. Sie spiegelt zuerst das auf Isenstein vorherrschende und von Brünhilt vertretene Machtprinzip, das auf leibgestützte *gewalt* gegründet ist.[218] Daran erkennt man den *starken* Sîvrit; Gunther wird Herrschaftsfähigkeit auf derselben Grundlage attestiert. Die Frage der Gewaltausübung und der gewalttätigen Durchsetzungsfähigkeit ruft im Weiteren allerdings zusätzliche Differenzen hervor. Gunther setzt im Wettkampf mit Brünhilt zwar durchaus Leib und Leben aufs Spiel, muss den entscheidenden Einsatz von Stärke und Kampfkraft jedoch Sîvrit überlassen. Noch weiter von der Realisierung kriegerischer Männlichkeit sind die Brüder Hagen und Dancwart entfernt. Als Werbungshelfer und Gefolgsleute haben sie – über das von Hagen angemahnte, gemeinsame *tragen* der *swære* (B 329, 2 f.) hinaus – keine Funktion. Da sie nicht an Brünhilts *spil* teilnehmen und noch dazu ihre Waffen abgeben müssen, sehen sich beide ohnmächtig einer tödlichen Bedrohung ausgesetzt. Diese Macht- und Hilflosigkeit steigert sich in C, wenn Hagen beinahe die Besinnung verliert: *vor leide het Hagene vil nach verwandelt den sin* (C 452, 4).

Dancwart reagiert auf diese Situation mit einer generalisierenden Frage: *nu hiezen wir ie recken, wi verliese wir den lîp,* | *suln uns in disen landen nu uberwinden diu wîp?* (B 441, 3 f.). In dieser asymmetrischen Formulierung steht das Reckenkollektiv den ‚Frauen‘ schlechthin gegenüber. Sie verfälscht zum einen die Tatbestände, denn nur von Brünhilt, deren Kraft allenthalben als Sonderfall markiert ist, geht derartige Gefahr aus. Zum anderen sucht sie der Bedrohung ein männliches ‚wir‘ entgegenzusetzen, das sich bereits in Akteure und wehrlose Augenzeugen aufgespalten hat. Wie das Jungfrauenkollektiv an Brünhilts Hof sind die beiden entwaffneten Gefolgsleute auf den Status bloßer Beobachter reduziert, die sich angesichts von Brünhilts Machtfülle nur in Trotz- und Gewaltfantasien flüchten können.[219] Die Grenze verläuft nun zwischen Teilnehmern an und Beobachtern von Gewalthandlungen, denen sie im Fall einer Niederlage selbst zum Opfer fallen sollen. Wenn Dancwart Gemeinschaft im Zeichen der Geschlechterdifferenz beschwört, sollen Vereinzelung und Infragestellung von Männlichkeit offenbar mit Verweis auf die ‚richtige‘ Geschlechterordnung aufge-

217 C 395, 3 verschärft an dieser Stelle zu *eigen man*. Die wiederholte Betonung der geforderten Einhelligkeit (B 383, 1 f: *ir habt einen muot,* | *ir jeht gelîche*; B 384, 2: *sô sult ir, helde mære, wan einer rede jehen*) stellt ihre prinzipielle Gefährdung aus.

218 Zu den konkurrierenden Herrschaftslegitimationen vgl. Müller, Spielregeln, S. 170–177.

219 Vgl. Dancwart in B 442, 2–4 (*unt hæte mîn bruoder Hagene sîn wâffen an der hant,* | *unt ouch ich daz mîne, sô mohten samfte gân* | *mit ir übermüete alle Brünhilde man*) und B 443, 3 f. (*ê daz ich sterben sæhe den lieben herren mîn,* | *jâ müese den lîp verliesen daz vil schœne magedîn*); Hagen in B 444, 2–4 (*unt heten wir daz gewant,* | *des wir ze der nôt bedurfen, unt ouch diu swert vil guot,* | *sô wurde wol gesenftet der starken vrouwen ubermuot*).

fangen werden. Wie schon in der 4. Aventiure werden Frauen als das Andere des Krieges gesehen, denen sich anstelle einer Beteiligung an Kampfhandlungen die Klage über Tote und Verwundete zuordnet. Dem Reckenkollektiv steht nun aber die eine übermächtige Königin und Kämpferin gegenüber. Brünhilt kann es sich denn auch erlauben, den beiden verunsicherten Recken ihre Schwerter mit überlegener Machtgeste zurückgeben zu lassen, worauf Dancwart vor Freude hochrot wird.[220] Seine Selbstversicherung – *Gunther ist unbetwungen, sît daz wir unser wâffen hân* (B 446, 4) – nimmt sich in Anbetracht der Isensteiner Übermacht jedoch eher als Selbsttäuschung aus. Während alle vier Recken Furcht und Besorgnis teilen, zeigt sich an Hagen und Dancwart also eine weitergehende Verunsicherung, da sie wehr- und waffenlos ihrer Männlichkeit gleichsam entkleidet sind[221] und befürchten müssen, *manheit* nicht einmal mehr im Untergang beweisen zu können. Dancwart bezieht sich in dieser prekären Lage wiederholt auf Gunther und artikuliert seine Leistungsbereitschaft als Gefolgsmann, während Hagen verbale Aggression gegen Brünhilt richtet.[222]

Eine weitere Differenzierung des Reckenkollektivs ergibt sich über die Gewänder, die das rabenschwarz gekleidete Brüderpaar von Gunther und Sîvrit – in *snêblanker varwe* (B 397, 2) – abheben: „Diese Farbordnung hebt gerade nicht den Werber als einzigartig aus seinem Gefolge heraus, sondern setzt die Gleichrangigkeit von Gunther und Sîvrit – und also ihren gemeinsamen Vorrang vor Dancwart und Hagen – ins Bild.“[223] Trotz der so signalisierten Äquivalenz „überstrahlt Sîfrits Aura zugleich alle andern“, denn er allein wird „identifiziert und darum auch als erster durchs Begrüßungszeremoniell ausgezeichnet“.[224] Wenn Brünhilt in ihm den Werber zu erkennen meint, unterstellt sie – zu Recht – seine Ebenbürtigkeit, die in der Werbungskonstellation jedoch keine Geltung haben soll. Auch Brünhilt selbst zeigt sich in *snêwîzer wæte* (B 390, 2) und wird damit aus dem Jungfrauengefolge hervorgehoben.[225] Über die Farbcodierung bildet sich ein Ensemble dreier Herrschaftsträger in Schneeweiß, unter denen sich ein Machtkonflikt entscheidet.

220 B 445, 1–446, 2. C erläutert Brünhilts Vorgehen in einer zusätzlichen Strophe, die ihre Selbstgewissheit betont: *ihen furhte niemens sterche, den ich noh habe bechant; | ich getrowe wol gedingen in strite vor sin eines hant* (C 458, 3 f.). Zu Brünhilts Reaktion – *mit smielendem munde sie über ahsel sâh* (B 445, 2) – vgl. Starkey, Brunhild's Smile, S. 160: „Brunhild's smile [...] is a political and performative gesture of lordship that functions effectively to put Gunther in his place.“

221 Vgl. dazu auch Brünhilts zusätzlichen Kommentar in C 458, 1 f.: *Mir ist als maere, daz si gewaffent sint, | als ob sie bloze stuonden.*

222 Vgl. B 436, 444, 448.

223 Strohschneider, Einfache Regeln, S. 57, der weiterhin anmerkt, dass die Gewänder aus Kriemhilts Händen stammen. – So betont auch Wenzel, Szene, S. 338: „Siegfried und Gunther sind nahezu ununterscheidbar.“

224 Strohschneider, Einfache Regeln, S. 57.

225 Damit wird allererst ihr Vorrang, weniger ihre Virginität (so Strohschneider, Einfache Regeln, S. 50) ausgestellt.

Es liegt auf der Hand, dass Brünhilt mit ihrer überlegenen Gewalt genau jenen Herrschaftstyp verwirklicht, den Sîvrit bei seiner Ankunft in Worms und der Herausforderung Gunthers vorausgesetzt hatte und den er später, im Nibelungenland, noch einmal realisieren wird. Allein die ‚Stärke der eigenen Hand‘ erweist, wer herrschen soll.[226] Dieses Prinzip vertritt Gunther gerade nicht, sein Königtum basiert vielmehr auf dynastisch gestütztem Recht, das sich unter anderem in Lehensvergabe und der Kontrolle über einen in verschiedene Ämter aufgegliederten Herrschaftsapparat verwirklicht.[227] Sein Begehren nach Brünhilt als ihm angemessener Königin entspringt also nicht dem eigenen Herrschaftsverständnis oder eigener Praxis der Gewaltausübung, sondern wird vom Brautwerbungsnarrativ gleichsam mechanisch erzeugt.[228] Aus den *iteniuwen mœren*, die an den Wormser Hof dringen, ergibt sich die Alleinstellung der einen, alle anderen übertreffenden Braut, deren *unmâzen schœne* nur dem Herrscher gemäß sein kann.[229] Dass ein solches Begehren vom Kollektiv getragen wird, gehört zu den Konditionen dieser „konventionalisierte[n] Matrix narrativer Elemente“.[230] Wiewohl ‚Brautwerbung‘ eine politisch-dynastische Motivation mit persönlichen Wünschen verknüpft, kann das Begehren des Brautwerbers und Herrschers mitunter schwach ausgeprägt sein.[231] So fehlen denn auch bei Gunther jene Zeichen von Minne-Ergriffenheit, die bei Sîvrits erster Begegnung mit Kriemhilt ein persönliches Begehren ausgestellt hatten. Gunthers Minne reduziert sich dagegen auf die

226 Allein darum geht es beim Werberkampf auch für Brünhilt: Allen Reden von *minne* zum Trotz entscheidet die Auseinandersetzung aus ihrer Sicht über Macht- und Herrschaftsverhältnisse, zu denen auch die Ehe gehört (s. u., II.3.3.2). Die Standeslüge antwortet insofern auf eine „Ideologie, die auf der Identität von persönlicher (kriegerischer) Tüchtigkeit und gesellschaftlicher Stellung besteht“ (Müller, Sîvrit, S. 112).

227 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 171. Gleiches gilt im Übrigen für die Darstellung der Xantener Herrschaft: Nur außerhalb der höfischen Welt verwirklicht sich Sîvrits anders gelagerte Herrschaftsauffassung.

228 Vgl. Schmid-Cadalbert, Der Ortnit AW, S. 60.

229 Vgl. B 323 f., C 327–329; C 333, 3 bekräftigt *unmazen schoene* noch einmal als Motiv der Werbung.

230 Strohschneider, Einfache Regeln, S. 43. Vgl. Schmid-Cadalbert, Der Ortnit AW, S. 64: „Sowohl Planung wie auch Durchführung des Unternehmens sind kollektive Handlungen. Der Brautwerber handelt als Herrscher und bedient sich seiner Ratgeber, Krieger und anderer Helfer.“

231 Vgl. Schulz, Erzähltheorie, S. 57: „Wenn das relevante Kollektiv von den Vorzügen einer Person überzeugt ist, genügt das dem einzelnen vollauf.“ Prägnant zeigt sich das im *König Rother*, wo Rother stets im Verein mit Gefolge und Ratgebern agiert, so dass die kollektive Ausrichtung des Begehrens (das der Sicherung der Erbfolge verpflichtet ist) das Begehren des Werbers bei weitem überragt. Bei der Werbung selbst artikuliert sich Rothers Begehren in einem homosozialen Umfeld vorrangig als agonale Demonstration seiner Vormacht. Während sein herrschaftliches Auftreten bei der Königstochter *minne* für *den tuginthaftin man* auslöst (KR 1917–1921), ist auf dessen Seite nie davon die Rede. Auch nach der Rückentführung der (jetzt schon schwangeren) Braut handelt Rother erst auf die Forderung seiner Fürsten, man solle sie zurückholen. Er selbst äußert sich Liupolt gegenüber unbekümmert, tröstet und küsst aber seinen Vertrauten (KR 3329–3334).

wiederholt formulierte Absicht, Brünhilt zur Frau zu nehmen.[232] Dieses Begehren zeigt sich am pointiertesten im Moment des ersten Anblicks. Auf Sîvrits Aufforderung hin gelingt es Gunther, die ihm noch unbekannte Herrscherin anhand ihres *schœnen lîp* mit den *ougen* zu *welen* (B 390, 3). Darin wird er von Sîvrit bestätigt: *dir hât erwelt vil rehte dîner ougen schîn* (B 391, 1). Damit ist offensichtlich alles gesagt.

Zu den typischen Elementen des Narrativs gehört weiterhin die Funktion des Werbungshelfers, der über besondere Kenntnisse, Fähigkeiten oder Hilfsmittel verfügt.[233] Gunther handelt insofern schemagemäß, wenn er sich auf Sîvrits Wissen über Brünhilt, seine Ratschläge und seine Mitwirkung verlässt. Zugleich folgt er der eigenen Praxis, kriegerische Gewalt zu delegieren: Schon im Krieg gegen die Sachsen und Dänen hatte Sîvrit überlegene Gewalt für den König ausgeübt und dessen Machtansprüche erfolgreich durchgesetzt.[234] Die Werbungsbedingungen auf Isenstein treten jedoch in scharfen Widerspruch zu dieser Praxis, denn Brünhilt verlangt ausdrücklich den Nachweis persönlicher Stärke und Körperkraft, den kein anderer für den König antreten kann. Diese Forderung differenziert Gunther und Sîvrit schon bei ihrem Bekanntwerden gegeneinander. Gunther kann sich Sîvrits Stärke nicht länger durch Gewaltdelegation, sondern nur noch mithilfe von *list* attribuieren. Zugleich werden seine Herrscherrolle und seine Vormacht (insbesondere gegenüber Sîvrit) nunmehr Gegenstand einer Inszenierung, die Brünhilt täuschen soll. Was mit der Performance des Stratordienstes vor Augen geführt werden sollte (aber nicht wirksam zur Kenntnis genommen wurde), bekräftigt Sîvrit mit der vorab verabredeten Auskunft, *Gunther sî min herre, und ich sî sîn man* (B 384, 3) noch einmal verbal (B 419 f.). Gunthers Herrenidentität hängt unter diesen Bedingungen ganz von Sîvrit ab, der ihn leitet, ihm Zuversicht zuredet, ihn zum Reden auffordert oder ihm gar vorgibt, was er zu sagen hat (vgl. B 424, 479). Nicht nur der Erfolg der Brautwerbung, auch Gunthers Leben liegt in Sîvrits Hand: *Unt waere im Sîfrit niht ze helfe komen, | sô hete si dem kunige sînen lîp benomen* (B 450, 1 f.).[235]

232 Dieser Wille zur Eheschließung wird ganz generell mit dem Erwerb ihrer *minne* gleichgesetzt (vgl. B 324 f., 328, 349, 440), womit sich ankündigt, dass die Semantik des – eingangs höfisch konnotierten – Begriffs im Verlauf des *Nibelungenlieds* erhebliche Weiterungen erfährt.

233 Im *König Rother* ist dies der wissende Ratgeber Liupolt, der sich für Rother der Gefahr aussetzt und auf Brautwerbungsfahrt begibt (vgl. KR 55–83, 116–133). Im *Eraclius* veranstaltet der Ratgeber eine Brautschau für seinen Kaiser (Erac. A: 2259–2402), wobei er von einem gemeinsamen Begehren ausgeht: *Mir geschach nie so leide | Swenne ich nu von hinnen scheide | Mage ich minen herrn nicht gewern | Eines wibes als wir bede gern* (Erac. A: 2205–08). – Zur Rolle des ‚außergewöhnlichen Helfers' vgl. weiter Schmid-Cadalbert, Der Ortnit AW, S. 85.

234 Allerdings ist die fälschliche Annahme, Gernot, nicht Sîvrit, habe Liudegast gefangengenommen (B 209, 4) sprechend: „Im Krieg, außerhalb der höfischen Welt von Worms, ist überlegene Stärke mit dem Amt des Königs verknüpft, und deshalb werden Sivrits Taten dem König zugeschrieben" (Müller, Spielregeln, S. 177).

235 Vgl. B 463, 4: *Sîfrit hete geverret des kunic Guntheres tôt*.

Zumal er sich vollständig auf Sîvrits Beistand verlässt, zeigt Gunther – anders als Dancwart und Hagen – seine Furcht nicht in Form trotzig-aggressiver Reden: Die Erzählung kolportiert sie nur als inneren Monolog (B 440). Während die beiden Gefolgsleute im agonal auftrumpfenden Gestus agieren, je mehr sie sich in Bedrängnis sehen, bekundet Gunther nur seinen unbedingten Willen zur Werbung (B 425). Zum programmatisch formulierten Erweis der Männlichkeit im *wâgen* des *lîp* kommt es beim Wettkampf zwar auch für ihn, doch ist sein Leib nun – für alle unsichtbar – um Sîvrits Stärke und die Macht der Tarnhaut ergänzt und von übermächtigem Schutz umgeben. Gunther allein kann die geforderte *manheit* nicht leisten, deren Performance sich in (sichtbare) Gebärde und (unsichtbare) Tat zergliedert: *nu hab du di gebœre, diu werc wil ich begân*, weist Sîvrit ihn an (B 452, 3). So realisiert sich Gunthers männliche Identität in einer Überlagerung seines wirklichen Herrscherstatus und *hêrlichen* Habitus durch die äußerlich repräsentierte Hierarchie, der kein tatsächliches feudales Abhängigkeitsverhältnis entspricht, und eine Leibeskraft, die ihm ein Anderer zur Verfügung stellt.[236] Bei den Kampfspielen handeln beide Männer als ein Körper, dessen Überleben (genauso wie der Erfolg der doppelten Brautwerbung) ganz von vollständiger Einmütigkeit abhängt.

Insgesamt war schon zu sehen, dass die Frage der Gewaltausübung in der (bedrohlichen) Fremde das Herrenkollektiv in potentiell eigenmächtige Recken aufspaltet und Männlichkeit auf einer Skala eingeschränkter Handlungsfähigkeit bis hin zu weitreichender Entmachtung differenziert. In diesem Spektrum besetzt Sîvrit die Position eines durch überragende Kraft ausgezeichneten Heroen, der Brünhilt darin als Einziger ebenbürtig sein könnte. Sein Sonderwissen spiegelt sich zudem in Brünhilts Kenntnissen über ihn sowie ihrer Bereitschaft, in Sîvrit den Werber zu sehen. Der Einsatz der Tarnhaut, die zusätzliche Kraft verleiht, scheint diese Äquivalenz zu verzerren, doch tritt zur Identitätsbestimmung durch Leibesstärke jener Faktor der Fremdheit, der Brünhilt und Sîvrit gemeinsam von allen anderen unterscheidet und die Heterogenität der Männlichkeitsentwürfe forciert. Gibt Gewaltfähigkeit angesichts von Brünhilts agonaler Provokation ein gradualisiertes Differenzkriterium ab, so stellt die exorbitante, fremdartige Überstärke, der nur Sîvrit gewachsen ist, eine kategoriale Differenz dar. Sîvrits Verähnlichung mit dem Fremden hebt ihn derart aus dem Reckenkollektiv hervor, dass nicht nur die Geltung eines geschlossenen, am Hof paradigmatisch inszenierten Männlichkeitskonzepts auf dem Spiel steht, sondern insbesondere die Stabilität homosozialer Bündnisse, die sich an Sîvrit und Gunther erweisen muss. Entsprechend stellt sich auf Isenstein eine doppelte Äquivalenz her, die Sîvrit einerseits mit Brünhilt, andererseits mit Gunther verbindet. Wichtiger als die vorausgesetzte und mit

236 Vgl. Czerwinski, Das Nibelungenlied, S. 71 f.: „Wenn aber die körperlichen Momente von Über- und Unterordnung mit *list* und mit *sorgen* gehandhabt werden können, müssen sie – zumindest im Bereich der Landesherren Gunther und Siegfried – von ihrer direkten sozialen Relevanz freigesetzt sein. Es ist offensichtlich die Fähigkeit des Wormsers, solche Art hierarchischen Reglements disponibel gemacht zu haben.“

den schneeweißen Gewändern ausgestellte Gleichrangigkeit ist jedoch beider Einvernehmen im Handeln, das sich bei den Kampfspielen zum Phantasma der Einleiblichkeit steigert. In dieser Figuration sind Höhepunkt und Aporie homosozialer Allianzbildung gleichermaßen erreicht.

Dass sich auf Isenstein größtmögliche Nähe zwischen Gunther und Sîvrit herstellt, ist von den nachgezeichneten Fremdheitskonstellationen nicht zu trennen und geht daraus geradezu zwingend hervor. Je bedrohlicher sich die Fremde zeigt, je mehr die Ver-Fremdung Sîvrits zunimmt, desto unverbrüchlicher muss beider Einung sein. Schon vorab werden wechselseitige Verpflichtung und bedingungslose Eintracht durch Eidleistung rechtsförmig abgesichert. Noch in Worms erklärt Gunther die gemeinsamen Absichten mit einem wiederholten, apodiktischen ‚wir', wenn er Kriemhilt um die Anfertigung der Gewänder bittet.[237] Indem Gunther Sîvrit nun mit *vriunt*[238] anspricht und Sîvrit sich selbst als *der liebe vriunt dîn* (B 451, 3) identifiziert, kommt ein reziprokes Verhältnis unter Gleichen zum Ausdruck.[239] Dieses Verhältnis wird beim Werberkampf zur Waffenbrüderschaft, da sich Gunther nicht allein Sîvrits Stärke und Schutz ausliefert; beider Überleben hängt vielmehr von vollständiger Einmütigkeit ab. An späterer Stelle wird eine derartige Freundschaftsbindung sentenzenhaft als Ideal gekennzeichnet: *swâ sô friunt bî friunde friuntlichen stât* | […] | *schade vil maniges wirt von sinnen wol behuot* (B 1798, 2–4).[240] Vor und bei der Brautwerbung ist Sîvrit stets an Gunthers Seite und erweist sich in freundschaftlicher Nähe wie mit höfischer Dienstgebärde als idealer Ratgeber und zuverlässiger Helfer.[241]

Im weiteren Verlauf wird diese Bindung zusehends überdeterminiert, denn die Erzählung überschreibt die vorausgesetzte Gleichrangigkeit mit einem komplexen Ineinander gegenläufiger Hierarchien. Der nach außen repräsentierten, feudalen Rang-

237 Vgl. B 348, 2–4: *wir müezen michel sorgen bî hôhem muote tragen.* | *wir wellen höfschen rîten verre in vremdiu lant.* | *wir solten zuo der reise haben zierlich gewant*. Vgl. weiter B 355.

238 Generell zeichnet sich der Sprachgebrauch von *vriunt* im *Nibelungenlied* durch erhebliche Unschärfen aus. Vgl. Müller, Spielregeln, S. 154: „Der Kern des Personenverbandes läßt sich im wesentlichen als Interferenz der drei erstgenannten Kreise beschreiben, des verwandtschaftlichen, des herrschaftlichen und im weiteren Sinne genossenschaftlichen". Für diese Personengruppen kann ohne weitere Differenzierung *vriunt* verwendet werden, wobei Verwandte als *mâge* gelegentlich eigens gekennzeichnet werden.

239 Vgl. B 381, 3; 451, 3. Dies zeigt sich auch, wenn Kriemhilt Gunther als ihren Bruder, Sîvrit als *geselle sîn* begrüßt (B 347, 1; 388, 1).

240 Vgl. dazu Müller, Spielregeln, S. 158: „Am höchsten steht eine freiwillige Bindung zwischen Gleichen […]. Sie vertritt das Prinzip persönlicher Bindung in emphatischer Reinheit".

241 Müller, Ratgeber, S. 125 f. weist darauf hin, dass im Rahmen von Brautwerbungsnarrativen „das Zusammenwirken von Herr und Gefolgsleuten in einer für beide zentralen Frage vorgeführt werden [kann]. Dabei wirken die Gefolgsleute oder ihr Sprecher nicht nur an der dynastisch günstigen Heiratsallianz mit, sondern sie kennen auch allein die eine Frau, die der Herrscher lieben kann und lieben wird. Sie lenken also seine Gefühle und helfen ihm, seine Wünsche zu verwirklichen." Die idealtypische Solidarität von *herr* und *man* in wechselseitiger Zuneigung und Abhängigkeit zeigt der *König Rother* am Beispiel von Rother und Liupolt sowie Rother und Berchter.

staffelung von Herrscher und Gefolgsmann entspricht die Zuordnung von Werber und Werbungshelfer gemäß dem Brautwerbungsnarrativ. Nach innen verkehrt sich diese hierarchische Differenzierung jedoch durch Sîvrits (auf Stärke und Wissen gegründete) Überlegenheit. Allerdings dient er Gunther nicht nur vorgeblich, sondern setzt sein Hilfsversprechen – wie in den Kriegshandlungen zuvor – mit allen Mitteln um und stellt sich Gunther beim Wettkampf mit Leib und Leben zur Verfügung. Er selbst fordert schließlich auch den Eid seiner Begleiter, vor Brünhilt seine Unterordnung zu bekräftigen.

Abhängig von der jeweiligen Blickrichtung und den im Text je aufgebotenen Differentialmerkmalen erweist sich das Verhältnis von *herr* und *man* als wechselweise umkehrbar. Gleichrangigkeit und Wechselseitigkeit zeigen sich insofern als Effekte einer Überkreuzung divergenter Hierarchisierungen. Brünhilts Werbungskonditionen und die vielfältigen Ansätze zur Quantifizierung übermäßiger Kraft[242] erzeugen in diesem Zusammenhang die entscheidende Differenz, die Gunther und Sîvrit voneinander trennt. Das Moment der Stärke liefert nicht nur ein Kriterium zur Unterscheidung beider Männer, es ist auch dazu geeignet, beider Leib-und-Lebensgemeinschaft aufzuspalten. Die beschriebene Äquivalenzbeziehung zu Brünhilt weist Sîvrits überlegene Stärke nämlich als genau jene Qualität aus, die ihn von Gunther absondern und Brünhilt zuführen könnte. Diesem Spaltpotential stellt sich die gemeinschaftliche Täuschung Brünhilts entgegen, die als gemeinsam zu wahrendes Geheimnis fortwirkt und sich bei den Kampfspielen als Einleiblichkeit realisiert. Nur indem Sîvrit und Gunther ein Leib werden, kann bei der Brautwerbung auch die Konsolidierung von Machtverhältnissen und Herrenidentität gelingen.

Diese Einung wird mit einer Berührung zuerst als körperliche Nähe vor Augen geführt und sinnlich erfahrbar gemacht: *er gie dar tougenliche unt ruort im sîne hant* (B 450, 3).[243] Gunthers Erschrecken bei dieser Berührung durch den Unsichtbaren setzt Sîvrit die Betonung persönlicher Freundschaft entgegen, worauf sich auch Gunthers Stimmung wandelt: *dô er in reht erkande, ez was im liebe getân* (B 452, 4).[244] Aus der geteilten Angst – *Gunther unt Sîfrit, die vorhten Brünhilde nît* (B 449, 4) – wird gemeinsame Zuversicht. Die Täuschung Brünhilts kann im Weiteren nur durch höchstmögli-

242 Vgl. dazu Renz, Brünhilds Kraft u. ders., Um Leib und Leben, S. 88–92 sowie unten, II.3.3.2.

243 Es ist dies eine der seltenen Darstellungen freundschaftlich-liebevoller Berührungen, die nicht im Rahmen höfischen Zeremoniells erfolgen oder in summarisch verallgemeinernder Schilderung aufgehen. Gunthers Erschrecken, das Wiederaufrufen des Körperkontakts durch die Frage *waz hât mich geruoret?* (B 451, 1) sowie der Ausschluss visueller Wahrnehmung akzentuieren die Sinnlichkeit des Vorgangs, der sich in größter Nähe, unsichtbar für alle anderen vollzieht. Hinzu kommt, dass ein *tougenliches* Berühren der Hände bislang exklusiv der Geschlechterminne zwischen Sîvrit und Kriemhilt vorbehalten war.

244 C 464, 4 akzentuiert anders: *do er vernam diu maere, der kunic trosten sich began.*

che körperliche Nähe und synchrones Agieren gelingen.[245] Um beide Männer öffnet sich nun ein Raum der Heimlichkeit, der auch das Ineinandergreifen von *werc* und *gebœre* ermöglicht. Stellenweise macht die Erzählung eine Differenz der Handlungen als Nacheinander präsent – so etwa, wenn es an den Steinwurf geht: *dar gie der herre Sîfrit, dâ der stein gelac.* | *Gunther in dô wegte, der helt in werfene pflac* (B 461, 3 f.). Auch der Unterschied in der Körperkraft wird mehrfach betont. Sîvrit führt den Schild und schleudert den Speer[246] so kraftvoll, wie es Gunther nie vermocht hätte (B 458, 4). Wenn ihm Brünhilt für diesen eindrucksvollen Wurf dankt, wird ihr Irrtum noch einmal hervorgehoben: *sî wânt, er hetez mit sîner kraft getân.* | *ir was dar nâchgeslichen ein verre kreftiger man* (B 459, 3 f.). Dieser Differenzierung gemäß dem Kraftkriterium stehen jedoch körperliche Gemeinschaft und Nähe gegenüber. Brünhilts Speerwurf bringt beide Männer gemeinsam ins Wanken (*des schuzzes beide strûchten, di kreftigen man*; B 455, 3); beim Sprung, der die Kampfspiele beschließt, trägt Sîvrit Gunther über eine außerordentliche Distanz hinweg. Über die äußerlich nahtlose Einheit von *werc* und *gebœre* hinaus macht die gemeinsame Gefährdung wechselseitige Abhängigkeit anschaulich. Sîvrit übt dabei nicht nur Kraft aus, sondern schützt und deckt Gunther mit seinem eigenen Körper. Von Brünhilts Speerwurf wird ausgerechnet der Unverwundbare so getroffen, dass ihm *von munde brast daz bluot* (B 456, 1).

Diese Versehrung weist auf eine Unsicherheit der Körpergrenzen hin, die sich auch in der Wirkung der gemeinsamen Anstrengungen feststellen lässt. So wenig, wie die Zuschauenden die heimliche Aufspaltung von Tat und Geste beobachten können, erlaubt die Erzählung nämlich eine einsinnige Zuschreibung der erreichten Demonstration überlegener Stärke. Das „grundsätzliche Problem […], die Handlungen beider Figuren zu unterscheiden“,[247] wird durch die Wettkampfbedingungen so pointiert, dass Sîvrit in keinem Fall Brünhilt allein hätte überwinden können. Ohne die Tarnhaut hätte seine Stärke ganz offensichtlich nicht hingereicht; mit ihr kann er den geforderten, öffentlich sichtbaren Nachweis seiner Überlegenheit ebenso wenig leisten. Das magische Hilfsmittel erweist sich daher – in paradoxer Figuration – gleichermaßen als Element der Äquivalenzherstellung mit Brünhilt und Instrument der Distanzierung. Sîvrit bleibt auf Gunther genauso angewiesen wie dieser auf ihn; zudem trägt die Potenzierung seiner Stärke durch die Tarnhaut wesentlich zur Ununterscheidbarkeit der Leistungen beider Männer bei.[248] Indem Sîvrit Gunther seine Kraft

245 Dies wird nicht im Einzelnen ausgeführt und ist gemäß neuzeitlichen Körperkonzepten auch kaum vorstellbar. Vgl. Müller, Spielregeln, S. 259: „Offensichtlich spielen Gunthers konkrete Körperhaltung und -bewegung keine Rolle“ – seine Körperpräsenz dagegen schon.

246 Wobei Sîvrit beim Speerwurf durchaus eigenmächtig – wenn auch in Gunthers Interesse – handelt. Aus eigenem Entschluss dreht er den Speer um (*er dâhte: „ich will niht schiezen daz schoene magedîn“*; B 457, 1), so dass Brünhilt nur von dessen stumpfen Ende getroffen wird.

247 Renz, Um Leib und Leben, S. 101. Dies wird bei der Ankunft auf Isenstein schon vorbereitet: *ir ros unt ouch ir kleit* | *wâren vil gelîche* (B 397, 2 f.).

248 Zu diesem Ergebnis kommt aus anderer Perspektive auch Mühlherr, Nicht mit rechten Dingen, S. 479: „Dieser unauflösliche Zusammenhang der beiden Figuren [Sîvrit und Gunther, J. K.] […] ist

‚leiht‘, geht er in dessen Herrenleib auf und steigert seinen machtvollen Rang. Damit wird intensiviert und leiblich konkretisiert, was Gunther bereits bei Sîvrits Stratordienst erfahren hatte: *des dûhte sich getiuwert des kunec Guntheres lîp* (B 394, 4).

Wenn Sîvrit für Gunther blutet, zeigt sich weiterhin, dass hier weit mehr aufgeboten wird als bloße Stellvertretung, wie sie beim Krieg gegen die Sachsen und Dänen stattgefunden hatte. Sîvrit fungiert nicht nur als Schwertarm des Königs, sondern *wird* zu dessen Körperkraft. Gemeinsam unterlaufen beide Brünhilts Gesetz (das jede Form von Stellvertretung und Gewaltdelegation ohnehin ausschloss), um den Nachweis überlegener Stärke mit einem geeinten Leib zu führen. So erzeugt das *Nibelungenlied* mithilfe magischer Attribute, unter den besonderen Konditionen der Fremde, die Imagination eines geeinten männlichen Machtleibs, der alles in sich aufnehmen kann: Körperkraft und herrschaftlichen Habitus, ungebremste Gewalt und machtstrategisches Agieren, Hierarchie und Gleichrangigkeit. Selbst die Leitvorstellung eines hypertrophierten Agon, demzufolge nur einer – der Stärkste – aus eigener Machtvollkommenheit herrschen soll, wird noch mit homosozialer Paarbildung kurzgeschlossen. Dass sich darin ein ideales Selbstdeutungsmuster adliger Herren verdichtet, ist kaum zu bestreiten. Das Zusammenwirken von *herr* und *man* gestaltete sich kaum jemals so vollkommen bruchlos, so souverän erfolgreich.[249]

Bisherige Forschungsbeiträge haben sich demgegenüber auf Divergenzen der von Sîvrit und Gunther vertretenen Herrschaftskonzepte konzentriert und sie bisweilen schroff miteinander kontrastiert. Demnach führt der Isensteiner ‚Kräftevergleich‘ angesichts von Sîvrits überragender Stärke zur Diskreditierung Gunthers als einem ‚schwachen König‘.[250] Diese Schlussfolgerung setzt erstens voraus, dass erfolgreiche Herrschaft im *Nibelungenlied* nur nach einem – nämlich dem von Brünhilt gesetzten – Maßstab zu bemessen sei, und fußt zweitens auf einer binären Opposition, derzu-

durch die Art der Wirksamkeit des magischen Gegenstands […] zwingend vorgegeben.“ Vgl. weiter Renz, Um Leib und Leben, S. 89: „Die Tarnkappe ermöglicht nicht nur, dass die Körper Gunthers und Siegfrieds miteinander verbunden werden, sondern sie eröffnet zugleich die Frage nach der Differenzierung beider in Hinblick auf die ihnen jeweils eigene Kraft.“

249 Daher erstaunt es auch, dass diese Konfiguration bisher fast ausschließlich im Zusammenhang von Täuschungshandlung, semiotischer Krise und den verhängnisvollen Konsequenzen der ‚Standeslüge‘ diskutiert worden ist. Renz, Um Leib und Leben, S. 79–94 erörtert dagegen detailliert die (genderspezifischen) Zuschreibungen und Maßstäbe von Körperkraft. Eine weitere Ausnahme bildet die kursorische Darstellung bei Michaelis, Von *tarnkappe*, *nagele* und *gêr* u. dies., (Dis-)Artikulationen, S. 209–215, die Sîvrits Unsichtbarkeit allerdings mit vielfach disartikuliertem „Begehren des Textes nach der Darstellung des Sexuellen“ kurzschließt (S. 211) und in der ‚Verschmelzung‘ Sîvrits und Gunthers ein äußerst treffliches „Symbol für das Patriarchat“ erkennen möchte (S. 214).

250 Vgl. Wisniewski, Das Versagen; Gottzmann, Heldendichtung, S. 33–37; ebenso Freche, *von zweier vrouwen bâgen*, S. 139–141; Jönsson, *Ob ich ein ritter waere*, S. 78; Robles, Subversives weibliches Wissen, S. 362; kritisch Czerwinski, Das Nibelungenlied, S. 67; Seitter, Vom heimlichen Pazifismus, S. 152; Müller, Spielregeln, S. 180. Einen Überblick gibt Ehrismann, Nibelungenlied, S. 95.

folge Gunther schwach sein muss, wenn Sîvrit stark ist.[251] Diese Einschätzung verkennt zudem, dass die Qualitäten und Leistungen von Gefolgsleuten auch andernorts problemlos dem Vorrang eines Herrschers zugerechnet werden können, wie das etwa im *König Rother* der Fall ist. Im Hintergrund derart reibungsloser Attribution steht ein Korporationsgedanke,[252] demzufolge sich Stellvertretung gerade nicht als differenzierende Operation, sondern vielmehr als Vorgang leibhaftiger Übertragung vollziehen soll.[253] Zwar werden auch die Krisenfelder herrschaftlicher Repräsentation in literarischen Texten immer wieder sondiert, doch geht es bei der Brautwerbung um Brünhilt eben nicht um ein „Stellvertreterproblem“[254] – noch nicht. Diese Frage wird erst dann virulent, wenn Sîvrit die Braut noch einmal im Schlafgemach des Herrschers bezwingt, während Gunther tatenlos zuhören muss und keine vollständige Kenntnis der Geschehnisse mehr erlangen kann. Bei den Kampfspielen vertritt ihn Sîvrit dagegen nicht, und die Differenzierung von Tat und Gebärde ist keineswegs identisch mit einem Auseinanderklaffen von Repräsentation und Repräsentiertem.[255] Im Blick der Beobachtenden kommt es vielmehr zu einer vollständigen Assimilation von Sîvrits Kraft in Gunthers Leib, während Rezipierenden eine unverbrüchliche Gemeinschaft der intern differenzierten, aber komplementär agierenden Körper vor Augen geführt wird. So entsteht die virtuelle Einleiblichkeit beider Männer auch

251 Eine solche Oppositionszuschreibung zeigt sich besonders deutlich bei Pafenberg, The Spindle, S. 111, die annimmt, dass Gunthers Männlichkeit durch eine Assoziation mit Weiblichkeit diskreditiert werde. So wird die Relation beider Männer letztlich mit einem Geschlechterbinarismus überschrieben, für den es im Text keinen Hinweis gibt. Die Übertragung moderner Denkfiguren zeigt sich auch daran, dass Pafenberg eine binäre mittelhochdeutsche (im *Nibelungenlied* ohnehin nicht enthaltene) Kategorienbildung von *menlich* [sic] und *wîplich* voraussetzt und appliziert (ebd., S. 106).

252 Vgl. dazu ausführlich oben, II.1.3.1.

253 Bis hin zur ‚absoluten Stellvertretung‘: vgl. Haferland, Verschiebung, S. 84–87.

254 Schulz, Erzähltheorie, S. 20 betrachtet die Brünhilt-Werbung als Verbildlichung des in Brautwerbungsnarrativen besonders virulenten Problems, „daß der Stellvertreter des Herrschers ‚besser‘ sein könnte als dieser selbst“, wobei Brünhilts Herrschaftsmodell, „nach dem der Stärkste selbstverständlich Herrscher ist und nicht seinesgleichen haben darf“, wiederum als gültiger Maßstab vorausgesetzt wird. Tatsächlich gestalten sich die Verknüpfungen von Königtum mit überlegener Stärke komplexer: „So bleibt Sivrits Anspruch eine Herausforderung, der der Wormser König auf Dauer nicht gewachsen ist, auch wenn er nie aggressiv vertreten wird, in reiner Form nur in der heroischen Welt ‚draußen‘ realisiert werden kann und in der Wormser Mordintrige scheitert. Die Antwort auf die Frage: Wer soll herrschen? fällt verschieden aus, je nachdem, ob man das, was sein sollte, oder das, was sich erfolgreich durchsetzt, ins Auge fasst“ (Müller, Spielregeln, S. 177). Haferland, Verschiebung, S. 86, der die fatalen Folgen eines ‚unausgeglichenen Vertretungsverhältnisses‘ bei der Brautwerbung im *Nibelungenlied* wie im *Tristan* als „Kehrseite der absoluten Stellvertretung“ beschreibt, ist entgegenzuhalten, dass Sîvrits (unsichtbare) Partizipation an den Kampfspielen zwar notwendig, aber nicht hinreichend für den Erwerb Brünhilts ist und sich weder auf Diskurs- noch auf Handlungsebene als Stellvertretung vollzieht.

255 Zur semiotischen Komplexität der diversen Täuschungshandlungen und der resultierenden Krise der Evidenz vgl. II.3.2.4.

nicht auf der Grundlage eines Korporationsgedankens, sondern im Wechselspiel der (intra- und extradiegetischen) Erzählebenen und der Körper.

Diese Konfiguration erinnert an den Entwurf phantasmatischer Einleiblichkeit im *Rolandslied*, der sich auch dort auf die (totalisierte) Gemeinschaft des Herrschers mit seinem herausragendsten Kämpfer richtete. Allerdings sind ebenso markante Unterschiede festzustellen. Erstens bringt das *Nibelungenlied* Einleiblichkeit nicht als Konsequenz exklusiv homosozialer Dynamiken, sondern im Zeichen ihrer Triangulierung zum Vorschein. Nur unter Bezug auf Geschlechterverhältnisse, im Modus eines doppelten Ehebegehrens, steigert sich die homosoziale Allianz zur leiblichen Einung.[256] Wurde der Traum vom geeinten Leib im *Rolandslied* mit der Konzeption des einen Reichs zur Deckung gebracht, so ist zweitens im *Nibelungenlied* die Gleichrangigkeit zweier Herrschaftsträger mit je eigenem Machtbereich Voraussetzung für Freundschaft, Waffenbrüderschaft und Leibgemeinschaft als maximaler Intensivierung des homosozialen Allianzprinzips. Entsprechend genügt der geeinte Leib sich nicht selbst, vielmehr weist er über sich hinaus auf generalisierte Ordnungsmuster und Fragen der Herrschaftslegitimation. In der leiblichen Einung Gunthers und Sîvrits kann sich die imaginäre Einheit eines Ganzen nur vorübergehend und situationsabhängig manifestieren. Phantasmatisch ist sie weiterhin deswegen zu nennen, weil sie auf der Abspaltung der textinternen von der -externen Öffentlichkeit beruht und als Wahrnehmungstäuschung markiert ist.[257] So wird später auch die Zurechenbarkeit einzelner Handlungen zum Problem.

Die Krise der Evidenz, die sich auf Isenstein schon abzeichnet, muss in Worms weitreichende Konsequenzen für die Machtverhältnisse haben. Der weitere Handlungsverlauf führt denn auch vor Augen, dass weder Sîvrits Assimilation in den Herrschaftsleib eines anderen noch eine dauerhafte Allianzbildung gelingen kann: nicht zuletzt, weil sich die Fremdheit und ‚Wildheit‘ des Exorbitanten solchen Strategien widersetzt. „Die feudale Literatur,“ so Udo Friedrich, „ist durchzogen von einer Fülle von Phantasmen politischer Herrschaft, die die Bewältigung des Wilden markieren: sei es durch Auslöschung (Drachenkampf), sei es durch Instrumentalisierung, sei es durch Assimilierung“.[258] Daraus folgt nicht selten die ‚Mischung zweier Männlichkeitskonzepte‘, zumal „Heldenepik prinzipiell davon gekennzeichnet ist, das Verhält-

256 Insofern ist es signifikant, dass nach dem von Gunther gegebenen Eheversprechen (und erst dann) Sîvrits Begehren nach Kriemhilt gleich zweimal in die Denkfigur einer Leiberweiterung – letztlich einer Inkorporation – gefasst wird. B 351, 3: *er truoc si ime herzen. si was im sô der lîp* (woran die zukünftige Verheiratung angeschlossen wird); ebenso B 386, 3 f.. Vgl. dazu weiter II.3.3.

257 Vgl. dagegen die heroische Leibgemeinschaft Beowulfs und Wiglafs als *sibæðelingas* (Beow. 2708a, womit gleichermaßen die nahe Bindung und beider Verwandtschaft bezeichnet sein kann) beim gemeinsamen Drachenkampf (Beow. 2661a-2708a), die sich gegen ein treuloses Gefolge abgrenzt (dazu Clark, Between Medieval Men, S. 133 f.).

258 Friedrich, Unterwerfung, S. 157. Auch wenn mittelalterliche Heldenepik einem „Konzept ‚hegemonialer Männlichkeit‘ huldigt“, kreist sie doch über weite Strecken um das „Problem der Integration der exorbitanten Gewalt in die kollektive Ordnung“ (ebd., S. 156 u. 157), womit der hegemoniale Anspruch zwangsläufig in Frage gestellt wird.

nis zwischen dem Höfischen und seinem archaischen Anderen, eben dem Heroischen, zu diskutieren".[259] Im *Nibelungenlied*, das sich noch nicht dem Horizont einer schriftlich fixierten Gattung einfügt, ist dieses archaische Andere Effekt eines *Othering*, das sich als dialektisches Schillern von Ver-Fremdung und Re-Inkorporation gestaltet. In dieser Konstruktion kommt es schubweise zu Überlagerungen und Verschränkungen des Eigenen und des Fremden, die sich zum Phantasma idealer Leibeinung wie zu bedrohlicher Entdifferenzierung[260] verdichten können.

An genau diesem Punkt wird die hypertrophierte männliche Allianz in die Aporie getrieben. Als Gegenbewegung zur Differenzierung heterogener Männlichkeiten zeichnet sich die versuchte Konstruktion eines hegemonialen, alle Gegensätze in sich aufnehmenden Konzepts ab, demzufolge Sîvrit fallweise (fremdartiger) exorbitanter Heros und (vertrauter) höfischer Ritter, eigenmächtiger Herrschaftsträger und dienstbarer Freund sein kann.[261] Noch dazu soll diese Konzeption dem Wormser Herrschaftsverband einverleibt und für dessen Vormachtsanspruch genutzt werden. Das gelingt jedoch immer nur punktuell und unvollkommen. Schon Sîvrits Unsichtbarkeit auf Isenstein verweist auf jene „Art leibhaftiger Abwesenheit",[262] die dem Fremden konstitutiv zu eigen ist: Die Präsenz des überlegenen Heros kann auch von der Erzählung selbst nur paradox als Absenz hervorgebracht werden.[263] Von diesem Punkt an wird sich Sîvrits Unverfügbarkeit in unterschiedlichen Konstellationen derart hartnäckig zeigen, bis das homosoziale Allianzbegehren zuletzt in radikalen Antagonismus und Vernichtungswillen umschlägt.

3.2.2 Blutspuren: Variationen der homosozialen Aporie

Bevor ich auf die weiteren Entwicklungen im *Nibelungenlied* zurückkomme, möchte ich ins Feld der altnordischen Überlieferung ausgreifen, um die bestimmenden Parameter des homosozialen Konflikts, die Variationen seiner poetischen Verdichtung oder Entfaltung sowie schließlich dessen spezifische Realisierung im *Nibelungenlied* zu profilieren. Denn dass Gunther und Sîvrit eins sein sollen (einmütig im Handeln, unverbrüchlich und leiblich miteinander verbunden), ist nicht nur ein im *Nibelungen-*

259 Schulz, Erzähltheorie, S. 109; vgl. Schmitt, Poetik der Montage, S. 258–267, zur *Kudrun*.

260 Genau dieses Entdifferenzierungsproblem kommt zum Tragen, wenn nach der mit Brünhilt vollzogenen Hochzeitsnacht widersprüchliche Zeichen jeweils indizieren, dass Sîvrit und nicht Gunther – oder Gunther und nicht Sîvrit – Brünhilt entjungfert hat (s. u., II.3.2.4).

261 Demgegenüber bleibt Gunther als Repräsentant des Eigenen (im Sinne der *Othering*-Strategien) nicht nur ‚unmarkiert', sondern tritt insbesondere in Konfliktsituationen derart aus der Handlung zurück, dass in der Tat ein Eindruck von Handlungsunfähigkeit bis hin zur Ohnmächtigkeit entstehen kann. Das hat jedoch seine Folgerichtigkeit, denn Gunthers Subjektstatus und Machtanspruch müssen Sîvrits überdeterminierter, singulärer Männlichkeit gleichsam als generalisierte ‚Leerformel' entgegentreten. Eine Umbesetzung tritt entsprechend erst nach Sîvrits Tod ein.

262 Waldenfels, Topographie, S. 26.

263 Vgl. Strohschneider, Einfache Regeln, S. 61.

lied präsentes Phantasma. Vielmehr ist die Dialektik von Einheit und Entzweiung – denn die Einung scheitert, der eine wird (mittelbar) zum Mörder des anderen – in der gesamten Überlieferung virulent.

Selbstverständlich kann es im Weiteren nicht darum gehen, aus dem schriftlich überlieferten Material Elemente einer vorausliegenden (mündlichen) Sagentradition gleichsam herauszuschneiden und einem imaginären Idealtypus gemäß zu re-kombinieren, wie dies die ältere Forschung bisweilen versucht hat.[264] Auch wenn mit einiger Sicherheit angenommen werden kann, dass einige Lieder aus dem Niflungenzyklus der Lieder-Edda dem selben Entstehungszeitraum angehören wie das *Nibelungenlied* oder ihm sogar vorausliegen,[265] soll hier nicht etwa ein ‚archaischer‘ oder originärer Grundtypus rekonstruiert werden. Im Spektrum der Variationen lassen sich jedoch einige Grundfiguren ausmachen, die unterschiedlich kombiniert, besetzt und gedeutet werden. Darin zeigen sich zum einen verschiedenartige Strategien, wahrgenommene Widersprüche und Spannungen aufzulösen oder zuzuspitzen. Zum anderen werden Brüche und Leerstellen gerade dadurch kenntlich, dass einzelne Bearbeitungen sie immer wieder neu zu glätten oder zu füllen versuchen. Mich interessieren hier all jene Texte, die den Mord an Sigurd behandeln.[266] Ich setze in systematischer Perspektive bei den bereits beschriebenen Parametern an und konzentriere mich auf die jeweiligen Konfliktkonstellationen um Gunnar, Sigurd und Brynhild, auf Herstellung und Scheitern der zentralen homosozialen Allianz, die Verkörperungen dieser dilemmatischen Bindung sowie die je formulierten Ursachen und Folgen ihres Scheiterns.

264 Vgl. die von Haug, Andreas Heuslers Heldensagenmodell u. ders., Normatives Modell, formulierte Kritik am Heldensagenmodell von Heusler, Nibelungensage, sowie Müller, Das Nibelungenlied, S. 31–37 u. ders., Spielregeln, S. 22: „Wichtig sind konkurrierende Dichtungen […] nicht als ‚Quellen‘, sondern als Hinweis auf Deutungsalternativen und auf unterschiedliche Selektionsmöglichkeiten aus der Tradition.“

265 Vgl. den Überblick zu den unterschiedlichen Datierungsvorschlägen bei Fidjestøl, The Dating; die Datierungsangaben zu den Edda-Liedern entnehme ich von See [u. a.], Kommentar Bd. 6.

266 Es sind dies die Edda-Lieder *Brot af Sigurðarkviðu* (Sigurdlied-Fragment, spätestens 12. Jh.), *Guðrúnarkviða in fyrsta* (Erstes Gudrunlied, 12.-13. Jh.), *Sigurðarkviða in skamma* (Kurzes oder ‚Jüngeres‘ Sigurdlied, vor 1250), *Helreið Brynhildar* (Brynhilds Helfahrt) und *Guðrúnarkviða in forna* (Zweites Gudrunlied, vor 1250). *Guðrúnarkviða in þriðja* (Drittes Gudrunlied, vor 1270) und *Oddrúnargrátr* (Oddruns Klage, vor 1250) berühren das Thema nur indirekt. Herangezogen werden weiterhin der je relevante Abschnitt der Snorra-Edda (um 1270), der *Völsunga saga* (um 1250) und der *Thidrekssaga* (2. Hälfte 13. Jh.). Die *Grípisspá* (Gripirs Weissagung, vor 1270), die wohl erst nach der *Völsunga saga* entstand und hinsichtlich der Konfliktkonstellation keine weitergehenden Varianten bietet, berücksichtige ich daher nur im Zusammenhang der nachträglichen Kohärenzbildung. Im Interesse besserer Lesbarkeit verwende ich im Haupttext die übersetzten Titel der Edda-Lieder sowie die normalisierte Schreibung der Figurennamen.

Einige gemeinsame Grundzüge können zunächst festgehalten werden.[267] In allen hier interessierenden Texten ist die homosoziale Allianz immer schon mit Geschlechterbeziehungen verknüpft und konstituiert sich im Verbund mit diesen (vorwiegend ehelichen) Verhältnissen. Sofern dies ausgeführt wird, zeigt sich Gunnar, nicht sein Bruder Högni, als treibende Kraft beim Verrat an Sigurd und dessen Ermordung, woran Brynhild als Anstifterin beteiligt sein kann. Im Hintergrund steht eine Werbung um Brynhild; Handlungsmotivationen, Verlauf und Konfliktpotentiale werden jedoch nicht immer deutlich.[268] In der Mehrzahl der Fassungen stirbt Brynhild aus eigener Entscheidung unmittelbar nach Sigurds Tod. Um den Mord formiert sich eine komplexe Figurenkonstellation, in der Antagonismen über weite Strecken dominieren und alle Beziehungsmuster – Freundschaft, Verwandtschaft, Ehe, außereheliche Geschlechterverhältnisse – durchziehen. Auf dieser Grundlage zeigt sich hinsichtlich der Konfliktursachen und -konsequenzen ein erhebliches Spektrum an Variation. Wiederkehrende Konfliktfelder und Motivkomplexe – verletzte Eide, agonale Dynamiken, Goldbesitz, Rache – fächern sich in unterschiedliche Richtungen auf, werden untereinander variabel kombiniert und verschiedenen Figuren und Personengruppen zugeordnet.

Als Kern des Konflikts zeigt sich jedoch die Problematik des *Eidbruchs*, die sich in zwei Richtungen weiter entfalten kann. Gegen den zwischen Sigurd und Gunnar (sowie häufig auch Högni) geleisteten Freundschafts- und Brüderschaftseid stellt sich fallweise die (fälschlich vermutete) Verletzung dieses Eids durch Sigurd bei der Brynhild-Werbung[269] und/oder die (tatsächliche) Verletzung eines Brynhild zuvor geleisteten Eids durch Sigurd.[270] Dessen Ermordung stellt jedoch zwingend einen verhängnisvollen Eid-

267 Vgl. hierzu auch die Übersichten zu wiederkehrenden Themen und Ereignissen im Zusammenhang von Sigurds Tod sowie zur „Behandlung der Nibelungenfabel im Codex Regius“ in von See [u. a.], Kommentar Bd. 6, S. 134–138 u. 142 f. Diese äußerst hilfreichen Zusammenstellungen sind m. E. jedoch teilweise von Kohärenzerwartungen geprägt – insbesondere hinsichtlich der Mitwirkung Brynhilds am Mord und ihrer Motivation –, die sich nur mit einem vorausliegenden Sagenwissen des Publikums begründen lassen, von den Liedern selbst jedoch nicht eingelöst werden.

268 Vgl. die Übersicht bei von See [u. a.], Kommentar Bd. 6, S. 286–289 (unter Einschluss der *Grípisspá*), die die Divergenzen und Unklarheiten deutlich hervortreten lässt. Insbesondere ist hervorzuheben, dass die Werbung nicht immer mit einem Betrug einhergeht.

269 So in den beiden Sigurdliedern und im *Ersten Gudrunlied* der Edda, ebenso in der *Völsunga saga*. Worin die Verletzung des Eides besteht, wird in den Liedern nicht immer ausgeführt (in der Snorra-Edda wird das Motiv des Eidbruchs nur implizit kenntlich). In ausführlicheren Versionen geht es jedoch um die Frage, ob Sigurd mit Brynhild, die er für Gunnar geworben hatte, auch den Beischlaf vollzog. Diese Möglichkeit realisiert einzig die *Thidrekssaga*, worin Sigurd Brynhild für Gunnar (und auf dessen Aufforderung) entjungfert (k. 229, S. 210; vgl. k. 343, S. 298).

270 So in der *Völsunga saga*, in der Brynhild und Sigurd sogar eine gemeinsame Tochter haben, bevor Sigurd sich Gunnar und Högni anschließt. Die Snorra-Edda kennt zwar eine frühere Begegnung Sigurds mit Brynhild, doch resultiert daraus kein Ge- oder Verlöbnis (*Skáldskaparmál* 49, S. 130, 11–14). In der *Helreið Brynhildar*, Str. 5, beklagt Brynhild, dass sie selbst durch Verschulden der Gjuki-Söhne eidbrüchig (*eiðrofa*) an Sigurd geworden sei. Diese Aussage lässt sich allerdings nur schwer mit

bruch auf Seiten Gunnars (und Högnis) dar, selbst wenn dieser Mord durch einen am Eid nicht beteiligten Dritten (den jüngeren Bruder Guthorm) vollzogen wird.[271] Das *Sigurdlied-Fragment*, das die Reihe der Lieder nach der Lacuna im Codex Regius eröffnet, zeigt die dialektische Verschränkung von Eidbindung und Eidbrüchigkeit in hoher Verdichtung. Auf Högnis Frage, warum er Sigurd töten wolle, antwortet Gunnar:

Mér hefir Sigurðr	Mir hat Sigurd
selda eiða,	geleistet Eide,
eiða selda,	Eide geleistet,
alla logna:	alle gebrochen;
þá vélti hann mik,	da täuschte er mich,
er hann vera skyldi	er, der sein sollte
allra eiða	aller Eide
einn fulltrúi.[272]	einziger Bewahrer.
	(*Brot af Sigurðarkviðu*, Str. 2, 1–8)

Die Eidbindung kommt also unmittelbar im Zeichen ihrer (wechselseitigen) Verletzung zur Sprache. Dieses Junktim wird wieder aufgenommen, wenn Brynhild gegen Ende des Liedes von ihrem unheilvollen Traum berichtet, der den Untergang der Eidbrüchigen (Str. 16, 8: *eiðrofa*) vorhersage. Darauf ruft sie Gunnar den mit Blut geschlossenen Eid ins Gedächtnis:[273]

---

den von Odin verhängten Bedingungen für die Feuerprobe vermitteln (Str. 8–10). Von See [u. a.], Kommentar Bd. 6, S. 560 schlagen dazu vor: „Der Eidbruch könnte zudem darin bestehen, dass sie nicht mit dem ihr von Odin auserkorenen Bräutigam vermählt wurde.“

271 In der *Thidrekssaga* ist es Högni, der am Brüderschaftseid offensichtlich nicht beteiligt war (s. u., Anm. 290, S. 627).

272 *Fulltrúi* im letzten Vers wird meist adverbial im Sinne einer Handlungsweise übersetzt (vgl. z. B. Arnulf Krause, Die Heldenlieder der älteren Edda, S. 131: „als er treu alle Eide halten sollte“), doch scheint mir die personalisierte Bedeutung, besonders in Kombination mit *einn*, naheliegender. Vgl. Edda Bd. 2, Glossar, S. 50: „*full-trúi* m. zuverlässiger Freund“; Baetke, S. 168: „*full-trúi* m. Vertrauter, Person (auch Sache), auf die man sein volles Vertrauen setzt, Freund, Schutzpatron(in)“. Auch von See [u. a.], Kommentar Bd. 6, S. 156 unterstreichen, dass „Sigurds Vertrauenswürdigkeit und Zuverlässigkeit im Verhältnis zu Gunnar gemeint“ ist, und übersetzen mit: „aller Eide treuester Wahrer“. – Meine Übersetzungen sind durchgängig so textnah wie möglich. Die Verwendung des Dual markiere ich durch Hinzufügung von ‚zwei‘ oder ‚beide‘.

273 Ähnliches kündigt in Str. 5, 7 f. schon ein Rabe an: *muno vígská* | *of viða eiðar* (die Eide werden die Kampfbegierigen fällen).

Mantattu, Gunnarr,	Erinnerst du dich nicht, Gunnar,
til gǫrva þat,	ganz genau daran,
er þit blóði í spor	wie ihr [zwei] Blut in die Fußspur
báðir rendoð;	beide laufen ließet;
nú hefir þú hánom þat allt	nun hast du ihm das alles
illo launat,	übel gelohnt,
er hann fremstan sik	dem, der sich [als] der Vorderste
finna vildi.[274]	erweisen wollte.
	(*Brot af Sigurðarkviðu*, Str. 17, 1–8)

Um welchen Eidbruch es im Einzelnen ging und weshalb sich Gunnar darüber täuschte, wird nicht erklärt, doch bestätigt Brynhild anschließend ausdrücklich, dass Sigurd seinen Eid gegenüber Gunnar gehalten habe (Str. 18, 6 f.).[275] Zwischen Brynhild und sich selbst habe er ein Schwert gelegt, das hier mit der Kenning ‚goldumwundene Wundengerte' (*envǫndr brugðinn gulli*; Str. 19, 1 f.) bezeichnet wird. Vom Eid(-Bruch) her entfaltet sich die Überlagerung von geglaubtem Betrug und ungerechtfertigter Tötung, wobei Sigurd und Gunnar als fälschlich beschuldigter und tatsächlicher Eidbrecher auseinandertreten. Der (bezweifelten) Eidwahrung zwischen den beiden Männern entspricht die mit dem Schwert vollzogene Entzweiung Sigurds und Brynhilds, die zum Abschluss des Liedes in bedrohlicher Bildlichkeit ausgeführt wird: *eldi vóru eggiar* | *útan gǫrvar,* | *en eitrdropom* | *innan fáðar* (Str. 19, 5–8: im Feuer waren die Schneiden außen bereitet, aber mit Gifttropfen innen gesprenkelt). Die Außen/Innen-Differenz, die die sichtbare Gefahr mit einer weniger offensichtlichen kontrastiert, verweist auf ein gestörtes Verhältnis, das sich womöglich auch auf Gunnar und Sigurd rückbeziehen lässt.

Der immer schon brüchige Eid zeigt sich gleichsam als Knotenpunkt eines Zerfallsprozesses, der Ambivalenzen in den angeschlossenen Konzepten und Bildbereichen zum Vorschein bringt. Das gilt insbesondere für die mit Blut gezeichnete Fußspur in Strophe 17. Verwiesen wird damit auf eine zwischen Gunnar und Sigurd geschlossene Bluts- und Schwurbrüderschaft,[276] wie sie auch in zahlreichen anderen altisländischen

274 Von See [u. a.], Kommentar Bd. 6, S. 184 u. 186, erkennen in den beiden Schlussversen einen Bezug auf Sigurds vorbildliche Eidestreue und übersetzen daher mit: „der er sich als der Vorzüglichste erweisen wollte". Mit dem Superlativ *fremstan* (der Vorderste, Hervorragendste) zeichnet sich bei Sigurd jedoch ein Willen zur Vorrangstellung und damit ein Konkurrenzkonflikt ab, der verschiedentlich in Zusammenhang mit seiner Ermordung gebracht wird.

275 Im *Kurzen Sigurdlied* bestätigt dies der sterbende Sigurd noch einmal selbst: *þyrmða ek sifiom,* | *svǫrnom eiðom,* | *síðr vœrak heitinn* | *hans kvánar vinr* (*Sigurðarkviða in skamma*, Str. 28, 5–8: Ich achtete den Schwagern geschworene Eide, nicht wurde ich genannt Freund seiner Frau). Vgl. die alternative Übersetzung zu 28, 5, „ich achtete auf das Vertrauensverhältnis", in von See [u. a.], Kommentar Bd. 6, S. 370.

276 Vgl. von See [u. a.], Kommentar Bd. 6, S. 144: „Der Inhalt der Eide [...] wird zwar nirgends präzisiert, doch geht aus Str. 17 hervor, dass diese Eide Sigurd, Gunnar und Hǫgni zu ‚Blutsbrüdern' machen, die einander ‚treu' sein müssen." Dass Högni am Eid beteiligt war, lässt sich dem in 17, 3 verwandten Dual allerdings gerade nicht entnehmen und wird auch sonst im Lied nicht erwähnt. – Vgl. ebenso *Völ-*

Texten als rechtsverbindliche, kulturell gestiftete Verwandtschaft zwischen ursprünglich nicht-verwandten Männern beschrieben wird:[277]

> Als bestimmendes Motiv für die Etablierung solcher homosozialen Bündnisse nennen die Texte die gegenseitige Verpflichtung der Vertragspartner, einander zu rächen, falls einer von ihnen erschlagen würde. Das reziproke Racheversprechen soll zugleich auch mit einer wechselseitigen Beistands- und Verteidigungsverpflichtung zu Lebzeiten der Bundesgenossen verknüpft gewesen sein.[278]

Als Kriegerfreundschaften[279] zeichnen sich diese selbstbestimmten homosozialen Allianzen durch ihre unbedingte Gewaltbereitschaft aus, die über den Tod hinausreicht.[280] Am ausführlichsten schildert die *Gísla saga Súrssonar* (13. Jh.) das Ritual der Verbrüderung, das hier von zwei Männerpaaren gemeinsam durchgeführt wird:

---

sunga saga k. 32, S. 59: *ok munðir þú þat ogløggt er þit blǫnduðuð blóði saman, Sigurðr ok þú, er þú rett hann* (daran hast du dich nicht genau erinnert – dass ihr [beide] euer Blut zusammengemischt habt, Sigurd und du – als du ihn verrietest).

277 So auch bei Saxo Grammaticus (*Gesta Danorum* I.6.7): *Siquidem icturi foedus veteres vestigia sua mutui sanguinis aspersione perfundere consueverant, amicitiarum pignus alterni cruoris commercio firmaturi* (Die Vorfahren zumal, wenn sie ein Bündnis schließen wollten, pflegten ihre Fußspuren wechselseitig mit Spritzern ihres Bluts zu beträufeln, um so das Freundschaftsgelöbnis durch wechselseitiges Blutvergießen zu stärken). Unmittelbar darauf wird die Verbindung Hadings mit Liser „in engsten Gemeinschaftsbanden“ (*artissimis societatis vinculis*) beschrieben. – Vgl. de Vries, Rasengang; einführend Strauch, Schwurfreundschaft. Zu unterscheiden ist die Ziehbrüderschaft, bei der ein nicht konsanguin verwandter Ziehsohn gemeinsam mit dem leiblichen Sohn aufwächst und diesem in allen relevanten rechtlichen Hinsichten gleichgestellt wird (vgl. Hiltmann, Vom isländischen Mann, S. 349–359), von der unter Erwachsenen geschlossenen Bluts-, Eid- oder Schwurbrüderschaft. Einer der ältesten Belege für eine solche Verbrüderung geht wohl aus Lokis Ausspruch in der *Lokasenna* hervor: *Mantu þat, Óðinn, | er vit í árdaga | blendum blóði saman* (Str. 9, 1–3; Erinnerst du dich daran, Odin, als wir [beide] in den Tagen der Vorzeit [unser] Blut zusammenmischten). In seiner Überblicksdarstellung betont Oschema, Das Motiv der Blutsbrüderschaft, der einzelne altnordische Quellen nur streift, das (aus christlicher Sicht problematische) Ritual des Blut-Trinkens oder -Mischens; die von Hiltmann ausführlich dargestellten Verbindungen und Überlagerungen mit anderen Formen der Verbrüderung werden hier jedoch nicht berücksichtigt.

278 Hiltmann, Vom isländischen Mann, S. 17; vgl. weiter ausführlich S. 360–400.

279 Vgl. Hiltmann, Vom isländischen Mann, S. 17 u. 96–399, resümierend S. 391: „Die Quellen erwecken also den Eindruck, dass die gemachte Brüderschaft ein legitimes Mittel darstellte, den Kreis der zur Totschlagsrache berechtigten Verwandtschaft zu erweitern. Im Gegensatz zur Bluts- oder Ziehverwandtschaft hatte sie den Vorteil, dass ein Mann sich seine potenziellen *fóstbroeðr* frei auswählen konnte. Dies gab ihm die Möglichkeit, sich mit solchen Kandidaten zu verbrüdern, die er als besonders geeignet erachtete.“ Zu diesen Formen der Kriegerfreundschaft vgl. auch van Eickels, Tender Comrades, bes. S. 39 f.

280 Hinzu treten fallweise weitere Beweggründe, wie „die Bildung einer Handels- und Vermögensgemeinschaft, die Stiftung eines Friedensbündnisses oder auch die Etablierung einer optimierten Verteidigungsallianz […]. Allerdings ist lediglich das Motiv des wechselseitigen Rachegelöbnisses in allen angeführten Texten als unabdingbarer Bestandteil der künstlichen Verbrüderung auszumachen“ (Hiltmann, Vom isländischen Mann, S. 385). Umgekehrt legitimiert aus Sicht des zeitgenössischen

> Ganga nú út í eyrar[hváls]odda, ok rísta þar upp ór jǫrðu jarðarmen, svá at báðir endar váru fastir í jǫrðu, ok settu þar undir málaspjót, þat er maðr mátti taka hendi sinni til geirnagla. Þeir skyldu þar fjórir undir ganga, Þorgrímr, Gísli, Þorkell ok Vésteinn; ok nú vekja þeir sér blóð ok láta renna saman dreyra sinn í þeiri moldu, er upp var skorin undir jarðarmeninu, ok hrœra saman allt, moldina ok blóðit. En síðan fellu þeir allir á kné, ok sverja þann eið, at hverr skal annars hefna sem bróður síns, ok nefna ǫll goðin í vitni. (*Gísla saga Súrssonar* VI.10–12, S. 14)

> Sie gehen jetzt hinaus auf Eyrarhválsoddi und schneiden dort einen Rasenstreifen aus der Erde heraus, so dass beide Enden fest in der Erde waren, und setzten einen Sprachspeer darunter, [der so hoch war,] dass ein Mann mit seiner Hand an den Speernagel langen konnte. Alle vier sollten sie darunter treten, Þorgrímr, Gísli, Þorkell und Vésteinn. Und nun vergießen sie ihr Blut und lassen ihr fließendes Blut in der Erde zusammenlaufen, die unter dem Rasenstreifen ausgestochen worden war, und vermischen alles miteinander, die Erde und das Blut; und danach fielen sie alle auf die Knie und schwören den Eid, dass jeder den anderen rächen soll wie seinen [leiblichen] Bruder, und nennen alle Götter zu Zeugen.[281]

Die Blutsmischung ist jedoch nicht zwangsläufiger Bestandteil des Verbrüderungsrituals, das auch in Form wechselseitiger Eidleistung erfolgen kann.[282] Gelegentlich werden solche Brüderschaften mit dem Ehemann der Schwester geschlossen, wie dies auch in der *Gísla saga* der Fall ist.[283] Durchgängig zeichnet sich indes ab, „dass die Begründung homosozialer beziehungsweise homoaffektiver Allianzen unter solchen Männern [stattfand], deren politische, wirtschaftliche, soziale und militärische Potenz als kompatibel erachtet wurde“.[284] Nach dem Kriterium der Ebenbürtigkeit, das sich allererst über „herausragende kriegerische Kompetenz“ bestimmt,[285] wird also ein

Rechts nur eine solche Allianz die Blutrache, da sie den Bündnispartnern den Status leiblicher Brüder verleiht (ebd., S. 386–391). Resultat solcher Verbindungen sind unter anderem Güter- und Bettgemeinschaft (ebd., S. 370 f. u. 374).

281 Übersetzung Hiltmann, Vom isländischen Mann, S. 360 f. – Eine mit Blut geschlossene Brüderschaft findet sich auch in der *Egils saga* und der *Þorsteins saga Vikingssonar* (vgl. von See [u. a.], Kommentar Bd. 6, S. 186).

282 Vgl. Hiltmann, Vom isländischen Mann, S. 366–369.

283 So beispielsweise die Blutsbrüderschaft Leifs und Ingólfs im *Landnámabók* (13. Jh.), die als Vettern zweiten Grades bereits miteinander verwandt sind. Dass Leif Ingólfs Schwester heiratet, wird eher beiläufig erwähnt. Ein Gegenbeispiel bildet die *Fóstbrœðra saga* als vermutlich älteste Erzählung dieses Typs, in der Þorgeir und Þormóður einen solchen Bund eingehen (*Fóstbrœðra saga* II, S. 124), ohne dass dieser um andere Formen der Allianzbildung ergänzt würde.

284 Mit dem Ziel der „Etablierung personaler Bindungen, die aufgrund des in ihnen konzentrierten Potenzials besonders gut dazu geeignet waren, gemeinsame Ansprüche und Interessen auch durch den Einsatz (physischer) Gewalt zu verwirklichen“ (Hiltmann, Vom isländischen Mann, S. 384).

285 Hiltmann, Vom isländischen Mann, S. 376 (ebenso S. 383), der allerdings auch drei Textbeispiele anführt, in denen die Verbrüderung nach einer kriegerischen Konfrontation erfolgt, bei der zunächst einer der Männer unterliegt (ebd., S. 379–381 u. 392–395).

formalisiertes Bündnis unter Gleichrangigen hergestellt, im Rahmen dessen „sich die Bluts-, Eid- oder Schwurbrüder als Kampfgefährten gegenseitig unterstützten und schützten“.[286]

Das Zustandekommen einer solchen Verbrüderung Sigurds mit Gunnar und Högni wird im *Kurzen Sigurdlied*,[287] in den *Skáldskaparmál* der Snorra-Edda[288] und in der *Völsunga Saga* näher ausgeführt, wobei das homosoziale Allianzbegehren jeweils mit der Verschwägerung einhergeht:[289]

> Gjúki konnungr mælti, ‚Mart gott veitir þú oss, Sigurðr, ok mjǫk hefir þú styrkt várt ríki.‘ Gunnar mælti: ‚Allt viljum vér til vinna at þer dvelizk hér lengi; bæði ríki ok vára systur með boði, en eigi mundi annarr fá, þótt bæði.‘ Sigurðr svarar, ‚Hafið þǫkk fyrir yðra sǫmð, ok þetta skal þiggja.‘ Þeir sverjask nú í brœðralag, sem þeir sé sambornir brœðr. (*Völsunga saga* k. 28, S. 47)

> König Gjuki sprach: ‚Viel Gutes tust du uns, Sigurd, und du hast unsere Herrschaftsmacht sehr gestärkt.‘ Gunnar sprach: ‚Wir wollen alles tun, damit du lange Zeit hier verweilst; sowohl Herrschaftsgewalt als auch unsere Schwester bieten wir dir; kein anderer würde dies erhalten, selbst wenn er darum bäte.‘ Sigurd antwortete: ‚Habt Dank für diese Ehrung, ich will sie annehmen.‘ Sie schworen nun Brüderschaft, als wären sie zusammen geborene [leibliche] Brüder.

In der *Thidrekssaga* begründet Sigurd seine Verheiratung mit Grimhild und seinen daraus folgenden Eidbruch gegenüber Brynhild damit, dass er Grimhild aufgrund ihrer starken Brüder bevorzuge, und schließt mit den Worten: *en hann oc ek hœvi þess suarið at hann skal minn broðir vera en ec hans* (k. 227, S. 209: Und er – Gunnar – und ich haben das geschworen, dass er mein Bruder sein soll und ich seiner). Auch hier hat die Verbrüderung höchste Bedeutung, obschon sie erst auf die Eheschließung mit der Schwester folgt. Zur Sicherung der homosozialen Allianz reicht die Eheschließung allein aber offenbar nicht hin; vielmehr erscheint die Verheiratung mit der Schwester als eine unter mehreren Gaben, während sich die ausschlaggebende Ver-

286 Hiltmann, Vom isländischen Mann, S. 373.

287 *Sigurðarkviða in skamma*, Str. 1, 5–2, 4: *tók við tryggðom | tveggia brœðra, | seldoz eiða | eliunfrœknir. || Mey buðo hánom | ok meiðma fjǫlð, | Guðrúno ungo, | Giúka dóttur.* (Er [Sigurd] nahm die Treueschwüre zweier Brüder [Gunnar und Högni] an, Eide leisteten einander die Stark-Kühnen. Ein Mädchen boten sie ihm und mannigfache Kostbarkeiten, die junge Gudrun, Gjukis Tochter.) Vgl. *Guðrúnarkviða in fyrsta*, Str. 21.

288 *Skáldskaparmál* 49, S. 130, 14–19: *Sigvrþr reið þaðan ok kom til þes konvngs, er Givki h(et); kona hans er nefnd Grimhildr; bavrn þeira voro þav Gvnar, Havgni, Gvðrvn, Gvþny; Gotthormr war stivpsonr Givka. Þar dvalþiz Sigvrðr langa hriþ; þa feck hann Gvðrvnar Givkad(ottvr), en Gvnnar ok Havgni sorvz i brœþra lag við Sigvrþ.* (Sigurd ritt weiter und kam zu dem König, der Gjuki hieß; seine Frau hieß Grimhild; ihre Kinder waren Gunnar, Högni, Gudrun, Guthni; Gotthorm war Gjukis Stiefsohn. Dort verweilte Sigurd lange Zeit; da bekam er Gudrun, Gjukis Tochter, und Gunnar und Högni schworen Brüderschaft mit Sigurd.)

289 Im Vergleich dieser drei Versionen zeigt sich eine Parallelstellung und unmittelbare Verknüpfung der beiden Allianzformen; deren Chronologie erscheint insofern unerheblich.

wandtschaftsbindung durch die Eidleistung unter den Männern herstellt.[290] Auf die so geschlossene (Bluts-)Bindung folgt indes das Blutvergießen bei der Ermordung Sigurds,[291] das im *Kurzen Sigurdlied* als Blutbad ausgemalt wird:

en hon vaknaði	aber sie [Gudrun] erwachte
vilja firð,	des Wunsches beraubt,
er hon Freys vinar	als sie in des Freyr-Freundes [d. i. Sigurds, J. K.]
flaut í dreyra.	Blut schwamm.
	(*Sigurðarkviða in skamma*, Str. 24, 5–8)[292]

Von hier aus zieht sich die Blutspur weiter zur Rache an den Mördern, die verschiedentlich schon bei Sigurds Tod vorhergesehen, in Form von Verfluchungen gewünscht wird[293] oder sich mit Todes- und Unheilsprophezeiungen gegenüber Gunnar andeutet.[294] Wenn vorauszusetzen ist, dass mit dem Brüderschaftseid auch eine wechselseitige Rachepflicht einherging, verkehrt sie sich in ihr Gegenteil, wo Sigurds Ermordung an Gunnar und Högni gerächt wird. Allerdings wird sich diese Rache (gemäß den Vorhersagen) nicht auf Betreiben der Geschädigten, sondern aufgrund anders gelagerter Motivations- und Ereigniszusammenhänge durch Atli vollziehen. Diese Mittelbarkeit

290 Allein in der *Thidrekssaga* wird der Brüderschaftseid nachträglich eingeführt, als Gunnar es nicht vermag, Brynhild zu entjungfern, und Sigurds Hilfe benötigt. *Thidrekssaga* k. 228, S. 210: *Oc nu gerir hann þetta i hvg ser. at Sigurðr magr hans hævir vnnit þessa æiða. at hann skal honum vera firir broður i alla staðe.* (Und nun fasst er den Gedanken, dass Sigurd, sein Schwager, ihm diesen Eid geleistet hatte, dass er ihm ein Bruder sein sollte in allen Dingen.)

291 Im *Zweiten Gudrunlied* imaginiert Gudrun, wie Wolf und Raben gemeinsam Sigurds Herzblut tranken (*Guðrúnarkviða in forna*, Str. 29, 5–8: *siz Sigurðar | sárla drukko | hrægífr, huginn | hjartblóð saman*).

292 Hier, wie in der Snorra-Edda und der *Völsunga saga*, wird Sigurd (von Guthorm) in seinem Bett erschlagen. Im *Sigurdlied-Fragment* wie im *Zweiten Gudrunlied* ereignet sich der Mord dagegen im Wald, woraufhin allein die Spuren seines Todes kenntlich werden. Das *Erste Gudrunlied* lässt offen, wie Sigurd zu Tode kam. Das vorangestellte Prosastück, *Frá dauða Sigurðar* (Über Sigurds Tod), befasst sich jedoch mit den Abweichungen in der Ortsbestimmung von Sigurds Ermordung: Von ‚deutschen Männern' werde erzählt, er sei im Wald gestorben (vgl. von See [u. a.], Kommentar Bd. 6, S. 190 f.).

293 *Brot af Sigurðarkviðu*, Str. 5, 11; *Sigurðarkviða in skamma*, Str. 12; *Guðrúnarkviða in forna*, Str. 9. Auch wenn sich Sigurd in einigen Fassungen noch selbst an seinem Mörder Guthorm rächt (*Sigurðarkviða in skamma*, Str. 22; *Skáldskaparmál* 50, S. 131: 15–17; *Völsunga saga* k. 32, S. 57), genügt dies offensichtlich nicht als Vergeltung für den Eidbruch.

294 *Brot af Sigurðarkviðu*, Str. 16; *Guðrúnarkviða in fyrsta*, Str. 21; *Sigurðarkviða in skamma*, Str. 33, 59; *Völsunga saga* k. 32, S. 59. Im *Zweiten Gudrunlied* wünscht Gudrun Högni, sein Herz möge von Raben zerrissen werden (*Guðrúnarkviða in forna*, Str. 9), doch wird diese Verfluchung gerade nicht mit der Ermordung Gunnars und Högnis durch Atli, die Gudrun an späterer Stelle vorhersieht, in Verbindung gebracht; vielmehr denkt sie dort an Rache für ihre Brüder (Str. 31). Umgekehrt stellt Gunnar im *Kurzen Sigurdlied* der ‚rachgierigen' Brynhild die Tötung ihres Bruders Atli mit blutenden Wunden vor Augen (*Sigurðarkviða in skamma*, Str. 31 f.)

der Rache spiegelt die Durchführung des Mordes, der von einem nicht am Eid beteiligten Dritten begangen wird.[295] Dabei kommt jedoch eindringlich zum Vorschein, dass die mit dem Mord ausgelöste, epidemische Gewalt eben nicht durch die Verlagerung auf Unbeteiligte zu blockieren ist;[296] vielmehr kann sie gleichermaßen auf konsanguine und affinale Verwandte überspringen. Erstmals fließt Blut nach Sigurds Tod, wenn Brynhild aus eigenem Entschluss stirbt:[297] *Ok fleira munda ek mæla ef ek væra eigi sár, en nú þýtr undin, en sárit opnask, ok sagða ek þó satt* (*Völsunga saga* k. 33, S. 61: Und mehr würde ich reden, wenn ich nicht verwundet wäre, aber nun schäumt die Wunde, die Wunde öffnet sich, doch sagte ich Wahres).[298]

Dieser um sich greifenden Gewalt und der Bildkraft des Blutes steht ein diffuses Feld heterogener, einander überlagernder Begründungs- und Motivationszusammenhänge gegenüber. Das Mordgeschehen wird häufig mit Rivalitäten in Verbindung gebracht, die jedoch unterschiedlich modelliert und je verschieden mit den Ambivalenzen von Gold- und Hortbesitz verknüpft sein können.

Allen hier besprochenen Texten liegt ein Allianzbegehren nach Sigurd als überlegenem Fremden zugrunde, der durch Verbrüderung und Eheschließung ins Herrschaftsgefüge integriert wird und dadurch selbst Macht (bis hin zur Verfügung über die Hälfte des Reichs) erlangt. Diese Teilung von Macht und Herrschaft kann selbst im Verlauf der Mordplanung noch zum Ideal erklärt werden, wie dies Högni im *Kurzen*

295 Indem nämlich der (Stief-)Bruder Guthorm dazu aufgestachelt wird. Das *Sigurdlied-Fragment* verweist ohne weitere Erklärung nur auf Guthorms Beteiligung (*Brot af Sigurðarkviðu*, Str. 4); dagegen kommt diese Absicht im *Kurzen Sigurdlied* ausdrücklich zur Sprache: *Vit skolom Guthorm* | *gørva at vígi,* | *yngra bróður,* | *ofróðara;* | *hann var fyr útan* | *eiða svarna,* | *eiða svarna,* | *unnar tryggðir* (*Sigurðarkviða in skamma*, Str. 20, 1–8: Wir [beide] müssen Guthorm zum Totschlag bewegen, den jüngeren Bruder, den Kindlicheren; er blieb außerhalb der geschworenen Eide, geschworenen Eide, geleisteten Treuegelöbnisse). Ebenso in der Snorra-Edda: *Skáldskaparmál* 50, S. 131: 12–14. Vgl. weiter *Guðrúnarkviða in forna*, Str. 7; *Völsunga saga* k. 32, S. 57. – Allerdings sind „Gunnar und Hǫgni als sogenannte ‚Rat-Töter‘ (*ráðbanar*) – also als diejenigen, die Gothormr zur Tat anstiften – nach der anord. Rechtsauffassung ebenfalls als ‚Töter‘ zu betrachten“ (von See [u. a.], Kommentar Bd. 6, S. 162).

296 Die Verlagerung der Mordausführung auf Guthorm kann mit Girard, Das Heilige und die Gewalt, als Versuch einer Dissoziation der ursprünglichen Übertretung (Sigurds Eidbruch) von ihrer Bestrafung gedeutet werden, denn es geht auch hier darum, „eine Gewalt auszudenken und auszuüben, die mit der früher verübten Gewalt nicht einfach so verknüpft ist wie ein zusätzliches Glied einer Kette mit den vorangehenden und nachfolgenden Gliedern“ (ebd., S. 45), um die weitere Ausbreitung einer ansteckenden Gewalt zu blockieren. – Denkbar ist weiterhin, dass die Verbrüderungseide „eine ‚bedingte Selbstverfluchung‘ [enthielten], also eine Auflistung der Folgen, die den Schwörenden treffen sollten, wenn er die Eide nicht halten sollte“ (von See [u. a.], Kommentar Bd. 6, S. 173).

297 *Sigurðarkviða in skamma*, Str. 40, 44 u. 71; *Skáldskaparmál* 50, S. 131: 18 f.; *Völsunga saga* k. 33, S. 61. Die Schlusstrophe des *Ersten Gudrunlieds* scheint dies anzukündigen, wenn der Anblick von Sigurds Wunden Brynhilds Blick entflammt und sie Gift schnaubt (*Guðrúnarkviða in fyrsta*, Str. 27, 4–8); das folgende Prosastück beschreibt ihren Tod mit Verweis auf das *Kurze Sigurdlied*. *Brynhilds Helfahrt* setzt ihren Tod um Sigurds willen voraus.

298 Diese Rede hat ihre direkte Entsprechung im *Kurzen Sigurdlied* (vgl. *Sigurðarkviða in skamma*, Str. 71).

Sigurdlied gegenüber Gunnar tut: *Vitoma vit á moldo | menn in sœlli, | meðan fiórir vér | folki ráðom* (*Sigurðarkviða in skamma*, Str. 18, 1–4: Wir [beide] wissen nicht auf der Erde so glücksgesegnete Männer, so lange wir vier[299] über das Volk herrschen), wobei sich diese Machtfülle gerade Sigurds Überlegenheit verdankt (Str. 18, 5–8). So nennt ihn Gudrun in der *Völsunga saga* ihren Brüdern gegenüber „euer Glück und eure Stärke" (*Völsunga saga* k. 33, S. 59: *Sigurðr var yður gaefa ok styrkr*).

Sigurds Vormacht in der Brüdergemeinschaft wirkt jedoch direkt oder indirekt spaltend[300] und zeigt darin ihre Kehrseite. Im *Sigurdlied-Fragment* verschärft Brynhild diese Überlegenheit noch im Nachhinein zur unerträglichen Bedrohung: *einn myndi Sigurðr | ǫllo ráða* (*Brot af Sigurðarkviðu*, Str. 8, 5 f.: allein würde Sigurd alles beherrschen).[301] Zeichnet sich diese Vormacht in den Edda-Liedern vor allem in der Wahrnehmung Brynhilds und Gudruns ab (die darin übereinstimmen), so verlagern die Prosafassungen in der Snorra-Edda, der *Völsunga saga* und der *Thidrekssaga* das Konkurrenzverhältnis ganz auf Brynhild und Gudrun, die im Streit den für sich behaupteten Vorrang mit dem je überragenden Status des Ehemanns begründen.

Sigurds Vormacht kann jedoch auch über seinen Goldbesitz, auf den vielfach angespielt wird,[302] unheilvolle Kontur gewinnen. Dieses Motiv wird im *Kurzen Sigurdlied* virulent, das erstmals einen expliziten Zusammenhang seiner Ermordung mit der

299 Wer der Vierte in dieser Herrschergruppe sein könnte, ist ungeklärt. Möglicherweise bezieht sich dies auf Gjuki, der schon in der Eröffnungsstrophe genannt wird, oder auf Guthorm.

300 So unterstreicht Gudrun die Überlegenheit des Getöteten (*Brot af Sigurðarkviðu*, Str. 6; *Guðrúnarkviða in fyrsta*, Str. 18). Im *Kurzen Sigurdlied* ruft Brynhild Gunnar dagegen dazu auf, sich mit dem Mord an Sigurd selbst zum mächtigsten Herrscher zu machen (*Sigurðarkviða in skamma*, Str. 11). Im *Zweiten Gudrunlied* unterstellt Gudrun, ihre Brüder hätten es ihr missgönnt, den Hervorragendsten zum Ehemann zu haben (*Guðrúnarkviða in forna*, Str. 3). In der *Thidrekssaga* wird Sigurds überragender Status nach seinem Tod gerühmt: *þa sægir þat hverr maðr. at œigi mun eptir lifa i verolldinni oc alldri síðann mon borinn verða þuilikr maðr firir sakir afls oc reysti oc allrar kurtœisi. capps oc milldi. er hann hafði umfram hvern mann annarra* (k. 348, S. 302: da sagte jeder Mann, dass danach kein ihm gleicher Mann in der Welt leben und geboren werden würde, mit solcher Körperkraft und Tapferkeit und aller Courtoisie, Tatendrang und Freigebigkeit, worin er jeden anderen Mann übertroffen hatte).

301 Dass dies nur unerträglich sein konnte, wird in der folgenden Strophe ausgesprochen: *Vœria þat sœmt, | at hann svá réði | Gjúka arfi* (*Brot af Sigurðarkviðu*, Str. 9, 1–3: Es wäre nicht geziemend, dass er so herrschte über Gjukis Erbe). Vgl. auch Brynhilds ganz ähnliche, an Högni gerichtete Rede in der *Thidrekssaga* (noch vor dem Mord): *Sigurðr svœinn kom hingat til yðar sem œinn vallari. en nu er hann sua stolz oc sua rikr. at œigi man langt heðan liða aðr en þer munot allir honum þiona* (k. 344, S. 299: Der junge Sigurd kam hierher zu euch wie ein Fahrender, jetzt aber ist er so hochmütig und so mächtig, dass von jetzt an nicht lange Zeit verstreichen wird, bis ihr alle ihm dienen werdet).

302 *Guðrúnarkviða in fyrsta*, Str. 26, 3 f. (mit der Kenning *eldr ormbeðs*, ‚Feuer des Drachenbetts', wird auf Fafnir verwiesen); *Sigurðarkviða in skamma*, Str. 38 f.; *Helreið Brynhildar*, Str. 10 f.; *Völsunga saga* k. 28, S. 47 (Grimhild wünscht eine Verheiratung ihrer Tochter mit Sigurd auch aufgrund von dessen unvergleichlichen Besitztümern); k. 30, S. 51 (beim Streit mit Gudrun erklärt Brynhild, dass sie ihr den Genuss von Sigurds Gold missgönnt). In der Snorra-Edda begründet Gudrun beim Streit mit Brynhild Sigurds Vorrang mit dem Fafnir und Reginn abgewonnenen Schatz (*Skáldskaparmál* 50, S. 131: 2–5).

Brynhild-Werbung herstellt.[303] Brynhilds Begehren nach Sigurd (*Sigurðarkviða in skamma*, Str. 6) führt hier zum Mordplan, da sie ihren Ehemann vor die Wahl stellt, entweder Sigurd zu töten oder auf sie zu verzichten. Gunnars Verlangen, Brynhild und ihren Besitz zu behalten (Str. 15), verschiebt sich jedoch zur Goldgier, wenn er bei der Beratung mit Högni den Gewinn von Sigurds Reichtümern imaginiert:

Villdu okkr fylki	Willst du, dass wir [beide] den Fürsten
til fiár véla?	um des Besitzes willen verraten?
Gott er at ráða	Gut ist es zu herrschen
Rínar málmi	über des Rheins Metall
ok unandi	und freudig
auði stýra	den Goldschatz in der Gewalt zu haben
ok sitiandi	und ruhend
sælo nióta.	Glück zu genießen.
	(*Sigurðarkviða in skamma*, Str. 16, 1–8)[304]

Im weiteren Verlauf leitet nun Brynhild selbst ihr Begehren nach Sigurd von dessen Gold ab, das – wie häufig – metonymisch durch rotgoldene Ringe repräsentiert wird (Str. 38–39[305]). Selbst wo Gunnars Eidbruch nicht durch Goldgier begründet war, sollen ihm Sigurds Schätze aber nur Unheil bringen, wie ihm seine Schwester im *Ersten Gudrunlied* vorhersagt:

303 Eine Täuschung liegt in dieser Version allerdings nicht vor; Sigurd wirbt vielmehr offen für Gunnar und legt auch hier ein Schwert zum Zeichen des keuschen Beilagers zwischen sich und Brynhild (*Sigurðarkviða in skamma*, Str. 3 f.). Eine offene Werbung setzt auch das *Sigurdlied-Fragment* voraus, die jedoch nicht in direkter Verbindung mit dem Mordplan steht (*Brot af Sigurðarkviðu*, Str. 18). Früher im Lied bezichtigt Högni Brynhild der Anstiftung zum Mord, weil sie Gudrun die gute Ehe geneidet habe (Str. 3).

304 Dem widerspricht Högni mit einer emphatischen Berufung auf den Brüderschaftseid: *Samir eigi okkr | slíkt at vinna, | sverði rofna, | svarna eiða, | eiða svarna, | unnar tryggðir* (*Sigurðarkviða in skamma*, Str. 17, 3–8: Es ziemt sich uns [beiden] nicht, solches zu tun, mit dem Schwert zu zerbrechen geschworene Eide, Eide geschworene, geleistete Treuegelöbnisse). Ganz ähnlich verläuft die Beratung der Brüder in der *Völsunga saga* k. 32, S. 57. – Im *Zweiten Gudrunlied* wird der verwitweten Gudrun ein ebensolches Verlangen nach Gold unterstellt, wenn ihr erst Gold zur Entsühnung, dann auch Atlis Gold angeboten wird, um sie zur Wiederverheiratung zu bewegen (*Guðrúnarkviða in forna*, Str. 18, 20 u. 25 f.).

305 Die seit der Ausgabe von Bugge (1867) geläufige Reihung weicht von der Strophenfolge im Codex Regius (35–39–36–37–38) ab (vgl. von See [u. a.], Kommentar Bd. 6, S. 395 f.), doch beziehen sich beide Strophen klar auf Sigurds Goldschatz.

Svá ér um lýða	So werdet ihr den Leuten
landi eyðið	das Land verderben,
sem ér um unnoð	wie ihr es tatet
eiða svarða;	mit geschworenen Eiden;
mana þú, Gunnarr,	nicht wirst du, Gunnar,
gulls um nióta;	das Gold genießen;
þeir muno þér baugar	diese Ringe werden dir
at bana verða,	zum Töter geraten,
er þú Sigurði	da du Sigurd
svarðir eiða.	Eide schworst.
	(*Guðrúnarkviða in fyrsta*, Str. 21, 1–8)

Diese Ankündigung schließt den Eidbruch als Auslöser eines allgemeinen, katastrophalen Niedergangs mit Sigurds Gold, das nun selbst zum Instrument der Rache werden soll, zusammen.[306] Wirkte dieser Reichtum schon vor dem Mord als agonales Moment, so wird er nun Bestandteil einer Vernichtungsökonomie,[307] deren unaufhaltsame Dynamik auch Brynhild erfasst. Im *Kurzen Sigurdlied* verteilt sie vor ihrem Tod Gold und Kleinodien an ihre Dienerinnen, von denen einige getötet werden, um ihr ins Grab zu folgen. Die noch Lebenden verweigern indes die Annahme weiterer Geschenke.[308] Der einzige Nutzen der Schätze besteht hier darin, auf den Gebeinen der Toten verbrannt zu werden (*Sigurðarkviða in skamma*, Str. 52); Brynhild selbst rüstet sich in einem goldenen Harnisch für den Tod (Str. 47, 5).

Sigurds Goldbesitz steht weiterhin in verhängnisvoller Verbindung mit einem Werbungsbetrug an Brynhild, der in der Lieder-Serie erstmals in *Brynhilds Helfahrt* angesprochen, dort aber nicht ausgeführt wird.[309] Snorra-Edda und *Völsunga saga* erzählen darüber hinaus, dass Gunnar und Sigurd bei der Werbung die Gestalt tauschten, da Gunnar die ‚Waberlohe' (*vafrlogi*) nicht durchreiten konnte. Für Gunnar schließt Sigurd darauf die Ehe mit Brynhild, die er nicht vollzieht, doch vor seinem Aufbruch hinterlässt er ihr den bedeutendsten Ring aus Fafnirs Hort, den Andvaranaut. Anhand dieses Rings kommt es beim Streit zwischen Gudrun und Brynhild zur

306 Dass Atli Gunnar und Högni aus Goldgier töten werde (vgl. *Atlakviða*, Str. 26), zeichnet sich in der Reihe dieser Lieder nicht ab. Im Vordergrund steht stattdessen der Tod seiner Schwester Brynhild als Rachemotiv (so etwa im *Dráp Niflunga*, dem kurzen Prosastück, das auf *Brynhilds Helfahrt* folgt).

307 Vom Nutzen oder Genuss solcher Reichtümer ist tatsächlich immer nur in der Wunschform oder der Negation die Rede, die erwünschten Wirkungen werden gerade nicht erzielt: vgl. *Guðrúnarkviða in fyrsta*, Str. 26; *Sigurðarkviða in skamma*, Str. 15–16, 36, 38; *Helreið Brynhildar*, Str. 10; *Guðrúnarkviða in forna*, Str. 1, 20, 25–27; *Oddrúnargrátr*, Str. 21 f., 26.

308 Offenbar sehen sie sich vor die Wahl zwischen Brynhilds Gaben und dem eigenen Weiterleben gestellt (*Sigurðarkviða in skamma*, Str. 46–52, vgl. auch 67). – In der *Völsunga saga* verschenkt die sterbende Brynhild ebenfalls ihr Gold, die Replik der unwilligen Dienerinnen fehlt jedoch ebenso wie Brynhilds an sie gerichtetes Schlusswort (*Völsunga saga* k. 32, S. 60).

309 *Helreið Brynhildar*, Str. 13; angespielt wird darauf auch in *Oddruns Klage*, wobei Oddrun hinzufügt, Brynhild habe sich für den – nicht näher bestimmten – Betrug gerächt (*Oddrúnargrátr*, Str. 18 f.).

Aufdeckung des Betrugs, woraufhin Brynhild Sigurds Tod verlangt.[310] Auch in der *Thidrekssaga*, wo die Auseinandersetzung um die Frage kreist, wer Brynhild entjungfert hat, lässt sich am Ring die unzweifelhafte Wahrheit ablesen (*Thidrekssaga* k. 343, S. 297–299) – woraufhin Brynhilds „Leib so rot wurde wie aus einer Wunde fließendes Blut“ (S. 299: *at hennar licame er nu sua rauðr sem nydreyrt bloð*).

Dieser Ring ist Indikator einer fatalen Differenz – zwischen Eidestreue und Verrat sowie zwischen Sigurd und Gunnar – in einer Serie verhängnisvoller Verkettungen, die Sigurds Tod zwingend herbeiführen, in deren Verlauf sich jedoch manches verschoben hat. Den verletzten Brüderschaftseid ergänzt und überlagert in der *Völsunga saga* etwa Brynhilds selbstbestimmter Eid auf Leben und Tod, nur den ‚Herrlichsten‘, den Bezwinger des *vafrlogi*, zu heiraten.[311] Dass sie diesem Schwur nicht entsprechen konnte, zwingt sie nun gleichsam in den Tod, den Gunnar verhindern will. Zu dessen jähem Verlangen nach Sigurds Gold tritt dann noch die Tatsache, dass Sigurd Brynhild entjungferte (allerdings lange vor ihrer Hochzeit mit Gunnar). Damit, hält Gunnar Högnis Widerstand entgegen, habe er den Tod verdient (*Völsunga saga* k. 32, S. 58). Doch diese Rechtfertigung wird nachgeschoben, denn es steht bereits fest: *Gunnar segir Sigurð deyja skulu, – ‚Eða mun ek deyja ella.‘* (k. 32, S. 57 f.: Gunnar sagte, dass Sigurd sterben muss – ‚andernfalls werde ich sterben‘). Diese allseits überdeterminierte Todeskonstellation ergibt sich aus dem Versuch der *Völsunga saga*, Varianten des Konflikts bis hin zu Versatzstrophen aus früheren (Lied-)Texten in einer kohärenten Erzählung zusammenzufügen, die sich ausführlich auch der Gemütslage der Beteiligten – insbesondere Brynhilds – widmet und ihr Handeln zu erklären sucht.

Auch diese Strategien zur Herstellung syntagmatischer Kohäsion lassen noch erkennen, dass die Überlieferung um Sigurds Ermordung insgesamt von der Aggregation der beschriebenen Paradigmen geprägt ist.[312] Ihre bildkräftigsten Elemente – die blutenden Wunden, der Blutsschwur, das trennende Schwert, der Goldschatz (visualisiert als „Feuer des Drachenbetts“[313]), das unstete Feuer um Brynhilds Burg, Sigurds Ringe und beider Leichenfeuer – verdichten sich zu einem mythischen Komplex, der nicht kausallogisch von den Personen her organisiert ist und keiner chronologisch

310 *Skáldskaparmál* 49, S. 130: 23–34; 50, S. 131: 2–11; *Völsunga saga* k. 29–30, S. 48–51 (hier ersetzt Sigurd den Andvaranaut, den er Brynhild schon früher gegeben hatte, durch einen anderen Ring aus Fafnirs Schatz).

311 *Völsunga saga* k. 31, S. 56 (der Eid selbst ist auch in der Snorra-Edda enthalten, doch spielt er bei der Ermordung Sigurds keine Rolle). Mit dieser Zuspitzung in einer Erzählung, die auch eine frühere Bindung Sigurds und Brynhilds enthält, wird umso deutlicher, dass ein solcher Motivationskontext nicht zwingend für die Konfliktdynamik ist. Der unterstellte Eidbruch bei der Brautwerbung ist davon genauso unabhängig wie Brynhilds Vorsatz, nur den Besten zu heiraten. Die einzige (mögliche) Ausnahme bildet die *Helreið Brynhildar* (s. o., Anm. 270, S. 621f.).

312 Syntagmatisch fixiert ist allererst Sigurds vorausliegender Kampf mit Fafnir. Auch die Abfolge von Verbrüderung mit den Gjuki-Söhnen, Brynhild-Werbung und Mordplan ist handlungslogisch zwingend, wird in den Liedern jedoch oft unchronologisch präsentiert.

313 *Guðrúnarkviða in fyrsta*, Str. 26, 3 f.: *eld á iǫfri | ormbeðs litom.*

fortschreitenden Zeit angehört. Mit dem Eidbruch sind in den Liedern Ursachen und Auswirkungen des Konflikts in einem Netz möglicher Verbindungen gleichermaßen präsent,[314] und noch in der linear erzählenden *Völsunga saga* wird die Zeitfolge wiederholt durch Träume, Prophezeiungen, Rück- und Vorgriffe durchbrochen, während die detailliert ausgeführte Figurenmotivation immer wieder Sprünge aufweist. Wo diese Brüche unverträglich scheinen, werden sie magisch geheilt, denn nur ein Vergessenszauber kann erklären, wieso sich Sigurd nach der bereits mit Brynhild eingegangenen Bindung mit Gudrun verheiratet (*Völsunga saga* k. 25, S. 43 f.; k. 28, S. 47) oder weshalb sich Gudrun auf Atli und dessen Gold einlassen sollte, wenn sie doch gänzlich von der Sigurd-*memoria* bestimmt ist (*Guðrúnarkviða in forna*, Str. 21–23).

Knapper und im Modus prophetischer Rede teilweise verrätselt trägt *Gripirs Weissagung*[315] als spätes „Überblicksgedicht“[316] ähnlich köhärenzstiftende Elemente in eine linearisierte Version von Sigurds Aufstieg und Untergang ein. Wie in der *Völsunga saga* wird eine frühere Begegnung mit Brynhild auserzählt, werden Sigurds Heirat mit Gudrun und der Werbungsbetrug an Brynhild aus spezifischen Handlungs- und Personenkonstellationen abgeleitet. Allerdings weist gerade diese Dichtung, die im Codex Regius allen Sigurdliedern vorangestellt ist, mit Sigurds überraschten Nachfragen und bestürzten Kommentaren auf Brüche und Widersprüche hin.[317]

Sigurds Unvergleichlichkeit generiert – wie im *Nibelungenlied* – ein allseitiges Begehren, das die Gjuki-Sippe und Brynhild gleichermaßen ergreift. Seine Exorbitanz zeigt sich hier insgesamt – anders als im *Nibelungenlied* – weniger durch überragende Gewaltfähigkeit, wiewohl der Sieg über Fafnir manchmal am Horizont aufleuchtet. Vermittelt wird diese heroische Tat jedoch allererst durch das (Drachen-)Gold, dessen Glanz Sigurd

314 Das *Dritte Gudrunlied* scheint die Dynamik (vermeintlich verletzter) Treueschwüre auf die weibliche Situation der wiederverheirateten Gudrun zu übertragen, die von Atlis Magd Herkia des Ehebruchs mit Thjodrek bezichtigt wird. Beim Reinigungseid beweist Gudrun Atli ihre Treue, indem sie unverletzt Edelsteine aus einem Kessel kochenden Wassers nimmt, wobei sie noch den Tod ihrer Brüder beklagt, zumal Högni sie für die Verleumdung gerächt hätte (*Guðrúnarkviða in þriðja*, Str. 8). Statt zur Rache kommt es hier jedoch zu gelungener Rechtsfindung: Herkia verbrennt sich und wird im Moor versenkt. Dieser positive Gegenentwurf des nachweislich eingehaltenen Eids scheint dadurch möglich zu werden, dass alle an Sigurds Ermordung Beteiligten bereits tot sind, worauf Gudrun sich als unverletzlich und vom Eidbruch unberührt erweist.

315 *Gripirs Weissagung* ist im Codex Regius dem *Reginn-* und *Fafnirlied* vorangestellt und enthält wesentliche Elemente aus Sigurds Vita (bis hin zum von Gudruns Brüdern verursachten Tod), gehört jedoch zu den jüngsten Edda-Liedern und widmet sich mit der Herstellung einer kausalen Handlungsfolge der Glättung von Widersprüchen im Mord-Komplex. So wird z. B. auch hier auf Grimilds Vergessenszauber angespielt, der Sigurd zur Ehe mit Gudrun bewegt (*Grípisspá*, Str. 31, 33); Sigurd bezichtigt sich des Eidbruchs an Brynhild (Str. 46), die ihrerseits Gunnar gegenüber behaupten wird, dass Sigurd seine Eide nicht hielt (Str. 47).

316 Arnulf Krause, Kommentar; Die Heldenlieder der älteren Edda, S. 77.

317 Das betrifft auch die Folgen seiner vorhergesagten Beteiligung an der Brynhild-Werbung für die homosoziale Allianz. So fragt Sigurd: *Hvé mun at ynði | eftir verða | mægð með mǫnnum?* (*Grípisspa*, Str. 44, 1 f.: Wie soll die Schwagerschaft danach zu Freude unter den Männern werden?)

umgibt, „der mit Gold saß auf Granis Schultern“ (*Sigurðarkviða in skamma*, Str. 39, 3 f.: *er með gulli sat* | *á Grana bógom*). Sigurds Verfügung über Fafnirs Gold zeigt sich eher als charismatisches Attribut denn als konkretes Machtmittel, weist aber seinen unzweifelhaften Vorrang aus. Zugleich kann seine heroische Aura ein ruheloses Begehren auslösen, das den identitätsstiftenden Goldbesitz von Sigurd ablösen will. Insgesamt oszilliert das Begehren nach diesem Heros zwischen leibhaftiger Aneignung und Vernichtung. Seine vorrangigen Träger sind Gunnar und Brynhild;[318] sein Schwanken kann unterschiedlich hergeleitet, erklärt und fortgeführt werden.

So konstituiert sich die homosoziale Allianz in einem Spannungsfeld von der mit Blut beeideten Brüderschaft bis hin zu Gunnars Erklärung, dass nur einer von ihnen noch einen Platz unter den Lebenden haben könne. Wenn sich der Konflikt um die Frage des ‚keuschen Beilagers‘ und das bedeutungsüberreiche Zeichen des trennenden Schwerts zentriert,[319] geht es mit zunehmender Deutlichkeit um eine entscheidende Differenz der Identitäten. Gunnar und Sigurd haben – in der Snorra-Edda wie der *Völsunga saga* – die Gestalt getauscht: Nach de Vries könnte dies Konsequenz der Blutsbrüderschaft sein, die als Austausch oder Vereinigung der Persönlichkeiten zu verstehen sei.[320] Ein solcher Zusammenhang zeichnet sich in Gripirs Weissagung an Sigurd ab:

Ér munoð allir	Ihr werdet alle
eiða vinna	Eide leisten,
Gunnar ok Hǫgni,	Gunnar und Högni
en þú, gramr, þriði;	und du, Fürst, als Dritter;
þá it litom víxlið,	dann wechselt ihr [beide] die Gestalt,
er á leið eruð,	wenn ihr auf dem Weg seid,
Gunnar ok þú	Gunnar und du.
	(*Grípisspá*, Str. 37, 1–7)[321]

318 Von See [u. a.], Kommentar Bd. 6, S. 150 stellen anhand des *Sigurdlied-Fragments* die „Schilderung teilweise gegensätzlicher Gefühlslagen in schnellem Wechsel“ heraus und kommen zu dem Schluss, dass Gunnar und Brynhild „gezielt als zwiegespalten dargestellt“ werden. Gunnars Zwiespalt zeigt sich besonders deutlich auch im *Kurzen Sigurdlied*, Str. 13–16.

319 Diese konfliktträchtige Konstellation ist in der mittelalterlichen Literatur weit verbreitet. Das keusche Beilager mit der Ehefrau des allernächsten Freundes gehört als Treueprobe zum Kernbestand der *Amicus-und-Amelius*-Überlieferung, wobei das trennende Schwert beweist, „dass gerade keine vollständige Substitution der Gefährten vorgenommen wurde“ (Winst, Amicus und Amelius, S. 156; vgl. ebd., S. 149–163). In Eilharts *Tristrant* wie in Gottfrieds *Tristan* dient das Schwert zwischen Tristan und Isolde dagegen zur Täuschung König Markes über den Sachverhalt des Ehebruchs. Diese Beispiele illustrieren bereits die Spannbreite der Funktionalisierungs- und Deutungsmöglichkeiten: von totaler Treue bis zu ebenso kompromissloser Untreue.

320 De Vries, Rasengang, S. 116 f. „In diesem Sinne hat durch die Mischung des Blutes ein gegenseitiger Austausch der Persönlichkeiten stattgefunden; sie sind buchstäblich zusammengeflossen und eins geworden“ (ebd., S. 117).

321 Vgl. *Grípisspá*, Str. 31, 1–4: *Iþ munoð alla* | *eiða vinna* | *fullfastliga,* | *fá munoð halda* (ihr [beide] werdet alle Eide schwören, ganz feste, wenige werdet ihr halten). – Gemäß Edda Bd. 2, Glossar, S. 108 bezeichnet *litr* genauer Gesicht und Aussehen.

Angelegt ist auch hier das Dilemma von Einung und Entzweiung, denn Gunnar und Sigurd sind nach wie vor nicht austauschbar. Sigurds Gold-Ring identifiziert ihn als den exorbitanten Fafnirstöter, der – nach Brynhilds Geständnis in der *Völsunga saga* – allein ihr Mann hätte sein können und müssen. Für Gunnar geht es nicht um die engere Frage seiner dynastischen Identität, die durch Sigurds Beischlaf mit Brynhild gefährdet sein könnte; vielmehr konfrontiert ihn Brynhilds Todeswillen mit Sigurds allgegenwärtiger Übermacht, die sich vielgestaltig manifestieren kann und den Brüderschaftseid unter Gleichen konterkariert. Die Annäherung an den Unvergleichlichen steht insofern immer schon im Zeichen ihres Scheiterns.[322]

Allerdings vollzieht sich die Aufnahme Sigurds ins Herrscherhaus der Gjúkungen auf einer anderen Grundlage als Sîvrits Integration in die Wormser Hofgesellschaft: Dort war Sîvrit nicht „der nomadisierende Fremde, der ‚von draußen' kommt, sondern an einen Hof gebunden".[323] Sigurd dagegen kommt siegreich aus der bedrohlichen Wildnis. Da ihm Sippe, Haus und eigenes Territorium fehlen, bietet sich eine dauerhafte, vollständige Vergemeinschaftung an, die im Interesse der Hausmachtpolitik überaus wünschenswert sein muss. Dass er Gunnar bei der Werbung um Brynhild mit allen Mitteln unterstützt, ist selbstverständliche Folge der Verbrüderung und erfordert keine präzisierende Abmachung darüber, was zu tun und zu lassen ist oder welche Gegenleistung erwartet werden darf. Über den Allianzwunsch hinaus wird beiden Männern weithin kein stark ausgeprägtes Begehren zugeschrieben. Sigurd nimmt Gudrun zur Frau, weil man sie ihm anbietet; Gunnar wirbt um Brynhild, weil man ihm dazu geraten hat.[324] Stabilität und Intensität der homosozialen Allianz sind jedoch Gefährdungen ausgesetzt, die direkt von Sigurds exorbitanter Übermacht ihren Ausgang nehmen können oder in einer triangulären Konstellation durch Brynhild zum Austrag kommen. Ob im Hintergrund Neid und Begehren, ein (vermeintlicher) Betrug, eine irregulär verlaufene Werbung oder Sorge um die Vormacht des eigenen Ehemanns stehen, spielt dafür eine nachrangige Rolle.

Bedeutsam ist jedoch, dass der Brüderschaftsbund nicht etwa durch verallgemeinerungsfähige Geschlechterbeziehungen destabilisiert wird. Brynhild kommt nämlich

322 Insofern erinnert diese Konstellation an die Beschreibung einer ‚blutigen Hochzeit' unter Männern bei Giraldus Cambrensis, die einander Blutsbrüderschaft schwören, wobei diese Verbindung jedoch in blutige Gewalt umschlägt (*Topographia Hibernica*, Dist. III, Cap. XXII, S. 167; s. o., II.2.2.2).

323 Müller, Spielregeln, S. 537.

324 Sofern dies überhaupt begründet wird. In der *Völsunga saga* schlägt ihm seine Mutter Grimhild Brynhild als Ehefrau vor (so wie sie Gjuki geraten hat, Gudrun Sigurd zur Frau zu geben); in der *Thidrekssaga* rät Sigurd zur Werbung. An einer Stelle deutet das *Kurze Sigurdlied* an, dass Sigurd Brynhild gern für sich hätte haben wollen (*Sigurðarkviða in skamma*, Str. 3, 7 f.). *Grípisspá* (Str. 29–37) und *Völsunga saga* erweitern dies um die Vorgeschichte einer früheren Begegnung und den nunmehr doppelten Betrug, da Sigurd zum Vergessen gezwungen und Brynhild über die Identität ihres Werbers getäuscht wird. Die *Völsunga saga* fügt außerdem eine stark emotionalisierte Begegnung Brynhilds und Sigurds nach Aufdeckung des Betrugs hinzu, wobei das wechselseitige Begehren dem Dilemma von Eid- und Treuebindungen nicht entkommen kann (k. 31, S. 55 f.).

– mit unterschiedlicher Gewichtung – Ausnahmestatus zu; bisweilen kann sie als „Unheilsstifterin schlechthin“[325] erscheinen. Sie reizt zur Gewalt an und weiß um die Zukunft, was nichts anderes heißt, als dass sie den eigenen Untergang wie den ihres Ehemanns (mit-)provoziert, selbst wenn dieser Zusammenhang nicht ins Bewusstsein der Figur projiziert wird. Auch in der Ehe mit Gunnar behält Brynhild eine bedrohliche Eigenmächtigkeit, die ihr im *Nibelungenlied* (und der *Thidrekssaga*) nach dem Ehevollzug nicht mehr zugebilligt wird und die in ihrem selbstbestimmten Tod kulminiert. Die ‚Feuerprobe‘, die ihr Werber bestehen muss, stellt zudem eine uneingeschränkte Äquivalenz Sigurds und Brynhilds her, denn allein Sigurd ist dem *vafrlogi* gewachsen.[326]

An genau jenem Punkt, an dem das *Nibelungenlied* die größtmögliche leibliche Einung Sîvrits und Gunthers herstellt, vollzieht sich in der Snorra-Edda, der *Völsunga saga* und der *Thidrekssaga* also die Spaltung der homosozialen Gemeinschaft, worauf der eine den anderen nur noch auf problematische Weise vertreten kann. Über die Äquivalenzbeziehung ruft Brynhild eine fundamentale Differenz zwischen Sigurd und Gunnar hervor, indem sie ausschließlich dem agonalen Prinzip folgt.[327] Brynhild, die nicht nur zu Sigurds Ermordung antreibt, sondern auch deren unheilvolle Konsequenzen vorhersagt, die bei seinem Tod in Gelächter ausbricht und dann den eigenen Tod ankündigt, inkorporiert insofern deutlicher als jede andere Figur die Ambivalenzen einer dilemmatischen Konstellation. Der Konflikt um Einheit und Differenz wird jedoch nur sekundär um die Geschlechterdifferenz ergänzt, die die agonale Spannung verschärft. Im Grundzug erwächst er aus der Unvergleichlichkeit des exorbitanten Heros, des Drachentöters und Hortbesitzers, der nur mit sich und keinem anderen eins sein kann.

Auch andernorts in heldenepischer Dichtung zeigt sich das Konfliktpotential heroischer Isolation in Verbindung mit Goldbesitz, der zwar Rang und Ansehen seines Trägers ausweist, aber keine Vergemeinschaftung bewirken kann: so etwa im *Hildebrandslied*, wenn Hildebrand seinem Sohn kostbare Goldringe anbietet und damit einer kriegerischen Konfrontation entgehen will. Hadubrand lehnt jedoch ab: *mit*

325 Von See [u. a.], Kommentar Bd. 6, S. 156 zum *Sigurdlied-Fragment*, wo mir dieser Zug allerdings weniger ausgeprägt zu sein scheint als etwa im *Kurzen Sigurdlied* oder bei Brynhilds drachenhafter Transformation in der Schlussstrophe des *Ersten Gudrunlieds* (*Guðrúnarkviða in fyrsta*, Str. 27). Am auffälligsten ist im *Sigurdlied-Fragment* Brynhilds zwiespältige Haltung, die von Triumphgelächter in harsche Trauer umschlägt (vgl. *Brot af Sigurðarkviðu*, Str. 10 u. 15). Zu Brynhild im Verhältnis zur nibelungischen Brünhilt vgl. weiter II.3.3.2.

326 Angesichts dieser Äquivalenz ist es letztlich unerheblich, ob Brynhild die Konditionen der Feuerprobe aus eigenem Begehren gewählt hat oder ihnen als Zwang zur Heirat mit dem erfolgreichen Werber unterliegt. Anders als im *Nibelungenlied* wird diese Äquivalenz nicht durch Zuhilfenahme magischer Mittel getrübt.

327 Die Schilderungen ihrer Ehe mit Gunnar, soweit sie vorkommen, sind dementsprechend von Auseinandersetzungen und antizipiertem Unheil geprägt und kontrastieren mit den (wiewohl spärlichen) Beschreibungen der ‚guten Ehe‘ Gudruns und Sigurd.

geru scal man geba infahan | *ort widar orte* (V. 37 f.: mit dem Speer soll ein Mann Geschenke empfangen, Spitze gegen Spitze). Gegen die beschwörende Einungsformel *sunufatarungo* (V. 4) kommt es auch hier zur Entzweiung, die tödlich enden muss.[328] Gemeinsam stehen Vater und Sohn unter dem „Performanzzwang heroischer Männlichkeit“,[329] denn *manheit* muss ständig unter Beweis gestellt werden und sich dabei hohen Risiken aussetzen. Entsprechend heißt es von Hildebrand: *her was eo folches at ente, imo was eo fehta ti leop* (V. 27: Er war immer dem Heer voran, ihm war immer der Kampf zu lieb). Aus Sicht der kriegerischen Gemeinschaft situiert sich Goldbesitz im Spannungsfeld von auszeichnender, Verbindlichkeit stiftender Gabe und gewalttätiger Aneignung in der Schlacht: Nur eins davon ist hier vorstellbar.

Die Alleinstellung des herausragenden Helden beschreibt David Clark anhand des *Beowulf* als Dilemma der heroischen Gemeinschaft,[330] deren Reproduktionsmechanismen sämtlich dysfunktional erscheinen. In diesen Kontext gehört auch das von Beowulf um den Preis seines Lebens erworbene Drachengold, das am Ende in seinem Grabhügel bestattet wird und keine gemeinschaftsbildende Wirkung entfalten kann.[331] Genau diese Wirkung wird in den geläufigen Fürsten-Kenningar jedoch eingefordert und berufen: Der ‚Goldmittler‘ und ‚Ringbrecher‘[332] soll seine Schätze freigebig zur Vermittlung von Ehre und zur Herstellung stabiler Bindungen einsetzen. Auch Sigurd wird als ein solcher *gullmiðlandi* gesehen (*Helreið Brynhildar*, Str. 11, 2), doch provoziert sein

328 Dem Empfang einer solchen Gabe aus der Hand eines Feindes steht auch die ‚Ökonomie der Ehre‘ entgegen: „The Economy of Honour excludes all transfers of wealth in which honour is not transferred as well“ (Baker, Honour, S. 66).

329 Meyer, Auf der Suche, S. 85, vgl. auch ebd., S. 84: „Vater und Sohn treffen sich im ‚Hildebrandslied‘ *untar heriun tuem*, aber sie folgen *einem* Männlichkeitsideal: der heroischen, kämpferischen Männlichkeit (die im Text noch mit keinerlei weiteren Werten besetzt ist als herausragendem Kämpfertum und Gefolgschaftstreue).“

330 Vgl. Clark, Between Medieval Men, S. 142: „Beowulf is ‚alone‘ in a more existential sense – as a hero, he is exceptional and set apart, for heroism is depicted as finally a solitary occupation. Intense homosocial kinship bonds, such as those between Beowulf and Wiglaf, are seen to have value, but they are not enough in themselves, and they cannot save Beowulf“; sowie S. 143: „The poem celebrates Beowulf's splendid achievements and abilities, certainly, but it also demonstrates the fragility of a heroic society which only an exceptional hero can maintain.“

331 Beow. 3166a-3168b: *forléton eorla gestréon eorðan healdan* | *gold on gréote þaér hit nú gén lifað* | *eldum swá unnyt swá hyt aérer wæs* (die Heldenschätze ließen sie die Erde halten, Gold im Kiesboden, wo es jetzt noch lebt, den Menschen so nutzlos wie es zuvor war). Vgl. Clark, Between Medieval Men, S. 134: „it is not just the society of the Geats that faces certain doom at the end of the poem, but any society in which wealth must be continually acquired and distributed, since the acquisition of treasure entails the acquisition of enemies from whom one has taken it.“ Vgl. weiter Silber, Gold and its Significance; Clark, Relaunching the Hero, zusammenfassend S. 638 f.; Drout, Blood and Deeds.

332 Vgl. im Altnordischen *auðsendir*, *baugbroti*, *baugskati*, *gullsdeilir*, *hringbroti* u. a. (vgl. weiter Meissner, Die Kenningar, S. 314–317 u. ö.); im Altenglischen *beáh-gifa, gold-gifa, gold-wine* usw. sowie die Begriffsbildung *hringweorþung*, womit die Ehrung durch ein Ring-Geschenk bezeichnet wird. Im *Beowulf* wird der verstorbene Scyld Scēfing an prominenter Stelle als *béaga bryttan* (Ring-Geber) eingeführt (Beow. 35a).

Gold zusammen mit seinem exzeptionellen Status ein ambivalentes Begehren, das genauso zwangsläufig zur Verbrüderung wie zum Mord führt. Die je durchgespielten Strategien der Vereinnahmung, Vergemeinschaftung und Verähnlichung müssen allesamt scheitern.

Von einer derartigen Kollision der widersprüchlichen Effekte heroischer Exorbitanz ist das *Nibelungenlied* weit entfernt. Wenn der „Personenverband und nicht die einzelne Figur“ als „eigentliche[r] Held“ anzusehen ist,[333] wenn zudem ein höfisch modellierter Gesellschaftsentwurf den Ausgangspunkt aller Machtaushandlungen bildet, muss auch die Konstruktion homosozialer Einung und Entzweiung anders ausfallen. Die Stilisierung Sîvrits zum höfischen Ritter, die virtualisierende Form seiner Vergesellschaftung mit den Burgonden erschließt andere Möglichkeiten der Allianzbildung, bei denen (zunächst) kein Blut fließen muss und symbolische Huld-Erweise hinlängliche Verbindlichkeit herstellen können. Freilich kündigt der Austausch von Eiden vor der Brünhilt-Werbung schon an, dass beim Eintritt in die Fremde konkretere Verpflichtungen vonnöten sind. An den Rändern der nibelungischen Welt existieren noch Zonen heroischer Gemeinschaft, die sich in strikt hierarchischer Ordnung um den durch überragende Stärke ausgewiesenen Herrscher (oder die Herrscherin) bilden. Dass bei der Brautwerbung widersprüchliche Hierarchien virulent werden, ist daher nicht allein erzählstrukturell bedingt.[334] Das konzeptionelle Problem der (Un-)Vereinbarkeit von Hierarchie und Gleichrangigkeit unter Herrschaftsträgern stellt sich hier in neuer Schärfe und kann allein auf der Ebene intensivierter personaler Bindungen, in der leiblichen Einung der ‚Schwurbrüder‘ Sîvrit und Gunther einstweilen – und dies nur phantasmatisch – beigelegt werden. Doch auch hier sind die wechselseitig geleisteten Eide unzuverlässig: Indem sie Täuschung und Betrug notwendig miteinschließen, markieren sie den Ausgangspunkt eines tödlichen Konflikts.[335]

Wenn Sîvrit auf Isenstein erstmals blutet, wie er auch bei der endgültigen Unterwerfung Brünhilts abermals für Gunther bluten wird, zeigt sich darin eine ebenso dilemmatische Spannung wie in den vielfach beschworenen, immer schon brüchigen Eiden der Edda-Lieder.[336] Größtmögliche Einung tritt hier im Verbund mit Versehrung auf; die Überschreitung von Körpergrenzen bei der Herstellung solcher Leibge-

333 Müller, Spielregeln, S. 153.

334 Vgl. Strohschneider, Einfache Regeln, S. 57: „Die drei erzählerischen Ordnungszusammenhänge sind bei der Ankunftsszene in Isenstein mit ihren einander ausschließenden Gunther-Sîfrit-Hierarchien gleichermaßen gegenwärtig. Sie sind darum im Zeigefeld höfisch repräsentativer Evidenz nicht zu hierarchisieren, sondern allenfalls situativ zu koordinieren, und dies auch nur […] vermittels der Magie des Mantels.“

335 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 362: „Die Eide Gunthers und Sivrits schlossen einen Betrug ein, und dadurch sind sie verhängnisvoll.“

336 Vgl. Strohschneider, Einfache Regeln, S. 69 zum Mord an Sîvrit: „Wenn er schließlich blutend im Rasen […] oder auf der Bahre […] liegt, dann fügt sich das paradigmatisch zu jenen Situationen, in denen allein Sîfrit schon früher geblutet hatte: genau dann nämlich, wenn er für Gunther der einzig zu Prünhilt passende beste aller Helden sein musste.“ Zumal Sîvrit dieser Held *für Gunther* werden

meinschaft führt gleichermaßen zu überragender Machtdemonstration wie zur Beschädigung. Darüber hinaus manifestiert das Blut des (vermeintlich) Unverwundbaren Sîvrits brüchigen heroischen Status. Zum einen wird seine Exorbitanz nur im Modus seiner Ver-Fremdung zum Vorschein gebracht, statt sich a priori als Paradigma zu konstituieren. Sîvrits Zugang zum Fremden wie auch sein exzessives Gewaltpotential realisieren sich wesentlich über die Tarnhaut, die anders als Sigurds Gold gerade nicht den mythischen Glanz des Helden verstärkt, sondern ihn vollständig zum Verschwinden bringt. Zum anderen führt dieser Blutverlust den überragenden Helden im Zeichen einer Verwundbarkeit vor Augen, die zuvor ausgeschlossen worden war und die Möglichkeit seiner Ermordung vorbereitet. Sie folgt jedoch aus der Hingabe seiner heroischen Stärke an den mit Gunther geeinten Leib, nicht etwa aus seinem immer schon unverträglichen Vorrang.

Allerdings ist Sîvrit – anders als Sigurd – Erbe eines eigenen Reichs, der sich den Burgonden ursprünglich nur angenähert hatte, um eine Ehefrau zu gewinnen. Eine tatsächliche Machtteilung ist daher weder vorstellbar noch erwünscht. Im Zeichen von Minne verleiht ihm das *Nibelungenlied* zudem ein eigenes Begehren, dass ihn der Vergesellschaftung zwar vorübergehend zugänglich macht, letztlich jedoch aus der ‚Brüdergemeinschaft' dissoziiert. Die Verheiratung mit Gunthers Schwester geht daher auch nicht einfach in den Strategien der Allianzbildung auf – obschon dies im Interesse der Burgonden läge –, vielmehr setzt ihnen Sîvrits Begehren eine Grenze und hat daher Anteil an jener Entzweiung, die im Folgenden zu betrachten sein wird. Mit der leiblichen Vereinigung Sîvrits und Kriemhilts, der noch dazu der gescheiterte Ehevollzug Gunthers mit Brünhilt gegenübersteht, ist das Höchstmaß an Vereinnahmung und Angleichung bereits überschritten. Zwischen Gunther und Sîvrit entsteht an diesem Punkt eine Differenz, die zur Spaltung führen muss sobald sie sichtbar wird, und sich dann auch als Frage der Eidestreue manifestiert. Die Problematik der Sichtbarkeit führt aber zu einem weiteren signifikanten Faktor, der im Blick auf Sigurd schärfere Kontur gewinnt. Dem Heros der altnordischen Überlieferung war sein Drachengold als Macht*attribut* beigegeben, während das *Nibelungenlied* Sîvrit mit der Tarnhaut ein Macht*mittel* zuweist, das für unterschiedliche Zwecke funktionalisiert werden kann. Paradoxerweise besteht seine wesentlichste Wirkung jedoch darin, Sîvrits Überlegenheit aus dem Raum der Sichtbarkeit zu tilgen und eine entscheidende Differenz im Spektrum der Männlichkeit zu verschleiern.

---

und entsprechend auch für ihn bluten muss, zeigt sich darin zugleich die körperliche Bruchstelle aller Integrationsversuche.

3.2.3 Doppelhochzeit und doppelter Zerfall: die Herstellung von Ungleichheit

Mit der Rückkehr nach Worms treten, wie bei Sîvrits Ankunft, erneut die Regeln höfischer Virtualisierung, die Gleichheit herstellen sollen, an die Stelle agonaler Konfrontation. Allerdings wird dieser diffizile Prozess zunehmend gestört und führt schon im Verlauf der 10. und 11. Aventiure zum Zerfall der emphatisch dargestellten Gleichrangigkeit Gunthers und Sîvrits. Zwei Aspekte sind in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen: Die Ungleichheit der Hochzeitsnächte und Gunthers Abhängigkeit von Sîvrits Hilfe beim Ehevollzug mit Brünhilt setzen zum einen das Krisenpotential eben jener Differenz frei, die auf Isenstein noch erfolgreich ausbalanciert worden war. Mit dem endgültigen Auseinandertreten männlicher Identitäten geht zum anderen die Vollendung von Sîvrits Begehren einher, die nach der Eheschließung mit Kriemhilt zur weitreichenden Aufspaltung der Gemeinschaften – zugleich Schwundstufe der homosozialen Allianz – führt. Brünhilts Ankunft in Worms und die anschließende Hochzeitsfeier zeigen sich in dieser Perspektive als aufwändige Inszenierung von Angleichung, Wechselseitigkeit und Gleichrangigkeit, die jedoch durch vielfältige Asymmetrien gestört wird.

Die Symmetrie des Empfangszeremoniells realisiert sich insbesondere über vorbildliche höfische Geschlechterverhältnisse,[337] die den gesellschaftlichen Rahmen für Brünhilts Integration ins Hofgefüge abstecken. Erstmals – und mit Blick auf den späteren Königinnenstreit signifikant – rückt nun (analog zur männlichen) auch weibliche Homosozialität in den Blick. Der mustergültige Empfang, den Kriemhilt Brünhilt bereitet, gipfelt in zahllosen Küssen, die die Frauen miteinander tauschen.[338] Mit der Aufnahme Brünhilts in die weibliche Sphäre des Hofs wird ihre Überführung vom Status der autonomen Herrscherin zu jenem der abhängigen Ehefrau öffentlich sichtbar. Erzielt wird dies auch durch ihre Angleichung an Kriemhilt als Repräsentantin höfischer Weiblichkeit, doch die so hergestellte Nähe und Gleichrangigkeit der Königinnen wird bekanntermaßen zum Störfaktor: erstmals beim Hochzeitsfest, wenn

337 Bereits bei der Begrüßung Brünhilts am Rheinufer wird ein Gefolge von *manic riter und meit* (B 580, 2) aufgeboten, die sich später paarweise bei der Hand fassen (B 587, 2 f.). Vor den Augen der Damen führen die Herren Waffenspiele durch, wobei männliche Kampfstärke erneut mit weiblicher Schönheit korrespondiert (B 581, 593 f.). Diese Szene fokussiert jedoch weniger Minnebegehren (das nur einmal aufscheint: *mit ougen wart getriutet vil maneger schœner vrouwen lîp*; B 598, 4) als höfische *kurzewîle* und vorbildliche Umgangsformen (B 592, 595–599).

338 B 584, 4; B 586, 1–4: *Di vrouwen sich beviengen mit armen dicke hie.* | *sô minneclich enpfâhen gehôrte man noch nie,* | *sô die vrouwen beide der briute tâten kunt.* | *vrou Uote unt ir tohter, di kusten dicke ir suozen munt*. Nach dem Kuss, den Kriemhilt Sîvrit gewährte, ist dies die erste, zudem mit Abstand detaillierteste ‚Kuss-Szene‘ im gesamten *Nibelungenlied*, die Hs. C allerdings auslässt. Sie veranschaulicht die Herstellung einer weiblichen Gemeinschaft mit Brünhilt und dient offenbar auch dazu, den höfischen Modus friedfertigen, *minneclichen* Ausgleichs als weibliche Domäne auszuweisen. Später begeben sich die Damen in eine für die männliche Öffentlichkeit nicht einsehbare Kemenate, aus der fröhlicher Lärm nach außen dringt (B 600).

Brünhilt angesichts der Verlobung Kriemhilts mit dem vermeintlichen *eigenman* zu weinen beginnt; später mit katastrophalen Ausmaßen, wenn der Streit um den Vorrang des jeweiligen Ehemanns zu *nît* und *haz* führt. Schon die Prominenz der *frouwen* bei der Begrüßung und den folgenden Feierlichkeiten signalisiert aber, dass den Geschlechterverhältnissen fortan gesteigerte Bedeutung zukommt.

Ich verfolge zuerst jene Linie der Ereignisse und Machtaushandlungen, die von Sîvrits Begehren angetrieben werden und zur Vervollständigung seiner herrscherlichen Eigenmacht führen, wobei die eheliche Geschlechterbeziehung weitgehend von homosozialer Allianzbildung entkoppelt wird. Im Begrüßungszeremoniell hat Sîvrit freilich noch untergeordneten Status inne, wenn er Kriemhilts Pferd beim Zügel führt. Derart höfischer ‚Frauendienst' ist für die Statusrepräsentation zwar weniger gravierend als der Gunther auf Isenstein geleistete Stratordienst;[339] wenn aber ausgerechnet Ortwin Königin Uote beritten das Geleit gibt, zeichnet sich eine für Sîvrit prekäre Virtualisierung der Rangverhältnisse ab.[340] Die folgende, erste Störung des Zeremoniells muss daher nicht verwundern. Noch bevor sich Gunther zum Festbeginn die Hände waschen kann (B 603 f.), appelliert Sîvrit an seine *triuwe* und fordert die Einlösung früher geleisteter Eide:

> Er sprach: „ir sult gedenken, des mir swuor iuwer hant,
> swenne vrou Brünhilt kœme in diz lant,
> ir gæbet mir iuwer swester. wâ sint di eide komen?
> ich hân an iuwer reise michel arbeit genomen."
> (B 605, 1–4)

Nachdrücklich zieht Sîvrits Frage *wâ sint di eide komen?* deren Zuverlässigkeit in Zweifel. Im Raum höfischer Virtualisierung bedarf es einer leibhaftigen Konkretisierung all dessen, was bislang nur versprochen wurde. Die mangelnde Fixierung von *vriuntschaft* – außerhalb von Verwandtschaftsbindungen und herrschaftlicher Abhängigkeit – wird durch die Rechtskraft des Eides zwar aufgefangen, bringt jedoch hinter den Demonstrationen höfischer Wechselseitigkeit erneut ein Machtgefälle zum Vorschein, denn in Worms kommt Sîvrit nicht dieselbe Verfügungsgewalt zu wie Gunther. Zugleich betont Sîvrits Rede divergierende Interessen, wenn sie seine Mühen (*arbeit*) aus-

339 Sîvrits Dienst wird an dieser Stelle mit höfischer Minnesemantik in Verbindung gebracht, zumal auch die Ankündigung von Kriemhilts *lôn* folgt (B 579, 3 f.). – Noch vor der Rückkehr hatte Sîvrits Botendienst aber zu erneuten Machtaushandlungen geführt: Gunther musste darum *sêre vlêgen* (B 531, 4); erst als er um Kriemhilts willen bat, lenkte Sîvrit jedoch ein (B 532–533; C kürzt an dieser Stelle und schwächt auch Sîvrits Widerstand ab). Dies hatte Hagen bereits vorhergesehen: *ir sult mit guoten siten | durch iuwer swester willen der bete in vriuntlichen biten* (B 529, 3 f.).

340 Angesichts von Ortwins Herausforderung hatte Sîvrit die unterstellte Gleichrangigkeit bei seiner Ankunft in Worms schließlich brüsk zurückgewiesen (B 116, 2 f.).

drücklich von Gunthers Werbungsfahrt (*iuwer reise*) abgrenzt. Gunther beantwortet diese Forderung, indem er die Einlösung seines Eides an Kriemhilt weiterreicht.[341]

Die Triangulierung der homosozialen Allianz durch Geschlechterverhältnisse wird dadurch bekräftigt, dass Sîvrit seine Braut nicht einfach erhält; vielmehr soll Kriemhilt selbst in die Verhandlungen einbezogen werden. Ihrerseits führt die Schwester des Königs aber die Rede eines subordinierten Subjekts: *ir sult mich niht flêgen. jâ wil ich immer sîn, | swi ir mir gebietet, daz sol sîn getân. | ich wil in loben gerne, den ir mir, herre, gebet ze man* (B 610, 2–4). Mit diesen Worten unterwirft Kriemhilt ihren Status und ihre Entscheidungen ganz der brüderlichen Verfügungsgewalt, dessen gebieterischen Gestus sie ausdrücklich fordert.[342] Nach der im *ring* der (männlichen) Gemeinschaft vollzogenen Verlobung[343] werden Sîvrit und Kriemhilt zum Ehrensitz gegenüber dem des Hofherrn, dem *gegensidele*,[344] geleitet. Die gespiegelte Sitzordnung bringt die vollständige Gleichrangigkeit der beiden königlichen Brautpaare zur Anschauung, ruft zugleich aber die Auftrennung der Gefolgschaften hervor: *sich teilte daz gesinde* (B 614, 1). Die Nibelungen, die Gunther Brünhilt gegenüber noch als eigenes Gefolge ausgegeben hatte, treten an Sîvrits Seite und begleiten ihn später ins Brautgemach (B 614, 4; 624, 3 f.), wo sich sein Begehren nach der unübertrefflichen Ehefrau erfüllt.

Mit dem Vollzug der Ehe ist Sîvrit ans Ziel seiner Wünsche gekommen. Daher will er nach Abschluss der Feierlichkeiten auch unverzüglich aufbrechen. Hier schließt sich eine viel beachtete Szene an, denn Kriemhilt verlangt vor der Abreise die Zuteilung ihres Erbes in Form von Land und Leuten.[345] Mit der Verhandlung über Kriemhilts Erbe werden aber auch die homosozialen Verhältnisse neu bestimmt. Die Burgonden-

341 B 609, 1 f.: *swester vil gemeit, | durch dîne selbe tugende lose mînen eit*.

342 Dieselbe Rede hatte Kriemhilt bereits geführt, als Gunther sie um die Anfertigung der Gewänder für die Isenstein-Fahrt ersuchte: Er solle *niht sorgende biten*, sondern *gebieten mit hêrlichen siten* (B 354, 1 f.). Derart vorbildliche Subordination muss aber nicht als spezifisch weiblicher Gestus verstanden werden. Auch im *König Rother* wird dem Ratgeber Liupolt die Bitte seines Herrn im Zeichen vollständiger Dienstbereitschaft zum Gebot (KR 118–123).

343 Ausdrücklich wird erwähnt, dass sich *ritter edele von maniges fürsten lant* im Saal befinden, während Brünhilt sich bereits zu Tisch begeben hat (B 608, 2–4).

344 Nach BMZ II/2, Sp. 236b, bezeichnet *gegensidele* den „ehrenplatz bei tische dem herrn oder wirthe gegenüber“ (vgl. dazu KR 1626).

345 In Hs. A bieten ihre Brüder Sîvrit dagegen von sich aus die Erbteilung an: *Wir svln ǒch mit iv teilen sprach giselher daz kint | lant vnde burge die vnser eigen sint* (A 639, 1 f.). Eingeleitet wird dieses Angebot durch eine Bekräftigung der homosozialen Bindung: *wizzet <kvnich> Sifrit daz iv immer si | Mit triwen vnser dienst bereit vnz in den tot* (A 638, 2 f.). – Kriemhilts Forderung hat Anlass zu Spekulationen über ein neuartiges Selbstbewusstsein der zuvor so fügsamen Königsschwester gegeben (vgl. Freche, *von zweier vrouwen bâgen*, S. 131; Jönsson, *Ob ich ein ritter waere*, S. 84 u. 88; zur älteren Forschung vgl. den Überblick ebd., S. 87). Zu dieser Frage sowie zur Diskussion um die ökonomische Entmachtung Kriemhilts (und Brünhilts) vgl. weiter II.3.3.3.

könige finden sich nämlich sofort bereit, der Schwester ihr Erbteil zu gewähren;[346] Sîvrit ist der Wunsch seiner Ehefrau dagegen *leit* (B 688, 4), und er schlägt das Angebot in ihrem Namen aus. Mit seiner Begründung – *dâ si sol tragen krône, unt sol ich daz geleben, | si muoz werden rîcher danne iemen lebendiger sî* (B 692, 2 f.) – stellt er abermals ein agonales Machtbewusstsein aus, das mit dem Willen zur Abschließung gegen den Wormser Herrschaftsverband einhergeht. Kriemhilts Besitz, Status und Identität sollen sich fortan ausschließlich aus Sîvrits eigenen, den burgondischen Gütern weit überlegenen Mitteln speisen.

Naheliegend scheint zudem, dass sich Sîvrit allen Verbindlichkeiten, die mit dem Empfang einer solchen ‚Gabe' einhergehen könnten, entziehen will.[347] Nicht zuletzt hätte die Verfügung über burgondisches Erbgut eine dauerhafte räumliche Verbindung gestiftet. Sobald Sîvrit Worms verlassen hat, dominiert in der Erzählung jedoch die außerordentliche Ferne beider Reiche.[348] Dass seine Ablehnung von Kriemhilts Erbe nicht als Aufkündigung der *vriuntschaft* verstanden werden soll, betont Sîvrit zwar durch ein nachgestelltes *swaz ir sus gebietet, des bin ich iu dienestlichen bî* (B 692, 4). Faktisch reduziert sich die homosoziale Allianz jedoch auf Gesten höfischer Wechselseitigkeit und wird fortan einzig durch Kriemhilt vermittelt. Die Schwiegerverwandtschaft[349] bleibt insofern ohne herrschaftspolitische Konsequenzen, als mit der Ehe eine patrilaterale Vereinnahmung der Ehefrau für Sîvrits Herrschaft und Erbe einhergeht (vgl. B 701). Sîvrit verabschiedet sich also im Gestus der Überlegenheit und im Bewusstsein einer Machtfülle, wie sie die 11. Aventiure auch hinlänglich vorweist. Dass – allen Gesten höfischer Ausgewogenheit zum Trotz – eine Gleichrangigkeit Sîvrits und Gunthers zu diesem Zeitpunkt nicht mehr besteht, ist aber vor allem Effekt komplexer Perspektivierungen. Bereits in der 10. Aventiure wird die vor der höfischen Öffentlichkeit inszenierte Symmetrie doppelt – und in sich widersprüchlich – gestört: zum einen durch Brünhilts abweichende Wahrnehmung der Machtverhältnisse, zum anderen durch die verborgenen Vorgänge in Gunthers Hochzeitsnächten.

Waren die Geschlechterverhältnisse schon bei der Brautwerbung darauf angelegt, ein Spannungsverhältnis zwischen homosozialer Einung und den Differenzierungen

346 Vgl. Müller, Motivationsstrukturen, S. 236: „Sîvrits Verzicht […] soll seine eigene, auf Erweiterung nicht angewiesene Macht zeigen, aber der Verzicht ändert nichts an der Rechtmäßigkeit der Forderung". Ähnlich Frakes, Brides, S. 68–71.

347 So Frakes, Brides, S. 68 f. Ähnlich stellt Gephart, Geben und Nehmen, S. 34 fest, dass der Empfang von Gaben in Sîvrits Verhältnis zu Gunther „einen deutlichen Beigeschmack von Unterordnung" erhalte.

348 Als zehn Jahre später über einen Besuch nachgedacht wird, behaupten sowohl Gunther als auch Sîvrit zunächst, die Entfernung sei viel zu groß (B 724, 3; 755, 4). Tatsächlich müssen die Boten Sîvrit nicht in Xanten, sondern im Nibelungenland aufsuchen, das Hs. B in der norwegischen Mark verortet (B 736, 3).

349 Nach Abschluss der 11. Aventiure zeigt der Terminus *konemâgen* an (so schon in C 703, 1; vgl. B 746, 2; 760, 3), dass sich die zuvor etablierte Hierarchie homo- und heterosozialer Verhältnisse verkehrt hat: Die burgondischen *vriunde* werden nun vorrangig als angesippte Verwandte gesehen.

von Männlichkeit zu erzeugen, so wiederholt sich das nun in gesteigerter Form. Im Moment perfekter Symmetriebildung bei der Doppelhochzeit setzt Brünhilts Beharren auf einsinnigen Hierarchien eben jene agonale Dynamik frei, die Sîvrits Stärke entfesselt und ihn nahezu zwangsläufig auf sie zu- und von Gunther wegtreibt.[350] Der folgende Betrug im Brautgemach lässt die Unterschiedenheit männlicher Identität am Kriterium der Körperstärke als Krise von Herrschaftsmacht und Geschlechterordnung aufbrechen. Mit dem Gebrauch der Tarnhaut hält die Sîvrit eigene Fremdheit abermals Einzug ins Geschehen. Doch haben sich die Bedingungen für Brünhilts Überwältigung nun so verschoben, dass Sîvrit stellvertretend für Gunther agieren muss, während Gunther die Ereignisse aus der Distanz und nurmehr akustisch wahrnehmen kann, statt sie, wie auf Isenstein, mit dem eigenen Körper mitzuvollziehen. An die Stelle des indirekten Kräftevergleichs tritt der unmittelbare Aufprall bloß zweier Körper, die einander ebenbürtig sind. Die Äquivalenz Sîvrits und Brünhilts erweist hier erneut ihr Spaltpotential für die homosoziale Gemeinschaft. Der schroffe Kontrast von Gunthers Ohnmacht und Sîvrits überschießender Stärke hebt nicht nur alle höfischen Repräsentationen von Gleichrangigkeit auf: Schärfer als bei der Werbungsfahrt zeichnet sich vielmehr ab, dass allein Sîvrit der Brünhilt angemessene Gegner ist und demzufolge ihr legitimer Ehemann sein müsste oder könnte. Aufgefangen wird diese Belastungsprobe der homosozialen Allianz einzig durch das geteilte Geheimnis, das im weiteren Handlungsverlauf auch gegen die eigenen Ehefrauen gewahrt wird.

Wenn Brünhilt bei der Hochzeitsfeier weint, grenzt ihre Reaktion sie aus dem Konsens der hochgestimmten Festgemeinschaft aus. Allein ihrem Blick zeigt sich Kriemhilt als Frau eines *eigenholden*, womit die Schwester des Königs offensichtlich *verderbet* (B 617, 4; C 625, 4: *verstozen*) sei. Die manifeste Spaltung der Wirklichkeit und die daraus folgende „Trübung der Sichtbarkeit“[351] wird aber (noch) nicht ernst genommen. Gunther will seine Braut auf spätere Erklärungen vertrösten; als sie mit der Verweigerung des Beischlafs droht (B 619, 2 f.), bekräftigt er Sîvrits sichtbare Gleichrangigkeit verbal: *er hât als wol bürge als ich unt wîtiu lant.* | *daz wizzet sicherliche: er ist ein kunic rîch* (B 620, 2 f.). Diese Beteuerung löst den Konflikt jedoch nicht und kann es auch nicht. Brünhilts Weinen ist nicht allein Konsequenz der ‚Standeslüge‘ (und reflektiert eine gefälschte Realität), sondern bleibt auch ganz dem agonalen

350 Dafür spricht auch, dass Sîvrit sofort nach Gunthers Klagevortrag unaufgefordert verspricht, seine Frau für ihn zu bezwingen (B 649–651), ohne dass weitere Vereinbarungen getroffen werden müssten. Sîvrits einschränkende Formulierung *unt læzestu iz âne nît* (B 648, 1) zeigt allerdings ein Konfliktpotential an, das ausgeschlossen werden soll.

351 Müller, Spielregeln, S. 249, vgl. ebd., S. 271: „Es gibt seit dem Betrug auf Isenstein zwei Realitäten.“ Manifest und für die weiteren Ereignisse wirksam wird diese Spaltung jedoch erst mit der Doppelhochzeit.

Prinzip verpflichtet, das tatsächliche Gleichrangigkeit gar nicht zulässt.[352] Der Stärkste, dem allein Brünhilt sich bereitwillig unterordnet, muss zugleich auch der mächtigste Herrscher sein, wie sie es später, beim Auftakt zum Königinnenstreit, von Gunther behaupten wird (B 813). Während die vor aller Augen inszenierte Ebenbürtigkeit an Brünhilt also gänzlich abgleitet, rückt die beobachtete Standesminderung der königlichen Schwester Gunthers Vormacht ins Zwielicht.[353] Entsprechend kehrt Brünhilt in der Hochzeitsnacht zum agonalen Verhaltensmuster zurück und fordert den erneuten, körperlichen Nachweis von Gunthers Übermacht, den ihr Gatte freilich nicht zu erbringen vermag. Brünhilts Widerstand stellt sich damit quer zum höfischen Register der Virtualisierung. In Worms soll die Differenz der Körperkraft, die die Isensteiner Ordnung fundierte und Gunther und Sîvrit voneinander unterschied, durch die Repräsentation ausgewogener Gleichrangigkeit aufgehoben werden. Das (noch punktuelle) Misslingen dieser Strategie unterstreicht aber, dass die Dynamiken der Differenzierung, die mit der Brautwerbung in Gang gekommen waren, nicht mehr stillzustellen sind.

Hier beginnt nun in zweifacher Hinsicht ein Zerfallsprozess, dem die homosoziale Allianz zuletzt zum Opfer fällt. Erstens illustriert die Gegenüberstellung von Sîvrits vollständig gelungener Hochzeitsnacht und Gunthers schändlicher Niederlage eine nicht mehr zu überbrückende Diskrepanz der Männlichkeit am Differentialmerkmal körperlicher Stärke. Noch bevor die Wiederholung der Hochzeitsnacht Sîvrits Übermacht illustriert, heißt es schon an dieser Stelle von Gunther: *ob er ie kraft gewunne, diu was an sînem lîbe klein* (B 636, 4).[354] Zweitens vollzieht sich eine Abspaltung der heimlichen von der öffentlichen Handlungssphäre, die den herrschaftlichen Auftritt am folgenden Morgen als bloßen Schein entlarvt. Obwohl beide Paare gekrönt ins Münster ziehen (B 642, 4), ist die vorgeführte Symmetrie von innen ausgehöhlt. Was repräsentiert wird – vollendeter Ehevollzug, geteilte herrschaftliche Hochgestimmtheit, wechselseitige Geneigtheit – stimmt nicht mehr mit den erzählten Tatsachen

352 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 179: „In Prünhilts Gesellschaftsbild kommt Adel – neben und in Konkurrenz zum König – nicht vor. Sie verstößt gegen die Annahme exklusiver Gleichheit innerhalb der Adelsgesellschaft, die durch herrschaftliche Abhängigkeit nicht aufgehoben wird." Dieser Wahrnehmung entspricht denn auch ihre Verschärfung des lehnsrechtlich ungenauen Terminus *man* zu *eigenman* bzw. *eigenholt* (vgl. Hennig, Herr und Mann, S. 180 f.; Schulze, *Gunther sî mîn herre*, S. 40–47).

353 Vgl. Czerwinski, Das Nibelungenlied, S. 72 f.: „Mit dieser mangelhaften Durchsetzung des Herrn dem vermeintlichen Vasallen gegenüber ist seine körperliche Überlegenheit, wie sie scheinbar in Isenstein zur Geltung gebracht wurde […], zweifelhaft geworden. Das begründet von der Logik der Handlung her hinreichend den Widerstand der Königin in der Hochzeitsnacht."

354 Vgl. Wenzel, *ze hove*, S. 292: „Der Verlust der repräsentativen Existenz bringt ihn […] an den Rand des Existierens überhaupt". C vermeidet eine derartige Betonung von Gunthers körperlicher Entmachtung: *des kuniges kurcewile was die wile harte chlein* (C 644, 4). Trotz der untertreibenden Redeweise betont die analoge Formulierung aber den Gegensatz zu Sîvrits gelungener Hochzeitsnacht: *Sivrides kurzewile diu wart vil grozliche guot* (C 633, 4).

überein.[355] Entsprechend sondert Gunther sich *trûrende* von der Gemeinschaft ab (B 644, 4) und wird von Sîvrit abseits der Öffentlichkeit über die Ursachen befragt.[356]

Die entstandene Ungleichheit beider Herren verbleibt zwar noch auf der Ebene der (allen anderen nicht zugänglichen) Stimmung, wird aber gleich doppelt hervorgehoben. *Im unt Sîfride ungelîch stuont der muot*, betont die Erzählung (B 645, 1), und so formuliert auch Sîvrit: *ich wæne, uns ungelîche hînat sî gewesen* (B 649, 2). Tatsächlich könnte der Unterschied kaum eklatanter sein: Während die Ehe zwischen Sîvrit und Kriemhilt im Zeichen vollendeter Minne zustande kam (B 626), begegnete Gunther ausschließlich *haz* (B 631, 4; 632, 4); der Ehevollzug mit Brünhilt lässt sich nur noch über tatsächliche Gewaltanwendung realisieren. Den Geschlechterverhältnissen, die beim vorbildlich gestalteten Empfang die Vereinigung der Brautpaare vorbereiteten, kommt mithin zentrale Bedeutung für die Konstitution derartiger Ungleichheit zu.

Für die endgültige Überwältigung Brünhilts und die Wahrung von Gunthers Herrenidentität ist nämlich nicht allein entscheidend, dass Sîvrits Beihilfe verborgen bleibt.[357] Bei ihrer genaueren Verabredung nimmt Gunther selbst eine maßgebliche Differenzierung vor:

„Âne daz du iht triutest,“ sprach der kunic dô,
„di mîne lieben vrouwen, anders bin ich es vrô.
sô tuo ir, swaz du wellest, unt næmest ir den lîp,
daz sold ich wol verkiesen. si ist ein vreislichez wîp.“
(B 652, 1–4)

Sîvrit verspricht darauf: *daz ich ir niht enminne* (B 653, 2). Diese Absprache ist nicht nur aufgrund der fatalen Konsequenzen der zweiten Hochzeitsnacht bedeutsam; sie muss auch in Hinblick auf die Ausdifferenzierung sexueller Akte aus dem machtpolitischen Komplex des rechtswirksamen Ehevollzugs interessieren. Obwohl Gunther seine Braut mit Leib und Leben an Sîvrit preisgibt, soll *triuten* ausgeschlossen sein. Diese Bedingung wird meist so aufgefasst, dass sich Gunther den Beischlaf und die ehekonstitutive Entjungferung Brünhilts vorbehält. So präzise ist der mittelhochdeutsche Begriff jedoch gerade nicht,[358] und Sîvrits Erwiderung gibt dies ebenfalls zu erkennen. Der

355 Vgl. Wenzel, *ze hove*, S. 291–298, bes. S. 295: „Thematisiert wird der Zerfall der postulierten Einheit von repräsentativem Schein und persönlicher Leistung, auf der die Legitimität von Adelsherrschaft grundsätzlich beruht.“

356 Gentry, Triuwe and Vriunt, S. 34 sieht in diesem Austausch Zeichen für „feelings of intimacy and abiding confidence on the part of Gunther also, for knowledge of Gunther's inability to consummate his marriage and Sivrit's aid in this matter would bring great dishonor to the king.“

357 Ein zweites gemeinsames Geheimnis sichert nun die Wahrung des ersten, wobei sich der Kreis der Wissenden ganz auf Sîvrit und Gunther verengt.

358 Mit Bezug auf Sîvrit und Kriemhilt beschreibt er zwar den Austausch von Zärtlichkeiten, aber gerade nicht den Beischlaf: *si trûte sîne hende mit ir vil wîzer hant* (B 658, 3); *mit minneclichem küssen trût er ir schoenen lîp* (B 922, 2; C 933, 2). Wenn Gunther vor der (misslungenen) Hochzeitsnacht *triuten* antizipiert (B 628, 3; C 636, 3; vgl. B 631, 1; C 639, 1), ist der Beischlaf mit Brünhilt darin selbstverständ-

Sprachgebrauch von *trût* und *triuten* im *Nibelungenlied* umfasst insgesamt persönliche Nähe und Zuneigung, die sich körperlich zeigen kann, ohne darauf festgelegt zu sein.[359] Entsprechend rückt Gunther den Begriff auch in Opposition zur (potentiell tödlichen) Gewalt. Sîvrit wiederum erklärt – mit Verweis auf Kriemhilt –, dass *minnen* seinerseits ausgeschlossen sei, also: dass sich sein Umgang mit Brünhilt weder auf Begehren noch auf Zuneigung gründen werde.[360]

Selbstverständlich geben die weiteren Ereignisse der Auffassung Recht, dass zwischen Überwältigung und Entjungferung unterschieden werden soll; dennoch ist die

lich eingeschlossen, reduziert sich jedoch nicht darauf. Ähnlich sind spätere Formulierungen aufzufassen, die den ehelichen Umgang beschreiben: vgl. B 1397, 2 f.; C 1427, 2 f. (Etzel und Kriemhilt); B 1512, 4; C 1548, 4 (Gunther und Brünhilt).

359 Einschlägig ist bereits die Aussage über all jene Damen, *di trûten wol mit êren des küenen Sîvrides lîp* (B 24, 4; C 25, 4), zumal der Zusatz *mit êren* eine engere sexuelle Bedeutung wohl ausschließt (vgl. ebenso B 133, 4; C 136, 4). Auch die Formulierung *mit ougen wart getriutet vil maniger schœnen vrouwen lîp* (B 598, 4; C 605, 4; vgl. B 1294, 3; C 1323, 3; B 1666, 3; C 1708, 3) lässt eine derartige Vereindeutigung nicht zu. Wenn es von Sîvrit heißt, dass er Kriemhilt *trûte, swi er si niene gesach* (B 270, 3; C 273, 3), ist *trûten* wohl mit ‚begehren/lieben' zu übersetzen (vgl. ähnlich auch B 1230, 3; C 1257, 3). Den körperlichen Ausdruck von Zuneigung oder Begehren bezeichnet *trûten* an mehreren Stellen, ohne dass der Kontext eine Reduktion auf sexuelle Handlungen zulässt oder überhaupt nahelegt (vgl. B 1513, 3; C 1549, 3; B 1707, 3; C 1749, 3; B 1903, 4; C 1954, 4). Einmal begegnet der Begriff auch als Beschreibung des Umgangs unter Frauen (hier: Kriemhilts mit Rüedegers Tochter, B 1322, 4: *dâ wart vil getriutet der juncvrouwen lîp*; C 1352, 4). Vor und nach der Eheschließung wird Brünhilt als Gunthers *triutinne* bezeichnet (B 537, 3; C 546, 3; B 849, 2; C 860, 2). Weitere Verwendungen von *trût* (einmal auch *herzentrût*) treten ohne bestimmbaren Bezug zur Ehe auf (B 222, 4; C 225, 4; B 228, 1; C 231, 1), in anderen Fällen ist dieser Bezug dagegen implizit, zumal es um das prospektive Verhältnis Sîvrits und Kriemhilts bzw. Gunthers und Brünhilts geht (B 293, 4; C 297, 4; B 330, 3; C 338, 3). – In der frühen mhd. Literatur begegnet *trût* als geschlechtsunabhängige Bezeichnung, die im Kontext von Freundschaft, Liebe, Ehe und Verwandtschaft auftritt, wobei das verbindende Merkmal vertrauliche Nähe zu sein scheint. Vgl. etwa die diversen Belege im *König Rother*: *trut geselle* (KR 3086), *trut neve* (KR 3431), *trut herre* (KR 3708, 4480), *trut vrove* (KR 4513), *trut tochter* (KR 3888). Der Zusatz *trut* zeigt Nähe und Gewogenheit an oder soll sie herstellen. Während die Bezeichnung hier, wie z. B. auch im *Herzog Ernst* (HE A, Prager Bruchstücke I: 50), ebenso im Rahmen homosozialer Beziehungen verwendet wird, erscheint sie im *Nibelungenlied* ausschließlich im Zusammenhang von Geschlechterverhältnissen. In der älteren oder dem *Nibelungenlied* etwa zeitgenössischen Literatur ist das Verb *triuten* selten. In der Faustinianlegende der *Kaiserchronik* bezeichnet es das innige Verhältnis einer Mutter zu ihren Pflegesöhnen (KChr 1456–1458); bei Walther erscheint es in der Steigerungsreihe *halsen, triuten, bî gelegen* (L 92,1) und damit im Umfeld, aber gerade nicht als Bezeichnung des Beischlafs (ähnlich schon in Heinrichs von Melk *Von des todes gehugde*, V. 621; vgl. Meinloh von Sevelingen, MF 14, 20). Im *Eneasroman* bezeichnet *trûten* dagegen ‚lieben' im umfassenden Sinne (vgl. ER 13279–81: *dô sie* [Lavinia] *ir lieben man* | *nâch ir willen gewan* | *und trûte baȝ danne ir lîb*). In der *Klage* erscheint *triuten* auch beim gemeinschaftlichen Umgang mit den Leichnamen (NK 1764, 2276).

360 Zwar verwendet Sîvrit *minnen* in B auch mit Bezug auf den Beischlaf (B 651, 3 f.: *sô twinge ich dir dîn wîp,* | *daz du si hînte minnest, oder ich verliuse mînen lîp*), doch kann das an der oben zitierten Stelle nicht gemeint sein: Die anschließende Bezugnahme auf Kriemhilt, die Sîvrit mehr bedeutet als jede andere (B 653, 2 f.), erlaubt eine solche Vereindeutigung nicht.

semantische Ungenauigkeit der Verabredung signifikant.[361] Sie spricht prinzipiell dafür, dass sexuelle Handlungen – wie auch in anderen zeitgenössischen Texten – kaum aus dem jeweiligen Kontext rechts- und herrschaftsrelevanter Vorgänge herauszulösen sind, die ihnen allererst Bedeutung verleihen. Aus Brünhilts Sicht ist die zwischen Sîvrit und Gunther getroffene Unterscheidung ohnehin irrelevant, denn ihr Widerstand wie ihre Selbstauslieferung folgen dem agonalen Prinzip: Die körperlich durchgesetzte Unterwerfung schließt den Geschlechtsakt als zwingende Folge mit ein.[362] Da Gunther aber die notwendige Gewalt nicht leisten kann, bleibt ihm zur Wahrung seiner Herrscherehre (B 638, 1), die sich nicht zuletzt aus der erfolgreichen Brautwerbung speist, nur noch der vollzogene Beischlaf.[363] Diese Ausdifferenzierung eines für sich bedeutsamen sexuellen Akts ist nicht durch Finalmotivierung und die frühen Vorausblicke auf *zweier edelen frouwen nît* (B 4, 4) zu erklären. Auf dem Spiel steht vielmehr die stabile Differenzierung männlicher Identitäten. Sie erfolgt über den Körper der exorbitanten Herrscherin, zu dem beide auf gänzlich verschiedene Weise Zugang haben sollen: Sîvrit durch mörderische Gewalt, Gunther durch – endlich erfolgreiches – *minnecliches triuten* (B 679, 2).

An die Stelle einer möglichst weitreichenden Einung, die auf Isenstein den Erfolg der Brautwerbung ermöglichte, tritt also die Einrichtung einer letzten Grenze, die Gunthers Identität in Differenz zu Sîvrit absichert.[364] Markiert ist sie semantisch verschwommen mit *triuten*, und diese Unschärfe weist auf weiterreichende Ungewissheiten voraus. Der verabredete Unterschied liegt jenseits der Sichtbarkeit; dass er gewahrt bleibt, kann Gunther in der nächtlichen Kammer allein den akustischen (und weniger zuverlässigen) Signalen des Kampfs entnehmen.[365] Im Umfeld des Königin-

361 Das *Nibelungenlied* verfügt durchaus über eindeutige Bezeichnungen für die Entjungferung, wie sie später Kriemhilt verwenden wird, wenn sie behauptet, dass Sîvrit Brünhilt *den magetuom angewan* (B 837, 4; C 848, 4) und *êrste bî iu lac* (B 844, 3; C 855, 3).

362 Entsprechend gesteht sie ihre Niederlage ein: *ich engewer mich nimmer mêre der edelen minne dîn.* | *ich hân daz wol erfunden, daz du kanst vrouwen meister sîn* (B 675, 3 f.). Beim nun folgenden Beischlaf mit Gunther werden auf Brünhilts Seite daher auch nicht *minne* oder Genuss beschrieben, sondern ausschließlich – ganz gemäß der agonalen Logik – das Entschwinden ihrer übermäßigen Kraft (B 678, 2–679,1).

363 Die einzige, von Gunther schon in Betracht gezogene Alternative besteht darin, Brünhilt notfalls zu töten. Dabei sind die dynastischen Konsequenzen vollständig ausgeblendet: Es geht allein um den Vollzug der öffentlich schon reklamierten Unterwerfung.

364 Strukturell entspricht dies dem Motiv des trennenden Schwerts zwischen Sigurd und Brynhild in der altnordischen Überlieferung, mit dem sich auch dort Ambivalenzen verbanden. Im *Nibelungenlied* tritt mit der Entkonkretisierung des Differenzmerkmals zum mehrdeutigen Wort aber eine Verschärfung der Ungewissheiten ein.

365 Den Vorrang der Sichtbarkeit bei der Herrschaftsrepräsentation, der Herstellung von Identität, Macht- und Rechtsverhältnissen haben Wenzel, Szene, und Müller, Spielregeln, S. 249–252 u. ö. ausführlich dargestellt. Insgesamt gilt: „‚Sichtbarkeit‘ ist das Grundprinzip adliger Selbstinszenierung, die an die öffentliche Statusdemonstration gebunden bleibt, solange eine Teilhabe an Herrschaft weniger durch Institutionen als durch Personen gewährleistet wird“ (Wenzel, Szene, S. 330).

nenstreits wird sich aber ausgerechnet die heimlich verabredete Differenzierung als nicht tragfähig erweisen. Als die Ereignisse jener Nacht öffentlich zur Sprache kommen, kollabiert nämlich (auch) der Unterschied zwischen gewaltsamer Überwältigung und *triuten*.[366] In der Retrospektive gerät das Täuschungsmanöver der Hochzeitsnacht, ganz gegen Sîvrits und Gunthers Absichten, zur katastrophalen Entdifferenzierung (s. u., II.3.2.4).

Ging es bei den Kampfspielen auf Isenstein noch darum, Differenzen der Männlichkeit zu verbergen und in der Leibgemeinschaft aufzufangen, so vollzieht sich die Destabilisierung der homosozialen Allianz nun über unzuverlässige Differenzierungsversuche. Auch darauf weist also die semantische Unschärfe von *triuten* hin, denn es geht um eine Unterscheidung, die einzig für Sîvrit und Gunther kenntlich ist und bleibt: als gemeinsames, unvermittelbares Geheimnis, das handlungsintern tatsächlich nie gelüftet wird.[367] Dieses Geheimnis bildet zugleich eine wesentliche Bedingung dafür, dass sich *vriuntschaft* unter dem Druck der Differenzbildung nicht in manifeste Machtkonkurrenz verwandelt und die agonale Dynamik zunächst auf die Königinnen verschoben – gleichsam ausgelagert – werden kann.[368] Ermöglicht wird das weiterhin dadurch, dass die Geschlechterdifferenz auch für die Vergemeinschaftung der Herren in Anspruch genommen wird.

Wenn auf die Symmetriebildung bei der Doppelhochzeit die eklatante Gegensätzlichkeit der Hochzeitsnächte folgt, hat es zuerst den Anschein, als würden die Geschlechterverhältnisse ausschließlich an der Differenzierung von Männlichkeit mitwirken. Den an der Wand hängenden Gunther, der ursprünglich *meister wânde sîn* (B 635, 1), verhöhnt Brünhilt mit der Frage, ob es ihm etwa *leit* wäre, wenn seine Kämmerer ihn *gebunden fünden* […] *von einer vrouwen hant* (B 637, 2 f.). Die Verkehrung der in Worms gültigen Geschlechterhierarchie verleiht ihrem Spott besondere Schärfe und erzwingt Gunthers Unterwerfung unter ihre Wünsche, um wenigstens den äußeren Schein zu wahren. Die Durchsetzung einer eindeutigen Geschlechterhierarchie ist es aber, die Sî-

366 Womöglich geschieht dies aber schon in dem Moment, als Sîvrit Brünhilts Ring und Gürtel an sich nimmt und darin ausschließlich einer agonalen Verhaltenslogik folgt, die keinen Unterschied zwischen *triuten* und ‚überwältigen' erkennt.

367 Selbst wenn der eine – Gunther – nicht genau wissen kann, was der andere – Sîvrit – getan oder gelassen hat, bleibt die unterschiedliche Beteiligung an der Überwindung Brünhilts für beide gleichermaßen klar. Gunthers Ehevollzug wird nicht von ungefähr als ‚seine Heimlichkeit' (*sîne heimliche*; B 678, 3) bezeichnet. Zwar mag damit auch die prinzipielle Nichtöffentlichkeit „eine[r] intime[n] Handlung, die verborgen bleibt" (Wenzel, *ze hove*, S. 290) gemeint sein, doch fehlt ein solcher Verweis bei Sîvrits Hochzeitsnacht.

368 Hennig, Herr und Mann, S. 180 betont, dass allein die Königinnen „Über- und Unterordnungsanspruch" stellen. Das bedeutet jedoch nicht, dass das – anhand der *Thidrekssaga* identifizierte – „‚Machtmotiv' als Rivalität zwischen Gunnar und Sigurðr" im *Nibelungenlied* gänzlich ausfällt (ebd.). Mögliche Konkurrenzen und Konflikte sind im Text durchaus angelegt und werden gezielt vermieden, ordnen sich damit aber einer Erzählstrategie der „abgewiesenen Alternative" (Strohschneider, Einfache Regeln, S. 73) zu.

vrit im fast schon verlorenen Kampf mit Brünhilt neue Kraft verleiht und ihn zum Repräsentanten eines einenden männlichen Prinzips macht:

> „Ouwê“, dâht der recke, „sol ich nu mînen lîp
> von einer magt verliesen, sô mugen elliu wîp
> her nâch immer mêre tragen gelfen muot
> gegen ir manne, diu ez sus nimmer getuot.“
> (B 670, 1–4)

Der generalisierende Bezug auf die (gewünschte) Geschlechterordnung ist zwar durch nichts zu plausibilieren, da er Brünhilts exzeptionelle Stärke einfach ausblendet, doch genau darin liegt seine (zuerst nur rhetorische) Wucht. Damit Brünhilt so wird wie alle anderen Frauen, will Sîvrit sie stellvertretend nicht nur für Gunther, sondern für alle (Ehe-)Männer bezwingen. Wie Dancwart auf Isenstein greift er zu einer Verallgemeinerung, die ihn mit Zorn und Scham zur Entfesselung *ungefüeger krefte* (B 671, 3) motiviert. Nicht zufällig folgt darauf – erstens – ein Perspektivwechsel zu Gunther, der sich um Sîvrit sorgt (B 671, 1; vgl. 672,1), und – zweitens – die Krise der mörderischen Konfrontation, wenn Sîvrit zu bluten beginnt: *sie druct im sîne hende, daz ûz den nageln spranc | daz bluot im von ir krefte* (B 672, 2 f.).

Die abermalige Verletzung der Körpergrenzen ist auch als Rückverweis auf den Isensteiner Wettkampf zu lesen, wobei Analogien und Unterschiede gleichermaßen hervortreten. Anders als zuvor agieren Sîvrit und Gunther nicht mehr mit geeintem Leib, doch verstärkt Sîvrits erneutes Bluten den Bezug auf die dort wirksame Gemeinschaft, die sich nun auf die gemeinsame Geschlechtsidentität und Teilhabe an der Notsituation reduziert. Durch solche erzählerischen Strategien der Gemeinschaftsbildung wird die massive Differenz der Stärke wenigstens punktuell aufgefangen. Signifikante Ergänzungen in der Handschrift C lassen diese Tendenz noch deutlicher hervortreten. Unmittelbar nach Sîvrits Hilfsversprechen zeigt Gunther nämlich in einer zusätzlichen Strophe seine geschwollenen Hände, die Brünhilt so heftig gedrückt hat, dass Blut unter den Nägeln hervorquoll (C 657, 3: *daz mir bluot zen nagelen allenthalben dranch*). Im Anschluss an Sîvrits Sorge um die Machtverhältnisse unter den Geschlechtern folgen vier weitere Strophen, die außer dem Kampfgeschehen auch Gunthers Ängste ausführen und präzisieren: *Den kunich müete sere beidenthalp diu not, | doch vorhter michels mere den Sivrides tot* (C 682, 1 f.; vgl. C 681, 1). Körperliche Angleichung durch analoge Verwundung und die Teilhabe an der Todesfurcht stellen die (noch verbleibende) Gemeinschaft Sîvrits und Gunthers aus, ohne dabei das Spaltpotential der Unterschiede zu verdecken. Ausdrücklich setzt C hinzu, dass Gunther Sîvrit gern zu Hilfe gekommen wäre, *wan daz er niht getorste* (C 682, 4). In Hinblick auf das gemeinsame Ziel ist diese – sofort relativierte – Absicht unsinnig, denn Gunthers Beistand würde das Täuschungsmanöver zwangsläufig beenden. Umso deutlicher wird an dieser Stelle das Interesse, die männliche Allianz angesichts einer entzweienden Differenz noch einmal zum Vorschein zu bringen.

Wie auf Isenstein blockiert diese Gemeinschaft den naheliegenden ‚Kurzschluss' zwischen Werbungshelfer und Braut, die einander in ihrer *vreislichen* Kraft so überaus ähnlich sind. Auch dazu dient schließlich die Verabredung Gunthers und Sîvrits, denn sie definiert die gestattete körperliche Nähe zu Brünhilt ausschließlich als Gewaltverhältnis. Über den (zuletzt besiegten) Körper der Königin stellt sich also gleichermaßen die fundamentale Differenz der Kräfte wie auch die Gemeinschaft der Männer her. Am Wendepunkt der Konfrontation wird die generalisierende, hierarchisch konzipierte Geschlechterordnung dazu genutzt, männliche Solidarisierung herbeizuführen, wie sie es auch nach dem Königinnenstreit – weit augenfälliger, aber weniger verlässlich – noch einmal tun wird. Mit dem einvernehmlichen Agieren beider Herren, mit dem Ausblenden der Differenz aus dem Raum der Sichtbarkeit, ist die Wiederherstellung der gewünschten Ordnung vorerst gelungen.

Anders als auf Isenstein geht aus dem Wechselspiel intra- und extradiegetischer Textebenen jedoch kein Wunschbild homosozialer Komplementarität mehr hervor. Den Mangel an Leibesmacht, der in Gunthers erster Hochzeitsnacht so eklatant vor Augen trat (wenn auch nur Brünhilt und den Rezipierenden), kompensiert nun allein seine Fähigkeit, den Geschlechtsakt mit der unterworfenen Ehefrau *minneclich* zu vollziehen. Dieser Modus ‚sexueller' Identitätsbildung stellt sich als äußerste Reduktionsform von Männlichkeit dar, während Sîvrit den Nachweis überlegener Stärke erbringt. Gunthers Ohnmacht ist durch den gelungenen Akt der Stellvertretung auch nicht aufzuheben. Wenn Sîvrit Brünhilts Ring und Gürtel an sich nimmt, wird bereits greifbar, dass mit dieser Stellvertretung keine Assimilation seiner Stärke mehr einhergeht. Im Wechselspiel von Sichtbarkeit und (potenzierter) Unsichtbarkeit bildet sich ein Geheimnis, das die homosoziale Allianz nun gleichermaßen trägt und gefährdet.

Mit dem Abschluss der 10. Aventiure stehen sich zwei gegensätzliche Auffassungen von Sîvrits Status im Verhältnis zu Gunther unversöhnt und unvermittelbar gegenüber. In Brünhilts Wahrnehmung ist Sîvrit rangniederer *eigenman*, der ihrem Ehemann auch in seiner Körperkraft unterlegen sein muss; Gunther weiß dagegen um Sîvrits überlegene Stärke. Beide Perspektiven konstituieren sich abseits der textinternen Öffentlichkeit, in deren Blick sich weiterhin die Gleichrangigkeit zweier Herrscher über mächtige Reiche zeigt. Diese Aufspaltung der Wirklichkeit in widersprüchlich konstruierte Hierarchien führt bekanntermaßen zum Königinnenstreit, doch reichen weder der *nît* der Ehefrauen noch Brünhilts fortdauerndes *leit* schon hin, um die homosoziale Allianz in radikalen Antagonismus zu verkehren. Mit dem Königinnenstreit scheitert die Vermittlung männlicher Bündnisse durch Geschlechterbeziehungen. Erst die Triangulierung der homosozialen Allianz durch Hagen ermöglicht aber die finale Ausgrenzung Sîvrits als einzig noch denkbare Konfliktlösung (s. u., II.3.2.5).

Die 12. Aventiure, die eine Wiederbegegnung am Wormser Hof – zehn Jahre nach der Doppelhochzeit – einleitet, beginnt im Zeichen eines ungelösten Machtkonflikts, da Brünhilt nunmehr den *dienst* einfordern will, den Sîvrit als *eigenman* leisten müsste (B 721, 3 f.; 725, 1 f.). Den von ihr gewünschten Befehl formuliert Gunther jedoch zur höfischen Einladung um: *bittet, daz sie beide zuo uns komen an den Rîn.* | *daz welle ich unt*

mîn vrouwe immer dienende sîn (B 732, 1 f.).[369] Die beiden gegensätzlichen Auffassungen von *dienst* – für Brünhilt geschuldete Leistung eines Abhängigen, in der öffentlichen Botschaft höfische Ergebenheitsgeste – werden um Gunthers abweichende, aber nicht mitgeteilte Überzeugung ergänzt: *des ersmielte Gunther, dô si daz gesprach.* | *ern jahes im niht ze dienste, swi dicke er Sîfride sach* (B 725, 3 f.). Noch nachträglich tilgt eine solche Anschauung jede Form von Dienst aus der homosozialen Allianz. Einerseits wird damit jedwede Hierarchie bestritten, so dass nur die Bindung gleichrangiger Freunde bleibt; andererseits negiert diese Umdeutung alle von Sîvrit tatsächlich erbrachten Hilfsleistungen, insbesondere jene bei der Werbung und der Überwindung Brünhilts. Diese Ambivalenz unterstreicht weiterhin, dass Gunthers Sicht nicht mit der erzählten Wirklichkeit übereinstimmt, sondern eher einer Wunschvorstellung gehorcht.

Schon im Vorfeld des Besuchs zeichnet sich aber ein Ungleichgewicht in der homosozialen Verbindung ab. Das beginnt mit der Namensgebung für die mittlerweile geborenen Erbsöhne. Wenn Kriemhilts und Sîvrits Sohn nach seinem *ôheim* Gunther genannt wird (B 713, 1 f.), drückt sich darin Wertschätzung des Mutterbruders[370] und der mütterlichen Abstammungslinie aus.[371] In Worms erfolgt die Namensgebung jedoch ausdrücklich auf der Grundlage einer affektiven Bindung. Von Gunthers und Brünhilts Sohn heißt es: *durch des heldes liebe wart er Sîfrit genant* (B 715, 4).[372] Nicht das Verwandtschaftsverhältnis, sondern die Person Sîvrits gibt den Grund für die Namenswahl ab und trägt eine Asymmetrie ins Bild beiderseitiger Herrschaftskonsolidierung ein. Als die zu Sîvrit gesandten Boten zurückkehren, zeigt Gunther wiederum eine affektgeprägte Reaktion: *der kunic von grôzer liebe von dem sedele spranc.* | […] | *„wi gehabt sich Sîfrit, von dem mir liebes vil geschach?“* (B 766, 1 u. 4). Nach Kriemhilts Wohlergehen fragt er nicht.

Auf Sîvrits Seite fällt der Empfang der Wormser Boten ganz anders aus, denn er vermutet zunächst eine Notlage der Burgonden und bekundet schon vorab Bereitschaft, seinen *konemâgen* beizustehen (B 746, 2). Dieses vorsorgliche Hilfsversprechen wird allerdings von der Bemerkung eingeleitet: *ich getrûwe in harte wol* | *triuwen unt guotes, alsô man vriunden sol.* | *alsam tuot ouch ir swester* (B 745, 1–3). Wäre das aber selbstverständlich, müsste es nicht gesagt werden. Sîvrits Haltung wird auch nicht nur an dieser Stelle von imaginären Kriegsdiensten geleitet. Während er auf die Einladung zum Fest zögerlich reagiert (B 748, 4; 754 f.), betont er im Kreis seiner Ratgeber:

369 C 742 formuliert anders, doch bleiben die weiteren ‚Dienst‘-Bekundungen (B 733, 1; 734, 2) erhalten (vgl. C 743, 1; 744, 2).

370 Mhd. *ôheim* oder *œheim* bezeichnet den Mutterbruder, manchmal auch den Schwestersohn, ist also grundlegend auf matrilaterale Verwandtschaftsverhältnisse bezogen. Ebenso altengl. *eam*, altfries. *ēm* (vgl. de Vries, S. 2 zu altnord. *áfi*).

371 Diese Wertschätzung wird durch den anschließenden Kommentar verstärkt: *des endorft er* [der neugeborene Gunther, J. K.] *sich niht schamen.* | *geriet er nâch den mâgen, daz wær im wol ergân* (B 713, 2 f.; C 723, 3 variiert denselben Grundgedanken: *er wurde ein chüener man*).

372 Solche *liebe* zu Sîvrit kann hier nur Gunther motivieren; auf Brünhilts Seite steht ihr allererst die Wahrnehmung von Sîvrits minderem Rang entgegen.

unt sold ich herverten durch si [die Burgonden] *in drîzec lant, | dâ müesen dienen gerne hin diu Sîfrides hant* (B 756, 3 f.). Als man ihm rät, tausend Recken mitzunehmen, und Sigmunt dieses Gefolge um weitere hundert verstärken will, nimmt Sîvrit die Einladung schließlich an. Auch wenn pragmatische Sicherheitsinteressen angesichts einer langen und beschwerlichen Reise eine Rolle spielen mögen und das Argument angemessener Herrschaftsrepräsentation ins Feld geführt wird (B 757, 3 f.), ist die insgesamt kriegerisch ausgerichtete Situationsdeutung nicht zu verkennen. Ablesbar wird daran, wie Sîvrit seine Beziehung zu den Burgonden inzwischen bestimmt. Seine Bereitschaft zum Kriegszug ähnelt seiner ersten, Gunther geleisteten Hilfszusage gegen die Sachsen und Dänen auch insofern, als sie (aller *dienst*-Terminologie zum Trotz) im heroischen Gestus völliger Selbstgewissheit artikuliert wird und sich darin auf die erwiesene Differenz der Stärke stützen kann. Wenn sich die Schwiegerverwandten an ihn wenden, so ließe sich Sîvrits Reaktion weiter deuten, kann nur ein Kriegsfall eingetreten sein, bei dem die Burgonden auf seine Hilfe zur Wahrung ihres Reichs angewiesen sind. Über die Versicherung, in Worms sei alles zum Besten bestellt, zeigt er denn auch keinerlei Freude.[373]

Dass Sîvrits Haltung weniger von Fürsorge für die fernen *vriunde* als durch Machtbewusstsein und ein selbstbezogenes Interesse an Bewährung und Auszeichnung bestimmt ist, illustriert auch die überreiche Beschenkung der Boten (B 761), die Hagen später als Effekt seines überbordenden Reichtums beschreibt. Hagens zwiespältiger Kommentar zum Hort – *hey, solder kumen iemer in der Burgonden lant* (B 771, 4) – lässt erstmals eine Konkurrenzwahrnehmung erkennen: Zum Eingeständnis von Sîvrits unbestreitbarer Überlegenheit tritt der Wunsch nach gegenteiligen Verhältnissen. Hagens Bemerkung situiert sich zugleich im Kontext einer auffälligen Akzentverschiebung, die schon gegen Ende der 11. Aventiure hervortritt. Die panegyrische Schilderung von Sîvrits Königtum hebt nicht nur seine Herrschaft über das Nibelungenland hervor, der Hort – der hier erstmals seit Hagens Bericht wieder Erwähnung findet – wird nun ins Zentrum seiner Machtfülle gerückt. Damit geht der Verweis einher, dass Sîvrit ihn allein erstritt und dabei das Gefolge der früheren Horthüter erschlug (B 719), wodurch sich hinlänglich erklärt, weshalb Furcht ein zwangsläufiger Aspekt von Sîvrits Regentschaft ist: *man vorhte sîne sterke unt tet vil billiche daz* (B 720, 4; vgl. B 711, 4). Dieses Bild von Sîvrit als Nibelungenherrscher, der mit furchterregender Stärke regiert, kehrt abermals seine exorbitante Gewaltfähigkeit und seinen Bezug zur Fremde hervor.[374] Daraus folgt eine territoriale Neuzuordnung, denn nicht etwa in Xanten, wo Sîvrit ge-

373 Erst nachträglich berichtet Markgraf Gere auf Gunthers Frage hin, Sîvrit sei beim Empfang der Einladung *vröudenrôt* geworden (B 767, 1).

374 Entsprechend hat Sîvrit den *wunsch der êren* auch nicht als König, sondern als Recke inne: *sô müese man von schulden dem edeln recken jehen, | daz er wære ein der beste, der ûf orss ie gesaz* (B 720, 2 f.; C 730, 2 f. bietet den selben Wortlaut, ersetzt *dem edeln recken* allerdings durch *Sivride*).

krönt wurde, noch irgendwo sonst in *Niderlant* finden ihn die Wormser Boten: Sie müssen ihn im entfernten Nibelungenland aufsuchen.[375]

Die räumliche Ferne rückt Sîvrit (und Kriemhilt) nicht nur näher an die Fremde; an ihr manifestiert sich auch eine unterschwellige Ungewissheit der Beziehungen zwischen den Reichen und ihren Herrschern. Zur Absicherung und Aktualisierung wechselseitiger Geneigtheit und *triuwe* werden Ergebenheitsversicherungen und kostbare Geschenke geradezu in Überfülle aufgeboten. Dieser verschwenderische (auch erzählerisch hohe) Aufwand reflektiert aber nicht allein die mit Brünhilts Sonderwahrnehmung fortbestehende Störung. Als Auftakt zur Einladung lenkt Brünhilts beharrliche Orientierung an einsinnigen Hierarchien vermehrte Aufmerksamkeit auf die Provokation, die von Sîvrits Machtbewusstsein ausgeht und sich (wenigstens in Hagens Sicht) in übertrumpfender *milte* artikuliert. Dass Sîvrit und Gunther einander nun noch *ungelîcher* sind als am Morgen nach der Hochzeit wird in dieser erzählerischen Schwellenzone zwischen Wunscherfüllung und Katastrophe zwar nicht explizit festgestellt, anhand von Sîvrits unvergleichlicher Machtfülle aber ausgiebig demonstriert.

Die angelegte agonale Dynamik kommt indes nicht (gleich) in den männlichen Bündnissen zum Austrag,[376] obschon der in Worms ausbrechende Konflikt um Sîvrits Status (und daraus ableitbare Ansprüche) zentriert ist. Sein tatsächlicher Beitrag zum Königinnenstreit reduziert sich jedoch auf die Weitergabe von Brünhilts Ring und Gürtel an Kriemhilt. An späterer Stelle wird zu behandeln sein, welche Prozesse weiblicher Subjektivierung mit dieser Auseinandersetzung einhergehen und Geschlechtszuschreibungen neu perspektivieren (s. u., II.3.3). Für den Zerfall der homosozialen Allianz ist allererst von Bedeutung, wie sich die Konstellation gleich- und zwischengeschlechtlicher Verhältnisse dabei weiter verschiebt und wie das Begehren nach Sîvrits *vriuntschaft* und Präsenz zuletzt in Ausgrenzungs- und Vernichtungswillen umschlagen kann. Dazu gehört wesentlich die Problematik einer Entdifferenzierung, die sich zur Krise der Evidenz zuspitzt.

375 Mit dieser Verlagerung geht, anders als im Zusammenhang der oben erörterten *Othering*-Strategien, keine Dezentrierung Sîvrits einher. Der überwiegende Teil der 11. und der Beginn der 12. Aventiure inszenieren ihn vielmehr im (und als) Zentrum von Herrschaftsgewalt, womit sich Worms eher in die Außenbezirke der Topographie der Macht verschiebt.

376 Der Ausbruch fataler Konflikte wird in der 13. Aventiure auf Diskursebene vorbereitet, denn eine Steigerungsreihe düsterer und immer detaillierter werdender Prognosen durchsetzt Sîvrits und Kriemhilts Reise nach Worms (vgl. B 776–778). Brünhilts Irritation verschiebt darauf in regelmäßigen Abständen den Fokus von allseitiger höfischer Ausgewogenheit zum Krisenpotential der Standeslüge (vgl. B 796, 800, 809 sowie in C die beiden zusätzlichen Strophen 821–822).

3.2.4 Entdifferenzierung und Krise der Evidenz

Ausgelöst wird die entscheidende Krise durch eine Streitfrage, die dem Königinnenstreit machtpolitische Relevanz verleiht und der Klärung durch die Eheherren bedarf. Indem Kriemhilt Brünhilts Ring und Gürtel vorweist, kann sie behaupten, dass Sîvrit und nicht Gunther Brünhilt *den magetuom angewan* (B 837, 4). Brünhilt kann den Verlust beider Besitztümer zwar nicht erklären, doch muss sie weiterhin glauben, dass Gunther sie bezwang. Die Spaltung der Wirklichkeit tritt hier an die Oberfläche und führt den „Untergang einer verläßlichen Zeichenwelt“ herbei.[377] Der Streit um Bedeutung und Implikationen beider Objekte ist zugleich letztes Glied in einer Kette von Täuschungs- und Betrugshandlungen wie auch der kontinuierlichen Konfliktverschiebungen. Sie lassen sich insgesamt als Problematik all jener Verfahren der Evidenzherstellung beschreiben, von denen sich wiederum die Modalitäten ableiten, die die Gemeinschaft Sîvrits und Gunthers seit der Brautwerbung bestimmten. Denn im Zentrum dieser Krise stehen weder die grundsätzliche Manipulierbarkeit von Zeichen noch prinzipielle Fragen nach der Störanfälligkeit von Herrschaftsrepräsentation:[378] Ihre Sprengkraft liegt vielmehr in der (Un-)Sichtbarkeit und Assimilierbarkeit von Sîvrits überragender Stärke im Verhältnis zu Gunther begründet, in unterschiedlich legitimierten Hierarchien und Strategien zur Aufhebung (oder Verschleierung) von Differenzen im homosozialen Bündnis.

Aus diesem Grund stelle ich die Problematik der Evidenzherstellung, nicht etwa die der Zeichendeutung, der Repräsentations- und Stellvertretungsmöglichkeiten, in den Mittelpunkt meiner Überlegungen. Alle hier zu benennenden Täuschungsstrategien, Wahrnehmungstrübungen und Wirklichkeitsspaltungen haben ihren Fluchtpunkt in einer immer weniger verfügbaren Wahrheit. Zugleich werden List und Täuschung dazu eingesetzt, Sachverhalte anschaulich zu machen oder zu behaupten, die – gleich welche Zeichen dabei zum Einsatz kommen – unzweifelhaft feststehen und als eindeutig wahr gelten sollen. Wenn die Widersprüchlichkeit des Evidenten letztlich eine Spaltung der Realität herbeiführt, bilden die Möglichkeiten der Erkenntnis von und des Wissens um strittige Tatbestände, nicht misslungene Repräsentations-

377 Wenzel, Szene, S. 341.

378 Dass sie diese Problemfeldern berührt und sich darin weiterhin zeitgenössische Interessen abzeichnen, soll keineswegs in Abrede gestellt werden. Fragen des öffentlichen und heimlichen Herrschaftshandelns, der Potentiale und Grenzen von Herrschaftsrepräsentation, wie sie das *Nibelungenlied* aufwirft, lassen sich in Bezug auf die zunehmende Komplexität von Herrschaftsorganisation und Vergesellschaftungsprozessen an Territorialhöfen im späten 12. und frühen 13. Jh. verstehen (vgl. Wenzel, *ze hove*, S. 296–298). Die Problematisierung von Zeichendeutung und Möglichkeiten der Dissimulation können ebenso auf die mediale Situation des *Nibelungenlieds* als ‚Buchepos‘, zwischen mündlicher Überlieferung und Verschriftlichung, bezogen werden (vgl. Wenzel, Szene, bes. S. 324–331). Mir geht es hier um die Verwerfungen in den homosozialen Bündnissen, die durch die versuchte Assimilation von Sîvrits heroischer ‚Fremdheit‘ und die (Un-)Beherrschbarkeit ihrer Evidenz ausgelöst werden.

vorgänge oder widersprüchliche Zeichendeutung, den Kern des Konflikts.[379] Während die Verfahren der Repräsentation und des Zeichengebrauchs vor der Öffentlichkeit nämlich prinzipiell beobachtbar und insofern bestreitbar sind, schaffen im *Nibelungenlied* auch Vorgänge, die öffentlicher Kenntnis vollständig entzogen sind, wirkmächtige Evidenz.[380]

Als „Instanz der offenkundigen, unmittelbar einleuchtenden Selbstbezeugung wahrer Erkenntnis“[381] konstituiert sich Evidenz in Bezug auf eine Wahrheit, die sie scheinbar absichtslos bezeugt. Zwar wird am rhetorischen Konzept der *evidentia* schon greifbar, dass Evidenz immer Resultat von Darstellungs- und Konstruktionsprozessen ist,[382] doch besteht die Besonderheit solcher Beglaubigungsstrategien eben darin, dass sie – im Erfolgsfall – selbst nicht sichtbar werden. Wo ihr Konstruktionscharakter zum Vorschein kommt, kündigt sich dagegen eine Krise der Evidenz an.[383] Notwendig für ihr Funktionieren ist also völlige Transparenz: „Evidenzen sind häufig offenkundig und unhinterfragt, weil sie ebenso unsichtbar bleiben wie ihr vermeintliches Gegenteil, die Listen. Im Fall der Evidenzen ist diese Unsichtbarkeit paradoxerweise gegeben, *obwohl* sie allen vor

379 Vgl. Robles, Subversives weibliches Wissen, S. 363: „im ‚Nibelungenlied‘ [werden] auch Erkenntnisprozesse beschrieben und thematisiert, die die Bedeutung von Wissen herausstreichen. […] Wissen, Nicht-Wissen und Nicht-Wissen-Dürfen sind die entscheidenden Achsen, an denen entlang sich die Handlung des ‚Nibelungenliedes‘ entfaltet.“

380 Ausdrücklich benennt Strohschneider, Einfache Regeln, S. 44 im Zusammenhang der Brautwerbungsfahrt „Probleme der Repräsentation in einer Welt, die Status und Funktion des Einzelnen wesentlich an seine Präsenz und an die Evidenz seines Körpers bindet“, die später – mit der Ermordung Sîvrits – nur noch durch „die Evidenz des Absenten“ gelöst werden können (ebd., S. 66 f.). Ebenso betont Müller, Das Nibelungenlied, S. 147 f. in seiner Analyse der Täuschungshandlungen und Wahrnehmungstrübungen: „Wahrheit ist an Evidenz gebunden, doch wenn einmal dies, einmal jenes evident scheint, dann können die jeweils sichtbaren ‚Wahrheiten‘ miteinander verglichen werden“ – und entsprechend in Widerstreit geraten (ebd., S. 149; vgl. weiter 150–155). Die Verhältnisse von Evidenzerzeugung, Repräsentation und Zeichendeutung werden in diesen Beiträgen jedoch nicht konzeptionell bestimmt.

381 Halbfass, Evidenz, Sp. 829.

382 Im Zentrum der *evidentia*-Lehre stehen Strategien, die Wahrheit einer Erzählung durch Augenscheinlichkeit zu plausibilisieren: vgl. einführend Kemmann, Evidentia, Evidenz; Hübner, *evidentia*, S. 123–125.

383 Vgl. Jäger, Schauplätze der Evidenz, S. 48: „Die *Unsichtbarkeit* (Transparenz) der Inszenierungsbedingungen medialer Prozesse ist in der Regel die Voraussetzung dafür, dass das Mediatisierte in ontologischer Unmittelbarkeit und Evidenz erscheinen kann, während das *Sichtbarwerden* der medialen Verfahren, d. h. die Irritation der habitualisierten Gebrauchskontexte und Rahmungen von epistemischer Evidenz, die heraufziehende Krise des ontologischen Scheins des mediatisierten Sinnes und damit eine Krise seiner Evidenz indiziert.“ Dies gilt für ‚epistemische Evidenz‘ in Abgrenzung von ‚diskursiver Evidenz‘, die „in der Regel da auf den Plan [tritt], wo Argumentation aus Mangel an epistemischer Evidenz […] gerade gefordert ist“ (ebd., S. 46). ‚Diskursive Evidenz‘ entspricht insofern jenen narrativen Strategien der *evidentia*, die Hübner, *evidentia*, in den Beglaubigungs- und Plausibilisierungsverfahren der mittelalterlichen Literatur wiedererkennt: Dazu gehört etwa die Evokation von Augenschein durch erzählte Figurenwahrnehmung (vgl. ebd., S. 127 f., 129 u. 131).

Augen stehen“.[384] Diese verdeckte Korrespondenz von List und Evidenz als nur scheinbar oppositionellen Polen der Wahrheitserzeugung ist auch im *Nibelungenlied* wirksam: Zwischen öffentlichen Repräsentationsvorgängen und dem heimlichen Gebrauch der Tarnhaut besteht ein inhärenter Zusammenhang. Wenn der Einsatz des magischen Mittels als *list* bezeichnet wird,[385] macht schon die Semantik des Begriffs, der Wissen, Klugheit, Kunstfertigkeit und Trug übergreift, darauf aufmerksam, dass die künstliche Herstellung ‚wahrer‘ Tatbestände im Rahmen ihrer Möglichkeiten liegt.

Mit der Tarnhaut wird aus dem Raum öffentlicher Sichtbarkeit ausgeblendet, was fortan nur noch als Geheimnis zwischen Gunther und Sîvrit und als unsagbare Wahrheit existiert. Diese Wahrheit wiederum bezieht sich auf Ereignisse, die von Sîvrits exorbitanter Leibesmacht ausgehen und zuletzt durch die Evidenz seines Körpers bezeugt werden (könnten). Im Kern geht es also um das Ansichtigwerden und das Verschwinden jenes Ausnahmeleibs, auf den sich vom Beginn der Erzählung an aller Begehren richtet und der zuletzt als Fremd-Körper[386] beseitigt werden soll (vgl. weiter II.3.4.1). Allerdings erzählt das *Nibelungenlied* eben nicht von dem einen unvergleichlichen Heroen, sondern von zwei Reichen, zwei Herrschern (und ihren Königinnen), zwei Brautwerbungen sowie den Möglichkeiten und dem Scheitern ihrer Verbindung. Ausgerechnet Sîvrits erfolgreicher Reinigungseid markiert den Punkt, an dem dieses Scheitern unvermeidbar geworden ist.

Mit *hôhen eiden* (B 855, 4) will Sîvrit versichern, dass er sich Kriemhilt gegenüber nie derjenige *nannte*, der Brünhilts *schœnen lîp aller êrst habe geminnet* (B 854, 3 f.). Dieser Eid, auf dessen Grundlage Gunther ihn von allen falschen Beschuldigungen freispricht (B 856), konstituiert jedoch eine ‚leere‘ Evidenz. Zum einen geht er (intradiegetisch) an den ursprünglichen Streitpunkten und Zweifelsfällen völlig vorbei, zum anderen bezieht er sich (extradiegetisch) aber auf eine Leerstelle in der Erzählung selbst. Berichtet wurde allein, dass Sîvrit Brünhilts Ring und Gürtel an Kriemhilt weitergab;[387] von begleitenden oder erklärenden Worten war nie die Rede. Der öffent-

384 Cuntz [u. a.], Die Listen der Evidenz, S. 15.

385 Vgl. B 335, 4; 424, 4; 430, 3; 450, 4; 453, 1; 462, 3 (C 475, 3 schreibt hier *kunsteklich*); B 469, 4; 650, 3. Im Sinne von ‚Kunst‘ bzw. Kunstfertigkeit wird *list* bereits beim Vergleich von Sîvrits schöner Erscheinung mit einem auf Pergament gemalten Bild verwendet (B 284, 3: *von guotes meisters listen*).

386 Müller, Das Nibelungenlied, S. 152: „Siegfried war ein Fremd-Körper geblieben, der mehrfach zum Verschwinden gebracht werden musste, zuerst nur visuell, zuletzt wirklich.“

387 Unmittelbar nach der Unterwerfung Brünhilts wird darauf vorausverwiesen: *er hal si sît vil lange, daz er ir hete brâht,* | *unz daz si under krône in sînem lande gie.* | *swaz er ir geben solde, wi lützel erz belîben lie* (B 681, 2–4). C ersetzt die Umstände der Übergabe durch eine Vorausdeutung auf ihre verhängnisvollen Folgen: *und hal siz harte lange, der chüene degn guot.* | *diz chleinoet er ir da heime doch ze jungest gap.* | *daz frumte vil der degene mit samt im selben in daz grap* (C 693, 2–4). Vgl. auch Anm. 421, S. 664f.

lichen Verbalinjurie,[388] Brünhilt sei Sîvrits *kebse* gewesen, wird also mit einem Eid begegnet, der zwar Kriemhilts Behauptung entwertet, aber nichts mehr klärt.[389] Die ‚Magie‘ der Schwurleistung selbst[390] mag ihn glaubwürdig machen,[391] doch verbürgt er eine Wahrheit jenseits aller (textinternen und -externen) Erkenntnismöglichkeiten. Für Brünhilt selbst bleibt er wirkungslos: Ihr *lîp trûret alsô sêre* (B 860, 2) und derart auffällig, dass ihr Hagen einen Racheschwur leistet (B 861, 2–4). Die Prozeduren der Evidenzherstellung sind mit Sîvrits Eidleistung an eine letzte Grenze gestoßen, auf die nur noch Gewalt folgen kann. Freilich wird diese Grenze erst dadurch kenntlich, dass ihr widersprüchliche Evidenzen und die nicht mehr auflösbare Mehrdeutigkeit der Zeichen vorausgingen. Rückblickend lässt sich im Ablauf des Konflikts ein Achsensprung erkennen: Werbung und Unterwerfung Brünhilts erzeugen je widersprüchliche Evidenzen; erst als Kriemhilt Ring und Gürtel vorzeigt, kommt es jedoch zu einer „Irritation der habitualisierten Gebrauchskontexte und Rahmungen von epistemischer Evidenz“,[392] an der die Strategien der Evidenzherstellung selbst scheitern.

Die ursprüngliche Täuschung Brünhilts bediente sich im ersten Schritt öffentlicher (verbaler wie gestischer) Repräsentation, war im zweiten jedoch mittels magischer *list* den Augen der Öffentlichkeit entzogen. Dem auf Isenstein inszenierten Stratordienst und der verbal bekräftigten Überlegenheit Gunthers steht in Worms, mit dem Arrangement von Sitzordnung und Gefolge,[393] die vollständige Gleichrangigkeit Gunthers und Sîvrits entgegen. Die beiden Akte konventionalisierter Herrschaftsrepräsentation erzeugen unter Einsatz von Körpern und Worten widerstreitende Evidenzen mit diver-

388 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 280: „Nicht das Faktum, wie viele Interpreten glauben, sondern das beleidigende Reden darüber […] ist die Hauptsache, wobei nicht Kriemhilt, sondern Sîvrit als ihr Urheber gilt.“

389 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 282: „Prünhilts Frage wird durch den Eid nicht beantwortet, und sie kann auch mit den Mitteln öffentlicher Demonstration nicht beantwortet werden.“

390 Luhmann, Rechtssoziologie, S. 112 sieht im Eid eine „Verlagerung des gewaltsamen Kampfes um das Recht auf die magische Ebene“, denn der Eid ‚entscheidet selbst‘ und dies „in unmittelbarer Wirksamkeit: in der formgebundenen Auslösung magischer Gewalt unter Einsatz der eigenen Person“. Vgl. auch Deppenkemper, Beweiswürdigung, S. 101 zum Reinigungseid. Esders, Der Reinigungseid, S. 59 betont die Komponente der ‚Selbstbehauptung‘, die dem frühmittelalterlichen Reinigungseid im Kontext von Gewaltreglementierung noch innewohnt.

391 Vgl. grundlegend Kaufmann, Reinigungseid; Schmidt, Einführung, S. 40–42. Schmoeckel, Humanität und Staatsraison, S. 233 (zum *Ius commune*) betont: „Wohl weil der Reinigungseid nicht der Aufdeckung der Tat, sondern der Verstärkung der Glaubwürdigkeit diente, galt er schon früh nur als ganz subsidiäres Beweishilfsmittel.“ Allerdings steht dieser Auffassung eine höhere Gewichtung des umstrittenen Reinigungseids in der Rechtspraxis gegenüber (vgl. ebd., S. 233–235; Schmidt, Einführung, S. 77–79; Deppenkemper, Beweiswürdigung, S. 128; Nehlsen von Stryk, Die Krise, bes. S. 19–22 zu hochmittelalterlichen Stadtrechten).

392 Jäger, Schauplätze der Evidenz, S. 48.

393 Nicht die Verlobung selbst (die Brünhilt nicht beobachten kann), sondern die mittels Sitzordnung hergestellte Nähe Sîvrits und Kriemhilts löst Brünhilts Bestürzung aus: *dô sach si Kriemhilde, dône wart <ir> nie sô leit, | bî Sîfride sitzen. weinen si began* (B 615, 2 f.).

genten Grundlagen in der erzählten Wirklichkeit: Der erste soll Brünhilt täuschen, der zweite stellt die allseits vorausgesetzte Wahrheit aus.[394] Dieser Widerspruch ruft mit Brünhilts Irritation auch ihren Widerstand gegen den Ehevollzug hervor. Sie kehrt daher in der Hochzeitsnacht zum körperbasierten Prinzip der Wahrheitsfindung zurück, das bereits dem Wettkampf zugrundelag, doch wird im Brautgemach wiederum durch heimliche *list* eine trügerische körperliche Evidenz erzeugt. Diese gefälschte Evidenz unterscheidet sich von den Repräsentationsvorgängen aber insofern, als sie sich nicht mehr vollständig in eine präzise Opposition des Wahren und des Falschen auflösen lässt. Sîvrits Verschwinden bedingt die für Brünhilt allein greifbare Evidenz von Gunthers überlegener Körperkraft. So wesentlich Sîvrits Stärke und seine Tarnhaut für den Erfolg der Täuschungen sind, so klar ist aber jeweils Gunthers Partizipation, die sich schon bei den Kampfspielen nicht auf bloße Repräsentation reduzieren lässt. Zumal es in beiden Situationen um körperlich unmittelbare Tatbestände geht, stellen sie für Brünhilt eine einzige, bezwingende Wahrheit her. Dass Sîvrit im Brautgemach stellvertretend für Gunther handelt, bleibt in jeder Hinsicht unsichtbar und unkenntlich und konstituiert daher in keinem Sinne einen Akt der Herrschaftsrepräsentation.[395] Sîvrits Handlungen sind für Brünhilt körperliche Beweise, die einzig für Gunthers Übermacht sprechen. In der Außensicht ergibt sich so eine Ununterscheidbarkeit Sîvrits von Gunthers voller körperlicher Präsenz. Dieser Mangel an Differenzierungsmöglichkeiten ist offenbar so problematisch, dass er keinen Bestand haben kann, nicht einmal in der Heimlichkeit der Kemenate.

Indem Sîvrit sich Brünhilts Ring und Gürtel aneignet, bringt er genau jene Differentialmerkmale an sich, die ihn später das Leben kosten werden. Über die Gründe dieser bisweilen als ‚leichtsinnig' qualifizierten Inbesitznahme ist bereits viel spekuliert worden.[396] Sîvrits Griff nach den ‚Siegestrophäen'[397] gehört ganz offensichtlich ins thematische Feld einer agonalen, auch von Brünhilt vertreteten Handlungslogik, derzufolge

394 In Worms gelingt die höfische Repräsentation vollkommener Gleichrangigkeit, indem sie von den räumlich und zeitlich konkret gegebenen Machtverhältnissen abstrahiert. Das lässt auch Gunthers Beteuerung *er ist ein kunic rîch* (B 620, 3) erkennen: Noch entspricht sie nicht den Tatsachen, denn erst nach seiner Rückkehr ins eigene Land wird Sîvrit gekrönt.

395 Vgl. Wenzel, *ze hove*, S. 292: „Das Löschen des Lichts [...] nimmt schließlich auch den innerhalb der Kemenate Agierenden jede Möglichkeit repräsentativen Verhaltens." Zwar liegt strukturell gesehen ein Akt der Stellvertretung vor, doch vollzieht er sich nicht gemäß den öffentlichkeitsbezogenen Repräsentationsvorgaben.

396 Vgl. Mühlherr, Nicht mit rechten Dingen, S. 468; Gephart, Der Zorn, S. 75 spricht von einem ‚narzißtischen Begehren'. Haferland, Verschiebung, S. 89 weist zuerst auf die Unmotiviertheit dieses Vorgangs hin, mutmaßt dann aber doch, dass Sîvrit fürchten musste, wie Gunther mit dem Gürtel gebunden zu werden, und ihn „auch wohl als Metonymie der Schande Gunthers" an sich nehme (ebd., S. 95).

397 Dass Trophäen ein prinzipiell prekäres Moment zu eigen ist, betont Christ, Bausteine, S. 149 (unter Bezugnahme auf Habermas, Geliebte Objekte, S. 339), da sie die Möglichkeit einer Rache der Beraubten präsent halten.

dem Sieger ein ihn auszeichnender Gewinn zusteht.[398] Während Sîvrits Handeln derart durch Kontiguität, nicht durch figurenpsychologische Kohärenz gesteuert wird,[399] bringt die Erzählung selbst einen Bruch zum Vorschein: *ine weiz, ob er daz tæte durch sînen hôhen muot.* | *er gab ez sînem wîbe, daz wart im sider leit* (B 677, 2 f.).[400] Das beteuerte Unwissen des Erzählers, gekoppelt mit der Ankündigung kommenden Leids, fokussiert doppelt. Mit der Unkenntnis von Sîvrits Motivation wird die Undurchdringlichkeit der im Verborgenen hergestellten Evidenz unterstrichen, zugleich aber ihre prekäre Wirkung vorweggenommen. Noch vor dem Königinnenstreit konstituiert die Weitergabe von Ring und Gürtel an Kriemhilt eine partielle Veröffentlichung dessen, was geheim bleiben sollte.[401] Was Sîvrit an sich bringt, sind Beweise einer Differenz, die niemals öffentlich lesbar werden können und daher gegen ihn wie auch gegen Gunther sprechen. So ist nicht allein der Widerspruch öffentlich dargestellter Rangverhältnisse Bedingung für die fatalen Ereignisse der 14. Aventiure: Weit gewichtiger ist der Mangel an Strategien, die im Geheimen verabredete und eingehaltene Differenz noch evident werden zu lassen.

Nach dem Ehevollzug haben sich die widerstreitenden Evidenzen der Herrschaftsrepräsentation in Brünhilts Sicht vereindeutigt.[402] Auch wenn ihr nicht ersichtlich ist, weshalb Gunther seine Schwester mit einem *eigenman* verheiratete[403] und wieso dieser

398 So wie er beim Kampf mit den Nibelungen den Hort gewann, bestand sein Gewinn nach dem Isensteiner Wettkampf im Erwerb Kriemhilts. Vgl. Müller, Spielregeln, S. 273: „Sîvrits *hôher muot* speist sich aus seinem persönlichem Triumph in einem Kampf, der die Ehre der Königin wie die des Königs ins Zwielicht bringt.“

399 Auch hier gilt: „Die Logik, die dahintersteckt, ist eine der Kontiguität, der Berührung, der Nachbarschaft von assoziativ miteinander verknüpften Bedeutungsfeldern“ (Schulz, Fremde Kohärenz, S. 347) – wobei sich die Nachbarschaft hier eben über körperliche Nähe und die Äquivalenzbeziehung Sîvrits und Brünhilts herstellt.

400 In C wird dieser Bruch noch verschärft, indem der Erzähler schon beim Griff nach dem Ring wünscht, er wäre unterblieben: *daz wolde got von himele, daz er daz hete verlan* (C 688, 4).

401 Vgl. Wenzel, Szene, S. 334: „Mit der Weitergabe der Siegestrophäen verliert Siegfried die Gewalt über die Zeichen an seine Frau, die sich auf die Eindeutigkeit der Sprache und der Dinge ohne Arg verläßt.“

402 Wie wesentlich der leibhaftige Nachweis der Stärke Brünhilts Überzeugung fundiert, zeigt sich auch zu Beginn des Königinnenstreits noch einmal: Ihr auf Isenstein gewonnenes Wissen ist unlösbar verknüpft mit dem Zeitpunkt *dâ des küneges wille an mînem lîbe geschach* (B 817, 4). Erst danach führt sie aus, Sîvrit habe selbst gesagt, *er wære küneges man*, und folgert: *des hân ich in für eigen* (B 818, 2 f.).

403 Brünhilt verschärft *man* bei der Hochzeitsfeier zu *eigenholt* (später auch *eigenman*) und deklassiert Sîvrit damit zum Leibeigenen, Hörigen oder Ministerialen – jedenfalls Unfreien. Über die genaue ständerechtliche Bedeutung von *eigenman* bzw. *eigenholt* herrscht Uneinigkeit, da man darunter sowohl ‚Ministeriale‘ (Müller, Sîvrit, S. 108 f.) als auch ‚Leibeigener, Höriger‘ (Hennig, Herr und Mann, S. 181–183) verstanden hat: Beide Gruppen verbindet, bei sonst weitreichenden Statusunterschieden, das Merkmal rechtlicher Unfreiheit. Vgl. zusammenfassend Schulze, *Gunther sî mîn herre*, S. 39–42. Die Gleichsetzung des rangminderen Vasallen mit dem Unfreien folgt konsequent aus Brünhilts strikt agonalem Gesellschaftsbild: Wer nicht als herrschaftsfähiges Subjekt im Wettkampf gegen sie antreten will, kann im Umkehrschluss nicht den Status eines rechtlich selbstbestimmten Freien für sich beanspruchen.

über zehn Jahre keinen Dienst leistete, besteht für sie ein unbezweifeltes Abhängigkeitsverhältnis. Daran entzündet sich der Streit mit Kriemhilt, die Brünhilt als unfreie *eigen diu* erscheinen muss, und die ihrerseits alles daran setzt, unbestritten als *edelvrî* zu gelten (vgl. B 817–826).[404] Hätte die Auseinandersetzung damit geendet, so wäre es, wie bei der Hochzeitsfeier, womöglich beim Widerstreit unvereinbarer Evidenzen geblieben. Ein Sprung vollzieht sich aber, als Kriemhilt Brünhilts Ring und Gürtel als Beweis für ihre Behauptung vorzeigt, Brünhilt sei von Sîvrit entjungfert worden. Kriemhilts Argumentation wendet die von Brünhilt behauptete Rangdifferenz gegen sie, die sich nunmehr als bloße *kebse*[405] eines *eigenholden* sehen muss, und will so die Statushierarchie der Königinnen verkehren. Über die Intensivierung der wechselseitigen Abwertung hinaus ist an dieser Stelle ein abrupter Wechsel der Ebene zu beobachten. Mit der Behauptung, Sîvrit sei Brünhilts erster Mann gewesen, verlagert sich der Machtkonflikt explizit in den Bezirk der Geschlechterverhältnisse. Bei der in Frage stehenden Wahrheit geht es auch nicht mehr um Sîvrits Rang im Verhältnis zu Gunther, sondern um den ersten Beischlaf,[406] den nur einer von beiden vollzogen haben kann. An die Stelle der Herrschaftsrelation tritt also eine Relation der wechselseitigen Ausschließung.

Der Evidenzkonflikt lässt sich im ersten Schritt als Missdeutung der Zeichen durch Kriemhilt beschreiben.[407] Ring und Gürtel setzt sie als Memorialzeichen ein, die einen Rechtsanspruch belegen sollen[408] und „deren rechtliche Bedeutung (Sivrit hat Prünhilt

404 Ging es zuvor um die Frage, ob Sîvrit Gunther unterlegen oder ihm gleichrangig sei, bringt Kriemhilts Behauptung, Sîvrit sei überlegen, eine dritte (in der Erzählung zuvor schon präsente) Variante ins Spiel, die den Widerspruch erst hervorruft. Der Konflikt ist dann natürlich nicht mehr durch Kriemhilts eingeschränkten Widerruf, ihr Mann sei *Gunthers genôz* (B 816, 4), beizulegen. – Vgl. auch den Überblick zum Argumentationsgang bei Müller, Spielregeln, S. 277 f.

405 Mit *kebse* wird die (oft unfreie) Nebenfrau oder die außereheliche Geliebte eines verheirateten Mannes bezeichnet (vgl. von Olberg-Haverkate, Kebse). Dass eine derartige Verbindung einer hochadligen Frau nicht angemessen ist, wird in der *Kaiserchronik* deutlich zum Ausdruck gebracht: *sô bistû, frowe, geborn* | *von kunigen unt von herzogen.* | *geboren alsô edele* | *gezimet niht ze kebese* (KChr 7650–7653).

406 Zwar steht auf Handlungsebene die öffentliche Beleidigung Brünhilts im Vordergrund, wie Müller, Spielregeln, S. 280 zu Recht betont. Sie kann ihre Durchschlagskraft aber nur durch den Zweifel an Brünhilts legitimer Ehe mit Gunther – sowohl hinsichtlich der Rechtsfolgen als auch im Sinne der von Brünhilt gesetzten Bedingungen ihrer Selbstpreisgabe – entwickeln. Treffsicher spitzt Kriemhilt die vernichtenden Konsequenzen zu: *wi mohte mannes kebse werden immer küniges wîp?* (B 836, 4).

407 Schnyder, Die Topographie, S. 382 vertritt die Auffassung, Sîvrit habe sein Geheimnis mit Kriemhilt geteilt, als er Ring und Gürtel an sie weitergab: „in dem gegebenen Kontext ist die Zeichenhaftigkeit des Geschenks eindeutig“. Diese Schlussfolgerung ergibt sich aus der – am Text freilich schwer zu belegenden – Ansicht, zwischen Sîvrit und Kriemhilt bestehe ein „inneres verschwiegenes Bündnis“, das „durch kein Verschweigen, keine Verheimlichung verstellt“ sei.

408 Vgl. Wenzel, Szene, S. 332: „Brünhilds Ring und Gürtel [fungieren] als Memorialzeichen im Sinne der Bezeugung eines Rechtsanspruchs: der Ring als Zeichen der Bindung, der Gürtel als Zeichen der Lösung, beide zusammen als Zeichen der unehelichen Preisgabe Brünhilds an Siegfried.“

‚besessen‘) nicht bezweifelbar [ist], obwohl nach Aussage des Erzählers unzutreffend“: Demnach handelt es sich um Zeichen, denen „keine Realität entspricht“.[409] Hinzuzufügen ist im zweiten Schritt, dass sich die Verweisverhältnisse nicht auf die Opposition (öffentlicher) Fehldeutung und eindeutig wahrer (wenn auch verheimlichter) Tatbestände reduzieren lassen. Die Kontextualisierung der Zeichen im Handlungsgang weist ihnen zunächst höhere Komplexität zu:[410]

> Der Gürtel wird vom Dichter […] als metonymisches, wenn auch täuschendes Zeichen von Brünhilds Entjungferung herausgearbeitet. In den Augen Siegfrieds haftet nur erst Gunthers Schande an ihm, während Kriemhild ihn falsch deutet. Sie nimmt ihn als blickenden Schein,[411] der das Geschehene zureichend vertritt […].[412]

Dass sich im Gürtel Gunthers Schande dingsymbolisch verdichtet, ist unbestreitbar, und so muss auch der Frage nicht weiter nachgegangen werden, ob darin tatsächlich seine Bedeutung für Sîvrit besteht. Wichtig ist aber, wie sich die Verknüpfung von Gürtel und Jungfräulichkeit narrativ herstellt. Sîvrit nimmt ihn in einem zeitlich brüchigen Zwischenschritt an sich, der Brünhilts Niederlage von ihrer Entjungferung trennt. Während es zuerst schon hieß, Sîvrit sei vom Bett weggetreten und habe Brünhilt dort liegen gelassen (B 676, 1 f.), schließt sich darauf noch die Aneignung von Ring und Gürtel an (B 676, 3–677, 1), worauf ein Vorgriff auf die unbestimmte Zukunft folgt, in der Sîvrit beide Gegenstände Kriemhilt übergibt (B 677, 3). Beim plötzlichen Rücksprung in die Kemenate ist ein Handlungsschritt ausgefallen, denn nun wird mitgeteilt: *dô lâgen bî einander Gunther unt diu schœniu meit* (B 677, 4).

Der Gürtel ist hier in keinem Sinne Zeichen der Jungfräulichkeit, er tritt vielmehr genau dort in Erscheinung, wo sich die verabredete Unterscheidung von gewaltsamer Unterwerfung und *triuten* bewähren, mithin auch die Differenz der männlichen Identitäten eindeutig fixiert werden soll. Das Irritationsmoment einer Durchbrechung der Zeitfolge – mitsamt dem Verweis auf das künftige, immer schon feststehende *leit* (B 677, 3) – zeigt jedoch die Instabilität dieser Differenz an, weil sie die Signifikanz des Gürtels von den zuvor gesetzten Bezugspunkten für die Situationsdeutung ablöst. Der jähen Entlinearisierung der Zeit entspricht die Anschlussfähigkeit des Gürtels an unterschiedliche Bedeutungsfelder:[413] Daraus geht seine nicht mehr einholbare Mehrdeu-

409 Müller, Spielregeln, S. 272.

410 Vgl. Wenzel, *ze hove*, S. 294: „Ring und Gürtel bergen in sich die Doppeldeutigkeit des Geschehens“ und entfalten daher jene „Sprengkraft […], die der Gleichzeitigkeit von Öffentlichkeit und Heimlichkeit tatsächlich innewohnt: die Symbole werden zweideutig“.

411 Vgl. Kornblum, Blickender Schein. Der Rechtsterminus des ‚blickenden Scheins‘ bezeichnet ein zum Gericht mitgeführtes, materielles Beweismittel (wie etwa den Leichnam eines Getöteten oder Leibzeichen desselben, aber auch Tatwaffen, geraubte Beute u. ä.).

412 Haferland, Verschiebung, S. 95.

413 Vgl. weiter Haferland, Verschiebung, S. 95 zur verhängnisvollen Realitätsmacht der falschen Beweisführung: „Der Gürtel dient als narrativer Anker mehrerer sich überschneidender Kontiguitätsbereiche, die die Figuren zu unterschiedlichem Handeln veranlassen.“

tigkeit hervor. Die Evidenz der Beweisgegenstände kann daher beim Königinnenstreit keinen fixierbaren Bezugspunkt in der Wirklichkeit mehr haben und keine Wahrheit mehr bezeugen. Stattdessen entfalten die entfremdeten Besitztümer eine – im dritten Schritt zu beschreibende – Eigenmacht, die die bloße ‚Fehldeutung' überragt.

Beim Anblick des Rings setzt Brünhilt Kriemhilts Deutung zuerst noch den Vorwurf eines mutmaßlichen Diebstahls entgegen (B 845); vor der Beweiskraft des Gürtels verstummt sie.[414] Präsenz und Signifikanz der Dinge gewinnen an diesem Punkt derartige Wucht, dass sie einen wirklichen Zusammenhang konstituieren[415] und rückblickend die Ereignisse in der Kemenate noch einmal anders perspektivieren. Nicht allein der Unterschied von gewaltsamer Unterwerfung und *triuten* kollabiert unter dem Druck der Beweismittel. Ihre evidenzstiftende Kraft tritt aus einem äußersten Dunkel der Erkenntnismöglichkeiten hervor und wirft retrospektiv die Frage auf, wie Handlungen, die ein Unsichtbarer in völliger Finsternis vornahm,[416] überhaupt erkannt und klassifiziert werden können. Selbst bei der heimlichen Verabredung stand schon die Möglichkeit einer vollständigen Inbesitznahme Brünhilts durch Sîvrit im Raum und musste ausdrücklich ausgeschlossen werden. Dass Gunthers maximal reduzierte Wahrnehmung während des Kampfes keine eindeutige Überprüfung dieses *triuwe*-Versprechens mehr zuließ, wird – trotz gegenteiliger Beteuerungen[417] – insofern bestätigt, als sich Sîvrit Ring und Gürtel offenbar unbemerkt aneignen konnte. Zwar unterscheidet der Erzählvorgang chronologisch zwischen der Überwältigung Brünhilts und Gunthers *minneclichem triuten*, doch wird eben diese Chronologie der Erzählung beim Gürtelraub durchbrochen und die vorgenommene Differenzierung von Unwägbarkeiten geradezu umlagert und bedrängt.

414 Vgl. Czerwinski, Das Nibelungenlied, S. 74: „Der Vorwurf, der Brünhild in der Auseinandersetzung schließlich verstummen läßt, geht […] keineswegs darauf, daß Siegfried als erster mit ihr geschlafen habe, sondern darauf, daß sie von einem Untergeordneten in der *ständischen* Integrität ihres Leibes verletzt worden sei".

415 Wenzel, Szene, S. 334: „Öffentlich vorgewiesen, um den Anspruch Kriemhilds auf gesellschaftlichen Vorrang rechtsförmig zu beglaubigen, suggerieren Ring und Gürtel erst eigentlich den Sachverhalt, den sie bezeugen sollen: Siegfried seit tatsächlich Brünhilds erster Mann gewesen. Siegfried verliert seine Glaubwürdigkeit, seine Ehre und schließlich sein Leben." Wichtig ist hier die Zusammenschau der realen Konsequenzen mit einer narrativ erzeugten Suggestion, die sich ihrerseits auf die Ambivalenzen der Erkenntnis- und Differenzierungsmöglichkeiten in der Hochzeitsnacht stützen kann.

416 Die „dreifache Löschung der Sichtbarkeit" (Müller, Spielregeln, S. 261) hat Wenzel, Szene, S. 333 f. detailliert nachgezeichnet: „In mehreren Stufen wird der Übergang der einen in die andere Sphäre entwickelt, eine höchst komplexe Raumsituation sorgfältig ausdifferenziert"; Sîvrit bewegt sich „im Schutz der Tarnkappe in einer potenzierten Heimlichkeit, löscht aber dennoch, als Zeichen einer fortschreitenden Reduktion von Öffentlichkeit […] die Lichter".

417 Gleich zu Beginn des Kampfes wird betont: *Gunther wol hôrte, swi er sîn niht ensach,* | *daz heimlicher dinge von in dâ niht geschach* (B 664, 2 f.). Diese Abwehr von Heimlichkeiten in einer aus der Öffentlichkeit schon maximal abgeschlossenen Zone pointiert zugleich die Möglichkeiten der Transgression.

Die Suggestion des Möglichen in der Kemenatenszene wird beim Königinnenstreit also durch die Wirkmacht der Beweismittel auf Diskursebene verstärkt. Dazu kommt, dass die gewaltsame Überwindung Brünhilts unverzichtbare Bedingung für den Ehevollzug war, der allein Sîvrit gerecht werden konnte. Nur um Gunthers Beteiligung am Gesamtvorgang zu wahren und seine Herrenidentität minimal abzusichern, wurde die Ausdifferenzierung des Geschlechtsakts als Privileg des Ehemanns überhaupt vorgenommen. So entspricht der Inbesitznahme von Ring und Gürtel zwar nicht die Entjungferung selbst, gleichwohl aber der ebenso ehekonstitutive Akt, der ihr vorausging. In diesem Sinne sind beide Gegenstände nicht falsch gedeutete Zeichen, sondern ‚blickender Schein‘ eines ebenfalls ehe- und rechtsrelevanten Vorgangs.

Im vierten und letzten Schritt ist daher zu betonen, dass Ring und Gürtel über ihren Zeichenstatus hinaus realitätshaltig sind, da sie einen Vorgang evozieren, mit dem sie in unmittelbarer Verbindung stehen.[418] Als Zeichen haben sie „Anteil an dem, was sie bezeichnen“;[419] als kostbare Besitztümer, die nun Kriemhilts Leib auszeichnen, vergegenwärtigen sie zugleich Brünhilts Integritätsverlust. Die Eigenmacht beider Gegenstände[420] liegt nämlich auch darin begründet, dass sie an Brünhilts Leiblichkeit partizipieren und einen Übergriff auf den Körper der Herrscherin materiell zum Vorschein bringen. Ob dieser Übergriff als Diebstahl oder als sexueller Akt klassifiziert wird, ist in dieser Sicht sekundär. Das Verschwimmen der Differenz zwischen Gewalt und *triuten* (auf Diskursebene), zwischen Sîvrit und Gunther (auf der Handlungsebene), das daraus folgt, entspricht der Ununterscheidbarkeit ihrer Handlungen bei den Isensteiner Kampfspielen. Zur kritischen Entdifferenzierung gerät dieser Vorgang durch die Veröffentlichung der Beweise an Kriemhilts Körper.[421] Für Brünhilt muss

418 Darin entsprechen sie also dem von Haferland, Verschiebung, S. 72 beschriebenen Zeichengebrauch in der Rechtsprechung: „Der Herrschaftsrepräsentation liegen demgemäß reine, entkontextualisierte Zeichenprozesse zugrunde, in der Rechtspraxis bleiben die Zeichen den konkreten Vorgängen verbunden, die sie bezeugen müssen.“ Vgl. Grenzler, Erotisierte Politik, S. 201, der die rechtliche Bedeutung von Ring und Gürtel darin sieht, dass sie Brünhilts Unterordnung unter Sîvrit dokumentieren (ähnlich Frank, Weiblichkeit, S. 59).

419 Haferland, Verschiebung, S. 75; vgl. dort weiter zu den Denkmustern, die die mittelalterliche Zeichenpraxis prägen: „Wichtig ist dabei zu sehen, dass verschiedene für das Wirklichkeitsverständnis grundlegende Relationen (Ganzes–Teil, Ursache–Wirkung, Gegenstand–Eigenschaft u. a. m.) tendenziell nivelliert werden bzw. nicht ausgeprägt erscheinen, insofern die Relationsglieder nicht abstrakt aufgefasst und gegeneinander differenziert werden. Sie erscheinen vielmehr als ununterschieden, als ineinander enthalten, als aneinander teilhaftig, ineinander über- und auseinander hervorgehend o. ä. und dabei grundsätzlich nicht als analytisch isoliert und eigenständig.“

420 Das widerständige Potential der Dinge betont (mit Bezug auf Sîvrits Tarnhaut und den Hort) auch Mühlherr, Nicht mit rechten Dingen, bes. S. 492: „wo sie gefügig gemacht werden sollen, [sind sie] dem Handeln der Figuren gegenüber ein ‚Außen‘, weil sich das, was mit ihrem Gebrauch, ihrer Anwendung, ihrer Aneignung intendiert ist, nicht machen lässt.“ Vgl. weiter Mühlherr/Sahm, Eigen-Sinn.

421 Müller, Das Nibelungenlied, S. 150 weist darauf hin, dass Kriemhilt beide Gegenstände erst erhält, als sie in Sîvrits Reich die Krone trägt: „Die zeichenhafte Gabe von Ring und Gürtel ist mit Siegfrieds und Kriemhilds Königsherrschaft und deren öffentlicher Repräsentation verbunden.“ Aufgrund der

sich der Transfer ihrer Besitztümer von ihrem eigenen zu Kriemhilts Körper als unerklärlicher Sprung darstellen: Sîvrits Körper, der diesen Transfer leistete, bleibt wiederum unsichtbar und wird aus den weiteren Ereignissen nachdrücklich ausgeblendet, da sich alles auf sein Wort konzentriert. Verhandelt wird nur noch die Frage, ob er sich der Inbesitznahme Brünhilts verbal gerühmt habe; beantwortet wird sie durch seinen Reinigungseid.

Die ‚leere' Evidenz des Eides lässt sich nun als Konsequenz einer Krise verstehen, in der sich die Evidenz der präsenten Gegenstände vor einer zersplitterten Wirklichkeit konstituiert. Sie sind mehrfach kontextualisierte Zeichen, denen (je nach Perspektive und Erkenntnismöglichkeiten) keine Realität oder ein verborgener, nicht mehr enträtselbarer Vorgang entspricht. So existiert auch kein Verfahren der Evidenzherstellung mehr, um die eine oder andere Wahrheit öffentlich anschaulich und plausibel zu machen. Sîvrits Reinigungseid nimmt Abstand von den wirkmächtigen Gegenständen, die einen anderen, prinzipiell denkbaren Eid (nämlich: dass er Brünhilt nicht entjungferte) vereiteln. Die Evidenz der Dinge bliebe nämlich bestehen und müsste weiterhin einem Übergriff auf den Körper der Herrscherin zugeordnet werden.[422]

Für die homosoziale Allianz und die Konstruktion männlicher Identitäten bewirkt diese Krise der Evidenz einen folgenschweren Umbruch. In der Verschiebung des Streitthemas vom Machtverhältnis der beiden Männer zur Identifikation desjenigen, der Brünhilt entjungferte, wird ihre (Un-)Unterscheidbarkeit zum Problem. Mit Kriemhilts Behauptung, tatsächlich sei Sîvrit und nicht Gunther Brünhilts Mann,[423] geht es um die Identität, die nur einer von beiden innehaben kann. Damit ist eben jenes Ausschlusskriterium, das zur Ermordung Sîvrits führen wird, im Grundzug schon formuliert. Der ‚blinde Fleck', der mit Sîvrits Gebrauch der Tarnhaut notwendig in der öffentlichen Wahrnehmung entstand,[424] ist aber keineswegs beseitigt worden, denn zugleich wird zweierlei ausgeblendet. Erstens wird die Mitwirkung von Sîvrits Körper an der Überwindung Brünhilts sofort nach Kriemhilts Anschuldigungen wieder ausgespart. Zweitens kommt eine durchaus erwartbare Konsequenz nicht zum Tragen: Kriemhilts

räumlichen Trennung der Höfe können sie in Sîvrits Reich „den Glanz der übrigen Krönungssymbole noch erhöhen" (Müller, Spielregeln, S. 274). Brünhilts Ring und Gürtel sind demnach als Attribute von Sîvrits Macht an Kriemhilt übergegangen und konstituieren wie die übrigen Gewänder und Kleinodien den öffentlich sichtbaren Leib der Königin. Nicht zufällig wird auch die exotische Kostbarkeit des Gürtels gleich nach seiner Enthüllung betont (B 847, 1 f.).

422 Dagegen ließe sich einwenden, dass Brünhilt keine Klage erheben könnte, da ihr selbst kein Übergriff bekannt ist: Nur die Beweise treten ihr ja mit Kriemhilts Anwürfen entgegen. In Bezug auf den Ring, der ihr mutmaßlich gestohlen worden sei, zeigt sie aber die Bereitschaft, den Täter noch nachträglich zu identifizieren: *ich kum es an ein ende, wer mir ez hât genomen* (B 845, 3).

423 Der Gürtel dient Kriemhilt als eindeutiger Beweis dafür: *jâ wart mîn Sîfrit dîn man* (B 846, 4).

424 Vgl. Strohschneider, Einfache Regeln, S. 60, der den Tarnmantel als „Instrument einer doppelten Blendung" beschreibt: Da weder der blinde Fleck selbst gesehen wird, noch das, was er verhüllt, „erzeugt [er] eine unsichtbare Schleife der Unsichtbarkeit".

Behauptung beschädigt ja nicht allein die Integrität der Königin,[425] sondern stellt auch Gunthers *êre* und Herrenidentität massiv in Frage. Brünhilts fortgesetztes *trûren* ist zweifellos „Reaktion auf einen gestörten Weltzustand“,[426] der auch ihren Ehemann betrifft und einen Anspruch auf Vergeltung oder Entschädigung begründen könnte. Gunther reagiert freilich so, als sei er nicht betroffen: Das mit Sîvrits vermeintlichem *rüemen* ausgelöste *leit* (B 854) wird durch den Reinigungseid gleich wieder ausgeräumt.[427]

Bei der Konfliktbewältigung agieren Gunther und Sîvrit in genau jenem Modus, der ihr gemeinsames Geheimnis bei der endgültigen Unterwerfung Brünhilts fundiert. Der Unterschiedenheit von Männlichkeit zum Trotz etabliert sich männliche Gemeinschaft als Herrschaft über die (Ehe-)Frauen. Hatte Brünhilt Gunther zuletzt zugestanden, er habe sich als *vrouwen meister* erwiesen (B 675, 4), so betont nun Sîvrit: *Man sol vrouwen ziehen,* […] | *daz si üppecliche sprüche lâzen under wegen.* | *verbiutez dînem wîbe, der mînen tuon ich sam* (B 859, 1–3).[428] Sîvrits Rede nutzt die Geschlechterdifferenz zur strategischen Distanzierung von der Auseinandersetzung der Frauen. Darauf folgt, nach Sîvrits Zusage, seine Frau für die Kränkung Brünhilts zu bestrafen, ein stummer Blickwechsel der beiden Herren:[429] *dô sâhen zuo zeinander di guoten ritter gemeit* (B 858, 4). Letztmalig, wie die weitere Handlung zeigt, kommen hier Gemeinschaft und Einvernehmen zwischen Gunther und Sîvrit zum Ausdruck.[430] Dieser

425 So schon Müller, Symbolisches, S. 166; vgl. Schausten, Der Körper des Helden, S. 44; Jönsson, *Ob ich ein ritter waere*, S. 322 u. 327.

426 Müller, Spielregeln, S. 208.

427 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 282: „Durch Sivrits Eid ist Kriemhilts Rede als bloßes Geschwätz entwertet; ohne Rückhalt bei einem Mann soll das öffentlich gesprochene Wort einer Frau nichts gelten. Sivrit schlägt Gunther vor, den Kasus aus der Sphäre öffentlicher Auseinandersetzung, die allein Männern vorbehalten ist und in der es deshalb allein darum geht, was Sivrit gesagt hat, in die abgeschlossene Sphäre des Hauses zurückzuspielen, in der der Ehemann rechtliche Gewalt über die Frau ausübt“.

428 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 191: „Hinter der höfischen *zuht*, als deren vollkommenstes Muster Kriemhilt gilt, kommt eine andere ‚Zucht‘ zum Vorschein. […] Als Sivrit sich auf seine Erziehungsrechte besinnt, ist es jedoch schon zu spät.“ Das beanspruchte und ausgeübte Züchtigungsrecht weist noch einmal deutlich darauf hin, dass Ehe als Herrschafts- und Gewaltverhältnis konzipiert ist.

429 Müller, Spielregeln, S. 282 (Anm. 66) zieht die Möglichkeit in Betracht, dass diese Blicke unter den im Ring stehenden Rittern (die in einem einzigen Vers Erwähnung finden) getauscht werden. Da der Blickwechsel jedoch nicht sofort nach der Eidleistung, sondern erst auf die fortgesetzte, ausdrücklich an Gunther gerichtete Rede Sîvrits folgt, sehe ich keinen Anlass, ihn nicht ebenso exklusiv auf die beiden Herren zu beziehen (vgl. Salmon, Sivrit’s Oath, S. 319).

430 Ob Gunther, wie Salmon, Sivrit’s Oath, S. 321 mutmaßt, den Reinigungseid als „a last desperate attempt to preserve both appearances and friendship“ einsetzt, kann aus dem Text nicht eindeutig belegt werden. Salmon führt aber vor Augen, dass die Eidszene für den Handlungsverlauf entbehrlich ist, und leitet daraus vorsichtig ab: „the oath scene is not one which would necessarily have occurred to an author faced with the problem of having to make one of his characters turn completely from reliance and friendship to enmity towards another character“ (ebd.). Im Umkehrschluss geht es mit dem Reinigungseid um die Betonung eines beiderseitigen Festhaltens an der bestehenden Bindung, wobei die Er-

Ausdruck bleibt jedoch leer und unbestimmt, denn was diese Gemeinschaft über die Ehe-Herrschaft hinaus ausmacht, ist nicht länger öffentlich darstellbar. Zwar ist Sîvrits Partizipation an der Überwältigung Brünhilts (endgültig) nicht evident, doch die verschleierte Differenz der Körperstärke ist mit der Zurschaustellung von Ring und Gürtel im Licht der Öffentlichkeit wirksam geworden, während die verabredete Differenz von Gewalt und *triuten* sie gerade nicht abfangen konnte.

Die machtvolle Wirkung der Dinge ist nun in einer weiteren Hinsicht bedeutsam für die folgenden Ereignisse. Spätestens mit Brünhilts fortgesetztem *leit* wird deutlich, dass sich die Effekte von Sîvrits heimlicher Mitwirkung am Herrschaftshandeln auf Dauer nicht verbergen und kontrollieren lassen: Sie haben hier eine gefährliche Eigendynamik gewonnen. Ihr zerstörerisches Potential richtet sich gleichermaßen gegen Gunther und gegen Sîvrit. Beider Einvernehmen beim Reinigungseid bedient sich einer strikt hierarchischen Geschlechterdifferenz, die die Reden der Frauen ebenso unwirksam machen soll wie die Kränkung der Königin. Damit ist die Beschädigung von Gunthers Ehre aus dem Spiel, das Problem aber nicht gelöst. Für den gesamten Hof sichtbar *trûret alsô sêre der Brünhilde lîp, | daz ez barmen muose den Guntheres man* (B 860, 2 f.). Zu erklären ist dieses Fortwirken nur durch die Eigenmacht von Ring und Gürtel, die eine Beschädigung am Leib der Königin augenscheinlich gemacht haben.[431] Die Reaktion der Gefolgsleute verdeutlicht, dass die von Gunther und Sîvrit strategisch behauptete Geschlechterordnung, die die Königinnen aus der Sphäre machtpolitischen Handelns ausgrenzt, nicht der kollektiven Haltung entspricht. Die fortdauernde Störung signalisiert so das Scheitern jener Strategie, Sîvrits exorbitante Gewaltfähigkeit kontrolliert zu entfesseln und dabei einzig als Attribut von Gunthers Herrschaftsmacht sichtbar werden zu lassen. Mit der unerwarteten Sichtbarkeit seiner ‚Siegestrophäen' ist ein unkontrollierter Überschuss ans Licht getreten.[432]

Im Überblick über die Verfahren der Evidenzherstellung zeigt sich, dass sie im Zusammenhang repräsentativer und rechtskräftiger Akte von Gunther und Sîvrit als Machtfrage gehandhabt wird. Mit der Autorität der je eigenen Machtansprüche bekräf-

zählung ganz auf den Austausch der beiden Herren konzentriert ist, während das anwesende Kollektiv (anders als beim späteren Mordrat) zwar rechtswirksam die Öffentlichkeit vertritt, aber anonym bleibt. Diesem anonymen Kollektiv tritt Sîvrit mit seinem Eineid ohne Eideshelfer gegenüber. Ob und wieweit dies außerliterarischen Rechtsgepflogenheiten entspricht (vgl. dazu Esders, Der Reinigungseid; Nehlsen von Stryk, Prozessuale Verteidigung, S. 147 u. 158 mit Beispielen des 12. Jhs.), kann hier außer Betracht bleiben: Die Vereinzelung Sîvrits im Moment der Rechtsfindung folgt jedenfalls der Ausgliederung des Bündnisses mit Gunther aus dem weiteren Geflecht homosozialer Allianzen.

431 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 362: „Sivrit hat zwar widerlegt, daß er der Urheber von Kriemhilts beleidigender Rede war, nicht aber die Beleidigung selbst getilgt noch die Evidenz der Zeichen erschüttert."

432 Auch Gephart, Der Zorn, S. 81 beobachtet, dass Gunther „Siegfried Spielräume der aggressiven Selbstdarstellung [gewährt]", doch kann angesichts seiner Inbesitznahme von Ring und Gürtel nur dann die Rede davon sein, dass Gunther „bis zuletzt die Kontrolle über Siegfrieds libidinöse Triebe" behält, wenn ein modernes Triebkonzept unterstellt wird.

tigen beide die Wahrheit, die – auch gegen den Augenschein widersprüchlicher Evidenzen – jeweils für gültig gehalten werden soll.[433] Brünhilts Verhaltenslogik, die einer anderen Herrschaftsauffassung verpflichtet ist, nötigt die beiden Männer jedoch, die einzig Brünhilt bindende Wahrheit mit *list* durchzusetzen. Der verschleierten Differenz der Männlichkeiten setzen Gunther und Sîvrit eine verabredete Differenz entgegen, die sich gegen das homosoziale Bündnis wendet, indem sie als problematische Entdifferenzierung an einem neuralgischen Punkt zutage tritt. Ring und Gürtel machen Sîvrits Mitwirkung wieder sichtbar, nun jedoch in einem Feld widersprüchlicher Repräsentationen und mehrfach referentialisierter Zeichen in einer gespaltenen Realität. Welcher Art Sîvrits Beteiligung war, ist der Vereindeutigung und Vergegenwärtigung bereits unwiderruflich entzogen, womit die *list*-Anwendung die Herstellung fragloser Evidenz letztlich verhindert. Der Reinigungseid verschafft Machtinteressen Geltung, nicht aber der Wahrheit des Vorgangs,[434] dessen Spuren in Ring und Gürtel substantiell erhalten bleiben. So bleibt Brünhilt als Trägerin eines – im umfassenden Sinne – beschädigten Weltzustandes zurück.

Die Strategien homosozialer Allianzbildung sind zu diesem Zeitpunkt ebenfalls an ihre Grenzen gelangt. Schon mit der *list*-Anwendung vollzog sich eine (Selbst-)Ausgrenzung Sîvrits und Gunthers aus dem Herrschaftsgefüge, denn der Kernbestand der homosozialen Gemeinschaft verschob sich zum Geheimnis, an dem niemand sonst teilhatte. Im Königinnenstreit kehrt aber die von Brünhilt verfolgte Logik des Einen (nämlich des überragend starken Herrschers und Ehemanns) mit Kriemhilts Behauptungen in gewandelter Form wieder, um sich nun spaltend gegen Gunther und Sîvrit zu wenden. Da nicht evident gemacht werden kann, was beide Herren bei der Unterwerfung Brünhilts unterschied, verlieren beide an Handlungsmacht, und die Geltung des Worts, das beim Reinigungseid die Spaltung der Wirklichkeit beheben sollte, wird brüchig. Wie weit Gunthers Interessen und die der Hofgemeinschaft bereits auseinandergetreten sind, zeigt sich daran, dass sich seine Gefolgsleute der von Brünhilt verkörperten Wahrnehmung einer ungesühnten Beschädigung anschließen. Im Folgenden setzt sich daher die agonale Logik durch, derzufolge nur einer herrschen kann: Wenn dies aber Gunther sein soll, muss Sîvrit beseitigt werden. Diese Problemlösung trifft also trotz der Intransparenz der Listen noch die ursprüngliche Konfliktursache. Brünhilt ist über die Identität ihres *meisters* doppelt getäuscht worden, denn der eine Werber trat ihr immer schon in maskierter Duplizität gegenüber. Dieser heimlichen Doppelung wird nun ein Ende gesetzt.

433 Brünhilts Weinen bei der Hochzeitsfeier setzt Gunther zuerst auch ihre Teilhabe an seiner Herrschaftsgewalt entgegen: *ir muget iuch vreun balde. iu ist undertân | mîn lant unt mîne burge unt manic wætlicher man* (B 616, 3 f.).

434 Vgl. Müller, Das Nibelungenlied, S. 153 mit Bezug auf die Bahrprobe: „Die erstmals beim Reinigungseid zu Tage tretende *Dissoziation von Wahrheit und Geltung* kehrt unter entgegengesetztem Vorzeichen wieder: Was wahr ist, ist diesmal klar, aber Geltung verschaffen kann man ihm damit noch lange nicht, solange es von denen bestritten wird, die die Macht haben.“

3.2.5 Rekonfiguration der Allianzen: Hagens Wissen, Gunthers Ohnmacht, Sîvrits Tod

Im Verlauf der weiteren Ereignisse tritt Hagen als Initiator des Verrats und des Mordes an Sîvrit in den Vordergrund, während Gunther ihm die Steuerung des Geschehens überlässt. Eine analoge Konstellation wird sich später beim Hortraub zeigen. Angesichts manifester Störungen werden die homosozialen Bündnisse in einer gespaltenen Wirklichkeit neu arrangiert, werden neue Geheimnisse entscheidend für die Taktiken der Gemeinschaftsbildung und der Ausgrenzung. Diese Rekonfiguration ist im Folgenden nachzuzeichnen, wobei zuerst interessiert, gemäß welcher Logiken sich die finale Ent-Fremdung des *vriunt* und überragenden Heros vollzieht. Wie Hagen abermals ein *Othering* Sîvrits zur Legitimation seiner Vernichtung einsetzt, habe ich bereits dargestellt. Die Ambiguisierung der Leitdifferenz des ‚Eigenen' und des ‚Fremden' in der Erzählung von Sîvrits Tod macht allerdings schon deutlich, dass weit mehr auf dem Spiel steht als die Wiederherstellung der Burgondenehre durch die Beseitigung des vermeintlichen Schädigers. Der Mord am vorbildlichen *vriunt* und einzigartigen Helden hat Konsequenzen für die Stabilität und die herrschaftstragende Bedeutung homosozialer Allianzen insgesamt.

Anlässlich von Brünhilts *leit* kommt es zuerst zu einem Kurzschluss, wenn Hagen seiner Königin Rache an Sîvrit gelobt.[435] Sein Versprechen überspringt nämlich Kriemhilts Beteiligung ebenso wie den Reinigungseid und macht Sîvrit als Schädiger aus, der beseitigt werden muss.[436] Seine Haltung bringt zudem unmittelbare Zugehörigkeit zum Wormser Herrscherhaus zum Ausdruck, wenn er Brünhilts *trûren* in sein Entschädigungsversprechen übersetzt: Sîvrit müsse büßen, *oder er wolde nimmer dar umbe vrôlich gestân* (B 861, 4). Indem Hagen die Kränkung Brünhilts als eigene Angelegenheit versteht, übernimmt er Funktionen des Königs und Ehemanns. Wenn er darauf den Mord an Sîvrit plant und sich gegen Gunthers anfänglichen Widerstand durchsetzt, ist die homosoziale Allianz – ohne Sîvrits Wissen – aufgekündigt, wobei die Handlungsmacht auf Hagen übergeht. Mit den Worten *ich getrûwez heinliche alsô*

435 An die Stelle gewaltloser Strategien zur Wiederherstellung von Ausgewogenheit tritt damit eine Logik ausgleichender Beschädigung. Wenn Hagen Sîvrits Tod als einzig mögliche Konsequenz sieht, wird ersichtlich, dass mit der Verletzung von Brünhilts Ehre und Status auch ihre Identität – ihre gesellschaftliche Existenz – im Kern getroffen ist.

436 Vgl. Haferland, Verschiebung, S. 92: „Hagens Handeln [...] verfährt nach dem Prinzip der objektiven Haftung und erfasst Siegfried zumindest zum Teil nur stellvertretend und in kontiguitärer Zurechnung – es braucht einen Schuldigen für Brünhilds Weinen, das seinerseits für ihre Demütigung steht." Schon Brünhilt hatte in Sîvrit den eigentlich Schuldigen gesehen (B 842, 4). Vgl. weiter Müller, Spielregeln, S. 283: „Hagen und Sivrit nehmen komplementäre Positionen ein: Für beide gibt es keine Sphäre selbständigen Handelns der Frau. Der eine will den Streit in die Rechtssphäre des Hauses zurückholen und dort mit patriarchalischer Gewalt ‚lösen' [...]. Und für den anderen gibt es überhaupt keine Sphäre jenseits der öffentlichen, in der allein Männer handeln; er schreibt weiterhin unbeirrbar Kriemhilts Worte allein dem Ehemann Sivrit zu".

wol angetragen (B 870, 2) eröffnet er seinen Plan. Gunthers Ohnmacht und Sîvrits Unsichtbarkeit bilden die entscheidenden Bedingungen für diese Umbesetzung in den Machtverhältnissen, denn sie eröffnen eine Leerstelle, die Hagen besetzen kann. Ebenso ist aber die vorausliegende Differenzierung von Männlichkeit Voraussetzung für Hagens Ermächtigung. Die prinzipiell eigenmächtige, heroische Handlungsfähigkeit im Reckenkollektiv, wie sie schon die Werbungsfahrt zum Vorschein brachte, ermöglicht auch die mehrstimmige Auseinandersetzung um Sîvrits Ermordung.

Wichtig ist zuerst, mit welchen Mitteln sich Hagens Argumentation für eine Beseitigung Sîvrits gegen den Dissens der Burgonden durchsetzt. Während Ortwin dem Mordrat zustimmt, bleibt Gernots Position im Ungefähren; Giselher wendet ein, dass Frauen leicht in Zorn gerieten (B 863, 4), und bedient sich darin derselben Strategie wie Sîvrit nach dem Reinigungseid, die weibliche Ansprüche aus dem Herrschaftshandeln aussondern will. Gunther führt an, dass die Burgonden Sîvrit nichts als *guot und êre* verdanken, zudem sei er aus freiem Willen immer *getriuwe* gewesen (B 865). Die Gegenposition formiert sich zunächst nur in agonaler Zuspitzung und reckenhaftem Gewaltgebaren: Hagen macht Sîvrits Tod zur Bedingung für sein eigenes Weiterleben;[437] Ortwin traut sich zu, Sîvrit trotz seiner *grôzen sterke* Leid zuzufügen.[438] Den Umbruch in diesem Widerstreit unvereinbarer Positionen bewirkt dann aber Hagens Suggestion, Gunther könne mit Sîvrits Tod seine eigene Macht durch zusätzliche Territorien vergrößern: *ob Sîfrit niht enlebte, sô würde im undertân | vil der künege lande. der helt des trûren began* (B 867, 3 f.).[439] Im Weiteren erklärt Gunther es zuerst zwar noch für unmöglich, den so *grimme starken* Sîvrit anzugreifen (B 869, 3 f.), doch gibt er Hagen Gelegenheit zu konkreten Vorschlägen: Von diesem Punkt an ist das Mordkomplott in Gang gesetzt.

Dieser Ablauf ist erklärungsbedürftig, bedient sich Hagen doch eines herrschaftspolitisch unsinnigen Arguments. Schließlich werden Sîvrits Reiche nach seinem Tod

437 B 864, 4: *dar umbe wil ich sterben, ez engê im an daz leben sîn*. Er übernimmt damit genau jene Position, die in der *Völsunga saga* Gunnar formuliert: „Gunnar sagte, dass Sigurd sterben muss – ‚andernfalls werde ich sterben‘.“ (k. 32, S. 57 f.).

438 B 866, 2 f. Diese Vorstellung ist zweifellos ebenso illusionär wie Dancwarts Behauptung auf Isenstein, er könne Gunthers Leben gegen Brünhilt verteidigen, wenn er nur seine Waffen habe (vgl. B 442, 2–4; 443, 3 f.).

439 Diesen Umbruch markiert eine Zäsur im Handlungsablauf, der die Perspektive vom nichtöffentlichen Mordrat zum öffentlichen Turnier und der andauernden Verstimmung am Wormser Hof verschiebt: *dô wâren in unmuote alle Guntheres man* (B 868, 4). In B folgt diese Zäsur auf Hagens Macht-Argument und Gunthers *trûren*, in C geht sie ihr voran, beide Abfolgen illustrieren aber einen „Schwebezustand“, „in dem nur noch die Gäste das höfische Vergnügen genießen, während *in allen zîten* die Mordintrige vorangetrieben wird“ (Müller, Spielregeln, S. 112). Der Ablauf bis zu Gunthers Zustimmung vollzieht sich stockend und zögernd: Zuerst heißt es von Hagens Rat *sîn gevolgete niemen* (B 867, 1), und auch Gunthers ambivalente Reaktion führt noch keinen Entschluss herbei: *Dô liezen siz belîben* (B 868, 1). Seine veränderte Haltung wird ebenso uneindeutig durch einen erneuten Widerspruch eingeleitet (B 869).

keineswegs den Burgonden zufallen, da sowohl Sigmunt als auch Kriemhilt (nach Sigmunts Tod) rechtlich legitimiert sind, die Regentschaft für den noch unmündigen Sohn auszuüben.[440] Festzustellen ist zuerst, dass die Machtkonkurrenz, die in der 12. Aventiure hinlänglich angelegt und von Kriemhilt zu Beginn des Königinnenstreits ausgesprochen worden war, Hagens Argumentation bestimmt. Im Kontext von *vriuntschaft* und höfischer Wechselseitigkeit verleihen Sîvrits Rang und Verfügungsgewalt dem Wormser Hof zusätzlichen Glanz; in agonaler Perspektive kann die Macht des einen nur der Mangel des anderen sein. In diesem Sinne weist Hagen „den König auf einen ‚Mangel' hin: Die Reiche, die Sîvrit besitzt und die, Hagen zufolge, Gunther bei dessen Tod *undertân* würden, fehlen ihm jetzt; die *êren*, die die burgondische Herrschaft auszeichnen, sind unvollständig".[441] So werden Sîvrits Reiche und die Ehrbeschädigung des Wormser Hofs im Sinne eines komplementären Ausgleichs zusammengedacht.

Die hier anklingende Übermachtsfantasie weist auf einen weiteren Aspekt hin. Hagens Vortrag realisiert nämlich auch eine Denkfigur, die sich in der Erzählung seit der Doppelhochzeit bereits vorbereitet hat und die noch für die Ereignisse nach Sîvrits Tod weithin bedeutsam sein wird. Als sich Hagen vor seinem Besuch in Worms wünscht, der Hort gelangte in den Besitz der Burgonden (B 771, 4), kommt auch Sîvrits Tod – wenngleich nur unter negativem Vorzeichen – in den Blick. In Hagens Sicht überragt die Unerschöpflichkeit des Horts Sîvrits Leben, selbst wenn es unbegrenzt wäre (*unt solder immer leben*; B 771, 2). Darin schwingt der Umkehrschluss mit, dass selbst Sîvrits Leben und Vormacht – im Gegensatz zum Hort – endlich sein sollen: Insofern lassen die Macht-Effekte des Nibelungenhorts Sîvrits Tod denkbar werden.[442] Hier zeichnet sich denn erstmals ab, dass Sîvrits Macht von seinem *lîp* abgespalten werden, damit aber für die Burgonden zu kontrollieren und uneingeschränkt verfügbar sein könnte.[443]

440 Über den Handlungsverlauf im *Nibelungenlied* hinaus belegt dies auch die mittelalterliche Praxis (zur Regentschaft von Herrscherinnen vgl. Fößel, Die Königin, S. 362 f. u. 319–338). Denkbar wäre nur ein Eroberungskrieg, doch Hagens Äußerung legt eine zwangsläufige Übernahme von Sîvrits Reichen nahe (vgl. Gottzmann, Heldendichtung, S. 55).

441 Müller, Spielregeln, S. 210. Haug, Höfische Idealität, S. 302 f. ordnet Hagens Mordplan einem heroischen, von objektiven Handlungszwängen geprägten Verhaltensschema zu. Brünhilts *leit*, so wäre weiter auszuführen, erzwingt Rache für eine die Integrität der Burgondenherrschaft betreffende Schädigung, so dass die Ausgleichshandlung ebenfalls aufs Ganze zielen muss.

442 Vgl. Hennig, Herr und Mann, S. 183 f. zu Hagens Argumentation beim Mordrat: „Aber ist das tatsächlich die politische Reaktion auf einen Anspruch Siegfrieds auf das Reich und die Herrschaft Gunthers? Ist nicht vielmehr Siegfrieds eigener Machtbereich als begehrenswertes Ziel dem König vor Augen geführt?" Quast, Wissen, S. 293 bringt Hagens Argument der territorialen Machterweiterung ebenfalls mit seinem Interesse am Hort in Verbindung und folgert: „Hagen geht es um Machtzuwachs durch materiellen Gewinn."

443 Dieser (vorerst nur imaginären) Abspaltung leisten die Ereignisse beim Königinnenstreit insofern Vorschub, als Brünhilts Ring und Gürtel den Exzess von Sîvrits Gewalthandeln sichtbar machen, während sein Körper in der Unsichtbarkeit verbleiben muss. Vgl. Müller, Sîvrit, S. 110 f., der einen ähnlichen Zusammenhang andeutet: „Vom Helden, den es zu gewinnen galt, verlagert sich, als der seine

Hagens Argument bringt also ein neues Phantasma zum Vorschein, das die auf Isenstein nur als Täuschung realisierte Einleiblichkeit ablöst. Nachdem die Assimilation von Sîvrits Stärke auf dem Weg von Integration und Allianzbildung gescheitert ist, gewinnt die Möglichkeit Kontur, dass Sîvrits Tod Bedingung für die endgültige Aneignung seiner Übermacht sein könnte. Nicht die pragmatische Dimension ist dabei entscheidend: So wenig wie später der geraubte Hort werden Sîvrits Erbreiche jemals der Burgondenherrschaft zugute kommen. Hagens Räsonnement verhilft dem Mordplan vielmehr mit einer bloß virtuellen Inbesitznahme zum Durchbruch, indem sie nämlich eine Verfügbarkeit dessen suggeriert, das sich der Kontrolle immer wieder entzog. Dass ein solcher Durchbruch bevorsteht, signalisiert Gunthers *trûren*.

Darin ist nicht etwa eine Aussage über Gunthers ‚Empfinden‘ oder seine (womöglich gewandelte) Einstellung Sîvrit gegenüber zu sehen, sondern der äußerlich sichtbare, zwiespältige Reflex einer Störung.[444] Er rückt Gunther wieder in größere Nähe zum Wormser Herrschaftsverband, doch gilt sein *trûren*, trotz der übereinstimmenden Haltung, nicht der von Brünhilt erlittenen Beschädigung. Als „Ausdruck einer vorübergehenden Lähmung“ und des „ungewissen Zustand[s] vor dem Ausbruch von Gewalt“, genauer als „Zeichen von Unentschiedenheit und Mangel“,[445] zeigt Gunthers *trûren* eine doppelte Entzweiung an: Die Dissoziation Sîvrits von seiner (Über-)Macht legt einen Bruch der homosozialen Gemeinschaft nahe. Im Schwebezustand vor dem Mord zeigt sich das Phantasma einer Verfügbarkeit des Unverfügbaren, das nur Lähmung, Ungewissheit und Unentschiedenheit zur Folge haben kann. Daher kann Gunther im nächsten Schritt bloß ein ungelöstes Spannungsverhältnis artikulieren: Verlangt er zuerst noch, der *mortliche zorn* solle unterbleiben, schließlich sei Sîvrit *uns ze sælden unt ze êren geborn* (B 869, 1 f.), wird sein Widerstand anschließend durch eine pragmatische Wendung relativiert: *ouch ist sô grimme starc der wundernküene man, | ob er sîn innen würde, sô torste in niemen bestân* (B 869, 3 f.). Derart in der Schwebe gehalten ist Sîvrit (noch) verdienter Freund und (schon) entsetzlicher Gegner, ist zudem jedes Vorgehen gegen ihn doppelt blockiert. Von der Feststellung, dass sich niemand an Sîvrit heranwagen würde, geht indes eine agonale Provokation aus, der sich nicht Gunther, wohl aber Hagen stellt – wenn auch mit der expliziten Absicht, den Mord *heinliche* vorzubereiten (B 870, 2). Wann und auf welcher Grundlage Gunther tatsächlich zu einer Entscheidung gelangt, bleibt dagegen unklar.

Bindung an den Hof gelöst hat, das Interesse auf seine Herrschaft“ (ebd., S. 111). Darin bereitet sich zwar auch der spätere Hortraub vor (vgl. Göhler, Überlegungen, S. 220 f.), näher liegt jedoch der Bezug zum Mordplan.

444 Vgl. Renz, Um Leib und Leben, S. 228: „Die Trauergeste Gunthers lässt im Unklaren, ob ihn der erneute Gedanke an eine Gewalthandlung gegen Siegfried mit Trauer und Unbehagen erfüllt, ob sich diese Empfindung über die Absichten seiner Mannen einstellt, die er nicht von diesem Gedanken hat abbringen können, oder ob hier nur innere Unsicherheit des Herrschers über die eigene Entscheidung ausgedrückt wird.“

445 Müller, Spielregeln, S. 210.

Am folgenden Anschlag auf Sîvrit sind Gunther und Hagen also in unterschiedlicher Weise beteiligt, wobei das Verhältnis von *herr* und *man* ins Zwielicht gerät: *der künic gevolgete ubele Hagenen, sînem man* (B 873, 1). Diese Abwertung von Gunthers Beschluss (oder Duldung) betrifft den ‚üblen' Inhalt von Hagens Rat – aber bezieht sie sich darüber hinaus auf die Verkehrung der Hierarchie, wenn der König seinem Vasallen folgt, statt selbst zu führen? Nicht zuletzt aufgrund dieser Szene ist Hagen bereits als „eigentlicher Regent in Worms" gesehen worden.[446] Müller hat dagegen stets die Dominanz des Personenverbands im *Nibelungenlied* betont und daher auch Stellung und Funktion des Vasallen anders gewichtet: „Die begrenzte Verfügungsgewalt der Könige impliziert nicht Selbständigkeit des Vasallen. Hagen handelt anstelle des Königs für die verletzte Ehre der Königin gegen Sîfrit."[447] Hagen sei daher der Gruppe jener literarischen Helfergestalten zuzuordnen, „auf denen das Überleben des Gemeinwesens beruht: [...] Herr und Mann sind nichts ohne den anderen. Dabei überwiegt in der deutschen Epik die Abhängigkeit des Herrn vom Mann die umgekehrte; stets beweist der Mann seine durch nichts zu gefährdende *triuwe*."[448] Peter Czerwinski radikalisiert diese Sichtweise und legt damit auch innere Widersprüche frei: „Der beste, weil stärkste Vasall ist der, gegen den der Herr seinen Willen schon nicht mehr durchsetzt: diese Widersprüchlichkeit wird im Nibelungenlied an der Figur Hagens besonders deutlich."[449] Eingeschlossen ist nämlich die Möglichkeit, dass der Vasall eigenmächtig – durchaus im Sinne der Machtinteressen seiner Herren, aber mitunter gegen deren ausdrückliche Absichten – handelt. Einzig seine unverbrüchliche *triuwe* garantiert das Ausbleiben von Konflikten.

Eine derartige *triuwe* hatte Sîvrit stets bewiesen, auch wenn er als gleichrangiger *vriunt* freiwilligen Dienst leistete und sich aus eigenem Willen auf Isenstein zu Gunthers *man* erklärte. Wenn Hagen seinen Platz als handlungsmächtiger Ratgeber einnimmt, verändert sich allerdings das Bild. In beiden Konstellationen werden Machtinteressen mithilfe von Täuschung durchgesetzt; in beiden Konstellationen übernimmt der *man* Führung und Aktion, während Gunther sich seiner Vorgehensweise fügt und sie mitvollzieht. Die (Ohn-)Macht des Herrschers zeigt sich jeweils in Abhängigkeit von der Stärke und Durchsetzungsfähigkeit seines (vorgeblichen oder tatsächlichen) Gefolgsmanns. Im Zeichen *starker untriuwe* (B 873, 2) tritt Hagen freilich an die Stelle Sîvrits, der noch sterbend von sich sagen kann: *ich was iu ie getriwe* (C 998, 3; B 986, 3 formuliert ohne *iu*).

446 Gottzmann, Heldendichtung, S. 51; diese Stellung kann er freilich nur aufgrund von Gunthers vieldiskutierter ‚Schwäche' einnehmen (vgl. ebd., S. 50–55). Dagegen wendet Müller, Spielregeln, S. 180 ein, dass die persönliche Stärke des Herrschers nur gemäß dem von Sîvrit (und Brünhilt) vertretenen Modell Maßstab seiner Beurteilung sein kann: Überlegene Stärke zeige dagegen der Wormser ‚Apparat', trotz und wegen der Schwäche seines Repräsentanten. Vgl. ähnlich Wenzel, *ze hove*, S. 298: „Letztendlich bleibt Gunther der Stärkere, garantiert der Mangel ‚persönlicher' Integrität zugleich die Funktion seines Amtes".

447 Müller, Spielregeln, S. 155.

448 Müller, Spielregeln, S. 156.

449 Czerwinski, Das Nibelungenlied, S. 74.

Hagens Treue zum Herrscherhaus beruht nicht zuletzt auf seiner Deutung der je relevanten Machtinteressen, die nun Sîvrits Vernichtung verlangen.[450] Diese Deutung ist indes nicht unumstritten, wie die Auseinandersetzung beim Mordrat zeigt. Zwar zerbricht der auf Verwandtschafts-, Lehns- und Herrschaftsbindungen gegründete Personenverband, dem Hagen (anders als Sîvrit) immer schon angehört, nicht an dieser Streitfrage, doch kann von einem gemeinschaftlichen Vorgehen auch keine Rede sein. Vor, während und nach der Durchführung des Anschlags zeigen sich Dissonanzen und Spaltungen. Verschärft werden sie durch die heimliche Intrige gegen Sîvrit, dem man öffentlich weiterhin Freundschaft signalisiert.

Die Rekonfiguration der homosozialen Allianzen vollzieht sich nun im Rahmen einer umfassenden Verkehrung, bei der sich der Hof als Stätte virtualisierender Konfliktbewältigung in einen „Ort hinterhältiger Intrige“ verwandelt: „Aus *dissimulatio*, höfischer Selbstbeherrschung, wird Verrat“.[451] Mit dieser abermaligen Spaltung der Wirklichkeit[452] bereitet sich auch der Zerfall der höfischen Welt vor, der die zweite Hälfte des *Nibelungenlieds* beherrschen wird: „Die Liquidierung des Heroischen ist nur möglich um den Preis einer Aktivierung unhöfischen Handelns. Das ist die Aporie, in die das Geschehen treibt“.[453] Vernichtende Gewalt, die nicht länger diszipliniert und nach außen abgelenkt wird, sondern im Gegenteil ins Innere der Gemeinschaft zielt, übt nach wie vor nicht der König selbst aus. Vielmehr gewinnt Hagen überlegene Handlungsmacht, die ihn unwiderruflich aus dem Kollektiv der burgondischen *vriunde* hervorhebt und heroischen Prinzipien folgt.[454]

Unmittelbar nach dem Mordrat verschwinden Ortwin, Gernot und Giselher aus dem Geschehen, die Gruppe der Verschwörer reduziert sich damit auf Gunther und Hagen. Trotz der strukturellen Analogie gestaltet sich beider Kooperation aber ganz anders als die vorherige Gemeinschaft Gunthers und Sîvrits. Nicht im wechselseitigen Austausch oder als gemeinsame Bewältigung einer Herrschaftskrise vollzieht sich das

450 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 361: „Sivrits *êre* ist nicht mehr in das burgondische System der *êre* integriert, und so kann Hagen seine Ermordung wie die eines Fremden betreiben.“

451 Müller, Das Nibelungenlied, S. 90, vgl. dort weiter: „Im Mordkomplott gegen Siegfried bereiten sich die Verkehrungen vor, die besonders den zweiten Teil des Epos bestimmen: *untriuwe* gegen den Verwandten, Helfer und Verbündeten und Missbrauch verwandtschaftlichen Vertrauens“.

452 Während die Burgonden Verrat betreiben, gelten für „Sîvrit und Kriemhilt […] die bisherigen Regeln fort, und nicht nur nach außen: Sie sind Grundlage für Sîvrits Hilfsangebot, für Kriemhilts Lob Sîvrits als Helfer *der mînen lieben vriunde* (892, 2), für ihr Vertrauen zu Hagen, ihrem *mâc* (898, 1) und *vil lieben vriunt* (893, 1), für Sîvrits Sicherheit: *in weiz hie niht der liute, die mir iht hazzes tragen. / alle dîne mâge sint mir gemeine holt* (923, 2/3)“ (Müller, Motivationsstrukturen, S. 239).

453 Quast, Wissen, S. 293.

454 Das heißt an dieser Stelle insbesondere, dass Konfliktlösungen mit unmittelbarer Gewalt herbeigeführt werden, wobei dies als ‚zwingender Verhaltensmechanismus‘ aufgefasst wird (vgl. Haug, Höfische Idealität, S. 298). – Vgl. weiter Czerwinski, Das Nibelungenlied, S. 75: „Der Gegensatz zwischen der Selbständigkeit des Lehnsmannes und seiner ‚ungetreuen Treue‘ wird in Worms noch dadurch verschärft, daß der Lehnsherr Landesherr ist und deshalb der Gewaltsamkeit und tendenziellen Isolierung seiner Vasallen nicht mehr die eigene überragende Gewalt entgegenstellen kann.“

weitere Vorgehen; eher zeigt sich Gunther als zögerlicher Mitspieler unter Hagens Handlungsregie,[455] dem die Funktion zufällt, äußerlich Frieden und Freundschaft zu signalisieren.[456] Bei der Durchführung des Mordplans ist eine Spaltung in strategische Aktion, die stets von Hagen ausgeht, und täuschende Rede, die vorwiegend Gunther übernimmt, zu beobachten.[457] Indem er Sîvrit über die vorgebliche Kriegsansage informiert oder zur Jagd einlädt, bedient sich Gunther längst etablierter Gesten und Redeweisen. Einzig ihre Kontextualisierung markiert dies – durch Erzählerkommentare wiederholt akzentuiert – als *ungetriuwe* Beteiligung am Verrat. Gunthers Verhalten ist insgesamt daraufhin angelegt, wesentliche Konstituenten der homosozialen Gemeinschaft zu reaktivieren,[458] die nun jedoch als bloße Inszenierung für den Betrugszweck ausgebeutet wird. Der Betrug gelingt, weil Sîvrit als *vriunt* berechenbar reagiert. So besteht auch „[d]as Paradox der Vorgänge um Sîvrits Ermordung [...] darin, daß der Anlaß eine Dienst*forderung* seitens der Landesherrin war, daß aber die Durchführung Sîvrits Dienst*bereitschaft* voraussetzt".[459] Die Frage, ob Gunther zwischenzeitlich Hagens explizit formulierte Sicht auf Sîvrit als Schädiger der Herrschaftsehre übernommen hat, stellt sich nicht.

Nirgends wird Gunther aber eine ausdrückliche Zustimmung zu Hagens Plänen attestiert, seine Reden sind vielmehr ganz den Freundschaftsbekundungen vorbehalten. Diese Leerstelle verdient Beachtung. Zwar müssen Handeln und Rede im Zeichen von Verrat zwangsläufig auseinandertreten, aber hinter der Vortäuschung von Freundschaft fehlt es an einem (wenigstens heimlich) artikulierten Willen. Schon zu Beginn

455 Vgl. B 879, 3: *Hagen von Tronege in nie geruowen lie*.

456 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 214: „Das Auseinandertreten von Körperzeichen und bezeichnetem Affekt ist nur als ein perfides Täuschungsmanöver vorstellbar; Gunther ist *ungetriuwe*." Wenn Sîvrit Gunther nach der inszenierten Kriegsansage auf seine *trûrecliche* Haltung anspricht (B 880, 3) muss allerdings nicht zwingend ein ganz dem Mordplan verpflichtetes, bloß gespieltes Gebaren des Königs unterstellt werden. Vielmehr schließt sein *trûren* unmittelbar an seine ambivalente Haltung beim Mordrat an. Erst im Dialog mit Sîvrit markiert die Erzählung Gunthers Verhalten als falsches Spiel (B 884, 2: *als ob er ernstliche der helfe wære vrô*) – genau diese Kommentierung fehlt allerdings in C.

457 Im Mittelpunkt der Handlung steht Hagen, der von Kriemhilt Auskunft über Sîvrits verwundbare Stelle erlangt und hernach die Heerfahrt wieder abbrechen lässt. Bei der Einladung zur Jagd zeigt sich Gunther als Hagens Sprachrohr: *daz het gerâten Hagene, der vil ungetriuwe man* (B 908, 4; abermals unterbleibt dieser Kommentar in C). Dagegen ist es Hagen, der zum Wettlauf zur Quelle auffordert, wo er Sîvrit dann erschlägt. Nur an einer Stelle wird die Gemeinschaft der Verschwörer sichtbar in Szene gesetzt: *Gunther und Hagene, di recken vil balt, | lobten mit untriuwen ein pirsen in den walt* (B 913, 1 f.).

458 Dazu gehört auch die Ansprache Sîvrits als *vriunt* (B 907,1 u. 4). Mit der vorgeblichen Kriegsansage Liudegers wird nicht allein der Ursprung der *vriuntschaft* reinszeniert und an Sîvrits Hilfsbereitschaft appelliert: zielgenau wird damit auch Sîvrits kriegerisches Selbstbewusstsein angesprochen, das schon in der 12. Aventiure Grundlage seiner Deutung der bleibenden Bindung an die Burgonden war (vgl. B 756, 3 f.). Eine analoge Deutung formuliert Kriemhilt noch kurz vor Sîvrits Tod gegenüber Hagen (B 889, 1–4).

459 Müller, Sîvrit, S. 118.

des Mordrats war Gunthers „Position ungenannter Anwesenheit“[460] ambivalent markiert. Sein zuerst deutlicher Widerspruch beendete die Diskussion nur vorübergehend, an deren Abschluss weder seine ausdrückliche Zustimmung noch seine Ablehnung stand. Es unterblieb sogar jedwede Reaktion des Herrschers.[461] Gunthers Beteiligung am Mordkomplott – und damit sein Status als Subjekt eigenständiger Handlungen und Entscheidungen – wird auf diese Weise maximal reduziert.[462] Darin ist sicher keine Entlastungsstrategie zu sehen, denn die vielfältigen Erzählerkommentare halten Gunther ebensolche *untriuwe* vor wie Hagen. Doch wo der herrscherliche Wille Leerstelle bleibt, kann auch keine Stellvertretung in Gang gebracht werden, die den handelnden Vasallen zum Vollzugsorgan macht.[463] Weiterhin fällt auf, dass Gunther den sterbenden Sîvrit betrauert (B 989, 1: *der künic von Burgonden klagte sînen tôt*) – während Hagen triumphiert: *jâne weiz ich, waz er kleit.* | *allez hât nu ende, unser sorge unt unser leit* (B 990, 1 f.). Angesichts der Umstände mag sich Gunthers Klage wie blanker Sarkasmus ausnehmen, allerdings gibt die Erzählung keinen Hinweis darauf, dass er sie als bloß theatrale Geste einsetzt, um etwa gesellschaftlichen Konventionen zu genügen. Mindestens ebenso auffällig ist es, dass Sîvrit seinerseits, obwohl er Gunther

460 Renz, Um Leib und Leben, S. 227 weist hier darauf hin, dass beim Auftakt der Szene von einem Kollektiv die Rede ist (vgl. B 862, 2), wobei zuerst nur Hagen namentlich auftritt. Dass Gunthers Anwesenheit vorausgesetzt wird, lässt sich mit dem Hinzutreten Gernots, Giselhers und Ortwins erst nachträglich entnehmen. Vgl. auch Salmon, Sivrit’s Oath, S. 320.

461 Darin weicht der Verlauf der Beratung auffällig von den früheren Szenen ab, in denen Hagen Gunther einen entscheidenden Rat in Bezug auf Sîvrit gab. Bei dessen Ankunft in Worms erfolgte unverzüglich eine affirmative Reaktion Gunthers auf Hagens Vorschlag, ihn am Hof zu empfangen (vgl. B 99–102); beim Beschluss zur Werbung um Brünhilt wandte sich Gunther nach Hagens Rat, Sîvrits Beistand sicherzustellen, unmittelbar mit einer solchen Bitte an Sîvrit (vgl. B 329 f.). Beim Mordrat besteht Gunthers letzte Äußerung dagegen in der Frage, wie der Anschlag auf Sîvrit geschehen könne (B 871, 1). Auf Hagens Antwort folgt dann nur noch der schon zitierte Erzählerkommentar, der zwar Gunthers Handeln vorwegnimmt, die willentliche Entscheidung jedoch ebenfalls ausspart. Zur Darstellung dieses zweifach unterbrochenen Entscheidungsprozesses, der vieles im Unklaren belässt, vgl. auch Renz, Um Leib und Leben, S. 227 f.

462 Während Hagen seinerseits nach dem Mord keinen Wert darauf legt, seine Tat zu verbergen: B 998.

463 Alle zeitgenössischen Körperschaftskonzepte basieren auf der Vorstellung einer Leit- und Steuerungsfunktion durch den Herrscher, der Kopf oder Herz der Korporation bildet (vgl. auch II.1.3.1). Literarische Stellvertretungsvorgänge gehen, dieser Logik folgend, zumeist mit einer Beauftragung oder Verabredung einher, die zwischen Gunther und Hagen jedoch unterbleibt. Das mittelalterliche Konzept ‚absoluter Stellvertretung‘ bedingt im Rechtskontext eine vollständige Haftung der Beteiligten (vgl. Haferland, Verschiebung, S. 84). Auch dies ist im *Nibelungenlied* nicht gegeben, vielmehr wird die Verantwortlichkeit differenziert und Hagen – beginnend mit der Bahrprobe – wiederholt als Täter identifiziert, der besonderer Haftung und Rache unterliegen soll, ohne aber eine Beteiligung Gunthers (und darüber hinaus des Personenverbands) gänzlich auszuschließen (vgl. Renz, Um Leib und Leben, S. 234–245).

Schuld an seinem Tod zuschreibt (B 989, 2 f.), noch an dessen *triuwe* appelliert und Kriemhilt seinem Schutz empfiehlt.[464]

Im Moment des Todes zeigen sich Ambivalenzen in der (nunmehr triangulierten) homosozialen Allianz. Zwar ist Hagen als handlungsmächtiger Vasall an Sîvrits Stelle getreten, doch manifestieren die Klage des Königs und Sîvrits *triuwe*-Appell noch Reste der früheren Bindung, während die gegensätzliche Situationsdeutung Gunther und Hagen entzweit. Diese eigentümliche Konstellation lässt sich nicht allein der ‚Schwäche' oder dem ‚Versagen' des Königs zurechnen, sondern ist präziser mit der Formation von Gunthers Herrscheridentität in Verbindung zu bringen. Sie war seit der Werbung um Brünhilt davon bestimmt, dass sich Gunther Sîvrits Stärke einverleibte, ohne ihn allerdings vollständig beherrschen zu können. Ermöglicht wurde die erfolgreiche Leibgemeinschaft durch Sîvrits Freundschaftstreue und sein Verschwinden mittels Tarnhaut. Zumal sich Gunthers Herrscheridentität seit der Brautwerbung wesentlich über die Allianz mit Sîvrit konstituiert, kann er nicht von ihr zurücktreten: Bei der Ermordung des Freundes muss daher ein anderer die Führung übernehmen.

Zwar gilt auch Hagen im *Nibelungenlied* als Musterfall von Vasallentreue, doch agiert er beim Mordkomplott (wie beim späteren Hortraub und am Etzelhof) Gunther gegenüber weit eigenmächtiger, als es Sîvrit je tat. Sein Vorgehen gegen Sîvrit vollzieht sich zuerst zwar heimlich, wird bei der Quelle und der späteren Bahrprobe jedoch eindeutig kenntlich und zurechenbar. Entsprechend rühmt sich Hagen auch gleich seiner Tat (B 990, 4: *wol mich, deich sîner hêrschaft ze râte hân getân*), die Gunther, trotz seiner Beteiligung am Komplott, nicht in gleicher Verantwortlichkeit zugerechnet werden kann.[465] In der Rekonfiguration von *herr* und *man* ist die Gemeinschaft Gunthers und Hagens also am Ursprung durch eine Differenz markiert, die bis zum Ende der Erzählung Bestand haben wird.

Hagens Hervortreten als Mörder des vermeintlich Unverwundbaren, dessen Handeln letztlich die gesamte Burgondengemeinschaft in einen Untergangsstrudel hineinzieht, wirft Fragen nach seiner Bedeutung für die Dynamiken homosozialer Allianzbildung auf. Volker Mertens schreibt ihm die „Position als mythischer Gegenspieler" Sîvrits zu[466] und führt zur Begründung eine „gemeinsame Dimension" beider Figuren an: „die Teilhabe an

464 B 993, 2–4: *welt ir, künic edele, triuwen iht begân | in der werlt iemen, lât iu bevolhen sîn | ûf iuwer genâde die holden triutinne mîn.* Zwar appelliert Sîvrit im Folgenden auch an das Verwandtschaftsverhältnis (B 994, 1), doch bleibt diese Rede erstaunlich, da sie Gunther trotz eben erwiesener, größtmöglicher *untriuwe* noch *fursten tugende* und Treue (B 994, 2) zutraut. Gegenüber Hagen, dem er *mortlichen sit* zuspricht, ist Sîvrits Haltung dagegen eindeutig (vgl. B 991, 1–3).

465 Die Mitschuld Gunthers an Sîvrits Tod soll damit keinesfalls bestritten werden. Allerdings „entfaltet der Text differenzierte Vorstellungen von Täterschaft und Schuld" (Renz, Um Leib und Leben, S. 227; vgl. weiter S. 230–245), die nicht gemeinsames Handeln, sondern unterschiedliche Formen der Tatbeteiligung akzentuieren, so dass „von der Mordkomplott-Szene an und im Verlauf der Erzählung von Kriemhilds Rache mit zunehmender Deutlichkeit Hagen als verantwortlich für Siegfrieds Tod und als Ziel der Rache bestimmt wird" (ebd., S. 244).

466 Mertens, Hagens Wissen, S. 67.

Fremdem, ja Mythischem.“[467] Allerdings ergibt sich dieser Bezug bei Hagen nicht durch eigenes Handeln in der heroischen Vorzeit und ihren Andersräumen. Auch die altisländische Überlieferung gibt eine derartige Äquivalenz nicht her, noch ist sie dort angelegt: Nirgends werden Högni etwa Taten wie Drachenkampf und Hortgewinn zugeschrieben, die Sîvrit/Sigurd in die Nähe des ‚Mythischen‘ rücken.[468] Ebenso wenig tritt er als profilierter Gegenspieler Sigurds hervor.[469] Vielmehr zeigt der Blick auf die altnordischen Texte, dass Högni eine wesentliche Funktion bei der Dialogisierung des Mordplans zukommt. Wie im *Nibelungenlied* vollzieht sich die Ermordung des Heroen nämlich meist im Zeichen von Dissens, nur ist es typischerweise Högni, der Gunnars (und Brynhilds) Vernichtungswillen entgegentritt, ohne sich freilich handlungswirksam zu widersetzen.[470] Die trianguläre Konstellation stellt insofern eine Grundfigur dar, die unterschiedliche Perspektivierungen von Sîvrits/Sigurds heroischem Status und seiner Stellung im sozialen Gefüge ermöglicht. Im *Nibelungenlied* sind die Positionen von Mordplan und Widerrede vertauscht, indem Hagen (zuerst gegen Gunther) die finale Ausgrenzung Sîvrits betreibt. Diese Konstellation ist durch die Fokussierung von Machtverhältnissen sowie die paradox zugespitzte Spannung von Hierarchie und Gleichrangigkeit bedingt, wie sie das *Nibelungenlied* immer wieder thematisiert. In der altisländischen Überlieferung sind Gunnar und Sigurd dagegen als Gleichrangige und Schwurbrüder figuriert,[471] deren fatales Konkurrenzverhältnis – wie oben beschrieben – Sigurds immer schon vorausgesetztem Ausnahmestatus entspringt.

Wenn von Hagen als Sîvrits ‚Gegenspieler‘ die Rede ist, wird eine (wenigstens latente) Rivalität unterstellt, die Hagen zum Mord treibt. Bruno Quast leitet ein derartiges Konkurrenzverhältnis dagegen ausdrücklich vom Wissensparadigma und seinen

467 Mertens, Hagens Wissen, S. 64; Hagen sei näherhin „Gegenspieler Siegfrieds“, weil ihn der Erzähler als „mythischen Widerpart des mythischen Heroen in der 3. Aventiure inszeniert“ (ebd., S. 65).

468 Angemessener ist daher die Beschreibung von Robles, Subversives weibliches Wissen, S. 361: „Hagen und Sîvrit sind *die* Helden des ‚Nibelungenlieds‘. Nicht allein ihr Mut und ihre körperliche Stärke zeichnen sie vor allen anderen aus, sondern auch ihr Wissen, das als eine Komponente ihres Heldentums erscheint.“ Hagens besondere Kampfstärke tritt freilich erst mit dem Zug zum Etzelhof hervor. – Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass der Hagen-Figur in der *Kudrun* ein Sîvrit-analoger Kampf mit einem drachenartigen Ungeheuer zugeschrieben wird, dessen Blut ihm gesteigerte Kraft verleiht (101, 3 f.: *in luste sînes bluotes. dô er des vol getranc,* | *dô gewan er vil der krefte*).

469 Nur in der *Thidrekssaga* ist es Högni, der Brynhild Rache verspricht und Sigurd erschlägt (k. 346–347, S. 300 f.).

470 Vgl. *Brot af Sigurðarkviðu*, Str. 1 u. 3; *Sigurðarkviða in skamma*, Str. 17 f.; *Völsunga saga*, k. 32, S. 58. Allein die *Thidrekssaga* schreibt Högni mit der Abkunft von einem Alben (*alfr*), dem er sein trollgleiches Aussehen verdankt, andersweltliche Verbindungen zu und hebt ihn damit von der Gruppe seiner Halbbrüder, den legitimen Söhnen König Aldrians, ab (k. 169, S. 170 f.).

471 Nur mit Einschränkungen gilt dies für die Brüder Gunnar und Högni: Obwohl sie die Regentschaft gemeinsam ausüben (vgl. z. B. *Sigurðarkviða in skamma*, Str. 18), zeigt sich durchgängig Gunnars handlungsbestimmende Überlegenheit (während Högni Beraterfunktion übernimmt). Sie wird nicht näher begründet, ergibt sich aber aus Gunnars Ehe mit Brynhild. Im *Alten Atlilied* ist Högni der jüngere Bruder (*Atlakviða*, Str. 6, 3 f.).

Machtbezügen ab: „Die Unverfügbarkeit persönlichen Wissens für die Herrschaftsträger begründet die Einmaligkeit des ratgebenden Vasallen, bedingt jedoch auch zwangsläufig eine Konkurrenz der Wissensträger eines Herrschaftsverbandes.“[472] Damit situiert sich die Rivalität jenseits jeder Figurenmotivation auf der Ebene der erzählten Macht- und Herrschaftsverhältnisse und lässt keinesfalls den Schluss zu, dass sich Hagens Mordplan etwa auf die Beseitigung eines Konkurrenten richtet. Die besondere Verbindung Hagens zur heroischen Sphäre lässt sich vor diesem Hintergrund als Kenntnis der Fremde präzisieren, die es ihm an neuralgischen Punkten erlaubt, in die Geschehnisse einzugreifen und Gunthers Entscheidungen zu dirigieren.[473]

Durch seine Erzählung in der 3. Aventiure gibt Hagen der Allianzbildung den entscheidenden Impuls, und er bewirkt in der sechsten eine Intensivierung der Bindung Gunthers und Sîvrits, indem er Sîvrits Beteiligung an der Werbung aufgrund seiner Kenntnisse über Brünhilt anrät (B 329, 4: *sît im daz ist sô kündec, wi ez um Brünhilde stât*).[474] Nicht das handlungsrelevante Wissen selbst, sondern ein Wissen zweiter Ordnung – um die „Exklusivität heldischen Wissens im höfischen Umfeld“[475] nämlich – erlaubt Hagen diesen handlungssteuernden Eingriff. Im Rahmen der Werbungsfahrt zeigt er denn auch erstmals den Gestus des eigenmächtigen Recken, der sich Gunthers Botenauftrag verweigert (B 528 f.). Nach Kriemhilts Heirat verteidigt er *zornliche* die Selbstbestimmtheit seiner Dienste für das Wormser Königshaus und lehnt es ab, in ihr Gefolge überzuwechseln.[476] Ebenso eigenmächtig macht er sich – gegen Gunthers pazifizierende Haltung – zum Rächer für Brünhilts *leit*. Beim Mordkomplott ist abermals

472 Quast, Wissen, S. 289, vgl. weiter S. 292: „Die Rivalität zwischen Siegfried und Hagen entwickelt der Epiker nicht linear-verknüpfend. Mittels einer Reinszenierung des Siegfriedhandelns durch Hagen – Dienst als Betrugshandlung – wird der Konflikt vorgeführt. […] Hagens Wissen um Siegfrieds heroischen Hintergrund in der dritten Aventiure, Siegfrieds Kenntnis der Isensteiner Verhältnisse und schließlich Hagens Wissen um Siegfrieds Geheimnis: ein paradigmatischer Verweiszusammenhang bindet den ersten Teil des *Nibelungenlieds*, indem der Konnex von Wissen und Herrschaft durchgespielt wird.“

473 Von hier aus ist auch die Beschreibung Hagens als „Figur […], die sich in erstaunlichem Maße der Gesetzlichkeit des heroischen Typus verpflichtet weiß“ (Haug, Höfische Idealität, S. 303), zu modifizieren. Für die Verhaltenslogik, die Hagen beim Mord an Sîvrit und den darauf folgenden Ereignissen zeigt, ist sie durchaus zutreffend; in früheren Teilen der Erzählung tritt davon wenig (und dieses Wenige nur im Bedingungzusammenhang der Fremde) zutage. Wenn sich der heroische Bezug im höfischen Umfeld dagegen als besondere Wissenskompetenz manifestiert, wird Hagen nicht als Heros, sondern – durchaus im Sinne Haugs – als Mittler einer teilweise schon ‚verdunkelten‘ und daher ‚unbegreiflichen‘ Logik heroischen Erzählens (vgl. ebd., S. 302) figuriert.

474 Schon zuvor, nach der Fehdeansage der Sachsen und Dänen, hatte Hagen Gunther dazu aufgefordert, Sîvrit zu Rate zu ziehen: *wan mugt irz Sîvride sagen?* (B 149, 4).

475 Quast, Wissen, S. 291.

476 B 695 f. (diese Episode fehlt in C). Hagen bestreitet an dieser Stelle energisch Gunthers Recht, über ihn und Ortwin zu verfügen (B 695, 4), und beruft sich auf *der Tronegære site*: nämlich den Königen an ihrem Hof zu dienen (B 696, 2–4). Deutlich zeigt sich hier die von Müller, Sîvrit, S. 116 f. beschriebene Kombination von Vasallentreue mit freiwillig geleistetem Dienst.

sein Sonderwissen entscheidend, denn Hagen weiß um die Existenz einer verwundbaren Stelle in Sîvrits gehörnter Haut (vgl. weiter II.3.4.1).

Seine Kenntnis des Fremden[477] wird nach Sîvrits Tod durch einen Faktor ergänzt und erweitert, den auch die außernibelungische Überlieferung kennt: Bereits im *Waltharius* ist Hagens Aufenthalt als Geisel am Etzelhof (und das so erworbene Wissen) Grundlage einer Auseinandersetzung mit Guntharius, dem Hagano vom Kampf gegen Waltharius abrät.[478] Erst nach dem Aufbruch ins Hiunenland tritt der nibelungische Hagen aber selbst in Kontakt mit dem gänzlich Fremden, wenn ihm allein an der Donau die *merwîp* begegnen und ihm den Untergang der Burgonden prophezeien.[479] Erstmals kommt es hier zum unmittelbaren Austausch Hagens mit der andersweltlichen Sphäre, der unter anderem seinen Status als Leitfigur beim Burgondenuntergang präfiguriert.[480] Allerdings unterscheidet „die Art der Wissenspräsenz“ Hagen insgesamt deutlich von Sîvrit: „Hagen ist von Siegfrieds Heldentaten erzählt worden […], bei Siegfried fehlt ein dezidierter Hinweis auf die Vermittlung seines Wissens um die Isensteiner Verhältnisse. Das Wissen ist ihm mit der heldenhaften Ausstattung von vornherein gegeben.“[481] Im Sinne einer Kontiguitätslogik zeigt sich Hagens Sonderwissen zwar als Nähe zur Fremde, die ihn auszeichnet, jedoch – anders als bei Sîvrit – nicht unmittelbar Handeln hervorruft,[482] sondern Kommunikations- und Deutungsmöglichkeiten von machtstrategischem Wert liefert. Die Inszenierung von Hagens ‚Fensterschau‘ verschafft den Burgondenkönigen stets einen Wissensvorsprung.

477 Mit dieser Wissenskompetenz wird Hagen bereits eingeführt: *Dem sint kunt diu rîche und ouch diu vremden lant* (B 80, 1). Bei der Ankunft Rüedegers in Worms betont Hagen selbstbewusst die besondere Reichweite seiner Kenntnisse: *si sulen sîn vil vremde, ine hab si schiere bekant* (B 1175, 4).

478 Vgl. *Waltharius*, V. 572–580, 617–627. Bei seiner Warnung beruft sich Hagano zudem auf einen Traum, in dem Guntharius mit einem Bären gerungen habe, der ihm ein Bein abriss. Der *Waltharius* (10. Jh.) erzählt von der Flucht Walthers und Hildegunds vom Etzelhof. Im Waskenwald (den B als Ort der Ermordung Sîvrits nennt: B 908, 3) wird Waltharius durch Guntharius und seine Gefolgsleute herausgefordert und besiegt sie allesamt, wobei Gunther ein Bein, Hagen ein Auge, eine Schläfe und mehrere Zähne, Waltharius selbst aber die rechte Hand verliert. – Das *Nibelungenlied* führt Hagens Vorgeschichte erst spät ein, wenn sich Etzel nach Hagen erkundigt (B 1749–1753; B 1753 spielt auf die Geschichte von Walther und Hildegund an).

479 B 1530–1541: Hagen erlangt hier ein Sonderwissen um die Zukunft, das er seinen Herren nicht mitteilt.

480 Die Positivierung Hagens in der zweiten Hälfte des *Nibelungenlieds* ist mit Brinker-von der Heyde, Hagen, S. 128 den „veränderten Handlungsräumen und Handlungskonstellationen, welche den Blick auf seine Taten verändern“ zuzuschreiben: „Eindeutig steht seiner *untriuwe* im ersten Teil nun die große *triuwe* im zweiten Teil gegenüber, alle anderen Epitheta aber wie *starke, grimme, finster, küene, übermüete*, finden sich in beiden Teilen.“

481 Quast, Wissen, S. 291 (Anm. 10).

482 Einzige Ausnahme ist die Episode der Donauüberquerung, bei der Hagen den Kaplan über Bord wirft: „eine Figur, die nichts weiß, aber an der das mythische Wissen, das der Heros erpreßt hat, ausprobiert werden kann“ (Müller, Spielregeln, S. 195). Bekanntermaßen bestätigt das Überleben des Kaplans die Prophezeiung (B 1572–1577).

Umso signifikanter ist die handlungspraktische Relativierung von Hagens Sonderwissen nach dem Aufbruch ins Hiunenland. Nach einer erfolglosen Warnung vor Kriemhilts Einladung an den Etzelhof (B 1455–1458) behält Hagen sein an der Donau erlangtes Zukunftswissen zunächst für sich, denn: *daz wære mînen herren müelich ze sagene* (B 1540, 2). Erst nachdem er durch die Zerstörung des Schiffs eine Umkehr unmöglich gemacht hat (B 1578 f.), teilt Hagen die *vil ungefüegiu mære* seiner Untergangsgewissheit mit (B 1584, 3). Das fremde Wissen schafft indes keine neuen Handlungsmöglichkeiten, sondern erzwingt Kooperation mit dem Unabänderlichen.[483] Der allseits wirksame Konnex von Wissen und Macht[484] gerät an eine Grenze, denn die Kenntnis unausweichlicher Vernichtung ist in heroischer Perspektive funktionslos: Sie soll und darf nicht vom Kampf ablenken, sonst würde sie womöglich Feigheit provozieren (vgl. B 1580) und *manheit* untergraben. So wie Kriemhilts Falkentraum die Protagonistin in Bezug zur Zeitzone des Erzählens setzte (s. o., II.3.1.1), vollzieht sich aber auch Hagens Subjektivierung:[485] Das fremde Wissen um den kommenden Untergang isoliert ihn aus der Gemeinschaft und partizipiert metaleptisch an einem Erzählen ‚vom Ende her'.[486]

Diese Beobachtung macht aus umgekehrter Blickrichtung nochmals sichtbar, dass Hagen auf Diskursebene vielfach als Beobachter und Urheber von Fremdheit fungiert: Seine Rede bringt das Fremde an Sîvrit hervor, zuerst mit inklusiver, zuletzt mit exkludierender Ausrichtung. Zu Sîvrits Lebzeiten leistet Hagen eine Verknüpfung der höfischen Welt mit der ‚archaisch'-heroischen Fremde, deren Subordination und Aneignung durch überlegenes Wissen, nicht auf der Grundlage überlegener Gewalt gelingt. Entsprechend erlaubt es dieser Mittlerstatus Hagen auch, Sîvrits Verhältnis zu

483 Entsprechend wirkt Hagen nun aktiv am vorhergesagten Untergang mit und bereitet die Burgonden darauf vor. Vgl. Müller, Spielregeln, S. 196, der Hagen unter anderem in der seelsorgerischen Rolle des bei der Donau entsorgten Kaplans sieht. Zu Recht betont Müller weiterhin, dass in der nibelungischen Welt keine klerikalen Deutungskompetenzen benötigt werden: „es gibt die Sprüche prophetisch begabter weiser Frauen und Träume, doch zu deren Deutung ist keine Gelehrsamkeit erforderlich. […] Der *pfaffe* muß, wo er nicht Wissender ist, wenigstens Opfer des Wissens sein, des anderen Wissens, das Hagen und die *merwîp* vertreten" (ebd., S. 195).

484 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 197; Quast, Wissen; Robles, Subversives weibliches Wissen, S. 362 f.

485 Von einer Subjektivierung ist insofern zu sprechen, als sich Hagen dem vorhergesagten Schicksal unterwirft und seine weiteren Handlungen sowie auch seine Selbstdeutung als heroischer Kämpfer davon ableitet, während er zuvor versucht hatte, die Burgonden vom Besuch bei Etzel abzuhalten und so ihr Leben zu bewahren.

486 Da prophetische Kenntnisse sonst exklusiv weiblichen Figuren zugeordnet wurde, schlussfolgert Robles, Subversives weibliches Wissen, S. 372, Hagens Wissen werde in diesem Kontext ‚verweiblicht'. Die Unterstellung eines derart systematischen Gendering übersieht jedoch zum einen, dass die (nicht allein geschlechtsspezifischen) Machtverhältnisse die je abgeleiteten Handlungsmöglichkeiten (nicht aber die Form des Wissens) bedingen; zum zweiten, dass dem Zukunftswissen (geschlechtsunabhängig) eine andere Position in den Diskurs- und Handlungsstrukturen zukommt als allen übrigen Wissensformen. Wie das *Nibelungenlied* hinlänglich vorweist, trifft auch nicht zu, dass Zukunftswissen „nur Vermutung sein [kann]" (ebd., S. 371). Zur Konfiguration von Wissen und Geschlecht sowie zu Kriemhilts Träumen vgl. weiter II.3.3.1.

den Burgonden in kritischen Situationen zu steuern. Grundlage dieser Steuerungskompetenz ist aber die immer wieder markierte Differenz des Eigenen und des Fremden, die Hagen beim Mordkomplott für die Täuschung Sîvrits (und Kriemhilts) funktionalisiert. Er inszeniert nicht allein den Auftritt vorgeblich fremder Boten; sein entscheidendes Betrugsmanöver besteht darin, Sîvrits leibhaftige Fremdheit im Interesse seiner Beseitigung auszubeuten, indem er Kriemhilt vorspielt, er betrachte Sîvrit als schützenswertes Mitglied der eigenen Gemeinschaft: *Kriemhilt, mîn liebiu vrouwe. jâ sult ir mir sagen, | wi ich iu muge gedienen an Sîfride, iuwerm man* (B 892, 2 f.).

Die mit Drachenblut gepanzerte Haut des Heros ist, gemäß Hagens *Othering*-Strategien, Signatur seiner bedrohlichen Fremdheit, deren Vernichtung allein die verwundbare Stelle erlaubt. Diese Lücke im Drachenpanzer perspektiviert Kriemhilt ihrerseits als Signatur des Vertrauten, nämlich Menschlich-Verwundbaren (B 893, 896 f.). Sie markiert zugleich aber die Grenze von Hagens Wissen und stellt daher auch seine Deutungsautorität gegenüber dem Fremden in Frage. Kenntlich wird an dieser Stelle allererst, dass konkurrierende Deutungen des einzigartigen Helden möglich sind. Die Erzählung selbst unterstreicht das, indem sie Hagens Vorgehen als *ungetriuwe* abwertet, Sîvrit dagegen noch kurz vor seinem Tod als gleichermaßen höfischen Ritter und exorbitanten Heros inszeniert. Die Ordnungskategorien des Eigenen und des Fremden werden zwar erfolgreich für den Verrat instrumentalisiert, zeigen sich jedoch erstmals als Effekte von Inszenierung und Täuschung, deren Wirksamkeit von den Machtverhältnissen abhängt.[487]

Hagens besondere Wissenskompetenzen bedingen es, dass kein anderer unter Gunthers Ratgebern Sîvrits Vernichtung planen und zugleich Sîvrits Position im Verhältnis zu Gunther besetzen kann. Wenn aber Hagens Wissen und seine daraus abgeleitete Autorität dabei an ihre Grenzen gelangen, konstituiert sich auch das Bündnis von *herr* und *man* im Zeichen seiner Anfechtbarkeit. Obwohl Hagen mit seinem Anschlag auf Sîvrit Erfolg hat, ist diese Durchsetzung burgondischer Machtinteressen von einem Phantasma geprägt. Weiter oben habe ich Hagens Versprechen territorialer Herrschaftserweiterung als imaginäre Abspaltung der Übermacht Sîvrits von seinem *lîp* beschrieben. Bei Sîvrits Tod steigert sich dies zur agonalen Vormachtsfantasie. Für die Burgonden hätten nun alle *sorge* und alles *leit* ein Ende, behauptet Hagen triumphierend: *wir vinden ir vil wênic, di getürren uns bestân* (B 990, 3). Die weitere Erzählung wird diese Überzeugung ins Unrecht setzen, doch findet schon Hagens emphatisches

487 Wie die Verfahren der Evidenzherstellung unterliegen sie Machtinteressen und exponieren eine „Dissoziation von Wahrheit und Geltung“ (Müller, Das Nibelungenlied, S. 153). Bei der Aussonderung Sîvrits aus der Gemeinschaft mittels großräumiger Täuschungsmanöver stellt sich die Erzählung selbst auf die Seite des Opfers, indem sie die Verschwörer distanziert und insbesondere Hagen gehäuft *untriuwe, valsch* und *missewende* attestiert – in der Hs. B noch öfter als in C: vgl. B 873, 2; C 884, 2; B 908, 4; 912, 4; 913, 2; C 924, 2; B 985, 4; C 997, 4 (*untriuwe*); B 884, 3; 961, 3; C 972, 3; B 963, 2; C 975, 2 (*valsch*); B 874, 4; C 885, 4 (*luge*); B 978, 4; C 990, 4 (*missewende*).

‚wir' keinen Halt in der präsenten Gemeinschaft: alle, die *iht triuwe heten*, einschließlich Gunther, klagen um Sîvrit (B 988 f.).

Diese gemeinschaftliche Klage muss angesichts von Sîvrits aufwändig inszenierter Präsenz als *hêrlicher jeger*, der kurz vor seinem Tod alles überstrahlt (B 948–953), geradezu zwangsläufig erscheinen. Sie artikuliert nicht zuletzt ein erzählerisches Begehren nach dem unvergleichlichen Heros, das sich offen gegen Hagen Vernichtungswillen stellt und ihn isoliert. Bei Sîvrits Begräbnis setzt sich dies als Spaltung der Wormser Gemeinschaft fort, zumal sich die *guoten vriunde* unter seinen *vînden* Kriemhilts und Sigmunts Klage anschließen.[488] Von allen Trauernden wird Sîvrit ganz dem Eigenen zugerechnet; sein Leichnam wird im Zentrum des Hofs zum Ausgangspunkt einer sich in immer größere Gruppen hinein ausbreitenden Klage, die sich so lange steigert, bis ganz Worms von ihr erfüllt ist.[489] Die Ungeheuerlichkeit des Mords und Sîvrits Einzigartigkeit beherrschen die Stadt derart, dass fast der Eindruck entsteht, als gelinge ihm im Tod noch die einst beabsichtigte Eroberung. In der Erzählung von der Beweinung, der Aufbahrung und der Bestattung Sîvrits stehen Gunther und Hagen als Einzige, die nicht am gemeinschaftlichen *jâmer* teilhaben,[490] im Abseits und erscheinen marginalisiert: als *ungetriuwe* Verräter, die das Geschehen nicht beherrschen können.

So stellt sich der Endpunkt eines Spaltungsprozesses dar, der mit Brünhilts *leit* eingesetzt hatte.[491] Noch während der Mordplanung gab es in Gunthers Gefolge solche, die auf friedliche Einigung setzten; eine größere Gruppe war gar nicht erst eingeweiht.[492] Nach Sîvrits Tod finden sich *genuoge* in der Jagdgesellschaft, die die Bewertung des Erzählers teilen: *uns ist ubel geschehen* (B 997, 1). In Worms reihen sich selbst die königlichen Brüder Gernot und Giselher unter die Trauernden: *in triuwen si in klageten mit den anderen sint* (B 1044, 4). Sîvrits überragender Status ruft Brüche hervor, die zwar nicht den Personenverband zerfallen lassen, wohl aber anschaulich machen, dass die Ent-Fremdung des vormaligen *vriunt* spaltend ins Kollektiv zurückwirkt. Auch das Bündnis von *herr* und *man* bleibt nicht unberührt. Gunther und Hagen verbindet nun ihrerseits ein gemeinsames Geheimnis, denn für den Mord werden Fremde –

488 B 1049, 4: *er hete bî den vînden doch guoter vriunde genuoc*.

489 Nach der Auffindung des Leichnams klagen zuerst Kriemhilts Gefolge sowie Sigmunt und die Nibelungen, dann schließen sich die *edelen burgære* der Stadt und ihre Ehefrauen an (B 1033 f.; in C 1049, 4 werden *der guoten chaufliute wip* genannt), alle weiteren *vriunde* Sîvrits (B 1036, 4) sowie Gernot, Giselher, Uote und ihr *gesinde*. Abschließend kommentiert der Erzähler: *ich wæne, man dâ iemen âne weinen vant* (B 1048, 2).

490 Freilich sucht Gunther den Anschluss an die Klagegemeinschaft, wenn er sich im Gestus des Mitleidens an Kriemhilt wendet und den gemeinsam erlittenen Schaden betont (B 1038, 1–3). Dies wird von Kriemhilt jedoch schroff zurückgewiesen.

491 Vgl. Beyschlag, Das Motiv der Macht, S. 100 f., der das Auseinandertreten unterschiedlicher ‚Parteien' seit dem Mordrat nachzeichnet.

492 B 879, 3: *noch heten ez gescheiden genuoge küniges man*; B 887, 2 f.: *dâ wâren genuoge di Guntheres man | dine wessen niht der mære*; vgl. weiter B 988, 2 f.: *ez was ir genuogen ein vreudelôser tac. | di iht triuwe heten, von den wart er gekleit*.

nicht identifizierbare Räuber im Wald – verantwortlich gemacht. Wenn Sîvrit bei der Bahrprobe ein letztes Mal blutet, exponiert er freilich nur einen Mörder: *dâ von man di schulde dâ ze Hagene gesach* (B 1041, 4). Obwohl Kriemhilt zuerst darauf beharrt, dass Gunther und Hagen gemeinsame Schuld tragen, bleibt die – nunmehr öffentlich markierte – Differenz bis zum Ende des *Nibelungenlieds* bestehen. Weiterhin garantieren die Ordnungskategorien des Fremden und des Eigenen keine zuverlässige Orientierung mehr: Die vorgeblich fremden Räuber, so weiß Kriemhilt, sind ihre eigenen Verwandten.[493]

Im Handlungsverlauf vom Mordrat bis zu Sîvrits Beisetzung zeigen sich Brüche und Umbrüche mit weitreichenden Konsequenzen. Das betrifft – erstens – die Verbindungen von Wissen und Macht. Indem das Wissen um die ‚Fremde‘, das Hagen Sonderstatus verlieh, Gegenstand täuschender Inszenierungen wird, verliert es an Wirkmacht für die kollektive Weltaneignung und wird für konkurrierende Deutungen verfügbar. Im Sinne burgondischer Machtinteressen kann Hagen es ein letztes Mal einsetzen, wenn er den Nibelungenhort – das verbleibende materielle Substrat von Sîvrits Präsenz – erst nach Worms überführen und dann im Rhein versenken lässt: Zuletzt ist damit nicht mehr erreicht als eine Wiederkehr der Unverfügbarkeitsfigur (vgl. weiter II.3.4.2). Umgekehrt mündet aber Hagens Wissen um die Bedrohung, die von der eigenen Verwandten ausgeht, später in Ohnmacht. Er rät von der Verheiratung Kriemhilts mit Etzel ab und warnt vor der Reise ins Hiunenland, findet aber kein Gehör. Sein Zukunftswissen um den unvermeidlichen Untergang hat danach schon keine machtstrategische Relevanz mehr. Der zwiespältige Status von Hagens Sonderwissen weist aber – zweitens – auf die Differenz zurück, die sich mit Sîvrits Ermordung zwischen Hagen und Gunther konstituiert und nirgends aufgehoben wird. Ein Phantasma vollständiger Leibeinung kann es in diesem Bündnis von *herr* und *man* nicht geben: schon deswegen nicht, weil Gunthers Wille beim Mordkomplott Leerstelle bleibt. Stattdessen kommt es anlässlich von Sîvrits Tod zur Entzweiung der Reaktionen unter den Verschwörern. Die Eigenmacht des *man* gegenüber seinem Herrn zeigt sich – wie zuvor bei Sîvrit – im nicht kontrollierbaren Exzess.[494] Hagens *grôze übermüete* (B 1000, 1) trifft Kriemhilt, die er selbst schon nicht mehr der eigenen Gemeinschaft zurechnet. Diese Ausson-

493 B 1043, 1 u. 3: *„Mir sint di schâchære“, sprach si, „vil wol bekant.* | […] | *Gunther und Hagene, jâ habt ir iz getân.* […]“ Von diesem Punkt an wird die Zuordnung derjenigen Personen(gruppen), die als vertraute Freunde oder als bedrohliche Fremde gelten sollen, keine übergreifende Wirksamkeit mehr haben. Die verheerenden Konsequenzen zeigen sich am deutlichsten in Kriemhilts Fähigkeit, Rache an ihren nächsten Verwandten zu planen, denen sie zuerst noch fortbestehende Verbindlichkeiten vorspielt.

494 Bestand der Überschuss bei Sîvrit am deutlichsten im Raub von Brünhilts Ring und Gürtel, zeigt er sich in Hagens Fall an der durch keinen Machtzweck begründeten, übermäßigen Rache an Kriemhilt, wenn er ihr Sîvrits Leichnam vor die Tür legen lässt: *von grôzer übermüete müget ir hœren sagen,* | *und von eislicher râche. dô hiez Hagen tragen* | *Sîfrit alsô tôten von Nibelunge lant* | *für eine kemenâten, dâ man Kriemhilde vant* (B 1000, 1–4).

derung wird von den Wormser Herren aber nicht mitvollzogen, denn sie bitten ihre Schwester später, am Hof zu bleiben (B 1075, 3–1079, 4).

Die wiederholte Isolation Hagens aus dem Herrschaftsverband steht – drittens – in Verbindung mit den eben behandelten Dissonanzen und Spaltungsvorgängen, die die Rekonfiguration der homosozialen Allianzen begleiten. Wie schon das *Rolandslied* zeigt, sind Dissens und Mehrstimmigkeit durchaus nicht ungewöhnlich im Vasallen- und Beraterkollektiv mächtiger Herrscher. So fielen denn auch die Reaktionen Gunthers, Gernots, Ortwins und Hagens auf Sîvrits Herausforderung bei seiner Ankunft in Worms unterschiedlich aus, doch Gernots Schweigegebot und Gunthers höfische Unterwerfungsgeste erwiesen sich anschließend als erfolgreiche Kontrollstrategie. Als außerordentliche *untriuwe* provoziert der Mord an Sîvrit indes weitergehende Divergenzen, die sich wiederholt am Umgang der Herrscher mit Kriemhilt und Hagen manifestieren und in keiner von der Königsmacht ausgehenden Homogenisierung mehr aufgefangen werden. Die Vernichtung des ent-fremdeten Heros ist – viertens – um den Preis eines weiteren Wirklichkeitszerfalls erkauft, der hinter höfischer Virtualisierung die Voraussetzung für Intrigen zum Vorschein bringt und damit die höfischen Strategien der Gemeinschaftsbildung verabschiedet. Die Bewältigung des Heroischen gelingt eben nicht (mehr) mit höfischen Mitteln, sondern nur mit Täuschung und Hinterlist sowie rücksichtsloser, durch kein Regulativ mehr gebremster Gewalt. So zeigt sich bei Sîvrits Bestattung denn auch eine umfassende Erschütterung und Beschädigung der höfischen Welt.

3.2.6 Gestörtes Begehren nach dem Gleichen: Zerfall und Transformation der homosozialen Bündnisse

Abschließend sind die beschriebenen Konflikte, Krisen und Verwerfungen in den homosozialen Allianzen noch einmal mit jener Grundfigur zusammen zu bringen, die am Anfang dieses Abschnitts benannt wurde: dem Begehren nach dem Gleichen als Triebfeder homosozialer Vergemeinschaftung. Ein solches Begehren nach größtmöglicher Gleichheit war der Erzählung von Nisus und Euryalus im *Eneasroman* abzulesen (s. o., II.2.2.2), und es prägt ebenso den weit verbreiteten *Amicus und Amelius*-Stoff. Die idealtypische Gleichheit der Freunde kann sich dort mit unterschiedlichen Gewichtungen in Herkunft, Status und Rang, in ritterlicher Vorbildlichkeit und dem gemeinsamen Habitus zeigen, gründet aber immer in maximaler leiblicher Ähnlichkeit und Ununterscheidbarkeit der beiden Männer. Die Wahrung dieser Gleichheit sowie der durch sie fundierten Bindung und Identitäten steuert, wie Silke Winst gezeigt hat, Handlungsdynamik und Sinnbildungsmuster der *Amicus und Amelius*-Erzählungen dergestalt, dass sie den ‚Kampf gegen die Differenz' zwingend hervorbringt. Unterschiede, die die Freunde entzweien könnten, werden mit allen verfügbaren – manch-

mal auch fragwürdigen – Mitteln bekämpft und beseitigt.[495] Herrschaftliche und verwandtschaftliche Bindungen müssen gleichermaßen hinter dem Primat der exklusiven Freundschaft unter maximal Gleichen zurücktreten.[496]

Vor diesem Horizont heben sich vielerlei Ungleichheiten unter den männlichen Allianzpartnern im *Nibelungenlied* ab, und es wird deutlich, dass sich das Begehren nach Gleichheit im Geflecht unterschiedlicher Bindungstypen auf die (problematische) Herstellung von Gleichrangigkeit richtet. Wiewohl die *vriuntschaft* Gunthers und Sîvrits im Zentrum dieser Dynamik steht, schließt schon Hagens Bericht in der 3. Aventiure vollständige Gleichheit des *Amicus und Amelius*-Typs kategorisch aus. Als Heros ist Sîvrit derart unvergleichlich und einzigartig, dass nur ein Prozess der Angleichung denkbar sein kann. Vorausgesetzte Gleichrangigkeit liegt mit dem Ebenburtskriterium weiterhin den Brautwerbungen zugrunde, ist also durchaus kein exklusives Muster homosozialer Vergemeinschaftung. Allerdings gestaltet sich die Vermittlung von Geschlechterdifferenz und Ebenbürtigkeit grundsätzlich schlichter als es die Machtaushandlungen unter adligen Herren tun.

Um diesen Komplex noch einmal in systematischer Perspektive zu erschließen, sind folgende Aspekte einzubeziehen: die Kriterien der Gleichrangigkeit in Konkurrenz zu Asymmetrien und Differenzen; die Strategien zum Ausgleich, zur Ausblendung oder Unterdrückung von Unterschieden; das (Wechsel-)Verhältnis von Bindungen zwischen Einzelnen und dem Personenverband; die Modifikationen von Gleichrangigkeit durch Geschlechterverhältnisse; schließlich die Störungen und Interferenzen, die das Begehren nach Gleichheit unterminieren, worauf in der zweiten Hälfte des Werks ein transformiertes Modell antwortet.

Obwohl das *Nibelungenlied* eine Fülle unterschiedlicher homosozialer Bindungen kennt, rücken nur einige wenige Bündnisse derart ins Zentrum der Handlung, dass ihre Grundlagen und Reichweite oder der Prozess ihrer Herstellung selbst sichtbar werden. Zudem sind lehnsrechtliche, herrschaftliche und verwandtschaftliche Präzisierungen selten. Zwar scheint die Erzählung, insbesondere mit der Aufzählung der Wormser Hofämter, zuerst an die zeitgenössische Komplexität territorialhöfischer Herrschaftsverhältnisse anzuknüpfen, doch bleibt dies oberflächlich. Offenheit und Unbestimmtheit in der Darstellung von Verwandtschaftsverhältnissen verweisen mehr

495 S. o., I.2.2.3. Vgl. Winst, Amicus und Amelius, S. 222: „Gefährdete Gleichheit […] wird von der Tendenz begleitet, die Differenzen zwischen den Freunden auszulöschen.“ Vgl. weiter ebd., S. 52–65 (zu den Konstituenten von Gleichheit und Ähnlichkeit) sowie 216–223. Den ‚Kampf gegen die Differenz‘ stellt Winst ihrer Diskussion aller konstitutiven Elemente der Freundschaftserzählung voran (ebd., S. 46).

496 Der Totalitätsanspruch der Freundesliebe sperrt sich an zentralen Punkten kollektiven Ordnungen und kann sich dann nur in Ausgrenzung der Öffentlichkeit verwirklichen. Vgl. Winst, Amicus und Amelius, S. 223: „Freundschaft konsolidiert sich […] auch über die Missachtung sozialer Bindungen sowie über daraus erwachsende normative Konflikte. Aus der Perspektive des idealen Freundschaftsmodells werden all diese Zwiespältigkeiten positiv bewertet: Vorrang und Dominanz der Freundschaft werden schließlich auch und gerade über diese beschriebenen Antagonismen bewiesen“.

auf frühmittelalterliche als auf zeitgenössische Auffassungen.[497] In Hinblick auf gesellschaftliche Hierarchien begnügt sich das *Nibelungenlied* im Kern „mit Rudimenten zur Bezeichnung von Herrschaft und Abhängigkeit: Herr und Mann".[498] Dagegen deckt der Begriff *vriunt* ein variantenreiches Spektrum positiv besetzter, genossenschaftlicher Beziehungstypen ab, denen die prinzipielle Gleichrangigkeit adliger Herren zugrundeliegt.[499] Dieses Spannungsfeld simultaner Differenz und Gleichheit, von Hierarchie und Gleichrangigkeit, bildet den Rahmen aller homosozialen Aushandlungen.

Mit der idealtypischen Paarbildung von *herr* und *man* wird ein literarisches Modell aufgerufen, das in heldenepischen Texten zentral ist. Die innige Bindung des Gefolgsmanns an seinen Herrscher illustriert prononciert schon der altenglische *Beowulf*. Dort zeigt sich der junge Wiglaf, ein Verwandter Beowulfs, als Einziger bereit, dem gealterten König im schicksalhaften Kampf gegen den Drachen beizustehen. Gegenüber den übrigen, zögernden Gefolgsleuten imaginiert Wiglaf eine im Drachenfeuer geschmiedete Gemeinschaft mit seinem Herrn: *mē is micle lēofre þæt mīnne līchaman | mid mīnne goldgyfan glēd fæðmie* (Beow. 2651a-2652b: mir ist weit lieber, dass meinen Körper gemeinsam mit meinem Goldgeber das Feuer umarme). Dieses markante Bild einer gemeinsam erfahrenen Umarmung des Feuers setzt Wiglafs Rede zum Abschluss in die Vorstellung eines gemeinsam gepanzerten Leibes um: *ūrum sceal sweord ond helm | byrne ond beaduscrūd bām gemǣne* (Beow. 2659b-2660b: wir beide müssen Schwert und Helm, Brünne und Schlachtgewand gemeinsam miteinander teilen).[500] Beim Drachenkampf, in dem Wiglaf seine zuvor proklamierte, absolute Treue unter Beweis stellt, fasst die Erzählung beide Männer in der Kollekivbildung *sibæðelingas* (Beow. 2708a: etwa ‚Sippadlige') und zeigt damit eine maximale Verschmelzung der Identitäten an. Dies alles vollzieht sich allerdings im Kontrast zur Haltung der übrigen Gefolgschaft, die ihrem Herrn nicht in höchste Gefahr folgen will.

Brautwerbungserzählungen wie *König Rother* und Ottes *Eraclius* zeichnen die Treue und Vorbildlichkeit der jeweiligen Ratgeber und Werbungshelfer paradigmatisch als Grundlage erfolgreicher Herrschaft. Im *Herzog Ernst* B verfügt der vertrie-

497 Solche Ungenauigkeiten sind „durchaus typisch für adlige Verwandtschaftsverbände des frühen Mittelalters, sowohl was Rangdifferenzen angeht, die Offenheit nach außen zu weiteren Personenverbänden wie auch, was die Unschärfe in der terminologischen Bestimmung von Verwandtschaftsverhältnissen betrifft" (Müller, Motivationsstrukturen, S. 235). Vgl. weiter Schmid, Zur Problematik, S. 21–47; Althoff, Verwandte, S. 55–67 zur allmählichen Konsolidierung von Adelsgeschlechtern.

498 Hennig, Herr und Mann, S. 179, vgl. weiter ebd.: „Die Kalamität ständerechtlicher Unbestimmbarkeit von ‚Herr' und ‚Mann' wird besonders deutlich an *man*, das ja unbestritten im *Nibelungenlied* [...] auch den ‚kampffähigen Mann', den ‚Krieger' bezeichnet."

499 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 155 sowie ders., Motivationsstrukturen, S. 233 f.: „Der Sprachgebrauch [von *vriunt*, J. K.] stimmt dabei durchaus zur zentralen Bedeutung von Freundschaft, Schwurgemeinschaft, ‚natürlicher' und ‚gemachter' Verwandtschaft innerhalb der frühmittelalterlichen Gesellschaft."

500 Zur Stelle vgl. Clark, Between Medieval Men, S. 134: „the difficulty both of translating the sentence's confusing deictic pronouns and of understanding how its meaning could work in practice indicates the intimacy of the bond described".

bene Held mit Graf Wetzel über einen treuen Freund und Berater, ohne dessen Klugheit die vielfältigen Bedrohungen und Bewährungsproben nicht zu bewältigen wären. Beider Bindung ist als Erziehungsverwandtschaft und Herrschaftsverhältnis doppelt begründet[501] und verknüpft die prinzipielle Gleichrangigkeit von Freunden mit einer nie in Frage gestellten Hierarchie des Rangs und der lehnsrechtlichen Abhängigkeit. Die lebenslange, vollkommene Treue Wetzels wird schon einleitend hervorgehoben: *er gestuont im frümelîchen* | *bî unz an sîn ende* (HE B: V. 130 f.). Herzog Ernst zeichnet sich als Anführer durch besondere Kampfkraft und Gewaltfähigkeit aus, während seine umfassende Bildung zwar einleitend genannt, aber kaum handlungswirksam wird. Umso eindrucksvoller wird seine Kühnheit in bedrohlichen Situationen durch Wetzels Reflexionskompetenzen und seine klugen Einfälle ergänzt, wobei der Dialog mit dem treuen Ratgeber zwar Kritik enthalten kann, an der Entscheidungsgewalt des Herzogs jedoch keinerlei Abstriche vornimmt.[502]

Klüger als sein Herr ist auch der mit besonderer Weisheit und Bildung ausgestattete Eraclius.[503] Wie im *Herzog Ernst* zeichnet sich bei Otte eine Komplementarität von ritterlicher Kühnheit bzw. herrscherlicher Macht mit den Wissenskompetenzen des Freundes und Ratgebers ab.[504] Obwohl König Rother selbst durch besonderen Listenreichtum hervortritt,[505] stützt er sich in allen herrschaftspolitischen Belangen auf seine profiliertesten Vasallen, Berchter und Liupolt. Das hierarchische Abhängigkeitsverhältnis wird zuletzt in eine genossenschaftliche Bindung überführt, wenn sich Rother und Berchter gemeinsam in die Einsiedelei zurückziehen (KR 5168–5174). Auch in diesem Text wird die freiwillige Dienstbereitschaft des *man* – hier Liupolts – unterstrichen, den Rother bittet, *durc dinis selbes frumicheit* als sein Bote bei der Brautwerbung zu agieren (KR 115; vgl. 116–123).

Diese literarischen Entwürfe setzen ein kompromissloses Treueverhältnis voraus: „Die gegenseitige Verpflichtung von Herr und Mann gilt absolut und bis zur Selbstzer-

501 HE B: 118–131, bes. 124–127: *sie wâren von kinde* | *gezogen mit grôzer êre.* | *des muose erm immer mêre* | *leisten triuwe und wârheit*. – Die hier genannten Passagen sind in den ältesten Fragmenten der *Herzog Ernst*-Überlieferung zwar nicht enthalten, doch tritt Wetzel auch darin als wichtigster Gefolgsmann Ernsts auf, dessen Treue die folgenden Verse betonen: *ich inwil mich nīmer gescheiden* | *fan im lebendic noch dot.* | *ich will angist un not* | *samit ime liden* | […] | *eintweder unser wirdet rat* | *oder wir uerliesen sament unser leben* (Marburger Bruchstücke, Fassung A (2^b), V. 58–65).

502 Vgl. HE B: 2721–2725: *sît ir des niht welt enbern,* | *sô muoz ich iuch sîn gewern.* | *ir sult aber gewis sîn,* | *und stüende ez an dem willen mîn,* | *sô müest irz underwegen lân.*

503 Eraclius’ Gelehrsamkeit wird nach seiner wunderbaren Empfängnis durch einen Himmelsbrief als Bildungsgebot verfügt; zugleich erhält er die drei Gaben, die wahre Natur von Steinen, Pferden und Frauen erkennen zu können (vgl. Erac. A: 490–507).

504 Eine derartige Komplementarität ist bisweilen auch in Freundschaftsverhältnissen unter Gleichen anzutreffen, wie es die *Chanson de Roland* für Roland und Olivier in einem bekannten Diktum formuliert: *Rollant est proz e Oliver est sage;* | *Ambedui unt me*[*r*]*veillus vasselage* (ChdR O: 1093 f.: Roland ist tapfer und Olivier ist weise; beide haben erstaunlichen Mut.)

505 Vgl. Fischer, Gewalt und ihre Alternativen, S. 211.

störung.“[506] Weiter erlaubt die absolute Treue des *man* Widerspruch und (bisweilen scharfe) Kritik am Herrn, im Rahmen einer nicht etwa durch materielle oder politische Abhängigkeit erzwungenen, sondern vielmehr selbstbestimmten Subordination. An diesem Punkt wird erneut die von Czerwinski beschriebene Dialektik sichtbar, deren Konfliktpotential das *Nibelungenlied* zuspitzt.[507] Hierarchien unter adligen Herren beruhen gemäß dem literarischen Modell auf jener standeskonstitutiven ‚Freiheit', derzufolge alle Adligen einander prinzipiell gleich sind. In der literarischen Stilisierung sollen alle Formen der Ungleichheit daher frei gewählt oder wenigstens Gegenstand nachträglicher Zustimmung sein.[508] Daraus folgt aber eben jene Eigenmächtigkeit des treuen Gefolgsmanns oder Vasallen, von der bereits die Rede war und die sich fallweise in paradoxer Figuration gegen den Herrn wenden kann. *Triuwe* bezeichnet in diesem Zusammenhang also die Selbsteingliederung in gegebene Machtverhältnisse, die stets noch eigener (bis eigenwilliger) Deutung unterliegt.

Der hierarchischen Differenzierung durch (vasallitische) Abhängigkeiten, durch Herkunft, Rang und Herrschaftsprivilegien tritt im *Nibelungenlied* zuerst *ritterschaft* als genossenschaftliche Vergesellschaftungsform gegenüber, wie sie sich bei Sîvrits Schwertleite zeigt: All jene Knappen, die an der Zeremonie teilnahmen, sind seine *swertgenôzen* (B 37, 3). Freilich reduziert sich *ritterschaft* im weiteren Verlauf fast vollständig auf die allen gemeinsame Gewaltfähigkeit, die gleichermaßen im Krieg wie bei den häufigen Waffenspielen und Turnieren demonstriert wird, so dass auch keine scharfe konzeptionelle Abgrenzung der Begriffe *riter, recke, helt, degen* oder *wîgant* festzustellen ist. Gemeinsam ist diesen Bezeichnungen, dass sie männliche Identität allererst über die Ausübung von Gewalt definieren. Darin besteht zugleich die Grundlage gradueller Differenzierungsmöglichkeiten, unabhängig von Abstammung und Herrschaftsrang: Kühnheit, Stärke und kriegerische Durchsetzungsfähigkeit werden von Einzelnen in unterschiedlichem Ausmaß nachgewiesen. Obwohl den Burgondenkönigen schon zu Beginn attestiert wird, sie seien *mit kraft unmâzen küene* (B 3, 2), zeichnen sich bei Waffengängen, ob im Turnier oder im Ernstkampf, doch vorrangig ihre Gefolgsleute aus.[509] Im Krieg gegen die Sachsen und Dänen tritt Sîvrit zwar

506 Müller, Spielregeln, S. 156.

507 Vgl. Czerwinski, Das Nibelungenlied, S. 74 f.

508 Fallweise wird dies eigens inszeniert; so etwa wenn seine Gefolgsleute Herzog Ernst freiwillig in die Verbannung folgen: *Dô sprâchen die helede gûde* | *al in eime* m*ûde,* | *di dâ gesament wâren,* | *si wo*lden *zwâre* | *lâzen kint inde wîf* | *inde wo*lden *den lîf* | *sezzen an ein urdeil,* | *ind* wold*en ûffe gût heil* | *sament ime va*ren o*ver mere:* | *dat inmogte in nie*man *irweren,* | *it indêde der doit*. (HE Prager Bruchstücke, Fassung A.IV, V. 56–66).

509 Insbesondere Hagen, Ortwin, Volker oder Dancwart (vgl. B 199, 304). Während sich im Sachsenkrieg vorwiegend die Recken des Herrschers hervortun, wird in diesem Zusammenhang auch Gernots kämpferische Tüchtigkeit gelobt (B 198, 209).

durch seine besonderen kämpferischen Leistungen hervor, doch steht er hier an der Spitze einer Skala, die seine überragende Stärke prinzipiell vergleichbar macht.[510]

Das Merkmal der Stärke situiert sich zugleich an der Schnittstelle gradueller und kategorialer Differenzierungen. Wo Sîvrit nur *der starke* (nicht etwa ‚der Stärkste‘) genannt wird, steht er außerhalb jeder Vergleichbarkeit.[511] Diese exorbitante, unvergleichliche Qualität wird im Bedingungszusammenhang des ‚Fremden‘ zum Vorschein gebracht: zuerst mit Hagens Bericht in der 3. Aventiure, dann vor allem bei der Brünhilt-Werbung. Bei den Kampfspielen auf Isenstein überlagert sich die Konzeption einer quantifizierten, gradualisierbaren Stärke[512] mit jener maßlosen Sonderkraft, die ausschließlich Brünhilt sowie Sîvrit und der Tarnhaut zugeschrieben wird. Die Grenze zwischen beiden Konzeptionen bleibt freilich ungenau, wobei die Tarnhaut als Instrument magischer Potenzierung diese Uneindeutigkeit in sich aufnimmt. Einerseits verleiht sie mit der Zwölfmännerstärke messbare Zusatzkräfte, andererseits kommt sie allein Sîvrit zu, der sie in der Fremde erworben hat und Ortwin schon bei seiner Ankunft in Worms vorhält, er könne es mit zwölf seinesgleichen aufnehmen.[513] Nur indem Sîvrits Stärke derart in der Schwebe zwischen gradueller und kategorialer Differenzbildung gehalten wird, eröffnet die Erzählung die Möglichkeit seiner Vergesellschaftung im Zeichen von Gleichrangigkeit.[514]

Bei der Erstbegegnung Gunthers und Sîvrits gründet Sîvrits agonales Begehren in der Voraussetzung gleicher Machtansprüche, die durch Erbrecht, Rang und Kampfbereitschaft legitimiert sind.[515] Indem er Gunther als Kühnsten und als König anspricht, denkt Sîvrit Stärke und Status zusammen (B 106, 1 f.) und setzt für den Wettkampf auch die Vergleichbarkeit beider Reiche voraus (B 112, 1). Diese Ausgangslage entspricht dem Modell der Konkurrenz zweier Reiche (und ihrer Herrscher), wie sie bisweilen den Rahmen für Brautwerbungsnarrative abgibt. Gemäß dem agonalen Habitus ist Gleichrangigkeit freilich nur Voraussetzung für die Herstellung eindeutiger Hierarchien, denn

510 Vgl. B 225–236. Ebenso verhält es sich mit der ‚Schönheit‘ der beiden prominentesten *frouwen*, die bei Brünhilts Empfang in Worms einem Vergleich durch die höfische Öffentlichkeit unterzogen werden (vgl. B 589 f.). Jede für sich ist zwar *unmâzen schœne* (vgl. B 322, 1; 324, 3), doch erweist sich auch dies als gradualisierbar.

511 Vgl. B 88, 3; C 90, 3; B 114, 4; C 116, 4; B 320, 1; C 324, 1; B 335, 1; C 345, 1; B 414, 2; C 425, 2; B 477, 1; B 647, 4; 748, 4; 855, 1; 886, 1; 939, 4; C 950, 4 (an mehreren Stellen schreibt C stattdessen *der herre Sîvrit*). Diese Zuschreibung tritt vorwiegend in Verbindung mit der Fremde und dem Habitus des *übermuot* in Erscheinung. Bei den Kampfhandlungen am Etzelhof wird das Attribut absolut gesetzter Stärke dann frei verfügbar für verschiedene Helden wie Hagen, Volker, Gernot, Giselher oder Wolfhart.

512 Vgl. Renz, Um Leib und Leben, S. 88–90 zum Maß der ‚Männerstärke‘ und den Ungenauigkeiten beim Kräftevergleich.

513 B 116, 4: *jâne dorften mich dîn zwelve mit strîte nimmer bestân.*

514 Anders verhält es sich bei Brünhilt, der ihre überlegene Kraft gänzlich entzogen werden muss, um sie – im Sinne des Wormser Hofs – ‚gesellschaftsfähig‘ zu machen. Vgl. weiter II.3.3.2.

515 Sîvrit betont daher: *ich bin ouch ein recke und solde krône tragen*, zumal ihm *von rehte liute und lant* zustehen (B 107, 1 u. 3). Ortwins Kampfangebot weist er dagegen scharf als Affront zurück: *ich bin ein kunec rîche, sô bistu kuneges man* (B 116, 3).

am Ende soll der Stärkste herrschen. Mit der virtuellen Unterwerfung der Burgonden setzt dann ein langfristiger Prozess ein, der zum einen den direkten Kräftevergleich der vormaligen Kontrahenten vermeidet,[516] zum anderen die Begriffe der Über- und Unterordnung von ständerechtlicher Verbindlichkeit ablöst und sie stattdessen für die Herstellung von *vriuntschaft* verfügbar macht. Virtualisierende Vergesellschaftungsformen am Hof ermöglichen die gewaltlose Herstellung von Gleichrangigkeit über wechselseitige Gesten der Huld und der Dienstbereitschaft. Allerdings bewirken sie durch die strategische Lenkung von Minnebegehren auch eine faktische Subordination Sîvrits, der sich Gunther zuerst als stärkster Repräsentant seiner Exekutivmacht zuordnet. Am Ausgangspunkt der homosozialen Allianzbildung steht also weder die unhintergehbare, nämlich leiblich verankerte Gleichheit des *Amicus und Amelius*-Typs, noch die ständerechtlich abgesicherte Hierarchie von *herr* und *man*, die Brautwerbungserzählungen zumeist voraussetzen. Stattdessen trifft im *Nibelungenlied* die Differenz der Stärke auf Strategien angleichender Vergemeinschaftung. Schon im Grundzug werden die homosozialen Verbindungen also durch ein Spannungsverhältnis gegenläufiger Tendenzen geprägt, die auch das jeweilige Begehren betreffen. Gegen das vereinzelte, agonale Begehren nach Eroberung und Brauterwerb tritt das kollektive höfische Bemühen um den integrativen Ausgleich von Differenzen, das sich im ersten Schritt auch durchzusetzen vermag.

Damit rückt ein weiterer Faktor in den Blick: Den Herrschaftsansprüchen des Einzelnen tritt die Macht des Personenverbands gegenüber, in den Sîvrit integriert wird und der Gunthers Königsherrschaft trägt. Königliche Macht zeigt sich in Worms als Verfügung über starke Vasallen und kluge Berater, wobei Gunther anstelle von kriegerischer Leibesstärke strategisches Geschick bei der Herstellung homosozialer Bindungen zeigt.[517] In dieser Phase der Ereignisse ist eine exklusive homosoziale Paarbildung strukturell ausgeschlossen.[518] Sîvrit rückt zwar in den engeren Kreis der königlichen

516 Ebenso interpretiert Czerwinski, Das Nibelungenlied, S. 65 f. Sîvrits Aufnahme bei Hofe als Strategie, „eine sozial eindeutige Festlegung von Über- und Unterordnung zwischen den Landesherren Siegfried und Gunther zu vermeiden".

517 Gephart, Der Zorn, S. 58–61 geht von einer latenten Rivalität beider aus: „Dabei erstreben Siegfried und Gunther mit jeweils unterschiedlichen Mitteln vornehmlich das eine, nämlich Vorherrschaft – Siegfried als heroischer Körper und Gunther als Oberhaupt eines Herrschaftsapparates" (ebd., S. 92). Diese Sichtweise übergeht die Grundlage der Gleichrangigkeit, die ihrerseits Bedingung für *vriuntschaft* und damit der Konkurrenzvermeidung ist. So zeigt Gunther bei der Planung und Durchführung des Mordes, die die unterstellte Rivalität manifest machen sollte, denn auch keinerlei Willen zur Vorherrschaft.

518 Ihr Konfliktpotential zeigt das *Rolandslied*, wo die unterstellte Präferenz des Kaisers für die Pairs, insbesondere für seinen stärksten Krieger Roland, Konkurrenzen im weiteren Kreis der Berater auslöst (s. o., II.1.1.1). Ein Gegenbild gelungenen Ausgleichs wird im *König Rother* entworfen: Hier favorisiert der Herrscher einen seiner Vasallen – Liupolt – gemäß den Wünschen des Beraterkollektivs (vgl. KR 84–116). Der weitere Handlungsverlauf führt vor, dass derartige Bündnisse eben nicht exklusiv, zum Nachteil der übrigen Gefolgsleute, angelegt sein müssen.

vriunde vor und leistet seine Kriegsdienste explizit für Gunther, doch vollzieht sich der Integrationsprozess im Austausch mit allen drei Burgondenherrschern.[519] Die Triangulierung der Männerbündnisse um Geschlechterverhältnisse leistet in diesem Prozess einen wesentlichen Beitrag.[520]

Die Verfügungsgewalt der Wormser Herren über die Damen des Hofs ermöglicht die Befestigung homosozialer Bündnisse, begründet aber auch die oben festgestellte Asymmetrie im Verhältnis Gunthers und Sîvrits. Zugleich befördert diese Triangulierung eine Aufhebung der Stärke-Differenz, denn im Kontext höfischer Minne ist nicht Sîvrits überragende Gewaltfähigkeit, sondern vielmehr seine vorbildliche *zuht* gefragt. An die Stelle einer agonalen Konfrontation zweier herausragender Einzelner tritt die Balance von Herrschaft und *vriuntschaft* im Personenverband sowie die Angleichung aller an ein Ideal männlicher *ritterschaft*. Dieses integrative Modell fundiert auch die virtuelle Gleichrangigkeit aller bei Hofe versammelten Herren. Insgesamt ist diese Kollektivierung als Mechanismus der Diffusion von Differenzen in einem komplexen Wechselverhältnis von Hierarchie und Gleichrangigkeit zu beschreiben. Auf dieser Grundlage gelingt eine Vermittlung des agonalen Begehrens mit den auf Ausgleich abzielenden Vergemeinschaftungsformen, indem überlegene Gewalt außerhalb des Hofs prämiert wird. Nur durch einen abrupten Paradigmenwechsel kommt es zum Umbruch in dieser Konstellation. Wenn mit der Brautwerbung um Brünhilt das Minneparadigma durch agonale Dynamiken abgelöst wird, folgt daraus eine Zuspitzung aller zuvor relevanten Parameter dergestalt, dass das latente Spannungsverhältnis zum aporetischen Ineinander gerät.

Mit dem Beschluss zur Werbung um Brünhilt kommt es zuerst zur Reduktion des Personenverbands auf vier Recken, die zwar gemeinsam die Bewährungsprobe ihrer Kampfkraft antreten, aber zusehends voneinander unterschieden werden. Die Gewaltfähigkeit und potentielle Eigenmacht jedes Einzelnen definiert seine Männlichkeit und bildet sowohl die Grundlage der Gemeinschaft als auch ihrer graduellen und kategorialen Differenzierung. Brünhilts agonale Provokation und ihr Herrschaftskonzept, das Status und Stärke zwingend miteinander identifiziert, schreibt das Kriterium der Körperkraft als alles entscheidenden Faktor fest. Das von ihr vertretene politische Modell lässt zudem keine Form der Gleichrangigkeit zu, so dass in Brünhilts Sicht der *man* letztlich nur *eigenman* sein kann. Brünhilts Präsenz bringt an Sîvrit erneut die Zeichen der Fremdheit und der exorbitanten Gewalt zum Vorschein, die ihn als singulären Heros aus jeder Gemeinschaft isolieren könnten. Ein solches Übergreifen agonaler Forderungen ins Feld der homosozialen Allianzen wird jedoch durch die Begehrensdyna-

519 Die Beteiligung Gernots und Giselhers an der Allianzbildung wird schon bei Sîvrits Ankunft in Worms deutlich, zeigt sich später aber auch darin, dass Sîvrit in wechselnden Konstellationen zum Bleiben bewegt wird (vgl. B 256, 318–320).

520 In der geringen semantischen Differenzierung von homosozialen Verbindungen und Geschlechterverhältnissen bildet sich ein Primat von Machtbeziehungen ab, das der Geschlechterdifferenz vorgeordnet ist und die hier beschriebenen Verflechtungen erlaubt; vgl. weiter II.3.3.

miken der doppelten Brautwerbung blockiert.[521] Indem Gunther auf Sîvrits Hilfe angewiesen ist, stellt sich erstmals ein Verhältnis tatsächlicher Gleichrangigkeit als Waffenbrüderschaft her. Die homosoziale Bindung gewinnt freilich an Komplexität, indem sich Gleichrangigkeit und Wechselseitigkeit nun in der Überkreuzung divergenter Hierarchisierungen herstellen.[522] Durch seine Leibesmacht ist Sîvrit Gunther überlegen, während sein (vorgeblicher wie tatsächlicher) Dienst Gunther zu seinem Herren macht. Aufgehoben ist beides in der wechselseitigen Selbstauslieferung – faktisch mit Leib und Leben – an den *vriunt*.[523]

Insgesamt bewirken Brünhilts Werbungskonditionen eine Intensivierung der Allianz Gunthers und Sîvrits, da beide nur gemeinsam, in der exzeptionellen Kombination von unsichtbarer Körpermacht und herrscherlichem Habitus, den Sieg erlangen können. Differenz wird in vollständiger Einheit aufgehoben und komplementär figuriert. Sîvrits Tarnhaut ist Medium dieser Bindung, die mit der Täuschung aller anderen auch die (Selbst-)Ausgrenzung der beiden Herren aus der Gemeinschaft hervorruft. Das gemeinsame Geheimnis sowie beider Leibeinung bei den Kampfspielen konstituieren ein exklusives Bündnis größtmöglicher Nähe[524] – freilich um den Preis massiver Ambivalenzen, die mit dem Betrug einhergehen. Die Allianz Gunthers und Sîvrits ließe sich daher auch so resümieren, dass eine Ausgangsposition weitreichender Gleichrangigkeit derart mit gegenläufigen, hierarchischen Verhältnissen überschrieben wird, dass sie vorübergehend in eine Gleichrangigkeit höherer Komplexität münden kann. So gestaltet sich die virtuelle Einleiblichkeit Sîvrits und Gunthers auf Isenstein als Phan-

521 Sîvrit verpflichtet sich zur Mithilfe nur, um eine andere Braut zu erhalten; Brünhilts Begehren richtet sich umgekehrt nicht auf Sîvrit als potentiellen Eheherrn, sondern ausschließlich auf seine Unterwerfung, die nur im Tod enden kann (B 414, 2 f.).

522 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 159 f.: „Die Waffenbrüderschaft Sîvrit – Gunther wird herrschaftlich (fehl-)interpretiert. Insofern erweist sich der Versuch einer Harmonisierung ‚horizontaler' Bindungen (gegenüber Gleichgestellten, also etwa den Verwandten und Gästen) mit ‚vertikalen' (gegenüber Höhergestellten, also etwa dem König) als voraussetzungsreich hybride Veranstaltung von Gnaden des Erzählers – mit fatalen Folgen." Von Sîvrits Tod her betrachtet ist diese Feststellung zwar richtig, doch wird dieser Punkt erst nach einer längeren Phase erfolgreicher Machtstabilisierung erreicht, die für beide Männer von Vorteil ist.

523 Erinnert schon beider ‚Schwurbrüderschaft' an frühmittelalterliche Freundschaftsbündnisse, so zeigt sich dies auch in der (wiewohl literarisch stilisierten) Realisierung des Bündnisses im totalen Einsatz für den Freund. Zu Brüderschaftskonzepten vgl. oben, II.1.5, sowie Althoff, Verwandte, S. 118 f. zur historischen Entwicklung einer verrechtlichten Differenzierung.

524 Statt wie bei Amicus und Amelius vollständige Gleichheit auf leiblicher Grundlage zu naturalisieren, konstruiert das *Nibelungenlied* die Ununterscheidbarkeit Gunthers und Sîvrits nur im Kontext der Täuschungshandlungen in dilemmatischer Zuspitzung. Gewonnen wird dadurch gleichwohl die Intensivierung körperlicher Nähe und unverbrüchlicher Einmütigkeit in der Kampf-Performance auf Isenstein, während die altnordische Überlieferung den Werbungsbetrug sonst durchgängig als Stellvertretungsvorgang mit Gestaltentausch (in der *Thidrekssaga* reduziert auf den Tausch der Gewänder) schildert. Im *Amicus und Amelius*-Stoff wird die Ununterscheidbarkeit der Freunde ebenfalls paradigmatisch als Stellvertretung – nämlich beim Gottesurteilskampf – inszeniert (vgl. dazu Winst, Amicus und Amelius, S. 126–149).

tasma idealer homosozialer Vergemeinschaftung, dessen Aporie sich am Höhepunkt des literarischen Konstruktionsprozesses aber bereits abzeichnet. Die nach außen geglückte, vollständige Assimilation von Sîvrits Stärke in Gunthers Leib, die sich nach innen als vollkommene Wechselseitigkeit und Einmütigkeit darstellt, lässt die Möglichkeiten der Differenzierung selbst zum Problem werden, wenn auch vorerst nur im Blick der Rezipierenden.

Mit der Ungleichheit der Hochzeitsnächte und der Ehegemeinschaften tritt darauf eine Situation ein, die die öffentliche Inszenierung der Gleichrangigkeit zweier Königspaare ins Zwielicht rückt. Indem *list* und Trug eine Spaltung der Wirklichkeit hervorrufen, treten in der Erzählung konkurrierende Bilder der homosozialen Allianz auf, die nicht mehr miteinander harmonisiert werden können. Gegen die verborgene Differenz der Stärke stellt sich Brünhilts Wahrnehmung einer umgekehrten Hierarchie, derzufolge Sîvrit Gunther gänzlich subordiniert ist, während öffentlich die Gleichrangigkeit zweier Herrscher vorgeführt wird, die einander faktisch schon *ungelîche* sind. Wenn mit Brünhilts Ring und Gürtel nicht mehr lesbare Zeichen des Unterschieds ins Licht der Öffentlichkeit treten, gerät die Ununterscheidbarkeit von *herr* und *man* aber zur problematischen Entdifferenzierung. Den Kern jener Krise der Evidenz bildet die unmöglich gewordene, eindeutige Zuschreibung bestimmter Leistungen an nur einen Herrschaftsträger. Das exklusive Geheimnis Gunthers und Sîvrits, das nicht mehr an die ständische Öffentlichkeit vermittelt werden kann, wirkt nun spaltend und bereitet insofern die finale Ausgrenzung Sîvrits vor. Die hybride Konstruktion einer Gleichrangigkeit mit dem Unvergleichlichen scheitert zwangsläufig.

Indem das Paradigma der Minne den Ausgangspunkt für alle männlichen Machtaushandlungen bildet, konstituiert sich die Allianz der Burgonden mit Sîvrit im Zeichen ungleichen Begehrens, denn nicht der Wille zur homosozialen Vergemeinschaftung, sondern der Brauterwerb motiviert Sîvrits Ausfahrt und erlaubt später seine Subordination. An Sîvrits zunehmender Ausrichtung auf die Braut wirken die Burgonden durch ihre machtstrategische Steuerung des Minnebegehrens allerdings selbst mit. Die Triangulierung von homosozialer Allianz und Geschlechterverhältnissen generiert so bereits eine Asymmetrie, die nur vorübergehend in höfischer Gleichrangigkeit aufgehoben werden kann. Entsprechend gefährden die agonalen Dynamiken, die mit der Brünhilt-Werbung die Handlung dominieren, erneut die Herstellung von Gleichheit. Dazu kann es jedoch nur kommen, indem abermals Geschlechterverhältnisse und homosoziales Bündnis in ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis gebracht werden.

Dieser Überblick zeigt, dass Geschlechterverhältnisse entscheidend an der Problematisierung des Begehrens nach dem Gleichen beteiligt sind. Nur im Bezirk höfischer Selbstdeutungsmuster wirken sie an der Herstellung von Gleichrangigkeit mit; in der Fremde und der Sphäre agonaler Dynamiken verschärfen sie dagegen allseitige Ungleichheit.[525]

525 Diese Feststellung beruht auf einer Verallgemeinerung der zwischengeschlechtlichen Konstellationen um Brünhilt und Kriemhilt, während alle übrigen im *Nibelungenlied* auftretenden *frouwen* au-

Die Faktoren der Fremdheit und der exorbitanten Gewalt, die Sîvrits Unvergleichlichkeit konstituieren, sind in der Brünhilt-Werbung ebenfalls mit Geschlechterverhältnissen verknüpft – und dies in einer Weise, die erst das endgültige Scheitern der homosozialen Gemeinschaft unabwendbar macht. Der Vergleich mit der altnordischen Überlieferung zeigt, dass tradierte Grundfiguren im *Nibelungenlied* insgesamt außerordentliche Weiterungen erfahren: Dazu gehören die Gegenüberstellung divergenter Herrschaftsmodelle und -legitimationen, die räumliche Fixierung der Fremde,[526] die Kombination höfischer und heroisch-agonaler Verhaltensmuster, vor allem aber die Inklusion der Geschlechterdifferenz in alle genannten Kontexte. Wenn das (homosoziale) Begehren nach dem Gleichen weiterhin Geltung beanspruchen soll, muss es aus diesen Bezugsfeldern weitgehend ausgegliedert werden.

Genau das zeigt sich bei der spezifischen Idealisierung von Waffenbrüderschaft in der zweiten Hälfte des *Nibelungenlieds*, die allen übrigen Bindungstypen vorgeordnet wird:

> Am höchsten steht eine freiwillige Bindung von Gleichen wie die zwischen Hagen und Volker, die weder auf gentilizistischer noch vasallitischer noch ökonomischer Grundlage basiert. Sie vertritt das Prinzip persönlicher Bindung in emphatischer Reinheit […]. Ihr Zerrbild ist das Bündnis auf Zeit zwischen Gunther und Sîvrit, das zerfällt, wenn der gemeinsame Zweck erreicht ist.[527]

Dieser Zerfall ist allerdings nicht etwa in der Natur der Allianz als versachlichtes ‚Zweckbündnis' begründet. Vielmehr tritt nach Sîvrits Tod ein neues Paradigma in Kraft, das anstelle gesteigerter Komplexität radikale Vereinfachung und Reduktion aufweist. Nur aus dieser Perspektive kann sich die Allianz Gunthers und Sîvrits dann auch als ‚Zerrbild' ausnehmen.

Vor jener weitreichenden Transformation der homosozialen Bündnisse, die sich schon im Kontext des zwangsläufigen Untergangs vollzieht, liegt die Rekonfiguration der Bindung von *herr* und *man* im Umfeld der Mordintrige. Die oben benannte Dialektik der Vasallentreue manifestiert sich schließlich nicht an Sîvrit, dessen *triuwe* von jeder eigenwilligen Deutung frei blieb,[528] sondern an Hagen, der dem Wormser Personenverband immer schon angehörte. Indem er das *leit* der Königin zur eigenen Sache

ßerhalb dieser Handlungssphären verbleiben. Insofern ist hier klar zwischen den im Text inszenierten Geschlechterverhältnissen (sowie ihrer Beteiligung an den zentralen Konflikten) und der zugrundeliegenden Geschlechterdifferenz zu unterscheiden. Vgl. weiter II.3.3.

526 In den altnordischen Texten haften Merkmale des Fremden ausschließlich an Personen (insbesondere Sigurd und Brynhild), ohne jedoch durchgängig kategoriale Unterschiede zu erzeugen. Am deutlichsten zeigt dies die Figuration Brynhilds, deren Valkyrien-Züge und Verbindungen zum ‚Übernatürlichen' auch nach Eheschließung und sozialer Integration erhalten bleiben.

527 Müller, Spielregeln, S. 158.

528 Indem Sîvrit Brünhilts Ring und Gürtel an sich nimmt, handelt er im Dienst Gunthers ein einziges Mal vollständig selbstbezogen (und mit Blick auf die langfristigen Effekte auch gegen Gunthers Machtinteressen). Diese heroische Eigenmächtigkeit ist vom Paradox der Vasallentreue jedoch klar zu unterscheiden, denn letztere folgt aus einer eigenwilligen Deutung der Herrscherinteressen.

macht und Sîvrits Ermordung betreibt, stellt er sich als Repräsentant des Hofs gegen den König selbst, der zuerst noch am Bündnis mit dem *vriunt* festhalten will. Hagens Stellung als Vasall, Ratgeber und Verwandter des Königshauses ist durch die vorausgesetzte Kombination prinzipieller Gleichrangigkeit mit unbezweifelter Hierarchie definiert: Daher kann er den Personenverband im Konfliktfall auch gegen den Herrscher vertreten, den das exklusiv mit Sîvrit geteilte Geheimnis von der Gemeinschaft isoliert.

Im Zeichen des Verrats kommt es zu einer neuerlichen homosozialen Paarbildung, die Hagen und Gunther (vorübergehend) aus dem Wormser Herrschaftskollektiv ausgliedert. Von einem ‚Zweckbündnis‘ ist auch hier nicht zu sprechen, denn die zugrundeliegende *triuwe* zum Personenverband reicht weit über den Mord an Sîvrit hinaus und wird bis zum Tod nicht aufgegeben. Vor diesem Hintergrund tritt die zwischen Gunther und Hagen fehlende Einmütigkeit allerdings umso schärfer hervor. Zwar agieren *herr* und *man* gemeinsam, gemäß den Plänen des durch seine Sonderkenntnisse ausgezeichneten Vasallen, doch unterbleibt jede Darstellung des herrscherlichen Willens und damit auch des wechselseitigen Einvernehmens. Ausgerechnet im Moment des Erfolgs, bei Sîvrits Tod, zeigt sich stattdessen mit dem Triumph des Einen und der Klage des Anderen eine klare Differenz. Diese Akzentuierung macht deutlich, dass es hier nicht um eine intensivierte personale Bindung geht, wie sie sich zwischen Gunther und Sîvrit – bis hin zur exklusiven Gemeinschaft – zunehmend herstellte.[529] Hagens *triuwe* gilt vielmehr dem Herrscherhaus und den Interessen des Personenverbands,[530] dem der Herrscher nachgeordnet ist. Nur in dieser Handlungssequenz kommt es überhaupt zu einer exklusiven Kooperation mit Gunther, wovon das vorausgesetzte Verhältnis unberührt bleibt. Zumal Gesten der Wechselseitigkeit ausbleiben, führt die gemeinsam umgesetzte Intrige auch nicht etwa zu gesteigerter Gleichrangigkeit. Die Spaltungen innerhalb des Verbands, die das Mordgeschehen begleiten, deuten jedoch auf einen weiteren Paradigmenwechsel voraus.

In der zweiten Hälfte des *Nibelungenlieds* wird, mit dem Zug ins Hiunenland, institutionalisierte Herrschaft durch den Kriegerverband abgelöst. Mit der „Regression auf unmittelbare Gewalt zerfallen übergreifende politische Einheiten“,[531] „wobei hierarchische Strukturen an Bedeutung verlieren“ und jeder Einzelne als Recke

529 Persönliche (wenngleich nicht notwendig exklusive) Bindungen prägen auch das Herrscher/Vasall-Verhältnis, wie es sich im *König Rother*, im *Eraclius* und im *Herzog Ernst* darstellt, wobei Affekte, Gesten der Wertschätzung und herrschaftspolitisches Handeln idealtypisch ineins fallen. Die jeweils herausgehobene Bindung zweier Einzelner vertritt damit stets auch vorbildlich die kollektive Ordnung.

530 In welcher Radikalität sich diese kollektiv orientierte *triuwe* zum Nachteil für die Person des Herrschers auswirken kann, wird erst am Schluss des *Nibelungenlieds* deutlich, wenn Hagens kompromisslose Eidestreue in Bezug auf das Hortgeheimnis unmittelbar zu Gunthers Tod führt. Entscheidend ist dabei nicht, ob Hagen dies bewusst in Kauf nimmt, wie C ausführt, um ihm entsprechend maximale *untriuwe* vorzuhalten (C 2428). Hier genügt es festzustellen, dass diese Szene die paradoxen Konsequenzen selbst definierter *triuwe* pointiert.

531 Müller, Spielregeln, S. 183; vgl. weiter ebd., S. 181–190, insbes. S. 182: „Doch scheinen mit der Entfernung von Worms die Burgonden mehr und mehr zu einem Verband von Gleichen zu werden.“

agiert, für den nurmehr heroischen Ideale gelten: „Bei Etzel kommt schon nicht mehr ein herrschaftlich geordneter politischer Verband an, sondern eine Rotte von *ellenden* Kriegern“.[532] Unter diesen Bedingungen haben sich die prekären Aushandlungen zwischen höfischen und kriegerischen Verhaltensmodellen überlebt. Ebenso wie der einzelne Recke messen sich alle homosozialen Allianzen zuletzt nur noch am Paradigma eines unbedingten Willens zur Gewalt: „‚Heros werden‘ ist die einzig positiv gewertete Handlungsperspektive“,[533] die erstmals auch für Gunther gilt. Damit ist der Endpunkt eines Zerfalls benannt, in dessen Verlauf auch die höfische Welt untergeht, das Begehren nach dem Gleichen aber – von allen oben benannten Interferenzen weitgehend befreit – neuerlich dominiert und ebenso um sich greift wie die exzessive Gewalt.[534] Zumal alle Beteiligten nur diesem einen Maßstab unterliegen, kann sich wechselseitige Wertschätzung umstandslos über die Grenzen der verfeindeten Verbände hinweg zeigen. Mit der Reduktion von Männlichkeit auf ein hegemoniales Modell kompromissloser Kampfbereitschaft und der weitgehenden Auflösung hierarchischer Ordnung geht schließlich der Verlust all jener Differenzen einher, die im Bündnis Gunthers und Sîvrits mittels komplexer Konstruktionen nur mühsam in Gleichrangigkeit überführt wurden. Diese ‚Regression‘ bedingt es aber auch, dass nicht länger eine einzige Allianz im Zentrum steht: Vielmehr muss eine Überfülle homosozialer Bündnisse im Kriegszustand ihre Verlässlichkeit erweisen oder aber untergehen. Dieses Spektrum kann schlaglichtartig an zwei Beispielen illustriert werden: der zum Scheitern verurteilten Allianz der Burgonden mit Rüedeger und der idealisierten Waffenbrüderschaft Hagens und Volkers.

Anhand der Rüedeger-Figur wird eine (in der Forschung vielfach erörterte) Zerreißprobe unvereinbarer Verbindlichkeiten exemplarisch vorgeführt, wobei das Paradigma höfischen Ausgleichs zusammen mit Rüedeger, dem *vater maneger tugende* (B 2199, 4), endgültig verabschiedet wird. Die Konstituenten des Konflikts – hier Gastfreundschaft und die eben erst hergestellte Verwandtschaft mit den Burgonden, dort die zu Kriegsdienst verpflichtende Lehnsbindung an Etzel und Kriemhilt – sind bekannt.[535] In Hinblick auf die Transformation der homosozialen Allianzen muss hier interessieren, auf welche Weise dabei Differenzen ins Spiel kommen und zugunsten paradigmatischer Gleichheit aufgelöst werden. In Bechelaren kommt es während des Aufenthalts der Burgonden, die nun schon ‚Nibelungen‘ sind, nach dem vorbildlich höfischen Empfang zur intensivierten Allianz mit Rüedeger, in deren Zentrum das

532 Müller, Spielregeln, S. 444.

533 Müller, Spielregeln, S. 187.

534 Wie sich das Begehren nach unbedingter homosozialer Solidarität und Angleichung im Medium der Gewalt zum handlungstreibenden Begehren Kriemhilts verhält wird später ausführlich zu behandeln sein (II.3.4.3).

535 Vgl. grundlegend Splett, Rüdiger, bes. S. 83–98; weiter Wapnewski, Rüdigers Schild; Hasebrink, Aporie. Müller, Spielregeln, S. 160 regt dazu an, Rüedegers Konflikt „als Reflexionsmedium der Aporien des Personenverbandes zu erkennen“.

Verlöbnis seiner Tochter mit Giselher steht. Zwar werden noch einmal *minne*-spezifische Geschlechterverhältnisse im Stile höfischer Vergesellschaftung aufgeboten,[536] doch vollzieht sich die Konkretisierung zum Ehebeschluss mit erstaunlicher Geschwindigkeit. Signifikant ist der Entscheidungsprozess, denn er wird von der Feststellung des Gefolgsmanns Volker angestoßen, dass er Rüedegers Tochter zur Frau nähme, wenn er nur selbst den Rang eines Fürsten hätte (B 1672). Während Rüedeger der Vorstellung, ein König könne seine Tochter heiraten, mit Hinweis auf seine prekäre Stellung (*ellende*) widerspricht und die Rangdifferenz betont (B 1673), formuliert nunmehr Gernot seine Wertschätzung einer derartigen Verbindung (B 1674). Es ist jedoch Hagen, der die Vermählung Giselhers mit der Markgrafentochter vorschlägt (B 1675), worauf unmittelbar der kollektive Beschluss erfolgt (B 1676). Die hierarchischen Differentialmerkmale von Status und Besitz, die Rüedeger hervorhebt, werden umstandslos in Gleichrangigkeit als Grundlage der Eheschließung umgedeutet. Dazu genügen als Kriterien die *grôziu schœne* des *lîp* (B 1673, 4) sowie Hagens Verweis auf die hochadlige Abstammung der Markgräfin (B 1675, 2). Mit der Zentralstellung leibhaftiger Adelsqualität sowie dem kollektiven Beschluss zur Ehe, den allererst die Gefolgsleute betreiben, zeigt sich eine „Einebnung von Standesdifferenz“,[537] die nicht mehr im Modus höfischer Virtualisierung erfolgt, sondern kurzerhand Angleichung und Verwandtschaft generiert.[538]

Besiegelt wird die Gabe der Tochter[539] durch den Austausch von Besitz. Da Rüedeger selbst nicht über *bürge* verfügt, stattet er die Braut mit Silber und Gold aus (B 1678, 4–1679, 3), die von den Burgonden ihrerseits eine Morgengabe in Form von *bürge unde lant* (B 1678, 1) erhält. Rüedegers vorzügliche *milte* (B 1688–1691) verstärkt den Angleichungsprozess um ein Weiteres, wenn er und Gotelint den ranghöheren Gästen beim Abschied Geschenke machen. Wird an dieser Stelle hervorgehoben, dass Gunther gegen sonstige Gewohnheit die Gabe des Waffenrocks entgegennimmt (B 1692, 2 f.), unterstreicht dies abermals die Aufhebung hierarchischer Ordnung.[540] Signifikant ist dar-

536 Vgl. B 1659–1661, 1666 f.: Noch einmal wird hier die Dynamik höfischer Minneblicke aufgerufen, die Begehren auslösen, aber gerade nicht zur Aneignung führen können. Wenige Strophen später wird dann schon die Verehelichung der jungen Markgräfin betrieben.

537 Müller, Spielregeln, S. 182, der auch auf die Verstärkung dieser Tendenz in C hinweist, worin ausdrücklich herausgestellt wird, dass der Mangel an Besitz kein Ehehindernis bilden soll (vgl. C 1715 f.).

538 Auch wenn die Konstellationen nicht gänzlich analog sind, macht der Vergleich mit Brünhilts Empörung über die Verheiratung einer Königin mit einem vermeintlichen Vasallen rückblickend noch einmal deutlich, mit welch erstaunlicher Leichtigkeit an dieser Stelle Rangdifferenzen überspielt werden.

539 Vgl. B 1683, 3: *sô gip ich iu mîn kint*; B 1691, 4: *die sîne tohter schœne, di het er Gîselher gegeben*.

540 Vgl. Frakes, Brides, S. 69. Im Schenken stellt sich nicht allein Verbindlichkeit her, auch Rangstreitigkeiten können darüber ausgetragen werden, so dass es Herrschern stets darum zu tun sein muss, empfangene Gaben zu überbieten, um ihren Status zu wahren (vgl. Hannig, *Ars donandi*, S. 19–21).

über hinaus, dass Gunther, Gernot und Hagen gleichermaßen mit kostbarer, *memoria*-gesättigter[541] Wappnung und Waffen ausgestattet werden. Die Dynamik der Angleichung verdichtet sich an dieser Stelle zur Fokussierung kriegerischer *manheit*, die allen statusindifferent gemeinsam ist.

Am Etzelhof löst Rüedeger unter dem Druck der Lehnsbindung das *triuwe*-Verhältnis zu den Burgonden und tötet zuletzt Gernot, von dem er selbst erschlagen wird. Illustriert diese Konsequenz bereits, dass die Gleichrangigkeit der Gegner unter Absehung von allen vormaligen Herkunfts-, Rang- und Besitzdifferenzen[542] nurmehr ihren kriegerischen Qualitäten folgt,[543] so macht die neuerliche Fokussierung bündnisstiftender Gaben auch eine prinzipielle Brüchigkeit der homosozialen Verhältnisse augenfällig. Das Schwert, das Gernot zuvor von Rüedeger erhielt, macht in seiner Zweischneidigkeit – einerseits *stæte* und *hêrliche* Gabe, andererseits Tötungsinstrument – aber nicht nur die Dialektik von Bindungs- und Entzweiungspotentialen sichtbar (vgl. B 2181–2183):[544] Dazu drohen „[i]n der Logik der Äquivalenz [...] formal gesehen unter Gleichrangigen der Gabentausch und die wechselseitige Tötung ununterscheidbar zu werden".[545]

Bevor jedoch der Kampf ausbricht, stellt Hagens vieldiskutierte Schildbitte[546] abermals – über die Grenzen der verfeindeten Parteien hinweg – wechselseitige Verbindlichkeit her. Gefolgt von Volker zieht sich Hagen anschließend aus dem Kampfgeschehen zurück: „Sie entscheiden sich damit – nochmalige Umkehrung der Ausgangskonstellation – gegen ihre Herrn und für die Alternative, die Rüedeger verworfen hatte."[547] An

541 Der Schild, den Hagen erhält, gehörte Nudunc, einem erschlagenen Verwandten der Markgräfin, und wird im Gedenken an den Getöteten übergeben (B 1695–1699).

542 Als Grundlage dieser Gleichrangigkeit Gernots und Rüedegers könnte auch die seit dem Verlöbnis bestehende Verwandtschaft angenommen werden, doch wird dies in der 37. Aventiure durch Rüedegers Lehnsbindung an Etzel durchkreuzt, die ihn als verpflichtende Abhängigkeit zum Gegner werden lässt.

543 Dies wird auch durch die von Hasebrink, Aporie, S. 13 beschriebene „Verneinung von Optionalität" (als Grundfigur des ‚Politischen') erreicht, mit der „das Epos an der Stilisierung der Figuren zu Helden [baut]" (vgl. weiter ebd., S. 14 f.).

544 Vgl. Hasebrink, Aporie, S. 19: „Die agonale Struktur von Opposition kommt nun zum Durchbruch, wird aber gleichzeitig in einer Weise paradox unterlaufen, in der Alterität selbst wieder in Nichtdifferenz umzuschlagen beginnt: Gernot tötet ja Rüedeger mit dessen eigenem Schwert."

545 Hasebrink, Aporie, S. 19, der bezüglich des Austauschs zwischen Rüedeger und Hagen weiterhin festhält, „daß Schildgabe und Kampfverzicht über dieselbe Form der Reziprozität inszeniert werden, die auch die wechselseitige Tötung bestimmt", und daran anschließend eine „Suggestion von Nichtdifferenz der sich gegenseitig den Tod gebenden Kämpfer für die Konstruktion des Heroischen" benennt.

546 Vgl. Splett, Rüdiger, S. 95–99; Campbell, Hagen's Shield Request; Thelen, Hagen's Shields. Gentry, Triuwe and Vriunt, S. 78 f. weist darauf hin, dass eine analoge Konfliktinszenierung schon im *Waltharius* auftritt, wenngleich mit anderer Rollenbesetzung: Dort ist es Hagano, den der Freundschaftsbund mit Waltharius zuerst davon abhält, im Dienst seines Herrn den Kampf aufzunehmen, der sich zuletzt aber für die Gefolgschaftstreue entscheidet. Zu Hagen und Rüedeger vgl. weiterhin Kraß, Ein Herz, S. 185–188.

547 Müller, Spielregeln, 163.

Schwert und Schild manifestieren sich so die gewaltsame Auflösung und die neuerliche Bekräftigung einer Bindung, die ihrerseits die situative Abspaltung Einzelner aus dem Verband hervorruft: Gabenlogik und *milte* stellen sich an diesem Punkt quer zu den Herrschaftsstrukturen.[548] Hagen betont nun ausdrücklich, dass er nicht einmal dann gegen Rüedeger anträte, wenn dieser alle Burgonden, also auch seine Herren, erschlüge (B 2198, 4). Die Loyalität zum eigenen Personenverband – in zunehmender Bedrängnis eigentlich zwingend geboten – wird durch andere Solidarisierungsmechanismen in Frage gestellt. Denn nicht nur stellt Hagen eine Situation her, die seinen Angriff auf Rüedeger kategorisch ausschließt, Volker schließt sich dieser Entscheidung an und verleiht damit der Bindung an den Waffenbruder Priorität gegenüber der Zugehörigkeit zum Verband.[549] Diese temporäre Ausgliederung einzelner Bündnisse aus der größeren Gemeinschaft erscheint umso prekärer, als sich die Solidarität der Burgonden insgesamt an der verweigerten Preisgabe Hagens erweist. Indem sie Kriemhilts Forderung einer Herausgabe des Mörders ablehnen, setzen alle gemeinsam ihr Überleben aufs Spiel, während Hagen selbst es sich vorbehält, abweichende Entscheidungen über seine Kampfbeteiligung zu treffen.

Sein Austausch mit Rüedeger ist freilich nur Indiz einer Gefährdung der Gruppensolidaritäten, die auf beiden Seiten immer wieder aufscheint: so beispielsweise, wenn Dietrichs Gefolgschaft gegen seine explizite Anordnung in die Kämpfe eingreift. Als Dietrich davon erfährt, hält ihn allein der Gedanke an immerwährende *schande* davon ab, seinen Gefolgsmann und Ratgeber Hildebrant auf der Stelle zu erschlagen (B 2309). Wiederholt sind es Rachewillen, unkontrollierter *zorn* und Ruhmverlangen Einzelner, die den Zusammenhalt einer Gemeinschaft bedrohen und es ermöglichen, dass sich vernichtende Gewalt in immer weitere Kreise hinein ausbreitet. Umgekehrt kann auch die Hochachtung des Gegners fallweise mit der Gruppenbindung interferieren: „Solidaritäten innerhalb der Heroenwelt funktionieren über die Grenzen der Gegnerschaft hinweg, aber sie begründen keinen dauerhaften sozialen Zusammenhang mehr.“[550] Stattdessen bekräftigen sie ein hegemoniales Modell gewaltbestimmter *manheit*. Die-

548 Das Zusammenwirken von Schwert und Schild in der Konfliktgestaltung heben auch Campbell, Hagen's Shield Request, S. 24 f. und Hasebrink, Aporie, S. 19 hervor. Vgl. weiter Müller, Spielregeln, S. 353: „Wenn Rüedger sich zu kämpfen entschieden hat, erhält er von den Burgonden zwar zurück, was er ihnen gegeben hat, doch in invertierter Form […]. Rüedeger tauscht Feindschaft ein, und deswegen ist seine *milte* die vollendetste“. Zugleich wird ihr Spaltpotenial mit der Schildgabe deutlich: „Indem *milte* sich aufs höchste vollendet, gerät sie latent in Spannung zur Herrschaft, denn sie erweist sich in letzter Konsequenz als a-sozial“ (ebd.).

549 Vgl. B 2200 f. Volker verweist dabei seinerseits auf die von der Markgräfin empfangenen Gaben, woraufhin Rüedeger eine Situation herbeiwünscht, in der Gotelint dem Spielmann weitere Geschenke machen könnte (B 2202).

550 Müller, Spielregeln, S. 184.

sem Prinzip folgt auch der einzige Bindungstyp, in dem unverbrüchliche Solidarität herrscht: die idealisierte Waffenbrüderschaft, wie sie sich zwischen Hagen und Volker exemplarisch etabliert.[551]

Eingeführt wird sie ausgerechnet da, wo Hagens Wissen um den unvermeidlichen Untergang ihn von der Gemeinschaft abhebt und sein unverständliches Handeln Fragen provoziert: Von Volker, der gleich als *helt* tituliert wird, heißt es nämlich: *swaz ie begie her Hagene, daz dûht den videlære guot* (B 1581, 4).[552] Volkers uneingeschränkte Wertschätzung lässt sich unmittelbar auf Hagens resolute Ausgrenzung aller *zageheit*[553] beziehen und begründet beider Gemeinschaft damit im Zeichen gewaltbereiter Männlichkeit. Der gemeinsame Habitus zeigt sich am Etzelhof, wo „der Augenschein heroischer Überlegenheit standesrechtliche Differenzierungen Lügen straft, wenn Hagen und Volker Kriemhilt den Gruß verweigern [...]: *Nu dûhten sich sô hêre die zwêne küene man*“[554] (B 1783, 1). Beider Waffenbrüderschaft wird in den Kampfhandlungen vielfach illustriert und bringt in blutigen Details immer wieder vollkommene Gleichheit und unverbrüchliche Gemeinschaft der überaus gewalttätigen Recken zur Anschauung: *Volkêr unde Hagen, di geschieden sich nie,* | *niuwan in einem sturme an ir endes zît* (B 1802, 2 f.). Aus der Rückschau bedauert Hagen, dass er bei Hofe jemals eine bevorzugte Position innehatte: *Mich riuwet âne mâze,* [...] | *daz ich ie gesaz in dem hûse vor dem degene.* | *ich was sîn geselle unde ouch er der mîn* (B 2002, 1–3). Das Begehren nach dem Gleichen löscht noch nachträglich jede hierarchische Differenz und mündet in eine Preisrede auf die Gewalttaten des *hêrlichen videlære* (B 2003 f.). Volker ist es auch, der mit dem Diktum *swâ sô friunt bî friunde friuntlichen stât* (B 1798, 2) ein Freundschaftsideal unbedingter Waffenhilfe formuliert, das Hagen seinerseits emphatisch bestätigt:

551 Vgl. Friedrich, Menschentier, S. 353: „Hagen und Volker vertreten gewissermaßen das Herosprinzip im Double, sie bilden innerhalb des burgundischen Personenverbandes einen eigenen Machtblock, der sich jenseits der Vasallitätsregeln etabliert hat.“

552 Die Figur Volkers wird schon früh eingeführt (B 7, 4) und erscheint mehrfach im Umkreis des Herrschergefolges, ohne dass aber eine besondere Verbindung zu Hagen deutlich würde. Die abermalige, auf zwei Strophen erweiterte Vorstellung Volkers als *edel herre* mit eigenem Gefolge und *spilman* (B 1473 f.) beim Aufbruch zum Etzelhof weist auf seine Bedeutung in den kommenden Ereignissen voraus.

553 So begründet Hagen seinem Bruder Dancwart gegenüber die Zerstörung der Boote am jenseitigen Ufer der Donau: *ich tuon iz ûf den wân,* | *ob wir an dirre reise deheinen zagen hân,* | *der uns entrinnen welle durch zegeliche nôt,* | *der muoz an disem wâge doch lîden schameliche tôt* (B 1580, 1–4).

554 Müller, Spielregeln, S. 186. Eingeleitet wird dies durch Hagens Frage an den *vriunt,* ob er ihm im Kampf gegen Kriemhilts Leute beistehen wolle, was Volker uneingeschränkt bejaht (B 1774 f.). Hagen sieht sich daraufhin aufs Beste gerüstet: *wes bedarf ich danne mêr?* (B 1776, 2). Der gemeinsame Habitus wird in dieser Szene auch als Angleichung der Körperpose vor Augen geführt: Nachdem Hagen Sîvrits Schwert über seine Knie gelegt hat, zieht Volker darauf seinen *videlbogen starken, vil michel und lanc,* | *gelîch einem swerte, vil scharpf unde breit.* | *dô sâzen unervorhte di zwêne degene gemeit* (B 1782, 2–4).

Nu lôn iu got von himele, vil lieber Volkêr,
zallen mînen sorgen sôn gert ich niemens mêr
niuwan iuch aleine, swâ ich hete nôt.
ich sol ez wol verdienen, mich enwendes der tôt.
(B 1828, 1–4)

Mit hoher, für Hagen ungewöhnlicher Affektivität konstituiert sich ein exklusives Bündnis auf Leben und Tod. Volkers heroischer Tod wird von Hagen denn auch als schwerer Schlag erfahren – *daz was zer hôchgezîte sîn aller meistiu nôt,* | *di er dâ hete gewunnen an mâgen und ouch an man* (B 2286, 2 f.) – und ruft heftiges Rachebegehren hervor, denn: *mîn helfe lît erslagen, von des heldes hant,* | *der beste hergeselle, den ich ie gewan* (B 2287, 2 f.; C 2349, 3: *den ieman gewan*). Der Bezug auf *mâge* und *man* unterstreicht nochmals den Vorrang der Waffenbrüderschaft vor Verwandtschafts- und Gefolgschaftsverhältnissen.

Der Spielmann Volker verkörpert darüber hinaus die Verkehrung höfischer Feste in eine blutige Feier der Gewalt.[555] In Bechelaren und bei der gemeinsamen Nachtwache mit Hagen stellt er noch seine zutiefst höfische Kunstfertigkeit samt ihrer besänftigenden Wirkung unter Beweis (vgl. B 1702, 1832). Bei den Kampfhandlungen am Etzelhof ist seine Kunst dagegen ganz von der unbändigen Lust am Kampf durchdrungen.[556] Mehrfach bietet die Erzählung kunstvolle Überblendungen des Schwerts mit dem *videlbogen*, *süezer dœne* mit hallendem Kampflärm, betörender Musik mit bezwingender Gewalt auf:[557] *ez ist ein rôter anstrich, den er ze dem videlbogen hât* (B 2001, 4). An die Stelle höfischer Disziplinierung ist allgegenwärtiges *toben* der entfesselten Heroen getreten: „Die Blutmusik des ‚wahren‘ *spilman* bringt die höfische Tanzmusik zum Schweigen“.[558] Über die ‚Fiedelmetaphorik‘ hinaus artikulieren diese Beschreibungen einen Zusammenbruch jener Differenzen, die zu Beginn des *Nibelungenlieds* gesellschaftliche Ordnung garantierten. Nicht zufällig manifestiert sich das an Volker, der Hagen als Waffenbruder heroisch in den gewissen Untergang folgt und sich ihm dabei maximal angleicht.

Mit Simon Gaunt ist hier ein Modell von Männlichkeit zu beschreiben, das Differenz negiert und unterdrückt: „Masculinity […] is constructed as monologic inasmuch as it seems to have no significant relational or differential opposite pole“.[559] Symptomatisch dafür ist die geballte Aggression, die Volker gegen einen ‚effeminierten‘ hiunischen Ritter richtet: *jâ moht er in den zîten wol haben herzen trût:* | *er fuor sô wol*

555 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 427–434, zu Volker ebd., S. 429.

556 Vgl. B 1998, 2–1999, 1: *dâ vihtet einer inne, der heizet Volkêr,* | *als ein eber wilde unde ist ein spilman.* | […] | *Sîne leiche lûtent ubele, sîne züge di sint rôt.*

557 Vgl. Schwab, Tötende Töne; Wenzel, Schwert, Saitenspiel, S. 854: „Musik und Waffenkunst durchdringen sich in ihrer Bildlichkeit“.

558 Müller, Spielregeln, S. 429.

559 Gaunt, Gender and Genre, S. 28 zur *Chanson de Roland*. Diese Beschreibung trifft auf die späteren Teile des *Nibelungenlieds* weit präziser zu als auf das *Rolandslied*, für dessen Identitätskonstruktionen die Geschlechterdifferenz nachrangig ist.

gekleidet sam eines edeln ritters brût (B 1882, 3 f.). Diese Schilderung eines verweiblichten Erscheinungsbildes scheint eine homoerotische Konstellation, die den Ritter zur Braut eines Anderen werden ließ, ins Visier zu nehmen, doch in der folgenden Strophe präzisiert Volker: *jener trût der vrouwen muoz ein gebiuze hân* (B 1883, 2) – und ersticht ihn umgehend, gegen das Verbot des Königs. Zu große, womöglich durch Minne hervorgerufene Nähe zu den *vrouwen* verursacht mit der Verweiblichung des *rîchen Hiunen* eine Störung im homogenen Bild der Männlichkeit,[560] das sich als grundlegend *heterophob* erweist. Diese Störung – und mit ihr jede Annäherung an das Weiblich-Andere – muss kurzerhand eliminiert werden. Volkers Vernichtungswut stellt sich der höfischen Geschlechterordnung zu Beginn der Erzählung diametral entgegen: Noch bei der Isenstein-Fahrt hatten sich Gunthers Recken den Blicken der Damen ebenso *weigerlichen* dargeboten, wie es hier der Hiune tut.[561] Der Ausschluss des ‚Weiblichen' richtet sich also nicht allein auf die Bekräftigung eines heroischen Männlichkeitskonstrukts, sondern auch auf dessen Abschließung nach außen, gegen alles Andere:[562] So etabliert sich ein Ideal differenzloser, exklusiv homosozialer Männlichkeit im Angesicht des Untergangs.

Diese Radikalisierung des Begehrens nach dem Gleichen lässt sich als Replik auf das Scheitern homosozialer Allianzbildung und Angleichung in der ersten Hälfte des *Nibelungenlieds* lesen. An den jeweiligen Leitfiguren, Sîvrit und Hagen, und ihrer Positionierung im Machtgefüge zeichnen sich die je verhandelten Konfliktfelder ab; durch ihre Beteiligung an der Herrschaftsmacht kommt es jeweils zu Störungen und Verschiebungen in den homosozialen und politischen Verhältnissen. Für den zweiten Teil des *Nibelungenlieds* beschreibt Müller den Prozess folgendermaßen: „Leitfigur ist ein ‚außergewöhnliches Individuum', das, anfangs Randfigur, seine Exzentrizität den anderen aufzwingt. In diesem Fall ist es der durch Mord und Raub stigmatisierte Hagen, das eigentliche Ziel von Kriemhilts Rache, dessen Außenseiterposition Zug um Zug

560 Dieses frühe Beispiel einer Kritik an männlicher ‚Effemination' in einem volkssprachlichen Text lässt sich dem bereits beschriebenen Typus der Verweiblichung aufgrund übergroßer Annäherung an weibliche Gemeinschaft zuordnen (s. o., I.1.2.4; mit ähnlicher Ausrichtung wird auch im *Liet von Troye* Kritik geübt: vgl. LvT 6941–6949). Im *Nibelungenlied* ist dies jedoch mit einer antagonistischen Radikalisierung der Geschlechterdifferenz verknüpft, die ihren Bezugspunkt in Kriemhilts Racheverlangen hat (vgl. weiter II.3.4.3).

561 Zu A 476, 4 (*si komen weigerlichen in daz prünhilde lant*) vgl. B 1882, 1 (*dô sâhens einen rîter sô weigerlichen hie*; C 1930, 1). An der erstgenannten Stelle schreiben B und C jeweils *ritterliche*, doch macht die ausführliche Beschreibung der von Kriemhilts Hofdamen gefertigten, kostbaren Gewänder hinreichend deutlich, dass sich die Burgonden für den Anblick der fremden Herrscherin mindestens ebenso aufwändig schmücken wie später der hiunische Ritter.

562 Diese Tendenzen zur radikalen Abschließung nach Außen und zur Exklusion des ‚Weiblichen' sind selbstverständlich mit Kriemhilts Begehren in Verbindung zu bringen, das sich gegen die vorausgesetzte Geschlechterordnung stellt und Heerscharen heroischer Krieger in den Untergang treibt: vgl. II.3.4.3. An die Stelle der triangulären Konfigurationen homo- und heterosozialer Verhältnisse tritt in der zweiten Hälfte des *Nibelungenlieds* insgesamt eine dichotome Anordnung, die heroischer *manheit* freilich nur in der (Selbst-)Vernichtung höchsten Wert verleiht.

diejenige aller wird.“[563] Allerdings nimmt diese ‚Außenseiterposition‘ dann normative Geltung für sich in Anspruch und setzt dazu an, alles Ungleiche zu vernichten. Das monologische Prinzip heroischer Gewalt, dem alle unterworfen sind und das auch Gunther zum Krieger werden lässt, sorgt für maximale Angleichung im Inneren und ebenso kategorische Abgrenzung nach außen. Ausblendung, Unterdrückung und Auflösung vormaliger Differenzen, die mit dem radikalisierten Kriegerethos einhergehen, rufen allerdings gravierende Zentrifugalkräfte hervor. Der Zersetzungsprozess politischer Ordnung lässt nur noch Solidarisierung im Zeichen der Kriegerehre zu und endet im Reduktionsmodell der Waffenbrüderschaft, deren unbedingte *triuwe* sich vom Tod her bestimmt. So erklärt Gunther denn auch den Totendienst zur höchsten Form sozialer Verbindlichkeit: *ni dienest wart sô guot, | sô den ein vriunt vriunde nâch dem tôde tuot* (B 2261, 1 f.).

Auch Sîvrit ließe sich als ‚außergewöhnliches Individuum‘ beschreiben, dessen exzentrische Position freilich nie ins sichtbare Zentrum der Macht vorrückt und daher zu seinen Lebzeiten keinen kollektiven Angleichungsprozess generiert. Vielmehr ist seine Dezentrierung, figuriert als gefährliche Nähe zur Fremde, Voraussetzung für die Prozesse der Integration und Assimilation. Die beherrschende homosoziale Grundfigur ist im ersten Teil des *Nibelungenlieds* nicht durch Aufhebung von Differenz, sondern durch ihre Überführung in die Einheit des Unterschiedenen bestimmt. Auch darin zeigt sich eine Bewegung der Reduktion auf das männliche Paar, dessen ausgeblendete Ungleichheit sich nach außen als bedrohliche Entdifferenzierung der Machtverhältnisse und Identitäten zeigen wird. Daran scheitert zuletzt der Versuch einer Inklusion des Differenten, der Überblendung von Gleichrangigkeit und Hierarchie.

Wenn damit die Gegenüberstellung zweier Denkmodelle homosozialer Gemeinschaft und Identitätsbildung zu beobachten ist, tun sich zugleich Fragen nach Verbindungen und (Dis-)Kontinuitäten auf. Kontinuität scheint sich etwa im Übergreifen des heroischen Konzepts von Männlichkeit, das idealtypisch zuerst nur Sîvrit zu vertreten hatte, auf das Kollektiv abzuzeichnen: Sprechendstes Zeichen dafür ist die Transformation der Burgonden zu ‚Nibelungen‘. Obwohl sich hier ein mimetisches Begehren zeigt, treten weder Hagen noch das Kollektiv der burgondischen Krieger Sîvrits Nachfolge im engeren Sinne an (s. u., II.3.5). Der heroische Verhaltenstyp, der die zweite Hälfte des *Nibelungenlieds* zunehmend beherrscht, zeichnet sich allererst durch eine Gewaltlogik aus, die von objektiven Handlungszwängen beherrscht wird und daher gleichsam mechanisch erfolgt.[564] Subjektivierung vollzieht sich demgemäß als „Profilierung des Selbst“[565] im Tatenruhm, auf den die heroische Todesbereitschaft aller

563 Müller, Spielregeln, S. 445.

564 Deutlich wird dies an der wahrgenommenen ‚Schicksalhaftigkeit‘ der Vorgänge, die sich im Begriff des *veigen* – nämlich Todgeweihten – konzentriert. Vgl. dazu weiter II.3.4.3.

565 Friedrich, Unterwerfung, S. 156.

nachdrücklich setzt. Dabei entfallen jedoch entscheidende Faktoren, die Sîvrit als unvergleichlichen Heros konstituierten.[566] Seine Nähe zu einer für alle anderen nicht zugänglichen Fremde und die ihm eingeschriebene, verleiblichte Fremdheit begründen eine dialektische Konstruktion, die in der zweiten Hälfte des *Nibelungenlieds* schon deswegen fehlen muss, weil die Leitdifferenz der Fremdheit mit Sîvrits Tod kollabiert ist. Stattdessen ist es seine bleibende Unvergleichlichkeit und die Unverfügbarkeit seiner fremden Übermacht, die mit Kriemhilts Begehren das gesamte Geschehen antreibt und letztlich in den Untergang reißt. Die Transformation der homosozialen Allianzen und der damit verbundenen Konzeptionen von Männlichkeit ist nur über jene Dis-Kontinuitäten zu beschreiben, die sich simultan als Verknüpfung und Bruch ausbilden, und insofern nicht von der spezifischen Poetik nibelungischen Erzählens zu trennen.

Die Feststellung einer Problematisierung des Begehrens nach dem Gleichen unter Bezugnahme auf Geschlechterverhältnisse muss im nächsten Schritt zur genaueren Betrachtung der Konstruktionen von Weiblichkeit und Geschlechterdifferenz führen. Vorauszuschicken ist schon an dieser Stelle, dass die Störungen homosozialen Allianzbegehrens und männlicher Bündnispolitik nicht etwa von einer normativen Geschlechterordnung, sondern von entschieden exzeptionellen Konstellationen ihren Ausgang nehmen.

3.3 ‚Weibliche' Subjektivierungen: Machtverhältnisse und Interferenzen

Das *Nibelungenlied* setzt eine Geschlechterdifferenz voraus, die in den Eingangsaventiuren auch zur Darstellung einer asymmetrischen Geschlechterordnung führt. Verschiedentlich war schon die Rede von Geschlechterverhältnissen, die sich in mehrfacher Hinsicht davon abheben. Gegen die Rhetorik der Generalisierung stellt sich nämlich die Fokussierung exzeptioneller Einzelner, die sich jeder Verallgemeinerung entziehen. So entspricht auch weder die Verbindung von Sîvrit und Kriemhilt noch jene von Gunther und Brünhilt in Gänze der vorausgesetzten (und in kritischen Situationen berufenen)

566 Dies lässt sich mit den von Haug, Höfische Idealität, aus rezeptionsästhetischer Perspektive formulierten Überlegungen zur Darstellung heroischer Handlungsträger zusammenbringen: „Hagen wirkte nicht nur durch eine Art archaischer Fremdheit, sondern es muß die Verhaltensschematik, der er folgte, im Prinzip noch begriffen worden sein": „er ist direktes und, im Gegensatz zu den heroischen Handlungskomplexen, intaktes Typuszitat der gleichzeitigen mündlichen heroischen Epik" (ebd., S. 303). Anhand der Eröffnungsaventiuren und der Einführung Sîvrits beschreibt Haug dagegen eine „Verfremdung der Schematik [i. e. heroischer Verhaltensmechanismen, J. K.] zum Unerhört-Unbegreiflichen" (ebd., S. 298). Entsprechend ist Hagens Bericht über Sîvrits Taten als „bewußtes Handlungszitat", nicht aber „unmittelbare Präsenz des Typus" einzuschätzen (ebd., S. 299 u. 296). Diese Beobachtungen skizzieren eine Staffelung des Grades an Fremdheit, die heroischer Überlieferung anhaftet und sich entsprechend unterschiedlich manifestiert.

Geschlechterordnung.[567] Einem vermeintlichen Normzustand steht damit die Profilierung des Außergewöhnlichen gegenüber, ohne sich auf Normabweichung, Transgression oder Gegenbild reduzieren zu lassen.

Den Standard der Geschlechterordnung, wie sie die Erzählung einführend umreißt, bestimmen topographische sowie herrschaftspolitische Koordinaten. Durchweg herrscht eine weitreichende Geschlechtertrennung in separaten Raum- und Handlungssphären, womit Geschlechterbegegnungen Gegenstand besonderer Arrangements werden.[568] Im Kern dieser Trennung steht das männliche Gewaltprivileg, das Reckenfahrten wie Kriegszüge den männlichen Protagonisten vorbehält, während das anonyme Kollektiv der Damen als das Andere des Krieges fungiert.[569] Das Weinen der selbst nicht wehrfähigen *frouwen* um gefährdete oder getötete Recken[570] artikuliert dementsprechend soziale Bindungen jenseits des Krieges sowie öffentliche Wertschätzung, die man dem männlichen Gefolge auch durch den kontrollierten Anblick der ‚herrlichen Frauen‘ beim höfischen Fest zuteil werden lässt (vgl. B 272).

Angesichts der vorausgesetzten räumlichen Distanz zwischen Herren und Damen haben Blick-Konstellationen wesentlichen Anteil an der Herstellung einer höfischen Geschlechterordnung sowie an der Konstruktion generalisierter Weiblichkeit. Die adligen Damen von Worms bewohnen mit der Kemenate nicht nur einen separaten Raum,[571]

---

567 Vgl. die Zusammenstellung zentraler Merkmale sowie zu Status und gesellschaftlichen Funktionen der Königinnen Tennant, Prescriptions, S. 301–314, die insbesondere hervorhebt, dass sich in diesem Bereich Ungenauigkeiten und Lücken häufen, während männliche Herrschaftsausübung weit präziser geschildert wird.

568 In Bechelaren wird die Geschlechtertrennung auch bei Tisch gewahrt (B 1668). Es scheint durchaus denkbar, dass diese Sitte jenseits der festlichen Anlässe, bei denen sich kollektive Geschlechterbegegnungen ereignen, auch für den Alltag in Worms gilt. Tennant, Prescriptions, S. 305 f. weist darauf hin, dass die Frauen zugeschriebenen Räume nur vage definiert sind.

569 Dies ist abzugrenzen von der altenglischen Figur der *freoðuwebbe* (Friedensweberin), die man lange Zeit fälschlich über ein Frauentausch-Konzept erklärt hat: kritisch dazu Baker, Honour, S. 104–110, der unter anderem ein komplexeres Verständnis von ‚Frieden‘ anmahnt. Das *Nibelungenlied* inszeniert demgegenüber ein Ausschlussverfahren, das adlige Damen zur Repräsentation von Friedlichkeit und ausgleichender Vermittlung prädestiniert. Was sich im Text als „regelhafte[r] Zusammenhang von männlicher Gewalt und weiblichem Leid“ darstellt, ist aber keinesfalls mit männlicher Gewalt über und an Frauen (und darüber hinaus mit einer Täter/Opfer-Dichotomie) kurzzuschließen, wie es die Überlegungen von Lienert, Geschlecht und Gewalt, S. 6 f. u. ö., nahelegen.

570 Vgl. mit weiteren Stellenbelegen Anm. 65, S. 571f. Typisch ist eine Formulierung wie: *daz muose sît beweinen vil manec edel wîp* (B 198, 4; vgl. 369, 4; 371, 2–4; 374, 4). In B 68 weinen die Xantener Jungfrauen bei Sîvrits Aufbruch in Vorahnung künftiger Todesfälle (so der Erzählerkommentar). Ähnlich prophetisch nehmen sich die Tränen der Frauen aus Rüedegers Haushalt bei dessen Aufbruch aus (B 1708, 3 f.). In B 413, 2 steht das Weinen der Frauen als metonymischer Verweis auf Dancwarts Kampfkraft (vgl. ähnlich zu Sîvrit B 227, 4).

571 Vgl. B 223, 1; 278, 1; 1000, 4; 1219, 1 f.; 1273, 4; 1646, 4. ‚Kemenate‘ heißt auch Gunthers Brautgemach: B 628, 2; 650, 1. Strohschneider, Kemenate, S. 32 hält fest, dass sich mit dem Begriff ‚Kemenate‘, im Kontrast zu öffentlich einsehbaren Räumen, Geheimnisse und Unzugänglichkeit verbinden: Bezeichnet sei damit eine „Grenze im Innern höfischer Kommunikation“ (vgl. ebenso Kellermann, Der

sie sind mit besonderer Häufigkeit auch den Fenstern zugeordnet, die ihnen die Beobachtung von Ereignissen außerhalb ihrer alltäglichen Handlungssphäre gestatten.[572] Wiederholte Formeln positionieren die höfische Dame und ihr weibliches Gefolge am Fenster: Die architektonisch markierte Geschlechterdifferenz zeugt ihrerseits von der Opposition weitreichender (männlicher) und eingeschränkter (weiblicher) Mobilität. Zugrundegelegt ist – als Folge fehlender Wehrfähigkeit – die rechtliche Unselbständigkeit von Töchtern, Schwestern und Ehefrauen, die der *pflege* und *huote* bedürfen und damit männlicher Herrschaft und Verfügungsgewalt unterliegen. Zugleich haben adlige Damen jedoch Anteil am Herrschaftshandeln, der sich in gemeinsam mit den Herren und selbständig wahrgenommene Aufgaben untergliedert.[573]

Schon in der 3. Aventiure wird anlässlich von Sîvrits Aufbruch eine weiblich identifizierte Herrschaftsaufgabe geschildert, wenn Königin Sigelint für die Ausstattung ihres Sohns und seiner zwölf Recken Sorge trägt (B 60 f., 63). Ebenso übernimmt anlässlich des Hoffests nach dem Sachsenkrieg Königin Uote die Ausstattung aller Teilnehmenden (B 261 f.); in der 6. Aventiure wird (auf Hagens Ratschlag) diese Aufgabe Kriemhilt übertragen, die für Gunter, Sîvrit, Hagen und Dancwart jene überaus prächtigen und exotischen Gewänder herstellen lässt, die sie auf Isenstein tragen werden (B 341–344, 352–364). Die Bedeutung vestimentärer Herrschaftsrepräsentation ist kaum zu unterschätzen: Nach innen wie nach außen manifestieren die sorgsam gefertigten Gewänder männliche Machtansprüche und Identität.[574] Damit wird nicht nur der Anblick, den der männliche Adlige abgibt, durch weibliche Vorgaben geprägt; vorausgesetzt ist

Blick aus dem Fenster, S. 327 f.). Zur Gestaltung abgetrennter Räumlichkeiten auf hochmittelalterlichen Burgen vgl. Barthélemy/Contamine, Interieur, S. 392–397.

572 Vgl. Kellermann, Der Blick aus dem Fenster, S. 332–341, bes. S. 336. – Beobachtet werden ritterliche Kampfspiele, die Rückkehr der Kriegsteilnehmer, die Abfahrt Gunthers und Sîvrits nach Isenstein oder die Ankunft von Boten: vgl. B 131, 2 f.; 241, 2–4; 375, 1; 644, 1 f.; 738, 1; 807, 1–3; 1713, 1 f.; 1759, 3; 1866, 1. Auch auf Isenstein werden Brünhilt und ihr weibliches Gefolge zuerst in den Fenstern sichtbar: B 378, 2 f., 390, 1 f.; 392–394; 396, 4. Eine signifikante Ausnahme bildet Hagens Fensterschau bei Sîvrits Ankunft in Worms (B 82, 1), denn sie reflektiert den Rückzug des Herrschaftskollektivs ins Innerste der Burg als Distanznahme von Sîvrits Gewaltpotential. Auf Etzelburg wird die Fensternische sicher nicht zufällig zum Beobachtungsposten Dietrichs von Bern (B 2244), der sich zunehmend in die Enge getrieben sieht. – Régnier-Bohler, Fiktionen, S. 330 beschreibt diese spezifische Raumzuweisung als Schwellensituation, womit das Fenster als „Schwelle zum Bruch mit der autoritären Welt des Gesetzes" lesbar werden kann: „Einrahmungen wie das Fenster oder der Zinnenkranz eines Turms verweisen auf Grenzen, die der Blick überschreitet." Im *Nibelungenlied* gestaltet sich diese Einrahmung jedoch eher als Fixierung der Damen in einer beherrschbaren Räumlichkeit.

573 Die Rolle der Königin beschreibt Nagel, Das Nibelungenlied, S. 161 als die einer „Mitregentin und Kronrepräsentantin". Die Begriffe der *pflege* und der *huote* bezeichnen zudem nicht nur männliche Verfügungsgewalt über Frauen, sondern auch Landesherrschaft und -bewahrung (vgl. B 110, 2 sowie die Verwendung von *huote* und (*be-*)*hüeten* mit z. T. militärischer Bedeutung im Zusammenhang des Sachsenkriegs: B 172, 4; 173, 2; 175, 3; 176, 1; 181, 3; 185, 3; 248, 3).

574 Ebenso stattet auch Gotelint auf Rüedegers Bitte dessen Gefolge auf der Werbungsfahrt mit prächtigen Gewändern aus (B 1168–1170). Nach früherer Abwertung der sogenannten ‚Schneiderstrophen' mitsamt ihrer Darstellung vermeintlich hausfraulich-privater Betätigungen betonen neuere For-

auch eine stillschweigende Übereinkunft über die Grundzüge der Repräsentationsmechanismen. Der männliche Herrschaftsleib, wie er sich – wenigstens in Friedenszeiten – der Öffentlichkeit präsentiert, untersteht weiblicher Zeichenregie und bedarf heterosozialer Kooperation. Die herrschaftspolitische Funktion der Damen, durch ihre ‚Schönheit‘ die Strahlkraft des Hofs zu verstärken und im Zeichen von Minne als gesellschaftliches Bindemittel zu wirken, ist also keineswegs eine rein passive Angelegenheit. All jene Strophen, die vom Anfertigen, Gestalten und Anlegen der Gewänder berichten, führen vor Augen, wie höfisch-repräsentativer Glanz von der Frauengemeinschaft unter Anleitung der jeweiligen Herrscherin aktiv hergestellt wird. Darüber hinaus lässt sich dem Austausch über die Gewandfertigung eine ökonomische Komponente ablesen: Dass die hochadligen Damen selbständig über kostbare Materialien und Repräsentationsmittel verfügen, spricht Kriemhilt selbst an, bevor sie Gunther mitteilt, was er noch zu beschaffen habe (B 356, 1–3).[575]

Die unterschiedliche Zuständigkeit für höfische Gewänder und kriegerische Rüstungen als exklusiv weibliche respektive männliche Domäne[576] unterstreicht ihrerseits die Zentralstellung von Gewaltausübung als Kriterium der Geschlechterdifferenz. Kriegerische Handlungen vollziehen sich in einer rein homosozialen Sphäre, friedlich-höfische Vergesellschaftung erlaubt dagegen heterosoziale Weiterungen und konstituiert sich als solche über die Präsenz der Frauen. Folgerichtig ereignen sich höfische Geschlechterbegegnungen im Zusammenhang ritualisierter Repräsentation, an der die hochadligen Damen maßgeblich mitwirken: etwa beim Empfang Brünhilts in Worms

schungsbeiträge ihre herrschaftspolitische Bedeutung: vgl. Wis, Zu den „Schneiderstrophen“, zur Bedeutung der Kleider Koch, Wilde und verweigerte Bilder, S. 71–81 (dort zusammenfassend zur älteren Forschung Anm. 204). Nach Miedema, Einführung, S. 62 werden mithilfe der Gewänder „die charismatischen Körper der Herrschenden“ sichtbar gemacht. Zum Zusammenhang von Kleidung und höfischem Zeremoniell vgl. schon Brüggen, Kleidung und Mode, S. 124–140; grundlegend Kraß, Geschriebene Kleider, bes. S. 149–161 zur Auratisierung des höfischen Adels im ‚höfischen Kleiderkult‘ (vgl. dort zum *Nibelungenlied* S. 174–176). – Beim Königinnenstreit wird der Konflikt um den Vorrang auch über die prunkvolle Bekleidung ausgetragen, womit die vestimentäre Repräsentation an der agonalen Dynamik teilhat: vgl. B 828–830, 832–834.

575 Dass die Königinnen selbständig über Besitz verfügen, zeigt sich auch, wenn beispielsweise Sigelint die Boten reichlich entlohnt, die die Nachricht von Sîvrits Eheschließung mit Kriemhilt überbringen (B 702). Kriemhilt selbst entlohnt Sîvrit nach dessen Rückkehr von Isenstein für seine Botendienste, wobei Sîvrit die empfangenen Gaben anschließend an sein Gefolge weiterreicht (B 553–555).

576 Sigelint übernimmt die Herstellung der Gewänder für Sîvrit und seine Begleiter (B 60 f., 63); für die ritterliche Wappnung seines Sohns trägt dagegen der Vater Sigmunt die Verantwortung (B 64). Zur wiederholten Einkleidung Sîvrits vgl. Kraß, Siegfrieds Sichtbarkeit, S. 240–244. – In männliche Zuständigkeit fällt auch die Ausstattung der Pferde, selbst wenn sie von den Damen des Hofs geritten werden: vgl. B 566 f.

oder beim Empfang Kriemhilts sowie später der Burgonden in Bechelaren.[577] Nach der doppelten Hochzeitsnacht in Worms und der Einsegnung im Münster repräsentieren die beiden Ehepaare gemeinsam die vorbildlich harmonische Ordnung: *dô sach man si alle viere under krône vrôlichen stân* (B 642, 4). In dieser Formulierung entfällt die Geschlechterdifferenz mitsamt ihren hierarischen Implikationen. Die gedoppelte Vervollständigung des Herrschers um die ebenbürtige Ehefrau und Königin wird hier zur Vollständigkeit herrschaftlicher Ordnung schlechthin. Allerdings verblasst der repräsentative Glanz dieser Szene durch die vorausliegende Schilderung von Gunthers Niederlage im Brautgemach zum bloßen Anschein.

Jenseits des allgemein zugänglichen Raums finden aber nicht nur die prekären Machtaushandlungen unter Männern statt, die bereits beschrieben wurden. Entzogen ist dem Blick der männlichen Öffentlichkeit (sowie über weite Strecken der Erzählung selbst) auch weibliche Homosozialität. Gemeinschaftliche Aktivitäten sowie persönliche Bindungen und der Austausch unter den adligen Damen werden zumeist nur sichtbar, wenn sich die Herrin mit ihrem weiblichen Gefolge auf höfische Repräsentation vorbereitet oder Anweisungen dafür gibt.[578] Ausnahmen bilden nur das Mutter-Tochter-Gespräch um Kriemhilts Traum sowie die Begegnung von Gotelint und Kriemhilt vor ihrer Verheiratung mit Etzel (B 1305, 1308–1312). Umso auffälliger ist Gotelints vorab erwähnte Trauer um Königin Helche und ihre Befürchtung, keine zukünftige Herrin könne der Verstorbenen gleichkommen (B 1157 f.): „Dem hierarchischen Dienstverhältnis von Rüdiger und Etzel wird ein weibliches Gefolgschaftsmodell gegenübergestellt"[579] und, so ist hinzuzufügen, mit idealtypischer Affektintensität besetzt. Über Helche ist zudem zu erfahren, dass sie mit der Erziehung zahlreicher Fürstentöchter betraut war, die nach ihrem Tod ‚verwaist' seien.[580] Auch diese Aufgabe wird mit *pflege* bezeichnet und stellt sich analog zur männlichen Praxis dar, hochadlige Söhne an auswärtigen Höfen auszubilden (vgl. B 1913 f.). Verbleibt weibliche Gemeinschaft sonst meist außerhalb des Erzählten, dann spiegelt sich darin die Dominanz einer männlich konstituierten, öffentlichen Sphäre des Herrschaftshandelns.

577 B 1647–1651, 1659–1662. In Bechelaren wird zudem die Sonderrolle der Markgräfin betont, denn Gotelint speist – anders als die übrigen Frauen – mit den Herren (B 1669). Zu Gotelint vgl. Toepfer, Die Frauen von Bechelaren, S. 213–215.

578 Vom Anlegen von Schmuck und Gewändern berichtet der Text jeweils in wenig variierten Formulierungen: vgl. etwa B 565; so auch auf Isenstein: B 415. Beim Empfangszeremoniell wird die vestimentäre Prachtentfaltung besonders ausführlich geschildert: vgl. B 569–575, 1659 f.

579 Toepfer, Die Frauen von Bechelaren, S. 213.

580 Vgl. B 1191, 3–1192, 3: *Helche di vil rîche, mînes herren wîp,* | *an der nu ist verweiset vil maniger juncvrouwen lîp,* | *kint der edeln fursten, diu si gezogen hât.* | *dâ von iz ime lande vil jâmerliche stât.* | *dine hânt nu leider niemen, der ir mit triuwen pflege*. Ihre Machtposition wird in Rüedegers Werbungsrede explizit heterosozial definiert, da Helche Herrschaft über beide Geschlechter ausübte: *Ir sult ouch werden vrouwe uber manigen werden man,* | *di mîner vrouwen Helchen wâren undertân,* | *und über manige vrouwen, der si het gewalt,* | *von hôher fursten künne* (B 1233, 1–4).

Die narrativen Strategien, die die hierarchisch-komplementäre Geschlechterordnung als Standard inszenieren, bestehen in der Wiederholung typischer Szenen und kollektiver Handlungsabläufe, deren Integration in repräsentative Vorgänge sowie einer Rhetorik der Generalisierung, die zuerst im Umfeld von Minne und der Herstellung höfischer Wechselseitigkeit begegnet. Gegen diese Verallgemeinerungsrhetorik stellt sich aber als Erstes der Umstand, dass sich das *Nibelungenlied* auf höchste gesellschaftliche Schichten konzentriert. So sind auch die namentlich herausgestellten *frouwen* – mit Ausnahme der Markgräfin Gotelint – sämtlich Königinnen. Diesen illustren Frauenfiguren und ihren Ehen treten an den jeweiligen Höfen Kollektive namenloser Damen gegenüber, die sich (ebenso wie die anonymen Ritterkollektive) nicht weiter auffällig verhalten. Dass sich ausgerechnet die beiden Königinnen, deren *nît* so früh thematisiert wird, bloß als ausgezeichnete Repräsentantinnen ihres Geschlechts erweisen könnten, ist angesichts ihrer je hervorgehobenen Exzeptionalität kaum absehbar. Allerdings fügt sich die exzeptionell ‚schöne‘ Kriemhilt zunächst der literarischen Strategie der Eingangsaventiuren, „das Verhältnis der Geschlechter nach dem Minneschema zu stilisieren“.[581] Aus diesem Kontext geht eine erste Gruppe verallgemeinernder Aussagen hervor, die um Minne als Muster höfischer Selbstdeutung kreisen. Entsprechend asymmetrisch gestaltet sich das Geschlechterverhältnis: Männliches Begehren und männliche Subjektivierung treiben (obschon mit Brüchen und Sprüngen) die Annäherung über ein personabstraktes Verlangen, zweifelnde Selbstreflexion, Blicke und heimliche Berührungen voran, während der erhofften Erwiderung mit Anflügen weiblicher *herzenliebe*, die sich ganz in den Bahnen kollektiver Reglements bewegen, genüge getan ist (s. u., II.3.3.1).[582]

Genau diese Asymmetrie tritt in einer zweiten Gruppe generalisierter Behauptungen zutage, die nicht mehr dem prestigeträchtigen Handlungsfeld des Minnewerbens gelten, sondern auf eine strikt hierarchische – eheliche – Geschlechterordnung abzielen. Mit der Brautwerbung um Brünhilt tritt die herrschaftlich konzipierte Ehe als dominantes Modell von Geschlechterbeziehungen in den Vordergrund. Zugleich brechen sich verallgemeinernde Sentenzen zur Geschlechterhierarchie auf Isenstein an Brünhilts exzeptioneller Leibesmacht und nehmen sich eher als leere Beteuerungen aus.[583] Dem Paradigmenwechsel vom Dienst zur (Ehe-)Herrschaft entspricht aber ein gewandelter Minne-Begriff, der im Folgenden im Kontext der beiden Eheverhältnisse zu präzisieren ist. Gunthers Be-

581 Nagel, Das Nibelungenlied, S. 153.

582 Insbesondere die Erstbegegnung beim Siegesfest zeigt, dass Kriemhilts Interesse Sîvrits Wünschen subsumiert werden kann und keiner ausformulierten Subjektposition bedarf. Vorwegnehmend heißt es zudem schon früh, dass Kriemhilt als Ehefrau Sîvrit *undertân* sein wird (B 44, 4; vgl. B 1154, 2).

583 So Dancwarts trotzig-rhetorische Frage auf Isenstein (B 441) wie auch Sîvrits Selbstermahnung im direkten Kampf mit Brünhilt (B 670); vgl. II.3.2.1, II.3.2.3.

gehren tritt nicht etwa in Opposition zu Sîvrits Minnewerbung,[584] sondern reduziert sich auf den herrschaftlichen Impuls, der auch die Triebfeder von Sîvrits ‚Fernminne' bildete: Die eigene Identität soll durch die Leibgemeinschaft mit der hochadligen, über die Maßen schönen *frouwe* vervollständigt werden.[585] Nicht zufällig erkennt Gunther in der gefährlichen Brautwerbung daher eine Gelegenheit zur Bewährung (B 327, 3 f.).[586] Ohnehin verlangt das Brautwerbungsnarrativ kein ausgeprägtes, personalisiertes Begehren, da es allererst vom Ebenburtskriterium gesteuert wird: „Der Werber faßt eine Neigung zu der in konventionellen Formeln beschriebenen Braut: er liebt ein Merkmalbündel".[587] Wird Gunthers Begehren also schemagemäß ausgelöst, so stellt sich seine Wahl doch bald als Missgriff dar. Sîvrits Hilfsangebot, das den Gebrauch seiner Tarnhaut miteinschließt, besagt schließlich nichts anderes, als dass Gunthers und Brünhilts Leiber einander nicht komplementär und hinsichtlich ihrer Körperstärke nicht ebenbürtig sind. Dass die Ehe aber als Leibgemeinschaft und Assimilation der Ehefrau in die männliche Herrschaftsidentität konzipiert ist, artikuliert mit schnörkelloser Eindeutigkeit die schon konventionalisierte Formulierung *si wart im sô sîn lîp* (B 626, 3),[588] die Sîvrits Hochzeitsnacht auf den Punkt bringt. Mit der Bekräftigung *er nœme für si eine niht tû-*

584 Idealtypisch kontrastiert Nagel, Das Nibelungenlied, S. 184 Sîvrits „hohe Minne im Sinne des höfischen Minnesangs" und den „Einklang der Herzen" mit der bloß „sinnliche[n] Begehrlichkeit" Gunthers, die auf Inbesitznahme abzielt. So wenig diese Oppositionsbildung am Text nachzuvollziehen ist, so deutlich setzt sich doch die idealisierende Auffassung der ‚Liebe' Sîvrits und Kriemhilts bis in die Gegenwart der Nibelungenforschung hinein fort. Sehr richtig hatte aber schon Nagel angemerkt, dass der Minne-Begriff „weit von terminologischer Eindeutigkeit entfernt ist und der Wortsinn daher nur im engsten Kontext ermittelt werden kann" (ebd.).

585 Bereits da, wo Sîvrit im Zeichen höfischer Minne den eigenen *tumben wân* reflektiert, tritt *minnen* in Opposition zu *vremeden* (meiden, sich fernhalten; B 283, 2 f.), so dass unter *minnen* im Umkehrschluss eine leibliche Nahbeziehung, nicht allein sehnsuchtsvolles Werben zu verstehen ist. Es ist dies auch der Minne-Begriff, mit dem Sîvrits Werbungsfahrt eingeleitet wurde: *nie keiser wart sô rîche, der wolde haben wîp,* | *im zæme wol ze minnen der rîchen kuneginne lîp* (B 47, 3 f.). Darin zeichnet sich neben dem ständisch definierten Wert der Begehrten und der Äquivalenz von Macht und Ansehen (*rîche*) die Vorstellung ab, dass sich *minnen* mit dem *lîp* – also in der Totalität von Leib und Leben und damit in Wechselseitigkeit – vollziehen solle. Dieselbe Vorstellung scheint auch in einer Negativformulierung über Kriemhilt auf, als sie sich der Minne noch verweigert: *daz sine wesse niemen, den minnen wolde ir lîp* (B 16, 3). In C kündigt Brünhilt für den Fall ihrer Niederlage an: *so minne ich sinen lip* (C 432, 3).

586 Dies wird von Sîvrit doppelt bekräftigt, als er Brünhilt Gunthers Absichten vorträgt: *der wil dich gerne minnen, swaz im dâ von geschiht* (B 419, 3), und: *erwurbe er dîne minne, ern gerte nihtes mêr* (B 420, 2).

587 Schmid-Cadalbert, Der Ortnit AW, S. 60 führt zum Ebenburtskriterium aus, dass es „in formelhaften Wendungen wie ‚genozsam', ‚gezaeme' oder ‚ebenbürtic' seinen Ausdruck findet" (ebd., S. 59).

588 Vgl. mit weiteren Belegen Anm. 95, S. 578. Mit denselben Worten wird später der Beischlaf Etzels mit und seine eheliche Bindung an Kriemhilt beschrieben (B 1397, 2 f.). Die Formulierung von Miedema, Einführung, S. 73, die in diesem Vers einen „Hinweis auf die beidseitige Verbundenheit" erkennt, kann stellvertretend für den Teil der *Nibelungenlied*-Forschung stehen, die die Asymmetrie im Verhältnis von Sîvrit und Kriemhilt weitgehend ausblendet und stattdessen von einer „idealisierten

sent andriu wîp (B 626, 4) und der gegenüber Gunther geäußerten Beteuerung (B 653, 2 f.: *diu schœne swester dîn, | diu ist mir vor allen, di ich noch ie gesach*) wird dazu die Einzigartigkeit der Person Kriemhilts, die sich aus ihrem hohen Rang und ihrer ‚maßlosen Schönheit‘ herleitet, gewürdigt. Die so ausgedrückte Zuneigung ist logische Folge einer objektiv vorbildlichen Eheschließung.

Von dieser Idealität scheint sich Gunthers Ehe mit Brünhilt nachgerade gegenbildlich abzuheben. Schon im Verlauf der Brautwerbung ist eine semantische Verschiebung von *minne* zu beobachten, denn der Begriff verweist nun vorrangig auf den Gewinn von Brünhilts Ehebereitschaft und Zuneigung und bezeichnet auf Gunthers Seite den Wunsch nach Erwerb und Inbesitznahme der Ehefrau.[589] Wo sich Brünhilts erschreckende Stärke zeigt oder gar direkt gegen ihn richtet, schließt diese Minne Furcht und *haz* entsprechend nicht aus. Die Verengung und Vereindeutigung des Verbs *minnen*[590] auf den Vollzug des Beischlafs zeichnet sich schon bei der Rückreise nach Worms ab, als Brünhilt solche Minne vor der eigentlichen Hochzeitsfeier ausschließt (B 525, 1). Der Kriegsmetaphorik (*mit minnen angesigen*; B 625, 2) folgend ringt Gunther gegen Brünhilts Widerstand *nâch ir minne*.[591] Auf Brünhilts Seite ist, über die förmliche Feststellung ihrer Selbstverpflichtung zur Ehe hinaus, nie die Rede von Begehren oder Zuneigung gewesen. Als es endlich zum Beischlaf kommt und sie ihre exzessive Stärke verloren hat, stellt die körperlich vollzogene Minne dennoch ein Verhältnis wechselseitiger Gewogenheit her:

Form innerer Verbundenheit“ ausgeht (Miedema, ebd., S. 65 referiert an dieser Stelle zustimmend Achauer, Minne). Ebenso wenig ist es aber weiterführend, diesem Vers den Hinweis auf Kriemhilts rein passive Rolle zu entnehmen (so Sterling-Hellenbrand, Hell hath no fury, S. 64), denn über Kriemhilts Beteiligung am Ehevollzug wird nichts ausgesagt. Offensichtlich ist allerdings: „Her body and her person are incorporated into her husband's“ (ebd.).

589 Tatsächlich erscheint der Begriff mit Bezug auf Gunthers Haltung zumeist als Zuschreibung anderer, so etwa Kriemhilts (B 349, 2 f.: *wer di frouwen sint, | der ir dâ gert mit minnen in ander kunege lant*), Hagens (B 436, 4: *der ir dâ gert ze minnen*) oder in der schon zitierten Aussage Sîvrits gegenüber Brünhilt (B 419, 3). Gunther selbst bezieht sich auf Isenstein nur einmal in negativer Formulierung auf seine *minne*, womit außer dem Begehren auch Absichten oder Forderungen gemeint sein können: *wær ich ze Burgonden mit dem lebene mîn, | si müeste hie lange vrî vor mîner minne sîn* (B 440, 3 f.).

590 Ins selbe semantische Feld gehört das Verb *triuten*, das im Kontext der Hochzeitsnächte vermehrt auftritt, ohne jedoch analoge Eindeutigkeit zu gewinnen (vgl. die versammelten Belege in Anm. 358 u. 359, S. 646f.). – Ein engerer Wortgebrauch von *minne*(*n*) und *triuten*, der an Ehe und Ehevollzug gebunden bleibt, ist bei Etzels Brautwerbung und Ehe mit Kriemhilt durchgängig zu beobachten (vgl. z. B. B 1143, 4; 1204, 3; 1229, 1; 1230, 3; 1232, 1; 1392, 3; 1397, 3; 1399, 4; 1903, 4).

591 B 633, 1; im selben Sinne verwendet wird *minne* in B 634, 3; 638, 3; 646, 3, 651, 4. Gunthers erwartungsvolle Gedanken *an sîner vrouwen minne* in B 656, 4 könnte mehr beinhalten, doch hat der etablierte Kontext den Bedeutungsspielraum bereits reduziert (vgl. ebenso aus Brünhilts Perspektive B 675, 3).

er trûte minnecliche den ir vil schœnen lîp.
ob siz versuochte mêre, waz kunde daz vervân?
daz het ir allez Gunther mit sînen minnen getân.

Wi rehte minnecliche si dô bî im lac
mit vriuntlicher liebe unz an den liehten tac.
(B 679, 2–680, 2)

Die hier verwendeten Formulierungen erinnern durchaus an Sîvrits gelungene Hochzeitsnacht (als *er sô minnecliche der juncvrouwen pflac | mit sînen edelen minnen*; B 626, 2 f.), so dass es fast den Anschein hat, als schlösse Gunther nun zur vorbildlichen Verwirklichung einer Minne-Ehe auf. Davon kann jedoch keine Rede sein: Zu prägnant kam noch kurz zuvor Sîvrits gewalttätiger Beitrag zum Ehevollzug zur Geltung. Die eben zitierten Verse zeigen indes, wie formelhafte Beschreibungen dazu eingesetzt werden, die Realisierung einer beispielhaften (Geschlechter-)Ordnung zu suggerieren. Verschleiert wird dadurch nicht zuletzt ein Mangel, denn es unterbleibt auch nach dem gelungenen Ehevollzug mit Brünhilt bezeichnenderweise jeder Hinweis auf die Assimilation der Ehefrau in den *lîp* des Herrschers und ein vollständiges leibliches Einvernehmen.[592]

Vor dem unvermeidlichen Aufbrechen der Konflikte skizziert das *Nibelungenlied* ein gewandeltes Bild der Geschlechterbeziehungen. Während sich Brünhilt Gunther wenigstens einmalig *mit vriuntlicher liebe* zuwendet, zeigt sich bei Kriemhilt weit deutlicher als vor der Eheschließung die affektive Bindung an Sîvrit, der sie im Streit mit Brünhilt auch verbalen Ausdruck verleiht.[593] Wenn sich darin die Vorstellung abzeichnet, dass die persönliche Zuneigung nach der bereits geschlossenen Ehe wächst und eine eigene Qualität entwickelt, so lässt sich dies auch dem Verhalten der Ehemänner entnehmen. In den Krisensituationen nach dem Königinnenstreit kommt – wenngleich mit Unterschieden – die Zuneigung des jeweiligen Ehemanns zum Ausdruck. Als Gunther Brünhilt weinend vorfindet, reagiert er mit freundlicher Fürsorge: *Der künic kom mit recken. weinen er dô sach | die sîne triutinne. wi güetlich er sprach: | „sagt mir, liebiu vrouwe, wer hât iu iht getân?“* (B 849, 1–3). Dabei bleibt es dann allerdings. Ausführlicher wird körperliche Zuwendung in der Abschiedsszene zwischen Sîvrit und Kriemhilt dargestellt, wobei die entsprechenden Gesten wiederum

592 Dass dies nicht etwa zufällig ausgelassen wurde, zeigt sich mit Brünhilts *trûren* nach dem Königinnenstreit: Weder ist Gunher von der Ehr- und Identitätsbeschädigung seiner Frau beeinträchtigt, noch sieht er sich – über den Reinigungseid hinaus – veranlasst, ihr Wiedergutmachung zu verschaffen und ihr *leit* zu mindern.

593 Indem sie Sîvrit nicht nur als ihren Mann, sondern auch als *vriedel* bezeichnet (B 844, 3). Dies wird von der Erzählung zweimal aufgegriffen (B 852, 4; 1100, 1), und von Kriemhilt selbst kurz vor ihrem Tod wiederholt (B 2369, 3). Betont wird mit dieser (nur in der Heldenepik und im frühen Minnesang belegten) Wortwahl eine Gefühlsbindung. Vgl. auch Müller, Spielregeln, S. 165: „Mit *vriedel* – Geliebter – ist ein Nahverhältnis unter Ausklammerung von rechtlichen Unterscheidungen (Liebhaber, Ehemann) bezeichnet.“

von Sîvrit ausgehen: *Di sîne triutinne kust er an den munt:* | *„got lâze mich dich, vrouwe, gesehen noch gesunt,* | *und mich diu dînen ougen* […]“ (B 916, 1–3).[594] Der Begriff der *triutinne* wird mit nur einer Ausnahme ausschließlich im Umfeld von Königinnenstreit und Mordplan für die jeweilige Ehefrau verwendet und betont neben der Vertrautheit das leibliche Nahverhältnis, wie es aus der Verwendung des Verbs *triuten* hervorgeht.[595] Während Gunther diese Bezeichnung jedoch eher floskelhaft einsetzt, zeigt sich bei Sîvrit ein entsprechender Gestus vertraulicher Nähe.

Für die Paarbildung von Brünhilt und Gunther ist also eine macht- und körperbezogene (Rück-)Verschiebung der Semantik höfisch intensivierter Sehnsuchtsminne zu beobachten. Allerdings ist dieselbe Verschiebung im Verhältnis von Kriemhilt und Sîvrit ebenfalls präsent, sie wird nach der Eheschließung nur flankiert von weiteren Beschreibungen wechselseitiger Zuneigung, die im Verhältnis von Brünhilt und Gunther weitestgehend ausbleiben. Insgesamt fällt weiterhin auf, dass Sîvrits von Minnebegehren ausgelöste Affektzustände und Selbstreflexionen an Umfang und Intensität alles übertreffen, was die Erzählung für Kriemhilt, Gunther und Brünhilt aufbietet.

Die strukturelle Analogie der beiden Paarbindungen verbleibt zudem jenseits normativer Setzungen und durchkreuzt die Geschlechterdifferenz. Sie besteht darin, dass jeweils ein exorbitanter Partner zum Zweck seiner Eingliederung ins Wormser Herrschaftsgefüge einen Prozess der Disziplinierung durchläuft. Zumal Sîvrit und Brünhilt im Textuniversum jeweils Ausnahmeerscheinungen sind, versteht sich von selbst, dass diese Prozesse keinen generalisierten Geschlechterverhältnissen entsprechen. Sîvrits Eingliederung ins höfische Gefüge virtualisierter Abhängigkeiten nimmt sich zuerst zwar modellhaft aus, doch diese Suggestion wird von der gezielten (Wieder-)Entfesselung seiner exorbitanten Potenzen im Rahmen der Brautwerbung um Brünhilt ausgehebelt. Zwar bildet sie die notwendige Voraussetzung für die (zweimalige) Unterwerfung Brünhilts, doch entsteht genau damit jener fatale Nexus, der zu Sîvrits Ermordung und einem ‚Ausbruch elementarer Gewalt‘ führt, obwohl doch „[g]erade in der Kanalisierung und Abdämpfung solcher elementaren Gewalt […] einmal die Funktion der Brautwerbungshandlung und ihrer prinzipiellen Logik gelegen [hatte]“.[596]

Nicht nur hilflos, nachgerade ohnmächtig wirkt in der Folge des Königinnenstreits daher auch Sîvrits Aufforderung, weiblichen Eigensinn und *üppecliche sprüche* durch

594 Nachdem Kriemhilt ihre Sorge über die bedrohlichen Traumbilder ausgedrückt hat, verabschiedet sich Sîvrit mit besonderer Innigkeit: *Er umbvie mit handen daz tugentrîche wîp.* | *mit minneclichem küssen trût er ir schœnen lîp* (B 922, 1 f.).

595 Vgl. mit Bezug auf Kriemhilt: B 920, 1; 993, 4. Die Ausnahme bildet die vorwegnehmende Bezeichnung Brünhilts als *triutinne* noch vor der Hochzeit, die sich in Gunthers Botschaft an Kriemhilt findet (B 537, 3). Später nennt Rüedeger Gotelint ebenfalls seine *triutinne* (B 1168, 1; 1648, 1; 2202, 3). Im Kontext von Giselhers Verlöbnis mit der Markgrafentochter setzt Gernots verallgemeinernder Sprachgebrauch *triutinne* an die Stelle von ‚Ehefrau‘ (B 1674, 2).

596 Strohschneider, Einfache Regeln, S. 70.

männliche Eheherrschaft und -gewalt aus der Welt zu schaffen (B 859). Der generalisierten Geschlechterhierarchie, die Sîvrit und Gunther noch in der Krise vertreten, sperrt sich bereits eine komplizierte Realität. Möglich ist das nur auf der Grundlage weiblicher Subjektivierungsprozesse. An unterschiedlichen Punkten der Handlung treten Kriemhilt und Brünhilt im Zeichen eines je eigenen Begehrens als selbständig agierende Subjekte mit Macht- und Selbstverfügungsansprüchen in Erscheinung. Zugleich sind dabei gegenläufige Prozesse zu beobachten, denn Kriemhilts Subjektivierung vollzieht sich in Sprüngen, mal mit und mal gegen die vermeintlich generell herrschende Geschlechterordnung, während Brünhilt bei ihrem ersten Erscheinen männlichen Subjektstatus besetzt und für sich reklamiert, um anschließend die Prozeduren der Integration und Subordination zu durchlaufen.

3.3.1 Kriemhilts In/Subordination

Für Kriemhilt ist, das wurde schon eingangs skizziert, kein kontinuierlicher Prozess der Subjektivierung zu beschreiben. Brüche und Inkohärenzen prägen vielmehr das Bild der Wormser Königstochter, die im Gestus eigensinnigen Widerstands eingeführt wird, dann jedoch über weite Strecken als fügsame Kooperationspartnerin ihrer herrschenden Brüder agiert, so dass sich ein persönlich zurechenbares Begehren bestenfalls in Umrissen abhebt. Erst nach der Heirat mit Sîvrit, im Umfeld des Königinnenstreits, tritt eine eigenwillige Herrscherin Kriemhilt in Erscheinung. In Folge von Sîvrits Tod wird sie mit einem weiteren, radikalen Bruch zur Figur gesellschaftsverweigernder Trauer, um schließlich, nach ihrer Wiederverheiratung, als Agentin eines unbedingten Racheverlangens aufzutreten.

Eine solche Brüchigkeit ist auch in den ältesten Texten der nordischen Überlieferung zu beobachten, die Gudrun allerdings erst im Umfeld von Sigurds Ermordung als handelnde Figur zum Vorschein bringt. Das *Alte Atlilied* (*Atlakviða*, 10. Jh.), erzählt von Gudruns Rache für ihre getöteten Brüder an ihrem Ehemann Atli und veranschlagt damit trotz ähnlich gelagerter Handlungsmotivationen Konfliktlinien, die diametral zu jenen des *Nibelungenlieds* verlaufen (s. u., II.3.4.3). Dagegen ruft Gudrun unmittelbar nach Sigurds Tod im *Sigurdlied-Fragment* zur Rache an dessen Mörder Gunnar auf (*Brot af Sigurðarkviðu*, Str. 11).[597] Das *Erste Gudrunlied* zeigt Sigurds Witwe in einer todesnahen Trauerstarre, aus der sie durch die Ansprachen weiterer Frauen gelöst wird. Gudrun prophezeit ihren Brüdern darauf ein schlimmes Schick-

597 Während Brynhild häufig mit den männlichen Protagonisten interagiert, tritt Gudrun zuerst im Gestus der Klage um ihren getöteten, unvergleichlichen Ehemann und in Interaktion mit einem weiblichen Kollektiv in Erscheinung. Über ihre Verwünschungen hinaus zeichnet sich kein Racheplan gegen ihre Brüder ab. Clark, Gender, Violence, and the Past, S. 17–45 diskutiert die Gudrun-Figur im Kontext dilemmatischer Rachehandlungen und stellt damit eine identitätstragende, thematische Bündelung her, die in den Texten angelegt, aber nicht ausgeführt ist.

sal.[598] Zu Sigurds Frau wurde sie als Gabe an den herausragenden Helden und Blutsbruder (s. o., II.3.2.2): Mehr ist darüber nicht zu erfahren.[599]

Für die Darstellung Kriemhilts im ersten Teil des *Nibelungenlieds* ist in der frühen altisländischen Überlieferung also kein literarisches Pendant auszumachen. Unter den oben erwähnten Brüchen im Erzählen von Kriemhilt zeichnet sich zudem ein radikaler Paradigmenwechsel ab, der zur Figuration der wiederverheirateten Witwe als Verwandtenmörderin und *vâlandinne* führt. Dieser neuerliche Subjektivierungsprozess im zweiten Teil des *Nibelungenlieds* ist aber nicht zu trennen vom Phantasma einer übermächtigen Leiblichkeit, das sich nach Sîvrits Tod auf den Hort überträgt, und wird in diesem Zusammenhang näher zu betrachten sein (s. u., II.3.4.3). Zu Sîvrits Lebzeiten ist Kriemhilt eine andere, der zudem kein konsistentes Begehren zugeschrieben wird. Zeigen möchte ich im Folgenden vielmehr, wie sich ein universelles Begehren nach dem einzigartigen Helden auf Kriemhilt überträgt und welche spezifische Modellierungen Subjekt und Begehren im heterosozialen Kontext sowie im Zeichen von Weiblichkeit erfahren.

Wie schon zu sehen war, etabliert die erste Aventiure Kriemhilts Weiblichkeit in einem Feld unversöhnter Spannungen. Eingeführt wird sie als Idealtypus der hochadligen Dame, doch leitet der Falkentraum sie dazu an, sich ihrer Bestimmung zu widersetzen: nämlich, so Uotes verallgemeinernde Sentenz, *ein schœne wîp* in der Ehe mit einem *guoten ritter* zu werden (B 14, 3 f.). Kriemhilts Begehren richtet sich dagegen auf Unversehrtheit und Wahrung ihrer Integrität außerhalb der geltenden Geschlechterordnung, die Weiblichkeit über Minne und Ehe und damit in Bezug auf den ihr zugedachten Mann bestimmt. Dass dieser Gestus des widerständigen Subjekts keinen Bestand haben kann, lässt die Erzählung bereits durch Vorausdeutungen auf spätere Ereignisse erkennen: der Macht objektiver Gegebenheiten unterliegt Kriemhilt ebenso wie der *pflege* ihrer königlichen Brüder. Zugleich gehen mit den Vorausdeutungen Brechungen des Minne-Paradigmas einher, und prägnante Ambivalenzen umgeben den Schönheitsbegriff, mit dem sich nach Kriemhilt selbstbestimmte Unversehrtheit, nach Uote Erfüllung weiblicher Identität in der ‚Fügung‘ zu einem Ehemann, nach der frühen Vorausdeutung des Erzählers aber der Tod zahlreicher Helden verbindet.

Wieder anders gestalten sich Minne und Geschlechterverhältnisse, sobald Sîvrit in Worms angekommen ist. Allseitiges Begehren nach seiner Präsenz führt im männlichen Herrschaftsverband zu den schon beschriebenen Taktiken, verbindliche Wechselseitigkeit herzustellen, während sich den Damen des Hofs einzig der Blick auf

598 *Guðrúnarkviða in fyrsta*, Str. 21. Mohr und Neckel haben für eine Herleitung des *Ersten Gudrunlieds* aus einer verlorenen Nibelungen-Überlieferung argumentiert, die sich jedoch auf keine erhaltenen Textzeugen stützen kann: vgl. das Referat der Forschungsdiskussion bei von See [u. a.], Kommentar Bd. 6, S. 196 f.

599 Nach ersten Ansätzen im *Grönländischen Atlilied* (*Atlamál*, Str. 96–99) erfährt die Geschichte der Gudrun- bzw. Grimhild-Figur vor Sigurds Tod eine nähere Ausgestaltung in den Prosabearbeitungen des 13. Jhs. (*Skáldskaparmál*, *Völsunga saga* und *Thidrekssaga*).

Sîvrit eröffnet: *sô stuont sô minnecliche daz Siglinde kint, | daz in durch herzenliebe trûte manec frouwe sint* (B 133, 3 f.). Mit dieser nur schwer übersetzbaren Formulierung schafft ein Distanzbegehren Innigkeit und affektive Nähe, ohne auf Wechselseitigkeit hin angelegt zu sein.[600] In dieses Arrangement ist Kriemhilt, die Ritter und Knappen vom Fenster aus beobachtet (B 131, 2 f.), integriert. Entsprechend bleibt auch ungewiss, ob sie im Besonderen oder vielmehr alle Damen gemeint sind, wenn es anlässlich von Sîvrits Aufbruch heißt: *dâ mite muos ouch Sîvrit. daz was der froun leit* (B 135, 3; vgl. C 138, 3: *da mit reit ouch Sivrit, daz was den frowen leit*). Unzweifelhaft ist, dass das objektiv *minnecliche* Erscheinungsbild des Helden zwangsläufige Effekte im Kollektiv der Frauen hervorruft. Konsequenzen hat dies keine.

Im nächsten Schritt, als Sîvrit bereits zu den Freunden der Burgondenherrscher gehört und sich im Sachsenkrieg ausgezeichnet hat, wird das zuvor diffuse Distanzbegehren der Damen isoliert, aber mit derselben Wortwahl auf Kriemhilt übertragen. Heimlich (*vil tougen*) kommt ein Bote zu ihr, um über die Kriegsereignisse zu berichten: *jâne torstes uberlût, | wan sie hete dar under ir vil liebez herzentrût* (B 222, 3 f.).[601] Die Nachrichten vom überragenden Sieg, von Sîvrits Taten sowie der sicheren Heimkehr Sîvrits und ihrer Verwandten erfreuen Kriemhilt so sehr, dass sie errötet (B 238 f.). Mehr ist vorerst nicht zu erfahren, denn beim folgenden Siegesfest und der ersten direkten Begegnung Sîvrits und Kriemhilts übernimmt die Erzählung die männliche Subjektperspektive oder spricht abstrahierend von der Möglichkeit freundschaftlichen Händedrückens und *herzenlieber minne* (B 292, 1 f.). Allein in den heimlichen Austausch *liebe*[*r*] *ougenblicke* ist Kriemhilt explizit einbezogen (B 291, 3 f.), worauf es abschließend heißt, dass sie Sîvrit *holden willen* gezeigt habe (B 292, 4; vgl. 299, 3).

Zur Wiederbegegnung kommt es erst nach der Verabredung zur Brautwerbung um Brünhilt, in deren Verlauf Sîvrit bereits Gunthers Zusage erlangt hat, seine Schwester als Lohn für geleistete Hilfe zu erhalten. Kriemhilt, der dies nicht mitgeteilt wird, empfängt beide Männer *mit zühten* in ihrer Kemenate (B 346, 3), wo Blicke abermals wechselseitiges Gefallen und Zuneigung zum Ausdruck bringen (*friuwentliche blicke und guotlichez sehen*; B 351, 1). Auch hier dominiert die männliche Subjektposition, denn gleich im Anschluss heißt es: *er truoc si ime herzen. si was im sô der lîp. | sît wart diu schœne Kriemhilt des starken Sîvrides wîp* (B 351, 3 f.). Das ist bereits beschlossene Sache, und bei Sîvrits Rückkehr wird Kriemhilts Reaktion auf seine Präsenz abermals nur geringer Raum gegeben. Wenn ein einzelner Vers angibt, dass sie ihn gern geküsst hätte, dies aber nicht wagte (B 559, 2), steht gleichrangig neben dem Wunsch die Wahrung höfischer Ordnung. Noch beim Ehebeschluss wird diese Balance aufrechterhalten. Auf Gunthers Bitte erklärt sich Kriemhilt bereit, sein Versprechen einzulösen und Sîvrit zu heiraten, wobei sie sich allerdings mit *magtlichen*

600 Vgl. die Gegenüberstellung von *minne* und *herzeliebe* bei Müller, Spielregeln, S. 218, der in Abgrenzung gegen Walthersche Terminologie das Fehlen eines konzeptionellen Unterschieds betont.

601 Ebenso ‚heimlich' – also wohl im Kreis der *frouwen* – hatte sich Kriemhilt schon zuvor wohlwollend über Sîvrit geäußert (vgl. B 130, 4: *diu im in heinliche vil dicke güetlichen sprach*).

zühten schamte (B 612, 1). Die folgende Formulierung – *iedoch was gelücke unt Sîfrit vil geil, | daz si in niht versprechen wolde al dâ zehant* (B 612, 2 f.[602]) – muss heutige Rezipierende durch ihren unpersönlichen Charakter irritieren. Ob *gelücke* auch mit Kriemhilts Stimmung in Verbindung zu bringen ist, wird jedenfalls nicht klar.

Ich habe die (wenigen) Textpassagen, die Aufschluss über Kriemhilts Haltung vor der Eheschließung geben, deswegen so ausführlich referiert, weil in Forschungsbeiträgen wiederholt eine intensive wechselseitige Liebe und damit eine ausgewogene Verteilung der Subjektpositionen unterstellt wird.[603] Davon kann keine Rede sein.[604] Kriemhilt wird vielmehr zum Fokus eines kollektiven Begehrens nach Sîvrit, und sie wird es folgerichtig als einzig in Frage kommende Partnerin. Dass sie der objektiven Macht dieses Begehrens unterliegt, statt dass es etwa in ihrem Innersten, womöglich in Abweichung von den gemeinschaftlichen Dynamiken situiert würde, macht die Erzählung durch wiederholte Verweise auf Sîvrits bezwingend *minnecliche* Erscheinung und überrragende Kriegsleistungen deutlich.[605]

Indem Kriemhilts Interesse an Sîvrit knapp, bruchstückhaft und mit topischem Vokabular zur Sprache kommt, erzeugt die Erzählung keine starke weibliche Subjektposition. Eher lässt sie durchblicken, dass Kriemhilts Neigungen ganz dem Erwartbaren entsprechen und insofern auf männliches Begehren antworten, wie es etwa beim Hoffest ansichtig wird. Herausgehoben aus dem Kollektiv der Damen ist Kriemhilt nicht etwa durch ein markantes, intensiviertes Begehren, sondern einzig durch ihre

602 In der abweichenden Formulierung von C 620, 2 – *iedoch so was gelucke und Sivrides heil* – wird eher die Konzeption eines personabstrakten Glücks oder eines speziell Sîvrit zufallenden Glücks aufgerufen, das nun auch Kriemhilt ergreift.

603 So noch Schul, HeldenGeschlechtNarrationen, S. 256 f., die von einer „Gegenseitigkeit der Begehrenssituation“ ausgeht, die allerdings durch genderspezifische Subjekt- und Objekt-Zuweisungen geprägt sei. Wenn Kriemhilts Begrüßung Sîvrits beim Fest in den Kontext eines ‚intensivierten gegenseitigen Minnebegehrens‘ gerückt wird (ebd., S. 257 f.), werden die im Text deutlich markierten Differenzierungen jedoch eingeebnet. Noch emphatischer Jönsson, *Ob ich ein ritter waere*, S. 150: „Die Unbedingtheit der Minnegefühle Kriemhilds und Siegfrieds impliziert in den inter-gender Entwürfen eine Leidenschaft, die zu Normtransgressionen führt. Siegfrieds betrügerische Dienstmannfiktion [...] erweist sich ebenso wie Kriemhilds Fanatismus des Klagens und Rächens nach Siegfrieds Tod als die Kehrseite der leidenschaftlichen Liebe, die beide erfasst.“

604 Schon rein quantitativ überwiegen jene Textpassagen, die Sîvrits Brautwerbungsabsichten, sein Begehren nach Kriemhilt sowie seine affektiven Reaktionen auf ihre Präsenz schildern. Darüber hinaus wird Sîvrits Begehren wiederholt explizit ausgestaltet (vgl. B 129 f., 132, 135 u. ö.) – freilich nur, um dann wieder durch den Drang zur Bewährung und homosoziale Prioritäten abgedrängt zu werden.

605 Dass sich Kriemhilts ursprüngliche Abwehr in diesem Kontext ohne weitere Erläuterung verflüchtigt, dokumentiert unter anderem ein fehlendes Interesse an der Herleitung von Minne aus dem Inneren der Person: Sie ist angesichts der objektiven (und lang vorhergesagten) Gegebenheiten gar nicht nötig. Grenzler, Erotisierte Politik, S. 171 beschreibt eine „kollektive Entstehung von Kriemhilts ‚Minneaffekt‘“, die auf Sîvrits objektive Vorzüge rekurriert, und diskutiert im Anschluss die Frage der Subjektivität, die aufgrund einer ganz in der Moderne verhafteten Begriffsauffassung aber kategorisch ausgeschlossen wird (ebd., S. 173 f.).

herrschaftspolitische Position sowie als Objekt von Sîvrits Brautwerbung. Allerdings folgt Kriemhilts nur schwach ausgeprägte Subjektivierung keiner dem Brautwerbungsnarrativ geschuldeten Notwendigkeit, wie der Vergleich mit dem *König Rother* zeigen kann. Dort agiert die namenlose Königstochter selbständig und aus eigenem Interesse, wenn sie ihrem Vater die Veranstaltung eines Fests zu Pfingsten vorschlägt, um so einen Blick auf ‚Dietrich' – Rothers Tarnname – werfen zu können (KR 1545–1553). Einer vergleichbaren Initiative Kriemhilts steht im *Nibelungenlied* nicht nur die positive Zeichnung Gunthers als Brauthüter entgegen, während sich der Brautvater im *Rother* als tatsächlich schwacher und dem Werber in jeder Hinsicht unterlegener Herrscher zeigt. Die Geschlechterordnung in Worms ist zudem ganz auf die Förderung und Stabilisierung homosozialer Bündnisse, die erzählerische Fokalisierung auf Sîvrits Wünsche abgestellt. Demgegenüber ist es im *König Rother* die Königstochter, deren anfängliche Neugier sich trotz bleibender Distanz zum Begehren steigert:

> wante die magit so vil virnam,
> daz sie den tuginthaftin man
> von aller slahte sinne
> in iren herzen begunde minnen.
> noch dan was sie ime vremide
> (KR 1917–1921).

Eine derart ausgeprägtes Interesse noch vor der Eheschließung wird Kriemhilt nirgends unterstellt. Das resultierende Ungleichgewicht der Subjektpositionen entspricht im *Nibelungenlied* der fundamentalen Asymmetrie, derzufolge weibliche Identität aus dem Bezug auf männliche, Männlichkeit aber über die Standesprivilegien der Selbstbestimmung und Gewaltausübung definiert wird. Dies ergänzt die Erzählung um die Gegenüberstellung öffentlicher und heimlicher Handlungssphären. Heimlich wird Kriemhilt über Sîvrits Kriegstaten berichtet; im Status des Möglichen, aber nicht Bezeugten verbleiben erste Gesten der Zuneigung beim Fest; zum Kuss kommt es auch nach Sîvrits Rückkehr aus Isenstein noch nicht, nur der Wunsch erschließt sich im Verborgenen. Abseits öffentlicher Beobachtung, suggeriert so die Erzählung, kann und soll sich weibliches Begehren manifestieren.[606] Das in höfischer Minneterminolo-

606 Der Wirkmacht dieser Suggestion verdanken sich wohl *Nibelungenlied*-Lektüren, die hinter dem Schweigen des Textes emotionale Fülle und Tiefe vermuten. So etwa Schnyder, Die Topographie, S. 381: „Im Zentrum der verschwiegenen Bündnisse steht die Liebe von Kriemhild und Siegfried. Sie ist nicht nur durch die heimliche Liebe getragen, durch den schweigenden Liebesblick (NL 293, 3–294, 4), sondern auch durch einen Minnedienst, der über die Verleugnung von äußerer Stellung im Rahmen des Frauendienstes dann zu einer vollkommenen Übereinstimmung von äußerem und innerem Treueverhältnis führt." Differenzierter formuliert Müller, Spielregeln, S. 165: „Die Vorbereitung dieser normgerechten feudalen Ehe wird allerdings durch *minne* als individuelle Wahl eines besonderen Partners überblendet: Kriemhilts Interesse an Sivrit drückt sich in versteckten Blicken, in Neugier, im Interesse für den Sieger im Sachsenkrieg (225, 241), im Erröten (292, 2) aus; erotische Nähe ergibt sich aus dem höfischen Grußritual (293 f.), bei der offiziellen Vermählung *an dem ringe* zeigt sich Zunei-

gie skizzierte „Wechselspiel von Verschweigen und Enthüllen“[607] ist aber kein Indikator besonderer Innigkeit; vielmehr wird vorgeführt, dass sich Kriemhilts Haltung und Handeln im Rahmen der geltenden Ordnung bewegen. Entsprechend besteht der stärkste Ausdruck ihrer Wünsche im nicht vollzogenen Kuss.

Diese Bezugnahme auf höfische Disziplinierung (*zuht*) definiert eine spezifisch weibliche Situation, die Kriemhilts Begehren hervorbringt und zugleich – bei zunehmender räumlicher Annäherung Sîvrits – begrenzt. Heimlichkeit ist die Bedingung, unter der minimale oder nur fast vollzogene Grenzüberschreitungen (der unterbliebene Kuss, das vermutete Händedrücken) suggestive Kraft entfalten können, doch bildet sich darüber kein „Herzensgeheimnis“,[608] noch zeigt sich im „schweigenden Liebesblick“ eine ‚heimliche Liebe‘,[609] denn um eine derartige, aus dem Raum öffentlicher Machtinteressen ausgegliederte Innerlichkeit geht es gar nicht:

> Liest man das Epos vom Ende her und träumt man sich in Kriemhilts letzte Worte über ihren Abschied vom *holden vriedel* jene Gefühlstiefe hinzu, über die sich das Epos ausschweigt, dann übersieht man allzu leicht, wie konventionell die Verbindung mit Sivrit zunächst begründet wurde und wie eng sie in den herrschaftlich-sozialen Verband eingebunden war.[610]

Allerdings erzeugt das *Nibelungenlied* ein subordiniertes weibliches Subjekt, das sich im Bewusstsein der geltenden Ordnung konstituiert und dessen Rede den Machtverhältnissen präzise entspricht. Im Gestus willfähriger Unterwerfung fordert Kriemhilt Gunter dazu auf, ihr zu gebieten, statt sie zu bitten: einmal, als er ihre Unterstützung bei der Brautwerbung wünscht, zum zweiten Mal, als er ihr die Ehe mit Sîvrit vorschlägt.[611]

Es wäre indes völlig verfehlt, Kriemhilts Subordination mit patriarchaler Fremdbestimmung gleichzusetzen. Indem sie das geltende Reglement für Geschlechterbegegnungen einhält und Sîvrit gemäß den Wünschen ihrer Brüder *holden willen* zeigt, wahrt Kriemhilt ihre persönliche Ehre sowie die des Hofs und wirkt an der Herstellung einer herrschaftspolitisch zentralen Allianz mit. Als Frau ist sie ihren Brüdern im Herrschaftsverband nachgeordnet, doch wird ihre willentliche Zustimmung zur Ehe genauso eingeholt[612] wie man sich bei Kriegsvorhaben mit Freunden und Vasallen

---

gung (614 f.). Das ‚Nibelungenlied‘ zitiert Minnesymptome, wie sie der höfische Roman weiter ausgestalten wird, doch stets koordiniert mit den üblichen Konstellationen feudaler Eheschließung.“

607 Schul, HeldenGeschlechtNarrationen, S. 256.

608 Schul, HeldenGeschlechtNarrationen, S. 257.

609 Schnyder, Die Topographie, S. 381; ganz ähnlich Miedema, Einführung, S. 65.

610 Müller, Spielregeln, S. 165.

611 Vgl. B 354, 1 f. und 610, 2–4.

612 Dasselbe Verfahren ist beim Verlöbnis von Rüedegers Tochter mit Giselher zu beobachten, die ebenfalls eine für die *maget* typische Scham zeigt (vgl. B 1681). Ähnlich wie Kriemhilt beim Siegesfest wird die Markgrafentochter zudem als Schauobjekt der adligen Herrn inszeniert, so dass sich die Blicke bei gewahrter Distanz erotisch aufladen (B 1666, 3–1667, 1). Vgl. dazu auch Toepfer, Die Frauen von Bechelaren, S. 216 f.

berät. Zumal Subordination Modus der Teilhabe an Herrschaft ist, zeigt sich hier also die weibliche Ausformung des feudalen Dienstgestus freiwilliger Unterwerfung.[613]

Bereits im *Eneasroman* war zu sehen, dass Lavinias Minne dem väterlichen Interesse folgte (s. o., II.2.3.3.4). Eine ähnliche Form der Teilhabe inszeniert, weit weniger dramatisch und rhetorisch aufwändig, das *Nibelungenlied*. Doch fällt auch eine entscheidende Differenz ins Auge: Lavinias Widerstand gegen die Wünsche ihrer Mutter und ihre Eigeninitiative waren dazu angetan, die Homologie ihrer Minne mit dem dynastischen Begehren des Vaters zu verschleiern. Dagegen stimmt Kriemhilt bewusst mit den Wünschen ihrer Brüder überein, und sie tut das im Zeichen des Allianzparadigmas. Eigenwillig zeigt sich Kriemhilt bis zur Eheschließung nur ein einziges Mal – und das mit Bezug auf Gunther, nicht auf Sîvrit. Kurz vor dem Aufbruch nach Isenstein weinen alle Frauen angesichts der beträchtlichen Gefahr, die den Brautwerbern droht, allein Kriemhilt bittet jedoch ihren Bruder, sich um eine andere hochadlige Dame als ausgerechnet Brünhilt zu bemühen (B 370). Signifikant ist ihre folgende Ansprache an Sîvrit, mit der sie Gunther, *den lieben bruoder mîn*, in Sîvrits Obhut befiehlt (B 372). Damit macht sie Sîvrits schon bekundete Dienstbereitschaft Gunther zunutze und wendet ihrerseits jene Strategie der Bündnisherstellung an, in die sie beim Hoffest einbezogen war.

Die Bindung an den Bruder tritt bei Sîvrits Rückkehr erneut in den Vordergrund. Sorgenvoll befragt ihn Kriemhilt über Gunthers Verbleib (B 549). Mit *michel trûren* und *weinen*, das angesichts der erfreulichen Neuigkeiten ein Ende findet (B 552), ist eine Affektintensität erreicht, wie es sie zwischen Kriemhilt und Sîvrit noch nicht geben kann. Gunthers Botschaft, sie möge für einen angemessenen Empfang in Worms sorgen, beantwortet Kriemhilt mit vollkommener Dienstbereitschaft: *dô mêrte sich ir varwe, di si vor liebe gewan* (B 558, 4).[614] Kriemhilts Erröten beweist wie nach dem Ende des Sachsenkriegs Freude über den Erfolg, der das Ansehen des gesamten Hofs steigert, scheint darüber hinaus aber auch persönlichen Stolz anzuzeigen, da ihr soeben eine wichtige Repräsentationsaufgabe angetragen worden ist.[615] Insgesamt steht diese Szene im Zeichen gefestigter Allianzen, nicht etwa der Minne. Wie beim Hoffest zeigt sich Kriemhilt Sîvrit auf der Grundlage der ihren Brüdern geleisteten Dienste *holt* (B 553, 4), doch hat sie in diesem Fall eigenständig und bewusst an einer

613 Vgl. Czerwinski, Das Nibelungenlied, S. 58. Auch Hagen bezieht sein Selbstbewusstsein aus dem exklusiven Herrendienst, also im Modus der Subordination (vgl. B 696): Der Geschlechtsunterschied ist an diesem Punkt ein gradueller, kein kategorialer.

614 Grosse (2010) übersetzt mit „Da begann sie vor Liebe zu glühen", und bezieht diese Reaktion wohl auf Sîvrit, von dem in der nächsten Strophe wieder die Rede ist, allerdings mit der generellen Feststellung, es sei nie ein Bote besser empfangen worden (B 559, 1). Der Kontext legt also keineswegs nahe, dass es hier um ein auf Sîvrit gerichtetes Gefühl geht. Entsprechend übersetzt Schulze (2005) die kaum variierte Formulierung in C (567, 4: *do merte sich ir varwe, die si vor liebe do gewan*) mit „Dabei errötete sie vor Freude".

615 In ähnlicher Weise errötet Sîvrit, als Gunther ihn erstmals im vertraulichen Gespräch in Herrschaftsangelegenheiten einbezieht (B 153, 4): s. o., II.3.2.1.

triangulären Herstellung von Verbindlichkeiten mitgewirkt, die ihre Gewogenheit über die Zugehörigkeit zum Herrscherhaus begründet.

Diese Konstellation erinnert an die heterosoziale Erweiterung homosozialer Bündnisse in den *remaniemants* der altfranzösischen *Chanson de Roland*. Audes gleichermaßen enge Bindung an Olivier (den Bruder) wie an Roland (ihren künftigen Ehemann), ohne Differenzierung der Affekte oder kategoriale Unterscheidung der ‚geschwisterlichen‘ von der ‚erotischen‘ Liebe, führt Begehren im Zeichen eines homosozial geprägten Allianzdispositivs vor Augen. Angesichts einer exklusiven, sich selbst genügenden männlichen Bindung besetzt Aude eine Außenseiterstellung und muss ihre Position im horizontalen Geflecht der Allianzen erst einfordern und absichern. Die Liebe zum Bruder bildet dabei den Fixpunkt, von dem aus sich die Zuneigung zum künftigen, vom Bruder ausgewählten Ehemann entfaltet (s. o., II.1.4.2). Ähnliches zeichnet sich für Kriemhilt ab. Ihr Bestreben richtet sich auf die Festigung allseitiger Verpflichtungen, die Sîvrit an ihr Haus binden, wobei sich ihr Selbstverständnis vorrangig über die Zugehörigkeit zum Bruder und König vermittelt. Kurz vor der Eheschließung mit Sîvrit stellt sich also nicht etwa der Eindruck gesteigerten Minnebegehrens, sondern ein von Kriemhilt mitgestaltetes Gleichgewicht der Allianzen her.

Mit der Ehe kommt es zur Entflechtung dieser Allianzen. Indem Sîvrit Kriemhilts Erbe ausschlägt, reduziert er die rechtlich-räumlichen Bindungen an den Wormser Hof und sieht in den Burgonden fortan seine angesippten Verwandten (s. o., II.3.2.3). Interessant ist hier die Frage nach der Bedeutung von Kriemhilts (abgewiesener) Forderung für die Konstruktion weiblicher Identität. Jerold Frakes hat die Szene im Kontext einer generellen ökonomischen Entmachtung der Frauen gelesen,[616] womit die eigenständige Verfügung über Macht- und Repräsentationsmittel in den Blick rückt. Dennoch befasst sich diese Deutung ausführlicher mit den möglichen Handlungsmotivationen der Männer als mit Kriemhilts Interesse und der Logik ihrer Forderung.[617] Sîvrit besteht darauf, dass sich Kriemhilts königlicher Status fortan ausschließlich aus seinen Ressourcen speist, womit sie im Übrigen reicher und mächtiger werde als zuvor (B 692, 2 f.). Kriemhilt ist es demgegenüber um eine Kombination der Ressourcen zu tun. Zumal die Erzählung keinen Anhaltspunkt dafür liefert, dass es ihr um den Ausbau einer von ihrem Ehemann unabhängigen Macht gehen könnte, erklärt sich ihre Forderung einzig über ihre Auffassung eigener Identität: Indem sie sich die

616 Vgl. Frakes, Brides, S. 68–73. Ähnlich schon Fuhrmann, Zur Darstellung, S. 186, die dafür die Überschrift ‚Parallelen weiblicher Entmachtung‘ wählt: „Kontinuierlich thematisiert das NL die Beschränkung des [sic] Frage des weiblichen Verfügungsrechtes durch die männlichen Protagonisten, indem das Eigentum der Frauen verschleudert (Isenstein), beschränkt (Kriemhild erhält lediglich einen Teil der Erbforderung) und geraubt (doppelter Hortraub) wird.“ Vgl. auch Jönsson, *Ob ich ein ritter waere*, S. 85; anders dagegen Tennant, Prescriptions, S. 278. Zu Fragen der zwischengeschlechtlichen Machtverhältnisse im Kontext von (Ehe-)Recht und Ökonomie vgl. auch II.3.3.3.

617 Zu den erb- und eherechtlichen Aspekten vgl. Gottzmann, Heldendichtung, S. 49 f.; Störmer-Caysa, Siegfried, S. 5–9 u. 16 f.; zur Vererbungspraxis Schmid, Zur Problematik, S. 27–29; Frakes, Brides, S. 54–58.

Verfügungsrechte über ererbte Ländereien und Leute sichern will, sucht sie die Vermittlung ihrer dynastischen Zugehörigkeit mit der Ehegemeinschaft und ihrem Status als Königin in Sîvrits Reich. Dafür spricht auch ihre modifizierte Forderung, die sich auf ein angemessenes Gefolge richtet: *habt ir der erbe rât, | umb Burgonde degene sô lîht ez niht enstât. | si mug ein kunic gerne füeren in sîn lant* (B 693, 1–3). Mit dieser Rede subsumiert sich Kriemhilt dem König, dessen Ansehen durch ein derart ausgezeichnetes Gefolge nur gesteigert werden kann. Wenn sie damit – auch gegen die Präferenzen ihres Ehemanns – einen eigenen Beitrag zu Sîvrits Statusrepräsentation leisten will, hat sie die Position des vollständig subordinierten Subjekts, das sich in der Bereitschaft zum Befehlsempfang artikuliert, bereits verlassen.[618]

Ist hier eine Modifikation zu verzeichnen, so bringt der Königinnenstreit in der 14. Aventiure einen markanten Umschwung zum Vorschein. Kriemhilt selbst hat inzwischen, nach Sigelints Tod, erheblichen Machtzuwachs erfahren.[619] Wenn bei der Wiederbegegnung der beiden Königspaare in Worms die bekannte Schaukulisse repräsentativer Geschlechterverhältnisse aufgeboten wird, um den harmonischen Weltzustand bei Hofe zu repräsentieren, bricht sich diese Inszenierung am agonalen Konfliktpotential, das schon im Vorfeld von Brünhilt ausgeht.[620] Wie mehrfach zuvor stellen *recken* und *ritter* ihre Kampftüchtigkeit beim Turnier zur Schau, während die *frouwen* sie aus dem Innenraum beobachten und durch ‚Schönheit' ihrerseits höfischen Glanz verbreiten. Dabei bleibt es indes nicht mehr. Während Brünhilt an der auf Isenstein demonstrierten Hierarchie, an Sîvrits Abhängigkeit und Dienstverpflichtung festhält, spricht Kriemhilt aus, was die Erzählung längst vor Augen geführt hat: *ich hân einen man, | daz elliu disiu rîche ze sînen handen solden stân* (B 812, 3 f.). In der Tat hat sich Kriemhilt weit mehr *gefüeget* als das, worauf ihr Uote einst Hoffnung machte – *eins rehte guoten ritters lîp* –, und Sîvrits vollständige Überlegenheit ist für Kriemhilts Selbstverständnis offensichtlich zentral. Ihre Feststellung beginnt mit *ich*, nicht etwa mit Sîvrit; ihre auftrumpfende Rede ist reine Provokation und durch keine Rechtfertigungsnotwendigkeit begründet. Sie macht allererst deutlich, dass Kriemhilt ihre Identität nun – wie von Sîvrit gewünscht – ganz von der Eigen- und Übermacht ihres Ehemanns herleitet. Ihr Selbstbezug konstituiert sich zugleich in Abgrenzung von den eigenen Verwandten und burgondischen Machtansprüchen. Kriemhilt zeigt damit einen Habitus, der bislang den adligen Herren und Brünhilt vorbehalten war.

Die Grundlage dafür bildet die oben schon beschriebene, intensivierte Verknüpfung männlicher Identitätssicherung mit spezifischen Geschlechterverhältnissen. Sî-

618 Dass sich Kriemhilt in dieser Situation eigenwilliger verhält als sie es seit Sîvrits Ankunft in Worms getan hat, zeigt sich in B auch am folgenden Konflikt mit Hagen, den Kriemhilt zusammen mit Ortwin in ihr Gefolge aufnehmen möchte (B 695 f.).

619 B 714, 2 f.: *dô het den gewalt mit alle der edeln Uoten kint, | der sô rîchen vrouwen ob landen wol gezam.*

620 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 276: „Prünhilt betreibt die Suche nach Sivrits wirklichem Status in der Form einer Rangprobe. […] Der Rangkonflikt ist also latent von Anfang an da".

vrits Minnebegehren, Gunthers Fähigkeit zum *minneclichen triuten* (als Reduktionsform männlicher Überlegenheit) sowie homosoziale Vergemeinschaftung als Herrschaft über die (Ehe-)Frauen weisen der Geschlechterordnung insgesamt erhöhte Signifikanz für die Konstruktionen herrschaftlicher Identität zu. Die Beteiligung der Damen an männlicher Identitätsbildung ist im Brautwerbungsnarrativ angelegt und verwirklicht sich in der Ehe mit der ebenbürtigen Königin. Dem *Nibelungenlied* liegt es freilich fern, auf dieser Grundlage ein heteronormatives Modell symmetrischer Geschlechterverhältnisse zu entwerfen, denn die (vorwiegend einseitigen) Begehrensdynamiken richten sich auf die Durchsetzung von Machtinteressen und die Konsolidierung von Herrenidentität, an der die Ehefrauen teilhaben. So stellt sich gerade keine oppositionell kodierte Geschlechterdifferenz her, sondern (asymmetrische) Verähnlichung. Zwar kommen in der Eskalation des Streits auch spezifisch weibliche Mittel der Statusrepräsentation – nämlich die Inszenierung des Vorrangs durch prunkvolle Gewänder[621] – zum Einsatz, doch führen die Königinnen nunmehr ‚Reizreden‘ und fechten *zornec gemuot* (B 823, 4) einen Konkurrenzkampf um den je eigenen Vorrang aus. Unterhalb der Schwelle körperlicher Gewaltanwendung folgen sie damit den typischen Handlungsmustern adliger Herren.

Welche herrschaftspolitischen Konsequenzen diese Auseinandersetzung hat, wurde bereits diskutiert (s. o., II.3.2.4). An ihr zerbricht das prekär gewordene homosoziale Bündnis, dem seine triangulierte Anlage nun endgültig zum Verhängnis wird. Erstmals dominieren die Geschlechterverhältnisse das politische Geschehen: Damit geht ein Wechsel der Blickrichtung einher. Noch vor Ausbruch der Feindseligkeiten beschreibt der Text eine Konkurrenz der beiden hochadligen Damen, die von ‚Kennern‘ beobachtet und miteinander verglichen werden. Ein gültiges Urteil bildet sich über den männlichen Blick all jener aus, *di vrouwen spehen kunden unt minneclichen lîp* (B 590, 1). Nun jedoch geht es nicht mehr um die Feststellung der größeren ‚Schönheit‘, „werden nicht mehr die Frauen, sondern die Männer taxiert, von denen der Status der Frauen abhängt“.[622] Dass weibliche Blicke voller Wohlgefallen auf den turnierenden Herren ruhten, ist nicht neu, doch wurde dies stets in der Außensicht, als kollektive Bestätigung männlicher Herrlichkeit geschildert. Den Königinnenstreit leitet dagegen Kriemhilts provokante Beschreibung des Einzigartigen ein. Wenn sie Sîvrits Vorrang im Bild des Mondes beschreibt, der die Sterne bei Weitem übertrifft (B 814, 2 f.), verleiht sie der höfischen Lichtmetaphorik eine agonale Wendung und naturalisiert zugleich Sîvrits Überlegenheit.

621 Um als Erste ins Münster einzuziehen und damit ihren Vorrang durchzusetzen, bietet Kriemhilt ihr prächtig gekleidetes Frauengefolge auf. Diese gelungene Machtdemonstration durch überragenden Prunk bestätigt die Erzählung: *si was sô rîch des guotes, daz drîzec künige wîp | ez mohten niht erziugen, daz tæte Kriemhilde lîp* (B 833, 3 f.; vgl. B 834, 1–3). Dass Brünhilt ihr dennoch nicht den Vortritt lässt, wird durch *nît* begründet und in B ausdrücklich als *übelliches* Verhalten bezeichnet (B 835, 2 f.).
622 Müller, Spielregeln, S. 277.

Brünhilts öffentliche Behauptung, Sîvrit sei Gunther als *eigen man* untergeordnet, stellt eine Ehrbeschädigung dar, die Kriemhilt direkt auf sich bezieht, indem sie sich zur *eigen diu* herabgewürdigt sieht (B 825, 4). Statt in irgendeiner Form Aufklärung des Sachverhalts oder vermittelnden Ausgleich zu suchen, geht sie zum Gegenangriff über, indem sie Brünhilt ‚Kebse' nennt und zuletzt Ring und Gürtel als Beweis vorzeigt. Ihr Verhalten folgt einer Schadenslogik, wenn sie die Wiederherstellung eigener Ehre über die schlimmere Beschädigung von Brünhilts Status und Ansehen sucht. Aufschlussreich ist zudem ihre Ankündigung vor dem Gang ins Münster, sie wolle dort nicht nur ihren edelfreien Status, sondern zugleich auch Sîvrits Vorrang vor Gunther nachweisen: *Du muost dâ hiute schouwen, daz ich bin edelvrî, | unt daz mîn man ist tiuwerer, danne der dîne sî* (B 825, 1 f.). Das Terrain höfischer Verhaltensstandards ist damit trotz Rückgriff auf typische Repräsentationsmuster verlassen. In Kriemhilts Reden dominieren weiterhin *ich* und *mîn* (insbesondere: *mîn Sîvrit*) und sie geben insgesamt ein agonales Machtbewusstsein zu erkennen, in dem sich Sîvrits früherer Habitus akkurat spiegelt. Seiner Überlegenheit, nicht dem Wormser Herrschaftsverband oder höfischem Reglement, unterwirft sich Kriemhilt. Einzig in Bezug auf ihn formiert sich hier ihre Subjektposition.[623]

In dieser Zuspitzung wird rückblickend noch einmal deutlich, weshalb Sîvrits Sentenz zur Disziplinierung von *frouwen* (B 859) fehlgehen muss, denn sie setzt einer exzeptionellen Konstellation die blasse Generalisierung als Bewältigungsstrategie entgegen.[624] Weder Kriemhilt noch Brünhilt agieren aber wie ‚alle *frouwen*', und die Konfliktdynamik ist längst nicht mehr durch die Behauptung einer hierarchischen Geschlechterordnung einholbar. Allerdings bleibt die Geschlechterdifferenz mit der ungleichen Verteilung des Wissens verschränkt, denn die Ehefrauen agieren in Unkenntnis der Täuschungen bei der Brautwerbung. Daher betont Ingeborg Robles:

> Wissen kann so handlungsbestimmend und handlungsauslösend wirken, weil es nicht frei zirkulieren darf, sondern an Herrschaft, vor allem aber an Männlichkeit gebunden ist. […] Der Ausschluss der Frauen von einem Wissen, das sie als erste betrifft und in ihrer Identität trifft, löst jedoch die Kette der Katastrophen aus.[625]

Bei genauerer Betrachtung relativiert sich aber auch diese generalisierende Feststellung, denn dem Unwissen der Königinnen steht ein heikles Geheimnis gegenüber, das

623 Die Konfliktkonstellation ist aufgrund der Standeslüge schon von ihrer Anlage her komplexer als die altnordischen Variationen der Senna. Der Streit zwischen Brynhild und Gudrun entzündet sich dort direkt am behaupteten Vorrang der Frauen und bezieht erst im weiteren Verlauf die Ehemänner mit ein (vgl. Freche, *von zweier vrouwen bâgen*, S. 175–177 u. 184 f.). Variabel sind räumliche Zuordnungen (*Skáldskaparmál* und *Völsunga saga* situieren den Streit am Fluss, die *Thidrekssaga* in der Halle) und Formen der Statusrepräsentation, doch kulminiert die schnell voranschreitende Eskalation im Vorzeigen eines eindeutigen Zeichens für den Betrug an Brynhild.

624 Darüber hinaus greift nur noch das eheherrliche Züchtigungsrecht, das den schon eingetretenen Schaden nicht beheben kann.

625 Robles, Subversives weibliches Wissen, S. 364.

nur zwei Herren miteinander teilen. Auch der männliche Herrschaftsverband um Gunther bleibt von der Wissensteilhabe ausgeschlossen. Umso signifikanter scheint es, wenn Kriemhilts nächster Auftritt auf der Vorderbühne der Handlung um die Weitergabe eines ebenso gefährlichen Geheimnisses an Hagen kreist.

Das Gespräch wird vorbereitet durch Hagens Ankündigung, er werde in Erfahrung bringen, wie man Sîvrit töten könne.[626] Den Vorwand liefert ein angeblicher Kriegsfall. In einer nicht näher geschilderten Situation außerhalb der weiteren Öffentlichkeit ist es Kriemhilt, die das Gespräch abermals mit Bezug auf den eigenen Status eröffnet: Ihren *hôhen muot* leitet sie davon ab, dass ihr Mann ihren Verwandten so vorzüglich beistehen könne. Anschließend betont sie aber ihre Dienstbereitschaft gegenüber dem *vil lieben vriunt Hagene*, bringt den Vorfall mit Brünhilt zur Sprache, schildert die von ihrem Ehemann empfangene Körperstrafe und betont, dass ihre Verfehlung damit *errochen*, also bestraft und ausgeglichen sei (B 889–891). Das heißt zugleich: sie weiß um den Schaden, den sie Brünhilt verursacht hat. Ihr Selbstbezug konstituiert sich wiederum durch die Unterwerfung unter Sîvrits Urteil – nicht etwa Brünhilts oder des Wormser Herrschaftsverbands.

Offensichtlich unternimmt Kriemhilt mit dieser Ansprache aber den Versuch, eine etwaige Störung im Verhältnis zu den eigenen Verwandten (darunter auch Hagen) zu beheben. Insbesondere sucht sie Sîvrit vor möglichen Konsequenzen zu schützen (B 890, 4), und dies gleich doppelt: indem sie ihre langjährige Verbindung mit Hagen zur Grundlage für eine Verpflichtung gegenüber Sîvrit macht und indem sie Sîvrits Bestrafung ihres Verhaltens betont und allein die Verantwortung tragen will. Diese komplexe Redestrategie, die weitere Folgen des Konflikts antizipiert und abwenden will, lässt es von vornherein undenkbar erscheinen, dass Kriemhilt das Geheimnis unabsichtlich und in bodenloser Naivität herausplaudert, wie die frühere Forschung geglaubt hat.[627] Hans-Jürgen Bachorski hat die Szene dagegen im Sinne der Gabenlogik als bewusste Taktik Kriemhilts interpretiert, die Gefahr, die für Sîvrit von Hagen ausgehen könnte, zu neutralisieren. Indem sie Hagen Sîvrits Leben ‚schenkt‘, will Kriemhilt ihn zu einer Gegengabe verpflichten, die nur im Schutz für Sîvrit bestehen kann. Diese Strategie scheitere allein deswegen, weil ihre Gabe geringer sei als von Kriemhilt vermutet, denn Hagen wusste ja bereits um Sîvrits prinzipielle Verwundbarkeit.[628]

626 Gegenüber dem generellen Verweis auf Sîvrits Verwundbarkeit (B 872, 4) präzisiert C 883, 4: *da man in mac verhowen, diu maere saget mir sin wip*.

627 Vgl. z. B. Schröder, Das Nibelungenlied, S. 34; Falk, Das Nibelungenlied, S. 179 („Verblendung“); Rupp, Das Nibelungenlied, S. 168. Dagegen entnimmt Miedema, *vriunt*, S. 221 der markierten Anrede Hagens als *vil lieber vriunt* einen Hinweis darauf, dass sich Kriemhilt „der Tragweite der möglichen Folgen ihres in Hagen gesetzten Vertrauens bewusst“ sei.

628 Bachorski, Kriemhilt verschenkt Sifrits Leben, S. 3–5. Das Scheitern von Kriemhilts Taktik könnte alternativ oder ergänzend mit Hagens prinzipieller Haltung zu erklären sein, die keine Differenzierung zwischen Kriemhilts und Sîvrits Worten und Taten zulässt (vgl. Müller, Spielregeln, S. 283).

Allerdings bleibt in Kriemhilts Haltung eine unaufgelöste Spannung präsent, denn vom betonten Vorrang Sîvrits geht sie zur bewährten Vermittlungsstrategie über, die sie schon vor der Isenstein-Fahrt angewandt hatte, um Gunther den Schutz durch Sîvrit zu sichern. Auf der einen Seite unterstreicht sie also ein Machtgefälle zwischen zwei (zerstrittenen) Parteien, auf der anderen appelliert sie an unabweisbare Verbindlichkeiten und sucht einen Ausgleich herzustellen. Im weiteren Gesprächsverlauf setzt Kriemhilt die Begriffe der Treue und der Verwandtschaft konzentriert ein (B 895, 898) und beschwört damit eine übergreifende Ordnung, an die sich eigentlich auch Hagen gebunden sehen müsste. Eine solche Ordnung existiert jedoch nicht mehr, denn mit dem Königinnenstreit ist ein Wirklichkeitszerfall eingetreten, der intrigante Täuschungen ermöglicht und sich auch als Aufspaltung in divergente Wissenssphären beschreiben lässt.

An diesem Punkt stellt sich eine – zwangsläufig trügerische, gleichwohl exklusive – Gemeinschaft Kriemhilts und Hagens her, die das Sonderwissen um Sîvrits Drachenkampf miteinander teilen, über das zuvor nur Hagen verfügte. Kriemhilt ergänzt Hagens Bericht der 4. Aventiure um Sîvrits verwundbare Körperstelle, die sie durch ein aufgenähtes Kreuzzeichen markieren will (B 899, 901). Damit tritt ein weiterer Aspekt in den Vordergrund, denn in insgesamt vier Strophen bringt Kriemhilt den heroisch-fremdartigen *lîp* ihres Ehemanns paradox im Zeichen seiner Verwundbarkeit zur Erscheinung (B 893, 896 f., 899). Ihre Kenntnis der entscheidenden Körperstelle und ihres Ursprungs verdankt sich zweifelsohne der Leibgemeinschaft mit Sîvrit, doch Kriemhilt stellt gleichermaßen zur Schau, dass sie tatsächlich über Sîvrits Leben verfügt. Aus der nun gebildeten Wissensgemeinschaft ist Sîvrit freilich ausgeschlossen, und es wird ihn das Leben kosten.[629] Kriemhilts Haltung ist insofern ein Schillern zwischen Subordination – ihrer Selbstdeutung über Sîvrits Identität und Status – und Insubordination beim ebenso eigenwilligen wie brisanten Einsatz eines machtvollen Wissens zu eigen. Ihre Bemühungen, dieses Wissen zur Neubefestigung alter Allianzen und zum Nutzen ihres Ehemanns einzusetzen, scheitern an Hagens gegensätzlicher Situationsdeutung, die Sîvrit unwiderruflich aus dem Verband der *vriunde* ausgegliedert hat. Die Eigenmächtigkeit, mit der Kriemhilt handelt und in die homosozialen Verhältnisse eingreift, verdient jedoch ebenso Beachtung. Sîvrits Züchtigung hat ganz offensichtlich nicht geleistet, was er sich (und Gunther) davon versprach, denn Kriemhilts Rede unterliegt nicht seiner Kontrolle.

In der letzten, von Kriemhilt dominierten Szene vor Sîvrits Ermordung artikuliert sie ihre Position in jenem distanzierenden Repräsentationsmodus, der bereits ihre

629 Robles, Subversives weibliches Wissen, S. 368 beschreibt „die Verlagerung des Wissens von den Männern zu den Frauen. Auf den Königinnenstreit folgt die Ermordung Sivrits; er ist das erste Opfer männlichen Nichtwissens." Richtig ist, dass das (unterschiedliche) Wissen der Königinnen brisante politische Konsequenzen hat. Gleiches gilt freilich für Hagens Wissen. Präziser wäre daher eine Verlagerung des herrschaftstragenden Wissens von Gunther und Sîvrit auf andere Figuren zu beschreiben, die auf die Krise der Evidenz folgt.

Subjektivierung in der Einführungsaventiure beherrschte: Im Medium bedrohlicher Träume versucht sie nun, Sîvrit umzustimmen und ihn von der Teilnahme an der verhängnisvollen Jagd abzuhalten. Seit den Hochzeitsnächten ist dies die erste Szene, die Sîvrit und Kriemhilt allein, in einer Situation inniger Vertrautheit, vor Augen stellt. Anders als im Fall des Falkentraums wird jedoch kein Traumerlebnis außerhalb des Dialogs geschildert, und es folgt auch keine Auslegung. Die Träume – im ersten hetzen zwei Eber Sîvrit über die Heide, im zweiten stürzen zwei Berge über ihm zusammen (B 918, 921) – kommen aus dem Nichts. Angestoßen werden die Traumerzählungen durch Kriemhilts Erinnerung an das Hagen anvertraute Geheimnis, woraufhin sie maßlos weint und klagt.[630] Den ersten Traumbericht verknüpft sie im Gespräch mit der Sorge, der Streit mit Brünhilt könne *vîentlichen haz* verursacht haben (B 919). Auf Sîvrits Versicherung *alle dîne mâge sint mir gemeine holt* (B 920, 3) folgt der zweite, in seiner Bedrohlichkeit noch gesteigerte Traum. In einer Situation des Zweifels und vorausgreifenden Leids setzt Kriemhilt die geträumten Bilder argumentativ ein, um die Wirkmacht ihrer Warnung zu erhöhen. Daher haben Walter Falk und Steven Fischer gefolgert, es handle sich nicht um ‚echte‘, sondern um fingierte Träume, die Kriemhilt nur erzähle, um Sîvrit gegenüber höhere Autorität beanspruchen zu können.[631] Mangels weiterer Angaben im Text ist diese These nicht überprüfbar, sie rekurriert aber auf die serielle Anlage dreier Warnträume, die Kriemhilt zugeordnet sind und die mit begrenztem Bild-Vokabular dasselbe Szenario variieren.

In der Tat stellen die beiden späteren Träume in ihrer Grundstruktur insofern poetische Dubletten des Falkentraums dar, als sie den brutalen Angriff zweier Aggressoren auf Sîvrit zeigen, wobei der Ebertraum auf eine bereits etablierte Symbolik zugreift. Nicht nur im *Nibelungenlied* verbindet sich das Wildschwein mit ungeheurer Kampfwut; der Eber ist aufgrund dieser Eigenschaft populär als animalischer Namensspender und Wappentier des Adels.[632] Gegenüber den Adlern als Aggressoren des ersten Traums verkörpern die *wilden swîn* des zweiten eine Steigerung der kriegerischen Wucht; in den Vordergrund tritt die Entfesselung ungezähmter Gewalt, wenn sich die Jagdbeute gegen den Jäger wendet. Gerade so wird das Eberbild im Kontext des Untergangsgeschehens am Etzelhof wiederkehren (z. B. B 1943, 3 f.) und

630 B 917, 1 f. bezieht sich auf Kriemhilts Rede an Hagen, C 928, 1 f. dagegen auf Hagens Frage.

631 Falk, Das Nibelungenlied, S. 181; Fischer, The Dream, S. 134–138; zur Forschungsdiskussion vgl. van Well, Mir troumt hînaht, S. 132–136. Der argumentative Einsatz eines warnenden Traums kommt auch im *König Rother* vor: Um Rothers Boten vorübergehende Erleichterung zu verschaffen und Gewissheit über Rothers Identität zu erlangen, führt die Königstochter einen (vielleicht erfundenen) Traum an, der ihr Gottes Strafe angedroht habe (vg. KR 2339–2348). – Nach Frakes, Kriemhilt's Three Dreams, S. 180 benutzt Kriemhilt die Träume, um ihrer Warnung größeres Gewicht zu verleihen: „according to medieval dream convention, her presentation of the warning in metaphorical terms (i. e. as a dream) should have had much greater impact than the ‚truth‘.“

632 Zu Ebernamen vgl. Haubrichs, Tierische Identitäten, S. 235, 239, 243 u. 247; zur Symbolik des Ebers Speckenbach, Der Eber; Frakes, Kriemhilt's Three Dreams, S. 183; Müller, Eber (dort zum *Nibelungenlied* S. 104: „Der Eber ist Bild des überlegen metzelnden Kriegers“).

die Transformation der Burgonden zur tierhaften Kriegermeute reflektieren.[633] War im Umfeld des Falkentraums noch unklar, wen die Adler bezeichnen, so sind die beiden Eber wie auch die Berge, die Sîvrit unter sich begraben, aus Rezipierendensicht nun eindeutig auf Hagen und Gunther zu beziehen, die Kriemhilt später als Mörder ihres Mannes identifizieren wird (B 1043, 3). Verknüpft mit erzählerischen Vorausverweisen stellt der Handlungskontext die Gesamtbedeutung der Traumserie transparent vor Augen: In steigernder Variation und (wenigstens teilweise konventionalisierter) Symbolik kündigen die Träume Sîvrits Ermordung an. Die Übermacht seiner Gegner läuft im Bild der Berge zur Elementargewalt auf,[634] die eine Gegenwehr unvorstellbar macht.

Demgegenüber gestalten sich die Wissensmodalitäten komplexer, zumal im Fluchtpunkt der Szene Sîvrits Unkenntnis jenes Kreuzzeichens steht, das ihn bei der Jagd zu Hagens Beute machen wird. An die Stelle des heimlich mit Hagen geteilten Wissens tritt eine symbolsprachlich vermittelte Einsicht in Zukünftiges, die im Handlungsverlauf folgenlos bleibt. Hätte Kriemhilt also nicht aussprechen sollen, woran sie eingangs dachte? Hätte sie nicht erklären können, mit welcher Absicht sie Sîvrits verwundbare Stelle auf seinem Gewand markierte? Diese Möglichkeit wird aber von vornherein ausgeschlossen (*sine torst ir* [*der mœre*] *niht gesagen*; B 917, 1). Stattdessen kommt es zur auffälligen Distanzierung vom konkret verkörperten Bild der Verletzlichkeit, das Kriemhilt Hagen gegenüber ausgemalt hatte, denn Sîvrit selbst ist in den Träumen nur implizit präsent.[635] Distanziert ist das Traumgeschehen weiterhin von Kriemhilt selbst, die – anders als im Falkentraum – nicht daran beteiligt ist. Mit den Träumen verfügt sie aber über ein prophetisches Sonderwissen, womit zugleich ein spezifische Wissenskategorie in den Blick rückt, die das *Nibelungenlied* exklusiv Frauen zuordnet. Einen weiteren prophetischen Traum hat später Uote, die sich bekanntlich auf Traumdeutung versteht und vor dem Aufbruch der Burgonden zum Etzelhof deren Tod vorhersieht – *mir ist getroumet hînte von angestlicher nôt,* | *wi allez diz gefügele in disem lande wære tôt* (B 1506, 3 f.) – ohne jedoch Gehör zu finden.[636] Ebenso wenig lässt sich Sîvrit dazu bewe-

633 Müller, Spielregeln, S. 444 f. hat für das Untergangsgeschehen den Zerfall gesellschaftlicher Ordnungsmuster beschrieben, der nur die ‚Meute' als minimale soziale Formation übrig lässt. Das ‚Tier-Werden' der Nibelungen bezeichnet Müller als „Möglichkeit, die unter der Ordnung jeder Kultur liegt", womit sich Regeln, Rücksichten und Rationalität in die Raserei des Kampfs auflösen. Entsprechend repräsentieren die Wildschweine des Traums „untermenschliche Gewalt (921, 2 f.), Gunther und Hagen sind de-humanisiert" (ebd., S. 448). Vgl. weiter Friedrich, Menschentier, S. 347–358, der die Träume auf „die Spannung von höfischer Kultur und Gewaltdynamik" bezieht: „Metaphorisch lassen Falke und Eber schon den Grundantagonismus von disziplinierten und wilden Verhaltensformen aufscheinen, wie er in Beiz- und Hetzjagd paradigmatisch sich zeigt" (S. 347).

634 Vgl. Frakes, Kriemhilt's Three Dreams, S. 184 u. 186; Müller, Spielregeln, S. 448.

635 Der dritte Traumbericht kulminiert in seiner endgültigen Absenz (B 921, 3: *ine gesach dich nimmer mê*).

636 Vgl. B 1507, 1–3: *„Swer sich an troume wendet", sprach dô Hagene,* | *„der enweiz der rehten mære niht ze sagene,* | *wenn ez im ze êren volleclîchen stê.* […]" Allerdings ist es auch Hagen, der sich bei der

gen, von der Jagd abzusehen. Handelt es sich also um ein ‚machtloses‘ Wissen, das abermals ein Machtgefälle zwischen den Geschlechtern zum Vorschein bringt?[637] Diese Schlussfolgerung vernachlässigt den komplexen Zusammenhang, in den Kriemhilts Traumreden eingelassen sind.

An dieser Stelle lohnt ein erneuter Seitenblick auf die altnordische Überlieferung. Analog zu Uotes Warntraum bietet das *Grönlandische Atlilied* (12. Jh.) eine wahre Flut der Träume und Schreckensbilder auf, die dort von Högnis und Gunnars Ehefrauen, Kostbera und Glaumvör, vorgetragen werden und die sämtlich den Tod beider Männer ankündigen.[638] Unter anderem enthalten die Träume die Erscheinung eines bedrohlichen Bären sowie eines Adlers, in dem sich der künftige Mörder Atli verkörpert (*Atlamál*, Str. 16, 18). Trotz der überwältigenden Wucht der prophetischen Reden lassen sich Högni und Gunnar jedoch nicht von ihrer geplanten Reise zu Atli abbringen: Gunnar beendet das Gespräch mit der lakonischen Bemerkung, der gefasste Beschluss sei trotz ihres absehbaren Todes nicht abzuändern.[639] Gudrun selbst träumt nur in der *Völsunga saga* einen (vielleicht von nibelungischer Überlieferung beeinflussten) Falkentraum, den ihr nicht ihre zauberkundige Mutter, sondern eine Magd deutet: Er kündige die Brautwerbung eines Königssohns an. Um dessen Identität zu erfahren, wendet sich Gudrun – ausgerechnet – an Brynhild. Das Bild des Falken mit goldglänzendem Gefieder ergänzt sie im Gespräch mit Brynhild um das eines goldenen Hirschs, den Brynhild vor ihren Augen erlegt habe. Brynhild antwortet darauf mit einer Weissagung, die außer Gudruns Eheschließung auch den Vergessenstrank und Sigurds Tod vorwegnimmt. Dieses Zukunftswissen löst bei Gudrun übermäßigen Schmerz (*ofrharmr*) aus, bleibt jedoch gänzlich folgenlos.[640]

Diese Beispiele gleich- und zwischengeschlechtlicher Kommunikation mit und über Warnträume ordnen sich einem literarischen Horizont zu, der weiblichen Ge-

---

Donau von den weisen *merwîp* – also wiederum weiblichen Wesen – sagen lassen muss, dass die Burgonden bis auf ihren Kaplan sämtlich umkommen werden (B 1530–1546). Zur Relativierung von Hagens Wissen s. o., II.3.2.5.

637 So Robles, Subversives weibliches Wissen, S. 366: „Da die Frauen machtlos sind, ist auch ihr Wissen ohne Macht.“

638 *Atlamál*, Str. 10–25. Dronke, The Poetic Edda, S. 113 hält es für möglich, dass die Traumserie von Uotes Traum inspiriert wurde.

639 Vgl. *Atlmál*, Str. 26, 3–6: *Forðumka furðo, | allz þó er fara ætlat. | Mart er mjǫk glikit, | at munim skammœir.* (Der Schicksalsfahrt entkommen wir nicht, da sie beschlossen ist. Vieles lässt sehr erwarten, dass wir kurze Zeit leben werden.) Meine Übersetzung schließt an Dronkes Deutung von *furðo* als persönliches Schicksal an (vgl. Dronke, The Poetic Edda, Kommentar zu Str. 26, 3, S. 122). Für Gunnars Schicksal sind mit den *dísir* wiederum weibliche, wenngleich übermenschliche Wesen verantwortlich (*Atlamál*, Str. 25, 8). – Gleichsam spiegelbildlich zur Konfiguration der *Atlmál* erscheinen Atlis Träume im *Zweiten Gudrunlied*, die den eigenen Tod und den seiner Söhne, also Gudruns Rache, vorhersagen, von Gudrun aber (vielleicht in strategischer Absicht) beschwichtigend umgedeutet werden (*Guðrúnarkviða in forna*, Str. 37–44).

640 *Völsunga saga* k. 26 und 28, S. 43 u. 46.

stalten regelmäßig prophetische Fähigkeiten zuschreibt.[641] In den zitierten Fällen gibt die Geschlechterhierarchie auch nicht den Grund dafür ab, weshalb das Zukunftswissen keinen Einfluss auf das Handeln hat. Ganz im Gegenteil zeigt sich die Ohnmacht der betroffenen Männer *und* Frauen vor der Macht eines unabwendbaren Schicksals. Die Autorität der Träumenden und Deuterinnen wird also nicht durch männliche Herrschaft begrenzt, sondern durch eine höhere Ordnung. Gleichwohl verfügen die Protagonistinnen über prophetische Gaben, wie sie ein Edda-Text auch Gudrun zuspricht: *Þat er sǫgn manna, at Guðrún hefði etit af Fáfnis hiarta ok hon skilði því fugls rǫdd* (*Frá dauða Sigurðar*, Z. 7–10: Es ist die Erzählung der Leute, dass Gudrun von Fafnirs Herz gegessen hatte und die Sprache der Vögel verstand).[642] Ihr erschließt sich damit ein Zugang zu Kenntnissen der Zukunft, der sonst jenseits menschlicher Verfügung liegt.

Gegenüber dem mythischen Register, mit dem die Edda den Ursprung des Vorauswissens fasst, wählt das *Nibelungenlied* den *modus dicendi* der Träume. Die Illustration aus der Hundeshagenschen Handschrift (entstanden zwischen 1436 und 1442), die ich diesem Kapitel vorangestellt habe (fol. 3r, Abb. 13), löst Kriemhilts Traumbild aus seiner narrativen Rahmung und lässt mit den drei unter der Zimmerdecke schwebenden Vögeln ein unheimliches Geschehen körperlich manifest werden. Als Übermittler einer Todesbotschaft dringen die Vögel in den Innenraum der Kemenate ein und signalisieren mit der räumlichen Grenzüberschreitung eine Bedrohung, deren Zeichensprache, so deutet Uotes belehrende Geste an, erst noch zu entschlüsseln ist. Kriemhilts Falkentraum erschließt ihr im *Nibelungenlied* außer dem in Vogelsymbolik gekleideten Zukunftswissen aber eine prophetische Redeweise, die sie in der 16. Aventiure argumentativ verwendet.[643] Daher greift die Vermutung, sie habe die Träume fingiert, ebenso zu kurz wie die Rückbindung eines ‚unwirksamen' Wissens an vorausgesetzte Geschlechtszuschreibungen. Die höhere Ordnung des *Nibelungenlieds*, die Kriemhilt ihre Träume zuteil werden lässt und zugleich verhindert, dass sich der Ablauf der Ereignisse unter ihrem Einfluss verändert, ist allerdings nicht in einem außerchristlichen Schicksalskonzept verankert;

641 Beginnend mit der *völva* der eddischen *Völuspa*; vgl. dazu sowie zur weiblich besetzten Divinationsmagie Jochens, Old Norse Images, S. 41–44 u. 113–123; weiter Enright, Lady with a Mead Cup, S. 123 ff. u. 170–188.

642 Diese Zeilen verstehen sich in Rückbezug auf das *Fafnirlied*, in dem Sigurd durch die Vögel unter anderem von seiner unmittelbaren Zukunft und der bevorstehenden Begegnung mit zwei Frauen erfährt (*Fáfnismál*, Str. 40–44). Im *Sigurdlied-Fragment* prophezeit ein Rabe den Tod von Sigurds Mördern mit ähnlichen Worten (*Brot af Sigurðarkviðu*, Str. 5) wie es im *Ersten Gudrunlied* Gudrun selbst tut (*Guðrúnarkviða in fyrsta*, Str. 21; vgl. ihre Racheforderung in *Brot*, Str. 11). Die Strophenfolge im *Sigurdlied-Fragment* veranlasst von See [u. a.], Kommentar Bd. 6, S. 172 zu der Vermutung, die direkte Verbindung der Raben-Prophezeiung mit Gudrun habe die zitierten Zeilen aus *Frá dauða Sigurðar* inspiriert.

643 Dass es sich um prophetische Träume handelt, macht nicht erst Sîvrits tatsächliche Ermordung deutlich, denn sie verbinden sich mit dem schon initiierten Mordplan sowie dem Gewebe der Vorausdeutungen auf kommendes Unheil, das sich mit dem Königinnenstreit verdichtet.

sie wird vielmehr durch die Erzählung selbst gebildet, die von den Eingangsstrophen an auch ihr zwangsläufiges Ende vorwegnimmt. Diese Präsenz des Unausweichlichen bildet in der ersten Aventiure eine eigene Zeitzone aus, an der Kriemhilt mit ihrem Falkentraum metaleptisch partizipiert. In ganz ähnlicher Isolation hat Karl der Große im *Rolandslied* Anteil an einer Zeitzone der Todesgewissheit, die sich ebenfalls durch erschreckende Träume vermittelt (s. o., II.1.2.2). Als der Moment erreicht ist, in dem sich die Träume verwirklichen und Rolands letzter Hornruf an Karls Ohr dringt, reagiert er daher mit überwältigender Angst und vollständiger Gewissheit über das weit entfernte Geschehen.[644]

In derselben Weise wird Kriemhilt bei Sîvrits Abschied von einer in den narrativen Zeitstrukturen verankerten Todesnähe ergriffen: Die Erinnerung an das mit Hagen geteilte Geheimnis tritt aufgrund dieser objektiven Zusammenhänge in ihr Bewusstsein und löst eine unmäßige Klage aus, die Sîvrits unweigerlichen Tod vorwegnimmt.[645] Es geht an dieser Stelle also nicht darum, dass Kriemhilt nachträglich einen Fehler erkennt und den Geheimnisverrat bedauert. Die Erzählung hat sie vielmehr zum Subjekt eines exklusiven, prophetischen Wissens gemacht[646] und sie damit in die besondere Spannung der Zeitstrukturen – zwischen linear fortschreitenden, motivierten Abläufen und übergeordneter Präsenz des feststehenden Endes – eingebunden. Ihre Rede über die Träume bildet den Modus, mit dem sie sich diese Position zu eigen macht, um in die linear verlaufenden Ereignisse einzugreifen. Zur Erzählerin von Sîvrits Tod avanciert, steht sie nunmehr außerhalb der Trauminhalte und spricht mit der Autorität der Erzählung selbst. Von hier aus erklärt sich auch die von Frakes beobachtete Überschreitung des höfischen Codes in der Serie der Träume,[647] denn inzwischen hat der Text selbst das höfische Sprachregister als Medium von Betrug und Verrat entlarvt. Kriemhilts gespaltene Haltung – vorausgreifende Klage einerseits,

644 Auch Karls Träume werde übrigens, wenn er sie einmal mitteilt, nicht ernst genommen: vgl. RL 7462 f.

645 Diese Verdichtung tritt erneut auf, als Kriemhilt den Leichnam ihres Mannes noch nicht richtig wahrgenommen hat, aber sofort wieder an Hagens Frage zurückdenkt: *ê daz si reht erfunde, daz iz wære ir man,* | *an di Hagenen vrâge denken si began,* | *wi er in solde vristen. dô wart ir êrste leit* (B 1005, 1–3).

646 Bachorski, Träume, S. 18 hat daher gefolgert, dass in den nibelungischen Träumen der Erzähler spreche: „Dieser Kommentar und der weitere Verlauf der Handlung lassen den Traum der Figur und die erzählerische Vorausdeutung bruchlos ineinander aufgehen: Die Rede des Erzählers und der Traum sind identisch. Die sprachliche Äußerung ‚Traum‘ erweist sich als eingelagerte fremde Rede, in der über die narrative Funktion hinaus kein Überschuß vorhanden, kein weiterer Aufschluß über das Bewußtsein der Figur zu finden ist.“ Vgl. weiter van Well, Mir troumt hînaht, S. 140–143.

647 Frakes, Kriemhilt’s Three Dreams, S. 186 f. verbindet dies mit einer Deutung des Falkentraums, an dem sich rückblickend Kriemhilts (scheiternder) Versuch manifestiere, Sîvrit in die höfische Welt zu integrieren, der als Fremdkörper nun jedoch der Vernichtung anheimfalle: „It is not only the alien element which is destroyed, however, for in the progression, eagles-boars-mountains, the courtly world also disappears – at least for Kriemhild. Hereafter, she never again acts in accordance with the courtly code“ (S. 187).

versuchter Eingriff ins Geschehen andererseits – spiegelt also die objektive Spannung der erzählten Zeitstrukturen, wird aber insofern als spezifisch weibliche Situation kenntlich, als Sîvrits Entscheidung ihrem Wunsch übergeordnet ist. Angesichts der verdichteten Todesankündigungen steht im Mittelpunkt der Szene eine beiderseitige, aber ungleiche Ohnmacht, das Unvermeidliche zu verhindern, die Kriemhilt und Sîvrit noch vor dem Abschied voneinander trennt, zugleich aber höchste Affektintensität hervorbringt.[648]

Dies setzt sich mit Kriemhilts furchtbarer Klage um den Getöteten fort, in deren Verlauf ihr zuerst Blut aus dem Mund schießt und sie später – wie Karl im *Rolandslied* – blutige Tränen weint (B 1007, 1066). In Worms löst die übermächtige Präsenz des Leichnams maßlosen *jâmer* aus, der sich von Kriemhilt ausgehend wellenförmig verbreitet und immer weitere Kreise erfasst, um am Abschluss der 17. Aventiure zur Blut weinenden Königin zurückzukehren und in seiner ganzen Intensität an ihr allein haften zu bleiben. Indem die brutale Gewalt, die Sîvrit vernichtete, auf seine Ehefrau übergreift, stellen Sîvrits blutende Wunden und Kriemhilts Blutstränen öffentlich eine fortwährende leibliche Verbundenheit aus. An diesem Punkt ist es durchaus erstaunlich, dass Kriemhilt ohne Sîvrit weiterlebt.[649] Im *Rolandslied* hatte sich Alda, die Braut des einzigartigen Roland, unmittelbar nach Empfang der Todesnachricht selbst zum Tod bestimmt und eine Wiederverheiratung kategorisch ausgeschlossen (s. o., II.1.4.1). Das *Nibelungenlied* führt Kriemhilt im Zeichen des träumend vorweggenommenen Todes ein und zeigt nach der Eheschließung, wie sehr sich Kriemhilts Selbstbewusstsein und Selbstdeutung auf die Verbindung mit Sîvrit stützen. Insofern läge ein Alda-analoges Nachsterben durchaus in der Logik der Erzählung. Welche Deutungsmuster ermöglichen Kriemhilt also überhaupt ein Überleben, wenn ihr das Fundament der eigenen Identität doch gleich doppelt entzogen ist? Nach Sîvrits Ermordung durch die eigenen Verwandten ist eine glatte Rückwendung zur sippengebundenen Identität jedenfalls ausgeschlossen.

Wie sich angesichts dieser massiven Brüche ein transgressives Subjekt im Begehren nach Rache und Wiedergutmachung konstituiert, kann an dieser Stelle noch nicht ausgeführt werden, denn der Konstruktionsprozess vollzieht sich auf der Grundlage weiterer Paradigmenwechsel (s. u., II.3.4.3). Vorerst ist festzuhalten, dass Kriemhilts neuerliche Subjektivierung durchaus nicht in einer passiven Leidenshaltung aufgeht. Ihre exzessive Klage verbindet objektiven Schaden und subjektiv erlittenen Verlust mit der performativen Transformation ihrer Identität, wobei sie die Ereigniszusam-

648 Ähnlich wie im Fall verschiedener homosozialer Bündnisse (z. B. zwischen Eneas und Pallas) geben Trennung und Tod Gelegenheit zur Artikulation intensiver Verbundenheit (vgl. Kraß, Achill und Patroclus).

649 Vgl. B 1064, 1: *Ez was ein michel wunder, daz sie ie genas*. Zuvor hatte sich Kriemhilt schon zweifach den Tod gewünscht (B 1039, 3 f.; 1053, 3 f.). Nach dem endgültigen Abschied am Sarg ist sie vor Schmerz todesnah: *vor leide moht ersterben der ir vil wunneclicher lîp* (B 1067, 4).

menhänge und politisch-rechtlichen Konsequenzen bewusst reflektiert.[650] So greift sie etwa ein, um Sigmunt und sein Gefolge von impulsiven Rachehandlungen abzuhalten, die angesichts der Wormser Übermacht zu einem Blutbad führen müssten (B 1027–1032). So signifikant wie richtungsweisend ist auch ihre Entscheidung, nicht mit dem Schwiegervater nach Xanten zurückzukehren und dort, wie Sigmunt ihr anbietet, die Herrschaft – *daz lant und ouch diu krône* – zu übernehmen (B 1072). Stattdessen verharrt Kriemhilt auf Giselhers Bitten als *gotes arme* in fortgesetzter Trauer um Sîvrit in Worms, wobei sie sich über insgesamt dreieinhalb Jahre vom Herrschaftsverband isoliert und im sozialen Selbstausschluss eine Trauer- und Gedächtnisenklave am Hof aufrechterhält: Damit hält sie zugleich Sîvrits Wunden als Riss in der Gemeinschaft präsent. Um sie aus dieser Fixierung ihres Subjektstatus, der sich einzig aus der Größe ihres Verlusts ergibt,[651] zu lösen, bedarf es dann eines erneuten Anstoßes von außen.

In der Zusammenschau all jener Situationen, die Kriemhilt als Subjekt inszenieren, lassen sich rückblickend drei divergente Modi der Subjektivierung ausmachen, die Paradigmenwechsel innerhalb der Erzählung reflektieren. Derartige Brüche und Sprünge sind auch im Erzählen von den männlichen Protagonisten – insbesondere von Sîvrit – zu beobachten, doch aufgrund der Konzentration auf männliche Akteure und ihre Bündnisse gestaltet sich das Erzählen von Kriemhilt über weite Strecken insulär und bruchstückhaft. Im ersten Schritt wird sie in eine kollektive Ordnung höfischer Minne eingeschlossen, die Geschlechterverhältnisse über die Dynamik des Distanzbegehrens und einseitiger erotischer Imagination für die Herrschaftsrepräsentation nutzbar macht und ihr das Begehren nach Sîvrit gleichsam eingepflanzt. Entsprechend steht im Vordergrund nicht etwa ein kontinuierliches Minnebegehren Kriemhilts, sondern ihre Unterwerfung unter höfisches Reglement, dessen Grenzverläufe durch minimale Überschreitungen, im Wechsel zwischen Öffentlichkeit und Heimlichkeit sichtbar werden. Ihre Stellung als subordiniertes Subjekt leitet sich aus Herrschaftsbezügen ab; wo sie explizit eigenen Willen artikuliert und politisch han-

650 Zu Kriemhilts *leit* im Kontext der ‚nibelungischen Anthropologie‘ vgl. Müller, Spielregeln, S. 215–229.

651 Vgl. dazu die Selbstbeschreibung im *Ersten Gudrunlied*, mit der die trauernde Gudrun Sigurds überragenden Status zum Maß eigener Identität in Aufstieg und Niedergang macht: *Svá var minn Sigurðr | hjá sonum Gjúka | sem væri geirlaukr | ór grasi vaxinn | eða væri bjartr steinn | á band dreginn, | jarknasteinn | yfir öðlingum. || Ek þótta ok | þjóðans rekkum | hverri hæri | Herjans dísi; | nú em ek svá lítil | sem lauf séi | oft í jölstrum | at jöfur dauðan* (*Guðrúnarkviða in fyrsta*, 18 f.: So war mein Sigurd unter Gjukis Söhnen wie der Speerlauch über das Gras gewachsen, oder [wie] ein leuchtender Stein, aufs Band gezogen, ein Edelstein über den Fürsten. Ich schien auch des Herrschers Recken erhabener als alle Disen Herjans [i. e. Walküren]; nun bin ich so klein wie oftmals ein Blatt an der Bitterweide, durch den Tod des Fürsten). Auffällig ist, dass bei aller Statusminderung auch eine Selbstbehauptung im Bezug auf den Getöteten bleibt, statt dass der Verlust etwa einen Todeswunsch auslöst. Die zweite der zitierten Strophen fehlt im *Zweiten Gudrunlied*, womit Sigurds Vorrang ganz in den Mittelpunkt rückt (vgl. *Guðrúnarkviða in forna*, Str. 2).

delt, bezieht sie sich primär auf ihren Bruder und König sowie das homosozial geprägte Allianzparadima, das mit der Brautwerbung um Brünhilt weiter an Dominanz gewinnt.

Nach der Eheschließung mit Sîvrit und bei der Rückkehr nach Worms wird ein zweiter Modus der Subjektivierung greifbar, da Kriemhilt eigenen Status und Identität nunmehr vollständig von Sîvrits unvergleichlichem Vorrang ableitet und auf dieser Grundlage ein agonales Machtbewusstsein zeigt, das ihr Handeln im Königinnenstreit prägt und eine gegen die homosozialen Bündnisinteressen Gunthers und Sîvrits gerichtete Konfliktlage erzeugt. Dabei stützt sich Kriemhilt auf ein Sonderwissen, das sie im Austausch sowohl mit Brünhilt als auch mit Hagen einsetzt, um den eigenen Status sowie im zweiten Schritt Sîvrits Position abzusichern. Trotz fragloser Anerkennung von Sîvrits eheherrlicher Autorität (mitsamt seinem Züchtigungsrecht) grenzt sich ihr eigenmächtiges Handeln deutlich von ihrer vormals bruchlosen Subordination ab. Dass sich die Konstitution eigener Identität in Bezug auf den Ehemann markant anders vollzieht als über die Zugehörigkeit zum Herrscherhaus und zum Bruder, ist nicht durch die Differenz von Blutsverwandtschaft und Ehe, sondern einzig durch die unterschiedliche Herrschaftsauffassung Gunthers und Sîvrits zu erklären:[652] Kriemhilts provokantes Agieren im Königinnenstreit reflektiert eine mutwillige Freude an der eigenen Überlegenheit (zulasten bedeutsamer Allianzen), wie sie auch Sîvrit bisweilen zur Schau stellt.

Damit ist ein Umbruch von höfisch-integrativer zu agonaler Subjektivierung beschrieben, der durch Kriemhilts Sonderstellung in den narrativen Zeitstrukturen und ihr prophetisches Traum-Wissen gleichsam eingeklammert wird. Erzeugte diese Position zu Beginn der Erzählung ein widerständiges Subjekt, das sich der Minne- und Geschlechterordnung im Ganzen verweigern wollte, so bezieht sich Kriemhilts Widerstand im Umfeld von Sîvrits Ermordung auf die höhere Ordnung der unauflöslichen Ereigniskette und des Erzählens selbst. Zwangsläufig zeigt sie sich als gespaltenes Subjekt, gefangen zwischen der Kenntnis des Unvermeidlichen und der identitätsstiftenden Bindung an Sîvrit. Wie weitere Analysen zeigen werden, wird Kriemhilts Begehren nach Sîvrits Tod – der sie aus dieser Spaltung entlässt und sie stattdessen der dauerhaften Spannung zwischen Wiedergutmachungsaussichten und bleibenden Defiziten aussetzt – prinzipiell unabschließbar. Vor Sîvrits Tod konstruiert das *Nibelunglied* ihren Subjektstatus jedoch weniger im Begehren nach als in der Gemeinschaft mit Sîvrit, dessen agonaler Habitus punktuell auf sie übergeht, womit sie sich im systematischen Vergleich der Herrschaftskonzepte Brünhilts Auffassung annähert.[653]

652 Rechtlich lässt sich ihre je unterschiedliche Haltung nicht begründen, denn Kriemhilt untersteht nun der *munt* des Ehemanns wie früher der ihrer Brüder. Zudem hatte sie noch in Worms, beim Empfang Brünhilts, die Position der Königin eingenommen, die anfangs ihre Mutter innehatte.

653 Vgl. Lienert, Geschlecht und Gewalt, S. 14. In Bezug auf die Handlungs- und Wissenskonfigurationen notiert auch Robles, Subversives weibliches Wissen, S. 362 (Anm. 7), dass sich Kriemhilt „Prünhilt mehr und mehr angleicht".

3.3.2 Brünhilt: weibliche Exorbitanz

Brünhilt ist im *Nibelungenlied* in doppelter Hinsicht eine Ausnahmeerscheinung: Sie übt regelmäßig überlegene Gewalt gegen männliche Gegner aus und vertritt ohne jede Einschränkung ein Herrschaftskonzept, das ganz auf überragende Stärke setzt.[654] Wie der Drache, Alberich[655] oder der Nibelungenhort ist sie einzigartig, gleichsam eine Spezies für sich, deren Ursprung und Herkommen ohne Erklärung bleibt. Wie Brünhilt dazu kam, auf die ihr eigentümliche Art Macht auszuüben, wird nie gefragt und ebenso wenig erklärt. Allerdings wird ihre Identität mit ihrem ersten Erscheinen im Modus des ‚Fremden‘ konstruiert:

> E<z was ein> kuneginne gesezzen uber sê,
> ir gelîche enheine man wesse ninder mê,
> diu was unmâzen schœne. vil michel was ir kraft.
> si schôz mit snellen degenen umb minne den schaft.
>
> Den stein, den warf si verre, dar nâch si wîten spranc.
> swer ir minne gerte, der muose âne wanc
> driu spil angewinnen der frouwen wolgeboren.
> gebrast im an dem einem, er hete daz houbet sîn verloren.
> (B 324, 1–325, 4)

Wie auch sonst im *Nibelungenlied* stellt sich Fremde über räumliche Ferne und Auswärtigkeit her (*uber sê*).[656] Hinzu tritt die Beschreibung absoluter Unvergleichlichkeit, die sich in der Verbindung maßloser ‚Schönheit‘ (wie sie ebenso Kriemhilt zugesprochen wird) mit übergroßer Kraft (einer sonst für adlige Männer typischen Eigenschaft) konkretisiert. Die weiteren Ausführungen zu Brünhilts *spil* präzisieren das Skandalöse dieser Fremdheit, Brünhilts *vreisliche sit* (B 328, 2; 338, 2): Auf Minnebegehren antwortet sie mit einem Wettkampf, der in tödliche Gewalt mündet. Damit stellt sich ihr Gesetz jener Grundregel höfischer Vergesellschaftung entgegen, derzufolge dort, wo Minne herrscht, Gewalt ausgeschlossen sein soll – ausgenommen nur die erfahrene Übermacht der Minne selbst. Mit ihrer (in diesem Sinne) regelwidrigen, willkürlich und exzessiv ausgeübten Gewalt ist Brünhilt als exorbitante Figur ausgewiesen,[657] von der beträchtliche Gefahr ausgeht. Zumal sie als Herrscher*in* außerdem

654 Letzteres gilt auch für Sîvrit, nur eben mit Modifikationen und Einschränkungen. Zu Brünhilts Identifikation von Stärke und Status sowie dem Isensteiner Herrschaftsmodell vgl. Müller, Spielregeln, S. 178.

655 Einzig C 342, 1 erwähnt *getwerge* im Plural, im Übrigen bleibt Alberich eine Einzelerscheinung.

656 Vgl. Anm. 112, S. 582; zur Fremdheitskonzeption des *Nibelungenlieds* Klinger, Ent/Fesselung des fremden Heros, S. 283–286. Zum Fernebezug vgl. weiter Ihlenburg, Fremdheit und Reisen.

657 Die nibelungische Brünhilt scheint mir die einzige weibliche Gestalt der deutschsprachigen mittelalterlichen Literatur zu sein, auf die die Definition der Exorbitanz nach von See: Was ist Heldendichtung? vollständig zutrifft. Zur Möglichkeit, den heroischen Habitus mit Weiblichkeit zur Figur einer ‚Heldin‘ zu verbinden, vgl. Klinger, Kriemhilds Rosen.

weiblich markiert ist, stellt sich die Frage nach einer Transgression der Geschlechterordnung und ihren Konsequenzen.[658] Grundsätzlicher ist vorab jedoch zu überlegen, in welchem Sinne Brünhilt, bei der das zentrale Kriterium der Geschlechterdifferenz – nämlich Recht und Fähigkeit zur Gewaltausübung – außer Kraft gesetzt ist, überhaupt als ‚Frau' gelten soll.

Ihre ‚Schönheit', so übermäßig sie sein mag, stellt kein exklusives Kriterium für Weiblichkeit dar; der Typus uneingeschränkt selbständiger Herrschaft, wie Brünhilt ihn verwirklicht, ist sonst stets (ebenso wie die Gewaltausübung) männliches Privileg. Bei der Beratung über Gunthers Brautwerbung bietet der Text über die klassifikatorischen Bezeichnungen *kuneginne* und *frouwe* hinaus als einzigen Indikator ihrer Weiblichkeit die Tatsache, dass eine ganze Reihe von Männern ihre Minne und Brünhilt selbst zur Ehefrau begehrt. Damit scheint eine rein relationale Definition von Geschlecht auf, deren Instabilität jedoch unmittelbar kenntlich wird: Offensichtlich prallt die kollektive männliche Einschätzung, Brünhilt sei eine *minne*-taugliche (Ehe-)Frau ja gerade an ihrer überlegenen Kraft ab und hat sich bislang nicht bewahrheiten lassen. Gunther formuliert indes seine feste Absicht, sich Brünhilt *als* Frau anzueignen, d. h. sie zu *seiner* Frau zu machen (B 327, 3 f.).[659] Wenn Sîvrit, der mehr von Brünhilt weiß und ihr zudem eher gleichkommt als jeder andere, davon abrät (B 328), stellt sich aber die Frage, ob dies als Zweifel an Brünhilts Tauglichkeit zum *wîp* oder an Gunthers *manheit* aufzufassen ist.[660] Überaus deutlich macht Sîvrits Kommentar jedenfalls, wie leicht derart relationale Definitionsansätze destabilisierend wirken können.

Erst bei der Ankunft auf Isenstein konkretisiert die Erzählung mithilfe einer an höfische Szenarien erinnernden Blickkonstellation Brünhilts weiblichen Status, denn sie steht, als Gunther sie erstmals sieht, an einem Fenster und besetzt damit jene weiblich-stationäre Position, die hier erneut mit männlicher Mobilität kontrastiert.[661]

658 Wenn sich Männlichkeit „nicht so sehr über seine Relationalität zum Weiblichen definiert, sondern als Besetzung eines Aktionsraumes der Gewalt" (Winst, Amicus und Amelius, S. 440), muss dies in besonders hohem Maße auch von Brünhilt gelten, die ein ganzes Reich durch ihre einzigartige Stärke beherrscht und die größten Helden in Furcht versetzt.

659 C 333, 3 setzt an die Stelle von *minne* einen Rückbezug auf Brünhilts *unmazen schoene*. Während *wîp* kurz zuvor (B 326, 3) als Gattungsbegriff verwendet wurde, ist in der Folgestrophe wieder die engere Bedeutung ‚Ehefrau' gemeint, die sich einzig über das Possessivpronomen herstellt. Sie kontrastiert mit Brünhilts Beschreibung als *juncfrouwe*, die *unmâzen vil* Gewalt ausgeübt hat (B 326, 1; C 331, 1 schreibt *kuniginne*), so dass sich der von Gunther gewünschte Statuswechsel auch auf die Herstellung der geläufigen Form von Weiblichkeit beziehen lässt.

660 C legt diese Frage durchaus nahe, wenn auf Sîvrits Abraten eine weitere Strophe folgt, in der Gunther seine Durchsetzungsfähigkeit beteuert: *nie geborn wart ein wip | so starch und ouch so chüene, ine wolde wol ir lip | in strite betwingen mit min selbes hant* (C 335, 1–3).

661 Diese vertraute Konstellation bedingt es vielleicht auch, dass Gunther nach dem Herrn der Burg fragt (B 388, 4) und damit zu erkennen gibt, dass weibliche Herrschaft einen Ausnahmefall bildet (die Frage fehlt in C). Im Vergleich mit dem *Eneasroman* und dem ausführlich erörterten Erstaunen über

So bietet sie sich in asymmetrischer Konfiguration als Objekt der Brautwahl Gunthers Blick dar und wird durch ihre ausgezeichnete Schönheit kenntlich.[662] Gleich im Anschluss entzieht Brünhilt ihre *hêrlichen megde* dem Blick der Fremden, worauf sie sich – gemäß der *site* hochrangiger Damen – für die Gäste umkleiden (B 392 f.). Aufgerufen wird also die am Wormser Hof geläufige Geschlechterordnung mitsamt ihren typischen Repräsentationsmechanismen und Aufgabenverteilungen, womit sich die zuvor beschworene Fremdheit vorübergehend reduziert.[663] Insgesamt scheinen die Geschlechterverhältnisse auf Isenstein jedoch auf Null gestellt, denn es fehlt bezeichnenderweise jene Einschreibung von Minne, die in Worms so kunstvoll realisiert wurde. Zwar verfügt Brünhilt über ein Gefolge *hêrlicher* und *schœner* Jungfrauen, die als Beobachterinnen vielfach präsent sind, doch kommt es – obwohl die Werbungsfahrt auch der Herstellung von Minne gelten soll – zwischen Recken und *meiden* nirgends zu einem Austausch der Blicke,[664] der Begehren signalisieren oder *hôhen muot* bei den Männern auslösen könnte.[665] Die Entwaffnung der Gäste durch Brünhilts männliches Gefolge trifft zudem auf Hagens Irritation und muss von Sîvrit als ortsspezifische Regel erklärt werden (B 404 f.). Auf Isenstein herrschen Gewalt und tödliche Gefahr, womit auch das Verbot des Waffentragens bei Hofe eine andere Bedeutung bekommt als etwa in Worms: „nicht Friedenssicherung, sondern Entwaffnung potentieller Feinde ist das Ziel“.[666] Die Präsenz von Männern – darunter auch *snelle recken* – an Brünhilts Hof signalisiert allerdings, dass Geschlechterbegegnungen auch auf Isen-

Didos Herrschaft (s. o., II.2.3.3.2) erfährt dieser Umstand im *Nibelungenlied* jedoch keine besondere Betonung.

662 Vgl. B 387–391. Auf Sîvrits Frage, welche der sichtbaren *magedîn* er wählen würde, entscheidet sich Gunther korrekt für Brünhilt: *diu ist sô wolgetân, | di welent mîniu ougen durch ir schœnen lîp* (B 390, 3). Allerdings formulieren sowohl Sîvrit als auch Gunther angesichts noch ungewisser Machtverhältnisse im Irrealis (*ob ich gewalt des hete*; B 390, 4; vgl. 389, 3).

663 Zum Regime der Blicke in dieser Szene vgl. Müller, Spielregeln, S. 267. Renz, Um Leib und Leben, S. 72 resümiert: „Zumindest zu Beginn ist nicht die Exzeptionalität Brünhilds vorrangiges Ziel der Darstellung, sondern ihre Eigenschaften als Minnedame und als tugendhafte höfische Frau.“ – Brünhilt nimmt im Folgenden auch nicht die typische Position des Herrschers ein, der Gäste sitzend empfängt, sondern tritt vielmehr erst in den Saal, als Gunther und seine Begleiter dort schon Platz genommen haben (B 415 f.). Bei ihrer Ankunft erheben sich die Gäste wieder von den Sitzen und demonstrieren Ehrerbietung für Brünhilts königlichen Rang mit eben jener Geste, die Hagen und Volker Kriemhilt am Etzelhof verweigern werden (vgl. Frank, Weiblichkeit, S. 77).

664 Das fällt umso mehr auf, als Blickwechsel bei der Einkleidung beider Kollektive durchaus erwartet werden. In Worms lässt man mit Kriemhilts Hilfe kostbare Gewänder anfertigen, um angemessen vor den *vrouwen* auftreten zu können (vgl. B 341 f., 348 f.). Auf Isenstein lässt Brünhilt ihre Jungfrauen von den Fenstern wegtreten, die sich daraufhin umkleiden: *Gegen den unkunden strichen si ir lîp* (B 393, 1 f).

665 Selbst Dancwart, der mit den Attributen *magtlicher zuht* und *minnecliche* zuerst in die Nähe höfischer Geschlechterverhältnisse gerückt wird, erscheint im zweiten Schritt als Repräsentant einer von Krieg und Gewalt geprägten Geschlechterseparation: Wenn er erst einmal zu *zurnen* beginne, *er mohte wol erweinen vil wætlichiu wîp*, vermutet der Isensteiner Beobachter (B 413, 2 f.).

666 Müller, Spielregeln, S. 379.

stein zum höfischen Leben gehören und sich die interne Organisation des Hofs, abgesehen von der ranghöchsten Position, nach den gewohnten Prinzipien gestaltet.

Dass mit Isenstein explizit kein ‚Land der Frauen' entworfen wird, ist insofern signifikant, als sich andersweltliche Sphären im *Nibelungenlied* auch als eingeschlechtliche Milieus von der vertrauten Welt abheben. Im Nibelungenland existieren mit den Nibelungenkriegern und Riesen sowie dem Zwerg Alberich ausschließlich männliche Wesen.[667] Auf Isenstein besetzt dagegen allein Brünhilt eine Ausnahmeposition, wobei auffällt, dass sie hier und im Folgenden häufig als *maget, magedîn* oder *juncfrouwe* bezeichnet wird, womit die Erzählung ihren jungfräulich-unverheirateten Status als Kondition ihrer Sonderstellung apostrophiert.

Sind aus Sicht der vier Gäste die Abweichungen vom Muster hochadliger Weiblichkeit also insgesamt minimalisiert, so zeigt sich mit dem Blickwechsel zu Brünhilts Perspektive ein anderes Bild. Bekannt ist ihr unter den Recken nur *der starke Sîvrit*, den sie aufgrund der so etablierten Ähnlichkeitsbeziehung für ihren Werber hält. Ihre Reaktion betont das bereits herausgestellte Prinzip radikaler Fremdheit, das Minne mit Gewalt und Lebensgefahr kurzschließt: *Unt ist der starke Sîvrit komen in diz lant | durch willen mîner minne, ez gât im an den lîp* (B 414, 2 f.). Brünhilts grundsätzlich agonales Begehren, wie es hier zum Ausdruck kommt, interpretiert Minne – und in Folge davon auch Ehe – als Frage gewalttätiger Unterwerfung unter Lebensgefahr. Dieser Grundsatz strukturiert ebenso ihre Herrschaftsauffassung, die Gleichrangigkeit kategorisch ausschließt. Ihre Selbstverfügung sowie ihr Bewusstsein überlegener Macht untermauert die Erzählung noch vor dem Wettkampf durch äußerlich sichtbare Gegebenheiten. Schon Brünhilts prunkvolle Burg, die über erstaunliche 86 Türme verfügt, manifestiert unbestrittene Souveränität genauso wie ihr stattliches Gefolge und die gelungene Durchsetzung ihrer Gepflogenheiten gegenüber den hochrangigen Gästen. Wenn Brünhilt in ihrem Reich die Regeln bestimmt – darunter nicht zuletzt die Konditionen ihrer Auslieferung an einen Ehemann –, besetzt sie die Position, die sonst männliche Herrscher innehaben und die im Brautwerbungsnarrativ dem Brautvater oder -hüter zukommt.[668] Ihre Gewaltfähigkeit und Körperstärke entsprechen nicht nur dem Standard von Männlichkeit, sondern übertrumpfen ihn noch. Auch die drei Proben – Weitsprung, Speer- und Steinwurf – werden andernorts als männliche Betätigungen vorgeführt.[669]

---

667 Anderswelten konstituieren sich als Lebens- und Aktionsräume ihrer außermenschlichen Bewohner*innen, deren Präsenz eine besondere Raumqualität begründet (vgl. Klinger, Anderswelten). Anders als Patch, The Other World, dessen Darstellung epochenübergreifend auch religiös fundierte Jenseitskonzeptionen einschließt, beziehe ich den Begriff hier exklusiv auf die Lebenssphären von Wesen der ‚niederen Mythologie' (vgl. dazu Lecouteux, Eine Welt im Abseits).

668 Sie bedient sich zudem derselben Methode, unterlegene Brautwerber zu töten, wie sie der Brautvater Constantinus im *König Rother* gegen jeglichen Werber um die Hand seiner Tochter anwendet (KR 334 f.).

669 So schon an früherer Stelle im *Nibelungenlied* (Speer- und Steinwurf: B 128, 4) oder im *Tristrant* H (V. 140–146). Weitsprung, Speer- und Steinwurf erscheinen dort auch als Turnier-Disziplinen (V. 7739–7741, 7767–7771, 7797–7821), worauf Marke an den Spuren von Tristrants Sprung und Würfen seine

Bei der Begegnung der vier Recken mit der Königin treffen nun divergente Geschlechtszuschreibungen aufeinander, doch bemühen sich Sîvrit und Hagen um sprachliche Vereindeutigung. Indem Sîvrit Brünhilt als *fursten tohter milt* grüßt (B 418, 2), bringt er eine männliche Vater-Autorität ins Spiel, die es faktisch auf Isenstein gar nicht gibt. Im selben Atemzug, mit dem Hagen nach den Wettkampfkonditionen fragt, spricht er von Brünhilt als *schœne*[*s*] *magedîn* (B 422, 4). Die Ausblendung all jener Aspekte, die derart vertrauten Kategorien nicht subsumiert werden können, gelingt jedoch umso weniger, je mehr Brünhilts leibliche Übermacht in den Vordergrund rückt und bei der Reckengemeinschaft Furcht auslöst.[670] Dancwart wehrt diese Furcht durch generalisierendes Beharren auf einer allgemeingültigen Geschlechterordnung ab; dieselbe rhetorische Strategie wird Sîvrit anwenden, wenn er Brünhilt in der zweiten Hochzeitsnacht endgültig für Gunther bezwingt. Hagen, der sich am deutlichsten in seiner *manheit* angefochten sieht, bezeichnet Brünhilt schließlich als *tîvels* bzw. *valandes wîp* (B 436, 4; C 447, 4) und malt diese Vorstellung noch aus: *waz hât der kunic ze trût? | jâ sol si in der helle sîn des übeln tîvels brût!* (B 448, 3 f.).[671] Diese Dämonisierung greift Gunther nach seiner Niederlage in der Hochzeitsnacht wieder auf, indem er seine widerständige Braut einen *ubeln tîvel* (B 646, 2) und *vreislichez* bzw. *ungehiurez wîp* (B 652, 4; C 661, 4) nennt.

Mit je unterschiedlichen Akzenten illustrieren diese Redefiguren, dass Brünhilt den gemeinschaftlichen Erwartungen an eine (Ehe-)Frau überhaupt nicht entspricht. Indem man sie zur dämonischen Fremden erklärt, kommt abermals eine *Othering*-Strategie zum Einsatz. Anders als in Sîvrits Fall erfolgt diese versuchte Einschreibung von Fremdheit aber nicht in der Ambivalenz von Furcht und Faszination, sondern richtet sich auf radikale Ab- und Ausgrenzung. Tilo Renz hat zu Recht unterstrichen, dass es sich bei Hagens Verwünschungen um einen Sprechakt mit performativer Dimension handelt, der Realität erst noch herstellen soll:

Identität abliest (V. 7844–7849): Sie werden damit zur Signatur des Unvergleichlichen. Zu den Disziplinen vgl. Frank, Weiblichkeit, S. 65; ausführlich und mit weiteren Belegen Zimmermann; *Frouwe, lât uns sehen*. – Nach Plasa, Brünhilds Island, S. 137 ist Brünhilt „in ihren Eigenschaften ein einziger ‚ordo‘-Verstoß“, worauf die These folgt, es sei die „kämpfende Frau […] bis weit ins 19. Jahrhundert hinein als der natürlichen und sozialen Ordnung widersprechendes Motiv problematisiert“ worden (ebd., S. 138). Ehrismann, Die Fremde am Hof, S. 320 mutmaßt, dass die „Verschmelzung von Schönheit und Kraft“ (wie auch die Kraftproben selbst) auf das zeitgenössische Publikum „anstößig“ gewirkt haben müssten. Schulze, *Gunther sî mîn herre*, S. 35 beschreibt auf derselben Grundlage Brünhilt als „androgynes Wesen“; Schröder, Das Nibelungenlied, S. 73 hatte sie dagegen als „Kraftweib“ betitelt. Während diese Kurzformel Brünhilts männliche Verhaltensweisen schlicht ausblendet und schon deswegen zu kurz greift, ist andererseits keine Konzeption von ‚Androgynie‘ im *Nibelungenlied* nachweislich.

670 Vgl. B 424, 3 f.; 428, 3 f.; 442, 1; 449, 4; 476 f.

671 Vgl. auch Gunthers vorausgehende Gedanken: *Er dâhte in sînem muote: „waz sol diz wesen? | der tîvel ûz der helle, wi kund er dâ vor genesen?*[“] (B 440, 1 f.). – Die ungebärdigen Riesen im *König Rother* werden als *valant*, *tuvil*, einmal auch als *tuvelis brut* bezeichnet (KR 1055, 1160, 1753, 4684), ihr *muot* ist *vreslich* (KR 772, vgl. 964): Brünhilt teilt mit ihnen ohne Frage die überbordende Gewaltfähigkeit.

> Hagens Äußerung zielt auf eine Realität der Namen und der Benennungen ab: Brünhild soll als teuflisch markiert werden. Aber der Sprechakt ist nicht erfolgreich, denn Hagens Rede hat keinen Einfluss auf den weiteren Handlungsgang: Gunther hält an seiner Brautwerbungsabsicht fest, und Brünhild wird schließlich als angesehene Gattin des Herrschers nach Worms gebracht. Hagens Rede ist damit Ausdruck seiner Ohnmacht […].[672]

Zumal Hagen als Figur mit Sonderwissen ausgestattet ist, muss diese Perspektivierung umso bedeutsamer erscheinen. Wird mit Bezeichnungen wie ‚Teufelsbraut' aber auch Kritik an Brünhilts Transgression der Geschlechtsidentität oder einem Verstoß gegen die Geschlechterordnung geübt? Tatsächlich berufen Hagens und Gunthers Reden eine ungeheuerliche Form von Weiblichkeit, die in den Bezeichnungen *wîp* und *brût* von vornherein fixiert ist, und beklagen insofern keine Destabilisierung einer binären Geschlechterordnung. Eine bezeichnende Ausnahme bildet Gunthers Identifikation von Brünhilt mit dem *ubeln tîvel* selbst, womit auch ein grammatischer Geschlechtswechsel einhergeht.[673] Insgesamt operieren diese Verwünschungen jedoch mit der Opposition einer gewollten und erwarteten Geschlechterbeziehung in Minne und Ehe mit deren höllischem Gegenbild. So bleibt das Modell einer hierarchisch strukturierten Ehe gewahrt: Als Ehefrau des Teufels imaginiert, hat Brünhilt Anteil an dessen bösartiger Potenz, zugleich wird der Teufel als der Einzige beschworen, der ihrer überhaupt Herr werden könnte.

Entscheidend ist für den größeren Zusammenhang, dass diese Versuche verbaler Ausgrenzung auf Figurenreden und Situationen akuter männlicher Ohnmacht beschränkt bleiben. Im Erzählerdiskurs findet sich dagegen keine kritische Kommentierung von Brünhilts Position in Bezug auf Geschlechterdifferenz und Geschlechterordnung.[674]

---

672 Renz, Um Leib und Leben, S. 118, vgl. dort weiter: „Allen anderen Informationen über die Figur nach zu urteilen ist diese Charakterisierung jedoch keineswegs offensichtlich."

673 Ferner ist in Rechnung zu stellen, dass *brût* vorrangig als Bildspender für ein Nahverhältnis, nachrangig als Geschlechtsbezeichnung verwendet worden sein könnte: Dafür spricht immerhin die Bezeichnung eines der Riesen im *König Rother* als *tuvelis brut* (KR 1055). Auf der Grundlage dieser Textstelle sowie der analogen Bezeichnung Brünhilts wird *brût* in BMZ I, Sp. 273a, unter der Bedeutung 3.b. als „ein dem teufel ergebenes, oder auch durch übernatürliche stärke ausgezeichnetes wesen" definiert. – Renz, Um Leib und Leben, S. 117 stellt dar, dass mit den unterschiedlichen Reden auch Modifikationen an der Konzeption des Teufels einhergehen: „Der Teufel wird von der Personifikation des Bösen, das – durch die Nähe, die die Ehegemeinschaft suggeriert – auf seine Ehefrau einwirkt und sie am Bösen partizipieren lässt, verschoben in die Position des einzigen Rollenmodells, das in auswegloser Lage noch vorstellbar ist."

674 Renz, Brünhilds Kraft, S. 22 f. hat das bereits hervorgehoben (vgl. ders., Um Leib und Leben, S. 110–119 u. 127) und betont (mit Verweis auf die von Frakes, Brides, S. 158 f. beigebrachten Belege) außerdem, „dass die Herstellung der Verbindung zum Teufel im *Nibelungenlied* nicht notwendig eine Abwertung bedeutet, sondern auch als respektvoll anerkennende Charakterisierung der Kampfesfähigkeit eines gegnerischen Ritters figurieren kann" (Renz, Brünhilds Kraft, S. 23). Dagegen urteilt Freche, *von zweier vrouwen bâgen*, S. 121: „Im Geschlechterdiskurs des Nibelungenliedes erhält Prünhilt eine durchweg negative Konnotation." Nach Frakes, Brides, S. 32 illustriert das *Nibelungenlied* dagegen „the impossibility of this feudal society to cope with women except as either (passive) chattels or devi-

Vielmehr gibt die Gegenüberstellung des Erzählerdiskurses mit den Verwünschungen der je beteiligten Herren sowie deren Verallgemeinerungsrhetorik zu erkennen, dass solche Reden die prägnant geschilderte, exorbitante Übermacht Brünhilts gerade nicht zu reglementieren vermögen. Nirgends wird Brünhilts leibliche wie herrschaftliche Sonderstellung durch die Erzählung selbst als Transgression der Geschlechterordnung klassifiziert. Den Horizont für die Inszenierung Brünhilts bildet stattdessen das Deutungsmuster des Fremden, für das andere, exklusive Regeln gelten. Es wird im Zeichen des Exzesses (*unmâze*) zum Vorschein gebracht, kontrastiert jedoch mit der von Hagen (und Gunther) eingesetzten *Othering*-Taktik, die Brünhilt mit dem Teufel assoziiert, um die eigene Ohnmacht zu kompensieren.

Der Grundzug einer unhintergehbaren Fremdheit verbindet die nibelungische Brünhilt mit der altnordischen Brynhild, die – bei allen Unterschieden in den einzelnen Texten – stets als Außenseitergestalt figuriert ist. Die Lieder-Edda arrangiert ebenso bruchstückhafte wie anspielungsreiche Angaben über ihren Status und Ursprung, ihr Verhältnis zu Sigurd sowie die Ursachen ihrer Kränkung und ihres Zorns in widersprüchlicher, irritierender Vielfalt. Eine kohärente Lebensgeschichte ergibt sich daraus nicht.[675] Dass Brynhild aber mit Sigurds Ermordung in Verbindung steht, ist allen frühen Texten, die den Mord behandeln, gemeinsam. Zugleich erscheint sie als Unheilsbringerin, ohne dass eine kausale Beziehung mit dem Mord vorausgesetzt sein muss.[676] Auf Gunnars Mordpläne hin vermutet Högni aber schon im *Sigurdlied-Fragment* Brynhilds Einwirkung: *Þic hefir Brynhildr | bǫl at gǫrva | heiptar hvattan |*

ants“: Ein Konzept der geschlechtsspezifischen (Norm-)Abweichung oder des ‚Nonkonformismus‘ (ebd., S. 161) ist der Isenstein-Episode jedoch nicht abzulesen, denn wo es um Brünhilts Überschreitung einer Norm geht, steht ihre Kraft, nicht ihre Weiblichkeit im Mittelpunkt. Anders verhält es sich beispielsweise im *Liet von Troye*, wo die Amazonen von ihren Gegnern ebenfalls mit dem Teufel in Verbindung gebracht werden (LvT 4523 f., 14778 f.): Hier sekundiert die Erzählung mit Verweisen auf ihre *wiplichen* Eigenschaften (LvT 14745, 14796) sowie dem abschließenden Wunsch, Gott möge eine Wiederkehr von kriegerischem Verhalten unter Frauen verhindern (LvT 14908–910); s. o., II.2.3.3.3.

675 Die fehlende Kohärenz der Brynhild-Darstellungen in der Lieder-Edda benennt schon Gildersleeve, Brynhild, S. 345 (vgl. dort das Referat der frühen Rekonstruktionsversuche einer Ur-Brünhilt S. 345 f.), ebenso Clover, Maiden Warriors, S. 42 f. (dort auch zum Typus der jungfräulichen Kriegerin). Zur Brynhild-Figur vgl. grundlegend Andersson, The Legend of Brynhild, weiter Jochens, Old Norse Images, S. 89–95 u. 162–173.

676 Während sie in der Snorra-Edda als *valkyrja* eingeführt wird (*Skáldskaparmál* 49, S. 130, 14: *hon er kavllvð Brynhildr, ok var valkyria*), deutet sich dies in den Liedern nur an. Vgl. *Helreið Brynhildar*, Str. 2, sowie die Selbstbezeichnung mit dem Walkürennamen *men-Skǫgull* (*Sigurðarkviða in skamma*, Str. 40, 3). Vgl. *Oddrúnargrátr*, Str. 16, 1–4, wo Brynhild mit der Bezeichnung ‚Wunsch-Mädchen‘ (*óskmey*) wiederum in die Nähe zur Walküre gerückt wird. Dass sie Zukünftiges vorhersagen kann oder in Träumen sieht, ist ein wiederkehrendes Motiv. Insgesamt handelt Brynhild machtbewusst und eigensinnig und greift in Konflikte unter den Männern ein (während Gudrun vorwiegend reagiert). Ihr eigenwilliges Verhalten, ihr Verlangen nach Rache oder auch ihr Todesbeschluss werden aber nicht als Frage der Geschlechtsidentität kommentiert, vielmehr sind sie in ihren destruktiven Konsequenzen problematisch, aber unabänderlich gegeben. Brynhild zu kontrollieren ist ihrem Ehemann ebenso unmöglich wie allen anderen. Brynhilds Eigenmächtigkeit bleibt auch in der *Völsunga saga* präsent,

harm at vinna (*Brot af Sigurðarkviðu*, Str. 3, 1–4: Dich hat Brynhild, Unheil zu schaffen, zur Feindschaft aufgehetzt, Leid zu wirken). Im *Kurzen Sigurdlied* gibt er Brynhilds übermäßigen Begierden oder Forderungen die Schuld (*Sigurðarkviða in skamma*, Str. 19, 3 f.: *ero Brynhildar* | *brek ofmikil*). Auf dem Weg zur Hel stellt sich Brynhild eine Riesin entgegen und verflucht sie als *vá alandi* (Gebärerin von Unglück):[677] *Þú vart* [...] | *heilli versto* | *i heim borinn* (*Helreið Brynhildar*, Str. 4, 1–4: du wurdest [...] zum schlimmsten [Un-]Heil in die Welt geboren). Nach Gudruns Worten im *Ersten Gudrunlied* stand schon die Werbung um Brynhild unter einem üblen Vorzeichen (*Guðrúnarkviða in fyrsta*, Str. 22, 8: *illo heilli*), und Gudruns Schwester Gullrönd schließt eine ganze Reihe von Verwünschungen an. *Þióðleið* (Allverhasste) nennt sie Brynhild und *urðr ǫðlinga* (Schicksal der Edlen): *rekr þik alda hverr* | *illrar skepno,* | *sorg sára* | *siau konunga,* | *ok vinspell* | *vífa mest* (Str. 24, 7–12: dich vertreibt jeder der Geborenen, [die des] schlimmen Geschicks, [dich, den] schmerzlichen Kummer von sieben Königen, und das größte Freundesverderben der Frauen). Das Lied endet mit Brynhild als Verkörperung von überschießendem Hass, angesichts von Sigurds Leichnam: *brann Brynhildi,* | *Buðla dóttur,* | *eldr ór augom,* | *eitri fnæsti,* | *er hon sár um leit á Sigurði* (Str. 27, 3–8: Brynhild brannte, der Tochter Budlis, Feuer aus den Augen, Gift schnaubte sie, als sie auf die Wunden Sigurds blickte).

Dieses Bild einer durch Wut dämonisch verzerrten Gestalt reicht ebenso weit über die strategische Verteufelung Brünhilts im *Nibelungenlied* hinaus wie die Beschreibungen Brynhilds als personifiziertes Unheil: Sie ist die Kraft, die den Verwandtschafts- und Herrschaftsverband auseinandertreibt und mit der Aufreizung zum Mord an Sigurd fatale Gewalt auslöst. Bezeichnend ist auch, dass die Andeutungen der je motivierenden Ursachen divergieren. Genannt wird etwa die Nötigung zur Ehe durch den eigenen Bruder sowie die Verheiratung mit Gunnar (*Guðrúnarkviða in fyrsta*, Str. 25; *Sigurðarkviða in skamma*, Str. 3–5, 35 f.). Den Gedanken einer Machtkonkurrenz zwischen Gunnar und Sigurd setzt Brynhild selbst ein, um den Mord voranzutreiben (*Brot af Sigurðarkviðu*, Str. 8; *Sigurðarkviða in skamma*, Str. 11). Eine Täuschung bei der Werbung zeichnet sich erst in einem späteren Text als Auslöser ab (*Helreið Brynhildar*, Str. 13). Wo dort ihre Vorgeschichte zurückverfolgt wird, verlagert sich der Ausgangskonflikt in den außermenschlichen Bereich: Als *valkyrja* verstieß Brynhild gegen Odins Gebot und wurde deshalb in Zauberschlaf versetzt, von Schildburg und Feuerring umschlossen (Str. 7–10). Damit hat sich die *prima causa* des

während sie in der *Thidrekssaga* ihre übermäßige Stärke mit der Jungfräulichkeit verliert (k. 228–229, S. 209 f.). Zu Brynhild in der *Thidrekssaga* vgl. weiter Nedoma, Zu den Frauenfiguren, S. 226–229.

677 *Helreið Brynhildar*, Str. 2, 2 (nach von See [u. a.], Kommentar Bd. 6, S. 493). Diese Lesart ist nur im *Nornagests þáttr* (um 1300) überliefert, nicht im Codex Regius. – ‚Urheberin' oder ‚Gebärerin des Unheils' nennt sie im *Kurzen Sigurdlied* auch Gunnar (*Sigurðarkviða in skamma*, Str. 31, 9: *feikna fæðir*). Dass Unheil von ihr ausgeht, betont der Text ganz generell, da sie ‚von Übel erfüllt' ist (Str. 8, 2: *illz um fyld*), und Sigurd sagt von ihr: *ein veldr Brynhildr,* | *ǫllo bǫlvi* (Str. 27, 7 f.: Brynhild allein bewirkte alles Unheil).

Mords aber letztlich nur weiter nach hinten verschoben, denn eine Begründung für den Widerstand gegen Göttergebot gibt es auch hier nicht. Unübersehbar geht jedoch von Brynhild Gewalt aus. Schon ihr Name – ‚Brünnenkampf‘ – verweist darauf, und ihr unmäßiger Zorn lässt eine Gewaltfähigkeit erkennen, die sich geradezu nebenher andeutet, wenn sie sich zwischen der Ehe und ihrer Neigung, Krieger zu töten, entscheiden muss.[678] Doch übt sie in den erhaltenen Texten Gewalt letztlich nicht selbst aus, sondern schürt sie und stiftet andere mit Wut, Neid und Hass dazu an – weshalb wird selten ganz klar.

Diese Motivationslücke wird in jüngeren Texten mit einem Betrug bei der Brautwerbung um Brynhild gefüllt, deren Konditionen deutlich andere sind als im *Nibelungenlied*. *Brynhilds Helfahrt* führt Schildburg und Feuerring ein, die ihr Werber überwinden muss. Folgetexte wie die *Skáldskaparmál*, *Völsunga saga* und *Grípisspá* führen aus, dass Sigurd als Einziger den *vafrlogi* durchreiten konnte und daher mit Gunnar die Gestalt tauschte.[679] Sigurds Qualifikation für diese Aufgabe ist durch seine Furchtlosigkeit, sein Pferd Grani und Fafnirs Drachengold mit unterschiedlicher Akzentuierung hergeleitet, die allesamt dazu beitragen, dass er Übermenschliches leisten kann. Obwohl die Werberproben im *Nibelungenlied* ganz anders ausfallen, statten Bezüge zum Außerhöfisch-Fremden und heroische Leistungen Sîvrit auch dort mit den benötigten magischen Mitteln aus. Im Zeichen des Fremden stellt sich eine Äquivalenzbeziehung mit Brünhilt her, die dazu in Körperstärke fundiert ist.[680]

Vor dem Überlieferungs- und Variantenhorizont profiliert sich die nibelungische Konstellation durch einige wesentliche Setzungen. Mit der altnordischen Brynhild teilt Brünhilt in erster Linie eine unheilvolle Gewaltfähigkeit, die allerdings nur mittelbar Wirkung zeigt. Während Protagonistinnen im altnordischen Kontext jedoch

678 *Sigurðarkviða in skamma*, Str. 36–37: *hvárt ek skylda vega* | *eða val fella,* | *bǫll i brynio* (Str. 37, 3–5: ob ich kämpfen sollte und Krieger töten, kühn in der Rüstung). Vgl. *Helreið Brynhildar*, Str. 2, 5–9: *Þú hefir, vár gullz,* | *ef þik vita lystir,* | *mild af hondom* | *mannz blóð þvegit* (Du hast, Göttin des Goldes, wenn es dich zu wissen gelüstet, [dir] freigebig Menschenblut von den Händen gewaschen).

679 *Skáldskaparmál* 49, S. 130, 19–35; *Völsunga saga*, k. 29, S. 48–50; k. 31, S. 55; *Grípisspá*, Str. 37–39. – Das Motiv der schlafenden Walküre, die Sigurd erweckt, ist auch Thema des *Sigrdrifalieds* (*Sigrdrífumál*), doch wird sie in der begleitenden Prosa nicht Brynhild, sondern Sigrdrífa (Sieg- oder Kampftreiberin) genannt. Zur Frage der Identität beider Figuren vgl. den Forschungsüberblick in von See [u. a.], Kommentar Bd. 5, S. 504 f., die tabellarische Motivübersicht ebd., S. 508–511 u. 517.

680 Brünhilt wird zwar nicht als andersweltliche Figur markiert, assoziativ aber in diesen Horizont eingerückt, zumal ihr Reich in der Nähe des Nibelungenlandes liegt. Der Gebrauch der Tarnhaut veranlasst C dazu, schon beim Aufbruch nach Isenstein in zwei zusätzlichen Strophen Ausführungen über *wilde getwerge* und deren *tarnkappen* zu machen (C 342 f.) und andersweltliche Bezüge damit gegenüber B zu verstärken. Eine körperlich eingeschriebene, übermenschliche Eigenschaft – Brünhilts ungeheuerliche, alles überragende Stärke – wird ihr in der zweiten Hochzeitsnacht bekanntlich genommen (s. u.).

nicht prinzipiell von körperlicher Gewaltausübung ausgeschlossen sind,[681] bildet dies im *Nibelungenlied* das Fundament der Geschlechterdifferenz.[682] Gemeinsam ist den Figurationen Brynhilds/Brünhilts eine Sonderstellung im Herrschafts- und Geschlechtergefüge, die von vornherein besteht und nicht von einem Ursprung abgeleitet oder durch spezifische Zusammenhänge begründet wird.[683] Charakteristisch ist zudem ein strikt agonales Begehren, das sich bei Brynhild etwa im Ausspruch *hafa skal ek Sigurð | – eða þó svelti* (*Sigurðarkviða in skamma*, Str. 6, 5 f.: haben muss ich Sigurd, oder er möge sterben) artikuliert. Wenn Brünhilt Sîvrit als ihren Brautwerber im Zeichen von Minne imaginiert, soll es ihm – im oben schon zitierten Vers – ans Leben gehen (B 412, 2 f.). Ein Minnebegehren Brünhilts nach Sîvrit bleibt aus, mehr noch: derartiges Begehren ist und bleibt Brünhilt generell fremd. Umso deutlicher fallen die Bemühungen des *Nibelungenlieds* aus, Brünhilt auf Isenstein als höfische Herrscherin und damit auch als angemessene Gemahlin des Burgondenkönigs auszuweisen. Gleichwohl scheint der Mangel an höfisch geprägter Minne in ihr Umfeld abzustrahlen, denn trotz der Präsenz unzähliger, prächtig gekleideter Damen bleiben die typischen Effekte – *hôher muot*, höfische Freude, beflügelte Blicke – an ihrem Hof aus.

Brünhilts überlegene Stärke erweist sich insgesamt als das Merkmal, das im *Nibelungenlied* gegenüber dem altnordischen Komplex von Unheil und Gewalt isoliert und zentral gestellt wird. Darin besteht im Kern Brünhilts ‚Sondernatur'. Die völlig anders gestaltete Bewährungsprobe, die in der altnordischen Überlieferung immer den Ausschluss des Einen zugunsten des Anderen beinhaltet, verlangt im *Nibelungenlied* dage-

681 Das gilt insbesondere für den Typus des ‚Schildmädchens' (vgl. Clover, Maiden Warriors, S. 36–43; Jochens, Old Norse Images, S. 95–102; Self, The Valkyrie's Gender; zusammenfassend Freche, *von zweier vrouwen bâgen*, S. 119 f.), für den nicht Jungfräulichkeit, aber der Status der Unverheirateten Voraussetzung sein kann: Für den wechselseitigen Ausschluss von Ehe und Kriegführung bringen von See [u. a.], Kommentar Bd. 5, S. 549 einige Belege bei (vgl. Jochens, Old Norse Images, S. 91 u. 94). Saxo Grammaticus (*Gesta Danorum* VII.6.8) beschreibt für die kämpfenden Däninnen eine vermännlichende Abkehr vom eigenen Geschlecht und kontrastiert ihre Konzentration auf das Kriegshandwerk mit weiblichen Tätigkeiten (wie dem Weben) und erotischer Anziehungskraft. In der *Völsunga saga* kann Brynhild dagegen sowohl weben als auch die Rolle der Schildjungfrau und Heerführerin einnehmen (vgl. *Völsunga saga*, k. 25, S. 42 f.), ohne dass damit eine Problematisierung der Geschlechtsidentität einherginge. Dass eine unmittelbare Gewaltkonfrontation mit Brynhild ausgeschlossen bleibt, ist vor diesem Hintergrund wohl eher damit zu begründen, dass ihr übermenschliche Züge zu eigen sind, womit ihr jeder menschliche Gegner unterlegen wäre. Alles an Brynhild ist exzessiv, insbesondere ihr Zorn, doch wird ihr – anders als im *Nibelungenlied* – nirgends besondere Körperstärke zugeschrieben.

682 Darüber hinaus sehe ich im *Nibelungenlied* allerdings keinen Anhaltspunkt für eine vorausgesetzte „Norm weiblicher Schwäche" (Renz, Brünhilds Kraft, S. 21). Erst mit Brünhilts Kräfteverlust wird überhaupt ein Vergleich mit anderen Frauen thematisch (*niht sterker dann ein ander wîp*; B 679, 1), wobei die angesprochene Minderung ihrer Überstärke nicht mit ‚Schwäche' gleichzusetzen ist.

683 Wo sich in der altnordischen Überlieferung Ansätze dazu abzeichnen, hängen sie mit Brynhilds Status als *valkyrja* zusammen und sind durch eine außermenschliche Ordnung begründet, der allein Brynhild unterworfen ist.

gen zwingend nach der Kooperation Gunthers und Sîvrits mit geeintem Leib, womit erneut sichtbar wird, welches Gewicht die Erzählung auf das homosoziale Bündnis legt. Indem sie Kraft- und Geschicklichkeitsproben zur Bedingung ihrer Unterwerfung macht, tritt Brünhilt selbst in eine homosoziale Konstellation ein, zumal Kampfspiele sonst nur unter Männern stattfinden. Eine performative Dimension der Geschlechtszuschreibungen wird damit sichtbar. Daher muss sich die Frage anschließen, wie die Erzählung bei der Konstruktion von Brünhilts Identität mit der Spannung oppositioneller Einschreibungen verfährt.

Die Prinzipien, mit denen Brünhilt allererst in Verbindung gebracht wird – Körperkraft, Gewaltfähigkeit und autonome Herrschaft – sind im *Nibelungenlied* durchgängig männlich konnotiert. Wo ein „Überschuß an Kräften“ (meist in Form von Kampfkraft und -willen) vorliegt, zeigt sich eine Haltung, die *übermuot* heißt und bis zur Isenstein-Fahrt immer nur männlichen Figuren beigelegt wurde: „Das als *übermuot* qualifizierte Selbstgefühl macht die Qualität des Heros aus, der seine Stärke kennt und sich um die der anderen nicht kümmern zu müssen glaubt.“[684] Genau das wird Brünhilt bereits einleitend attestiert: Im Wettkampf unterlegene Werber *muosen doch ersterben von ir ubermuot* (B 338, 3). *Übermüete* schreibt Dancwart auf Isenstein auch Brünhilts männlichem Gefolge zu (und wünscht sich seine Waffen zurück, deren Anblick solche Überlegenheitsgefühle dämpfen würde; B 442, 3 f.). In derselben Begrifflichkeit imaginiert Hagen seinerseits, mithilfe von Wappnung und Waffen Brünhilts Überheblichkeit zu mindern: *sô wurde wol gesenftet der starken vrouwen ubermuot* (B 444, 4).[685] Diese Wiederholung innerhalb weniger Strophen unterstreicht geradezu die Männlichkeit der *starken vrouwe*, die sich mit den kräftigsten und mächtigsten Männern ohne Weiteres messen kann und mit der Radikalität ihrer Gewaltausübung Schrecken auslöst. Wie *der starke Sîvrit* – immer dann, wenn seine heroische Potenz freigesetzt wird – steht Brünhilt für eine radikal agonale Haltung und müsste sich insofern geradezu hypertroph männlich ausnehmen.

Dennoch hebt die Erzählung, die Brünhilt mit den Benennungen *küneginne, frouwe, maget* immer weiblich identifiziert, keine Spannung oder Widersprüchlichkeit der (Geschlechts-)Identität hervor. Ganz im Gegenteil: Brünhilt ist eins mit sich und ihrer Maxime, die ihre Identität, Herrschaft und Eheschließung ganz von überlegener persönlicher Stärke abhängig macht. Ihre kompromisslose Verkörperung dieses Prinzips verfügt über derartige Wucht, dass sie zum Prüfstein homosozialer Einung

684 Müller, Spielregeln, S. 239. Genau diese Haltung artikuliert Brünhilt in einer zusätzlichen Strophe in C: *„ihen furhte niemens sterche, den ich noh habe bechant; | ich getrowe wol gedingen in strite vor sin eines hant.“* (C 458, 3 f.). Zum Begriff vgl. ebd., S. 237–242 (dort auch zur Abgrenzung gegen das theologische *superbia*-Konzept). Wichtig ist zudem, dass *übermuot* meist Zuschreibung von außen ist: „Gemeint ist ein für den potentiellen Gegner bedrohliches Selbstgefühl“ (ebd., S. 239). Im *König Rother* ist es der Brautvater Constantin, dem *leyde*[*r*] *overmut* attestiert wird (KR 4562).

685 Dass ‚stark‘ hier nicht als Qualifikationskriterium gedacht ist, das allein einer *frouwe* heroischen *übermuot* zugänglich macht, zeigt die Umstellung in C 456, 4: *der frowen starchiu ubermuot*.

wird und *manheit* in heterogene Männlichkeiten aufspaltet (s. o., II.3.2.1). Umso auffälliger ist es, dass sich weder die Erzählung noch das Brautwerberkollektiv für den Ursprung oder den möglichen Entzug von Brünhilts Überstärke interessieren. Ohne jede Vorbereitung wird viel später, nach ihrer zweiten Überwältigung in der Kemenate, festgehalten, dass Brünhilt als endgültig in Besitz genommene Ehefrau diese besondere Stärke nicht mehr zukommt: *hey, waz ir von der minne ir grôzen krefte entweich!* (B 678, 4). Minne als gewalttätige Unterwerfung: das war urprünglich Brünhilts eigene Deutung und erweist sich nun als Mittel ihrer leiblichen Depotenzierung.

An diesem Punkt einer endgültigen Integration zeigt sich nochmals, dass Brünhilts Ausnahmestatus physisch fundiert ist und sich an ihrem Körper auch ihre Identität entscheidet. Dieser Körper bleibt auf Isenstein indes verborgen: Brünhilt verfügt über einen Schau-Leib, der beim Empfang der Gäste höfischen Erwartungen an eine Herrscherin entspricht, am anderen Tag aber bedrohliche Kriegerstärke signalisiert. Es gehört zu den bislang zu wenig beachteten Komplikationen der Isenstein-Episode, dass ausgerechnet dort, wo ein geradezu monolithisches, physisches Prinzip – das der Körperkraft – Herrschafts- und Geschlechterverhältnisse vereindeutigen soll, die Leiblichkeit aller Beteiligten einem Konstruktionsprozess unterliegt, der Spannungen, Ambivalenzen und Unwägbarkeiten aller Art produziert.

Brünhilts kampfbereiter Leib wird zuerst durch Wappnung und Gewand zur Anschauung gebracht: *si hiez ir gewinnen ze strîte guot gewant, | eine brünne rôtes goldes unt einen guoten schildes rant. || Ein wâffenhemde sîden, daz leit an diu meit, | daz in deheinem strîte wâffen nie versneit* (B 426, 3–427, 2). Die Kostbarkeit der Materialien entspricht königlichem Rang; das unversehrte Hemd zeigt Brünhilts bisherige Unbesiegbarkeit an. Als sie den Kampfplatz betritt, unterstreichen die goldenen (in C stählernen) Glieder ihres Ringpanzers den zuvor schon angedeuteten Glanz ihrer kriegerischen Ausstattung:

> Dô was komen Brünhilt, gewâffent man di vant,
> sam ob si solde strîten umb elliu kuniges lant.
> jâ truoc si ob den sîden vil manigen goldes zein,
> ir minnecliche varwe dar under vil hêrliche schein.
> (B 432, 1–4)

Wenn Brünhilt so wirkt, als wolle sie um Königreiche kämpfen, ist damit sicher nicht zufällig auf Sîvrits ersten Auftritt in Worms und seine Herausforderung an Gunther angespielt. Agonale Haltung und prächtige Wappnung bringen Brünhilts *minneclîche varwe* zur Geltung und indizieren sie gerade in ihrer kriegerischen Ausstattung als Objekt von Begehren.[686] Es schließt sich aber eine Strophenfolge an, in der sich die

686 Gleich in der nächsten Strophe wird Brünhilt als *minneclichiu meit* apostrophiert (B 433, 4; C 444, 4 schreibt dagegen *vil herliche*). Damit muss keine geschlechtliche Vereindeutigung einhergehen, denn *minneclich* wird mehrfach für Sîvrits sowie einmal für Dancwarts Erscheinung verwandt. Dennoch

Details von Brünhilts Ausrüstung und Waffen mit dem zunehmendem Schrecken und den Zweifeln Hagens, Gunthers und Dancwarts abwechseln (B 433–449). Vor ihren Augen wird der Leib einer kriegerischen Übermacht konfiguriert, angesichts dessen Hagen zur schon zitierten Verteufelung Brünhilts greift. Alles, was herbeigebracht wird, ist kostbar und vortrefflich gearbeitet: Schildriemen und Schild, der edelsteingeschmückte Waffenrock sowie der beschlagene Speer. Zugleich sind Brünhilts Waffen Indikatoren ihrer Stärke und der Anforderungen an ihren Werber.[687] Das besondere Gewicht von Schild und Speer, die von mehreren Männern herangeschleppt werden müssen, löst auf der Gegenseite zunehmende Beunruhigung aus. Insbesondere Brünhilts Speer wird als *wunder* exponiert:

> Dô truoc man der vrouwen, vil swære und grôz,
> einen gêr vil scharpfen, den si alle zîte schôz,
> starc unt ungefuoge, michel unt breit,
> der ze sînen ecken vil harte vreislichen sneit.
> (B 438, 1–4)

Brünhilts Gefährlichkeit verdichtet sich in diesem Anblick, und sie wird *ungefuoge* genannt, womit das *Nibelungenlied* alles Unmäßige und Unbeherrschbare bezeichnet, das über ein vorausgesetztes Maß hinauschießt. Masse, Schärfe und Stärke dieser Waffe sind Ausdruck von Brünhilts unbändiger Kraft und insofern Teil ihres kriegerischen Leibs. Indem der mühsam von ihren Gefolgsmännern herangewuchtete Speer erst isoliert vor Augen gestellt wird, verweist er zugleich als Zeichen auf die noch nicht erfahrene, körperliche Stärke seiner Trägerin. Diesen Moment der Dissoziation nutzt die Erzählung zum einen, um die Wirkung einer derart evident gewordenen Leibesmacht auf die männlichen Beobachter – genauer: auf deren Selbstverständnis – auszuspielen, statt sie ausschließlich *in actu* zu zeigen. Es kommt an diesem Punkt nämlich zu einer Unterbrechung der Vorbereitungen, da Hagen und Dancwart sich so besorgt um die eigene Verteidungsfähigkeit zeigen, dass ihnen Brünhilt ihre Schwerter mit überlegenem Lächeln zurückgeben lässt (B 440–445). Zum anderen wird mit dem Auftritt der Waffenträger das Kräftemessen sichtbar auf einen Vergleich hin angelegt, der Brünhilts exzessive Kraft berechenbar und damit beherrschbar machen könnte. Dafür bietet die Erzählung ‚Männerstärke‘ als Maßeinheit an.

Diese Quantifizierungsperspektive hatte sich schon zuvor mit der Angabe abgezeichnet, dass Sîvrits Tarnhaut die zusätzliche Kraft von zwölf Männern verleihe (B 335, 1–3). Indem er sich unsichtbar an Gunthers Seite stellt, müsste Brünhilt also der Stärke von vierzehn Männern entgegentreten. Damit scheint alles auf einen „Vergleich männlicher und weiblicher Körper hinsichtlich Kampfesfähigkeit und physi-

---

fällt hier die Ähnlichkeit mit der Beschreibung Kriemhilts beim Siegesfest ins Auge: *Jâ lûhte ir von ir wæte vil manec edel stein.* | *ir rôsenrôtiu varwe vil minneclichen schein* (B 280, 1 f.).

687 B 434, 4: *er muoste wesen vil küene, dem diu vrouwe wurde holt.* C 445, 4: *der si solde minnen, der het iz hohe verscolt.*

scher Stärke" hin angelegt zu sein, zumal „alle drei Disziplinen letztlich dazu dienen, die Kräfte der Kontrahenten zu beschreiben und zu messen".[688] Zugleich unterläuft aber der Gebrauch der Tarnhaut genau diese Logik des Kräftevergleichs, „denn die von Brünhild vorgestellten Regularien des Wettkampfes gehen von einem Aufeinandertreffen von nur zwei [...] Körpern aus".[689] Dem ist hinzuzufügen, dass Sîvrits Stärke ohne Tarnhaut möglicherweise auch nicht dem vorausgesetzten Maß entspricht, ohne dass diese Differenz je präzisiert würde. Renz, der die im *Nibelungenlied* angelegten Fährten zur Kräfte-Quantifizierung detailliert ausgewertet hat, folgert daher zum einen, dass das Maß der Männerstärke im Arrangement um Brünhilt in Frage gestellt, zum anderen, dass zugleich „das außergewöhnliche Maß ihrer Kraft fassbar" werde.[690] So beschreibt es auch die Strophe über den *ungefuogen* Wurfstein: *Diu Brünhilde sterke vil grôzliche schein* (B 447, 1) – wobei *schînen* das Sichtbarwerden bezeichnet, nicht etwa einen bloßen Anschein.

Mit Hagens und Dancwarts ansteigender Besorgnis sowie der Körperkraft jener Gefolgsmänner, die gruppenweise Brünhilts Schild und Speer und zuletzt einen ungeheuren Stein herantragen, schafft die Erzählung einen Bezugsrahmen vertrauter Größen. Sie bilden die Koordinaten, die Brünhilts Gefährlichkeit und Stärke kenntlich machen, noch bevor sie sich körperlich zeigen können. Die Suggestion der Mess- und Vergleichbarkeit bricht sich jedoch an den Unwägbarkeiten, die Sîvrits Tarnhaut ins Spiel bringt. Man kann ihre Zwölfmännerstärke zwar Sîvrit zurechnen, da er sie durch überlegene Gewalt an sich gebracht hat, doch ist sie nicht Bestandteil seiner angeborenen Körperstärke: Sie entleiblicht ihn vielmehr, da nun beim Wettkampf Sîvrits eigene Kraft sowie die artifiziell-magisch hinzugewonnene ganz in Gunthers sichtbarem Leib aufgehen. ‚Männerstärke', wie sie die Tarnhaut verleiht, ist damit eine zutiefst ambivalente, in sich selbst gespaltene Größe. Brünhilts Kraft wird dagegen als erschreckende Potenz ihres Leibes sukzessive zusammengefügt und in Szene gesetzt. Nur einmal wird ihr Körper in diesem Kontext sichtbar, als sie ihre Ärmel aufschlägt (B 449, 1: *an vil wîzen armen si di ermel want*), und nur einmal mit seiner ganzen Kraft spürbar, als ihr Speerwurf Sîvrit und Gunther ins Straucheln bringt und Sîvrit das Blut aus dem Mund schießt (B 455 f.). Dabei setzt Brünhilt Elementarkräfte

688 Renz, Um Leib und Leben, S. 78 u. 81 legt mit Bezug auf die einzelnen Disziplinen detailliert dar, wie Vergleichbarkeit hergestellt wird, womit Ähnlichkeiten und Differenzen der Körper bestimmt werden sollen.

689 Renz, Um Leib und Leben, S. 88.

690 Renz, Um Leib und Leben, S. 90 f. Die Feststellung „Männerkörper sind offenbar zugleich normiert und als Norm der Körperkraft anzusehen" (ebd., S. 73) scheint mir nur im zweiten Teil zuzutreffen, denn bei der Ankunft auf Isenstein werden die Recken deutlich gegeneinander differenziert. Renz, Brünhilds Kraft, S. 21 weist selbst darauf hin, dass sich an Gunthers Beispiel die Variabilität der Körperstärke sowohl unter den Männern als auch beim Einzelnen zeigt.

frei: *daz fiuwer spranc von stahele, als ez wæte der wint* (B 454, 4), und ihr Speer durchschlägt den Schild so heftig, *daz man diu fiuwer lougen ûz den ringen sach* (B 455, 2).[691]

So ist insgesamt eine Performance zu beschreiben, die den zuvor sichtbaren Leib einer Königin und potentiellen Ehefrau mit den Zeichen ihrer übermächtigen Stärke überschreibt und im Wettkampf all das leiblich zum Ausdruck bringt, was sonst männlich definiert war – *übermuot*, Kraft und Gewaltfähigkeit –, alles Männliche jedoch übertrifft. Die Evidenz dieser Leibesmacht ist unbestreitbar, und ihre Körperverhaftung wird performativ verdeutlicht. Als Autopsie der Person und ihres Körpers wird sie dagegen nicht realisiert: An die Stelle expliziter Vergegenwärtigung tritt, wie auch in Sîvrits Fall, die diskursiv angestoßene Imagination des exorbitanten Leibs (vgl. weiter II.3.4.1). Zudem misslingt die Rationalisierung von Brünhilts Überkraft durch den Abgleich mit einem berechenbaren Maß der ‚Männerstärke‘, da die Tarnhaut die Vergleichsbedingungen verzerrt, zugleich aber Sîvrits und Gunthers gemeinsamen Erfolg ermöglicht. Als sich ihre Niederlage abzeichnet, wird Brünhilt *vil zornec* (B 460, 1) und zuletzt *in zorne rôt* (B 463, 3) wie ein unterlegener Krieger (vgl. B 190, 4; 205, 4). Durchweg beharrt aber die Erzählung darauf, dass sie die bleibt, die sie zuvor schon war, nämlich *Brünhilt diu schoene, hêrlichiu* oder *vil starche meit, edel magt guot, maget wolgetan*.[692] Abermals fokussieren diese Bezeichnungen Jungfräulichkeit als Kondition für Brünhilts Sonderstatus. Nicht zuletzt ist sie durch ihre überragende Stärke derart different, dass der Geschlechterunterschied für die Feststellung ihrer Identität wenig mehr austrägt, als eine Brautwerbung zu ermöglichen.

Dass unter vormodernen Bedingungen die Zuschreibung weiblicher Identität mit männlicher Performance kombiniert werden kann, ohne zu Hybridität zu führen, hat Josine Blok anhand früher Darstellungen und Deutungen von Amazonen gezeigt: Die Verbindung von Aspekten des Selbst und des Anderen führe vielmehr zu einer Konstruktion des Anderen, die in Kampfsituationen die sonst geltende Gleichrangigkeit unter (männlichen) Kriegern irritiere.[693] Analoge Denkstrukturen sind in der nibelungischen Inszenierung Brünhilts auszumachen, die von vornherein im Modus des ‚Fremden‘ (nicht aber des Hybriden) wahrgenommen wird und deren überlegene

691 In vollständiger Entsprechung heißt es dann von Sîvrits Wurf: *daz fiuwer stoup ûz ringen, alsam ez tribe der wint* (B 458, 1). Die solchermaßen hergestellte Äquivalenz zwischen Sîvrit und Brünhilt wird noch durch den Zusatz verstärkt, *ez enhete der kunic Gunther triuwen niemer getân* (B 458, 4).

692 B 454, 1; 459, 1; 460, 2; 461, 2; 463, 3. – Renz, Um Leib und Leben, S. 84 merkt zusätzlich an, dass sich Begriffe wie *ellen, ellenthaft* und *küene* dagegen nur auf Burgondenseite finden, womit eine Geschlechterdifferenzierung auch während des Wettstreits aufrechterhalten werde. Tatsächlich werden aber einzig Sîvrit diese Eigenschaften im Umfeld seines Speerwurfs zugeschrieben, und es erscheint ebenso denkbar, dass es der Erzählung darum zu tun ist, seinen (unsichtbaren) Beitrag zum Sieg zu verdeutlichen.

693 Blok, The Early Amazons, S. 276–281 kontrastiert die antike Auffassung von Amazonen mit der Hybridität mythischer Wesen wie den Kentauren: „Physically, they are women, while in terms of their [thumos] they are masculine – but both their masculinity and their femininity are expressed in human characteristics“ (S. 277).

Kampfkraft erhebliche Irritationen auslöst. Die Isenstein-Episode ist aber nicht daraufhin angelegt, eine Geschlechtstransgression zu exponieren. Im Vordergrund steht Brünhilts beunruhigende Wirkung für das Selbstverständnis der Recken und ihre Männlichkeit. Auf eine abschließende Positionierung Brünhilts in einem fixierten System der Zweigeschlechtlichkeit legt die Erzählung dabei keinen Wert, vielmehr eröffnet sie mit Brünhilts souveräner Herrschaftsfähigkeit, ihrem über Jungfräulichkeit indizierten Sonderstatus und ihrer überragenden Kraft ein erweitertes Spektrum von Weiblichkeit. Aspekte von Weiblichkeit und Männlichkeit im Sinne kollektiver Zuschreibungen realisiert Brünhilt performativ in unterschiedlichen Handlungskontexten. Statt Geschlechtsidentität körperlich (gemäß moderner Kategorienbildung: anatomisch) zu verbürgen und zu vereindeutigen, inszeniert das *Nibelungenlied* die machtvollen und beunruhigenden Effekte von Brünhilts Leiblichkeit, verlagert die konkrete Verkörperung ihrer überlegenen Kraft aber in die Imagination der textinternen Beobachter und des Publikums.

Dass Brünhilt weibliche Identität zugesprochen wird, während sie mit den männlichen Protagonisten auf dem Gebiet der *manheit* ohne Weiteres konkurrieren kann, nimmt sich gemäß der modernen, binären Geschlechterordnung als eklatanter Widerspruch aus. Demgegenüber interessiert sich das *Nibelungenlied* weit mehr für das Exzeptionelle und Exorbitante als für normative Standards adliger Männlichkeit und Weiblichkeit, wie sie sich bei höfischen Anlässen abzeichnen. Kenntlich wird auch, dass eine Norm*über*schreitung, wie sie Brünhilt oder Sîvrit mit unterschiedlichen Akzenten verkörpern, über besondere Faszinationskraft verfügt. Nicht zuletzt hat Brünhilt in ihrem Reich verwirklicht, was Sîvrit vor den Toren von Worms nur einfordern, aber nicht realisieren konnte: autogene, allein durch eigene Leibesmacht begründete Herrschaft. Dieser bestechenden Eindimensionalität ist nur mit Täuschung und dem homosozialen Phantasma der Leibeinheit zweier Herren beizukommen. Dass Brünhilt mithilfe von *list* und Trug unterliegen muss, erzwingt das Brautwerbungsnarrativ, das als „Regulierungsmodell" zeigt, wie anarchische Impulse „in einem normativen Regelzusammenhang gebändigt, wie sie auf ein Ziel hin funktionalisiert und kanalisiert werden könnten, welches gerade die Negation anarchischer Vereinzelung im Agon oder in der Liebe ist: die Verdichtung und Stabilisierung von Herrschaft".[694] Gunther benötigt dazu eine ebenbürtige Königin, die seine Herrschaft vervollständigt, und um diese Position – ausgerechnet – mit Brünhilt zu besetzen, muss sie in die Wormser Geschlechterordnung eingegliedert werden.[695] Entsprechend formuliert der

694 Strohschneider, Einfache Regeln, S. 43 u. 44.

695 Das Primat kommt dabei der Herrschaftsordnung zu, der die Geschlechterordnung folgt. Damit wird eine – durchaus nicht totale – Anpassung Brünhilts an die zuvor etablierte Norm notwendig, nicht aber ihre ‚Normalisierung', wie Renz, Um Leib und Leben, S. 94 u. ö., den Integrationsprozess überschreibt, denn das moderne Konzept der ‚Normalität' setzt statistische Mittelwerte voraus, an denen sich, selbst wenn es sie gegeben hätte, die adlige Elite des Hochmittelalters sicher nicht orientiert hätte. S. o. I.1.1.2; zum Begriff Kudlien/Ritter, Normal/Normalität.

wieder sichtbar gewordene Sîvrit: *Sô wol mich dirre mære* […], | *daz iuwer hôchvart ist alsô hie gelegen,* | *daz iemen lebet, der iuwer meister müge sîn* (B 472, 1–3).

Diesen Begriff von *meisterschaft* als persönliches Herrschaftsverhältnis hatte Brünhilt selbst eingeführt (*behabt er des meisterschaft, sô wird ich sîn wîp*; B 421, 3),[696] denn ihr eigenes Begehren kennt nur zwei einander ausschließende Ziele: ihren Werber aus eigener Kraftfülle zu besiegen und zu töten oder sich selbst dem Einen, der ihre Kraft übertrifft, zu unterwerfen.[697] Aus dieser Logik geht ihre Reaktion nach Sîvrits mächtigem Speerwurf hervor, der sie zu Boden wirft: *Gunther, ritter edele, des schuzzes habe danc* (B 459, 2). Derselben Logik folgen ihre Reaktionen in Worms, als sich mit der Verheiratung Sîvrits und Kriemhilts Fragen nach Gunthers absolutem Vorrang auftun.

Die folgenden Ereignisse stehen im Zeichen eines erneuten Paradigmenwechsels, denn nun geht es nicht mehr darum, Brünhilt zu besiegen und zu gewinnen, sondern ihre Integration ins Wormser Herrschaftsgefüge zu vollziehen. Außerhalb ihres eigenen Regelbezirks unterliegt die Fremdheit der Fremden offensichtlich anderen Zwängen, Notwendigkeiten und Beurteilungsmaßstäben. Dazu gehört, dass die Sicht auf Brünhilt als *frouwe* und höfische Königin, die auf Isenstein immer nur Teil des Gesamtbildes war, auf ganzer Linie durchgesetzt werden muss, damit sie Gunthers *wîp* sein kann. Auch dazu dient der aufwändige Empfang, den ihr Kriemhilt und die Wormser Damen bereiten. Brünhilts bereitwillige Unterwerfung wandelt sich erst, als sie die vermeintlich standesmindernde Verheiratung Kriemhilts beobachtet und Gunther ihren Tränen[698] mit der Versicherung begegnet, Sîvrit sei ein gleichrangiger Herrscher (B 620). Auf Isenstein haben alle das Gegenteil beteuert, und nur eins kann wahr sein: „Die Präsenz des einen wird durch die Präsenz des anderen nicht gelöscht. Prünhilt erinnert sich, und das bedeutet, daß ihr Blick und der der anderen nicht mehr übereinstimmen.“[699] Damit wird

696 C schließt demgegenüber sogar eine Wendung zur *minne* an: *so minne ich sinen lip* (C 432, 3).

697 Das hat nichts mit einer ‚Eheunlust‘ zu tun, die Jönsson, *Ob ich ein ritter waere*, S. 60 f. sowohl Brünhilt als auch Kriemhilt zuschreibt: „Brünhilds Verweigerung scheint allerdings nicht prinzipieller Natur zu sein, auch wenn der Wunsch ‚bezwungen‘ zu werden offenbar einem misogynen Genderentwurf entspricht“ (ebd., S. 60; ähnlich Lienert, Geschlecht und Gewalt, S. 11). Diese Mutmaßung greift zu kurz, denn die misogyne Fantasie eines weiblichen Wunsches nach Unterwerfung beruht auf der Unterstellung eines zwangsläufigen Resultats in einem ungleichen Kampf. Demgegenüber muss das agonale Begehren, das außer Brünhilt auch Sîvrit vor Worms zur Schau stellt, zwar die Möglichkeit einer Niederlage zulassen, setzt aber auf die eigene, überragende Stärke. Unterwerfung ergibt sich dann als notwendige Folge einer strikt hierarchischen Selbstauffassung.

698 Mit Schausten, Der Körper des Helden, S. 41 sind Brünhilts Tränen nicht als „Ausdruck individuellen Unglücks, sondern eine Form des politischen Protestes“ zu betrachten. Vgl. auch Eming, The Dynamics, S. 131.

699 Müller, Spielregeln, S. 269. Diese Wahrnehmungsdiskrepanz hatte sich schon auf Isenstein abgezeichnet, wo das „höfische Schauspiel mit seiner doppelten Botschaft – Vorrang des einen innerhalb der exklusiven Gleichheit der Hofgesellschaft – […] an Prünhilt verschwendet“ war: „Ihr Irrtum zeigt ein grundsätzlicheres Verkennen der Welt an, in die man sie verpflanzen will. Prünhilts Blick richtet

sie im doppelten Sinne zur ‚Fremden am Hof',[700] denn Brünhilt orientiert sich nach wie vor an ihrem eigenen Gesetz und den selbstgewählten Bedingungen für ihre Ehe. Die Wahrheit über Sîvrits Rang, die Gunther angesichts der von Brünhilt angedrohten Beischlafsweigerung (B 619) preisgibt, kann insofern auch nichts lösen. Für Brünhilt muss die Möglichkeit, dass sie sich nicht dem tatsächlich Stärksten und Mächtigsten unterworfen haben könnte, zu einer empfindlichen Störung des Selbstbewusstseins führen, denn es stehen die Konditionen ihres Subjektstatus zur Gänze auf dem Spiel. Um eine Klärung herbeizuführen, greift sie daher zum vertrauten Mittel kraftvoller Gewaltanwendung und entzieht sich in der Hochzeitsnacht Gunthers körperlicher Verfügung und damit auch dem letzten Akt einer rechtskräftig geschlossenen Ehe.[701]

Wenn es nun abermals zu einem Kräftemessen – zuerst mit Gunther, dann unerkannt mit Sîvrit – kommt, vollzieht sich dies unter veränderten sozialen wie narrativen Bedingungen. Die Parameter für Brünhilts Herrschaft und Identität wandeln sich tatsächlich schon mit ihrer Niederlage auf Isenstein, denn im Anschluss wünscht sie eine Beratung mit *mâge unt man* (B 473), beschreibt das eigene Reich als väterliches Erbe (B 516, 3), und es tritt erstmals ein männlicher Verwandter, Brünhilts Mutterbruder, in Erscheinung, den sie – nach Rücksprache mit Gunther – als Vogt einsetzt (B 520 f.).[702] Bei Sîvrits Rückkehr aus dem Nibelungenland bittet sie Gunther um die Entscheidung über die richtige Begrüßung der Gäste (B 508). Von solch heterosozialen Formen der Herrschaftspartizipation, mit denen Brünhilt nicht nur Gunther, sondern auch Verwandte und Gefolgsleute an der Macht beteiligt, war vor dem Wettkampf nie die Rede. Brünhilts autonome Machtausübung wird hier bereits relativiert. Ihr Widerstand gegen den Ehevollzug ereignet sich nun in einem rechtlich-politischen Zwielicht, denn sie hat Gunther bereits in wesentliche Herrschaftsangelegenheiten einbezogen, damit öffentlich als ihren Ehemann anerkannt und dies mit der Teilnahme am Hochzeitsfest in Worms bekräftigt. Entsprechend wird sie von der Hofgesellschaft wie der Erzählung als Gunthers Frau und rechtmäßige Königin wahrgenommen.[703]

---

sich auf ein unverständlich Fremdes" (ebd., S. 268). Auch Schausten, Der Körper des Helden, S. 40 betont, dass die Isensteiner Inszenierung „für Brünhild eine politische Realität schafft, die sich im weiteren Verlauf der Handlung als irreversibel erweist".

700 Vgl. Ehrismann, Die Fremde am Hof, weiter ebd., S. 322: „Zwar hatte der Epiker Brünhild das gesellschaftlich Fremde abgestreift, er hatte ihr aber das emotional Fremde gelassen."

701 Zur eherechtlichen Bedeutung des vollzogenen Beischlafs vgl. Renz, Um Leib und Leben, S. 94 f. (Anm. 184). Den sexuellen Aspekt behandle ich in der Zusammenschau der Geschlechterverhältnisse in Abschnitt II.3.3.3.

702 Auch Müller, Spielregeln, S. 172 beobachtet, dass sich in diesem Zusammenhang „die Rückkehr in die Wormser Ordnung vor[bereitet], wo anderes gilt", und der ‚Machtapparat des Landes' zumindest gleichgewichtig neben die persönliche Bewährung tritt. – Bei der Gestaltung von Brünhilts Herrschaftsübergabe und Aufbruch weichen die Hss. B und C deutlich voneinander ab: zur Frage des Umgangs mit Brünhilts Besitz vgl. II.3.3.3.

703 Bei der Ankunft in Worms wird Brünhilt zunächst als Braut, später auch als Gunthers *wîp* bezeichnet (B 586, 3; 590, 2). Bei Tisch trägt sie an Gunthers Seite die Krone (B 601, 3). *Meit* nennt sie die

In der Kemenate vollzieht sich kein öffentlicher Kräftevergleich mehr, sondern ein heimliches Ringen um Minne und Macht,[704] wobei unmittelbare, brutale Gewalt auf gegnerische Körper ausgeübt wird. Dass es um die eheliche Machtbeziehung geht, macht die wiederholte Bezugnahme auf das Prinzip der *meisterschaft* deutlich.[705] Gemäß seiner eigenen Situationsdeutung, die jede Störung ausklammert, sucht Gunther den Minnevollzug, und an dieser Begrifflichkeit ändert sich auch dann nichts, als Brünhilt ihre Weigerung bis zur Aufklärung über den umstrittenen Sachverhalt ankündigt: *dô wart ir Gunther gehaz* (B 632, 4), doch gleich im nächsten Vers *rang er nâch ir minne unt zerfuort ir diu kleit* (B 633, 1). Minne und Gewalt verschmelzen zum Prinzip der Unterwerfung, und das entspricht durchaus Brünhilts Definition.[706] Mit souveräner Stärke fesselt sie Gunther und hängt ihn an der Wand auf, womit das Machtverhältnis entschieden und Gunthers Körperkraft als unterlegen erwiesen ist.[707] Zur körperlichen Unterwerfung tritt am anderen Morgen noch die Drohung mit öffentlicher Entehrung: *„Nu sagt mir, her Gunther, ist iu daz iht leit, | ob iuch gebunden fünden“, sprach diu schœne meit, | „di iuwern kamerœre von einer vrouwen hant?“* (B 637, 1–3). Damit bezieht sich Brünhilt auf die Wormser Geschlechterordnung und spielt sie gegen Gunther aus, um ihm ein Unterlassungsversprechen abzunötigen. Zugleich hat sie – wenn auch wider Willen – einen Schritt zur Integration in die Hofgesellschaft getan, denn indem sie öffentlich den Schein wahrt, partizipiert sie nun selbst an einer Täuschung, bei der inszenierte Gesten und objektive Tatbestände auseinandertreten.

Wenn Sîvrit Gunther erneut heimlich beispringt und mithilfe der Tarnhaut Brünhilt für ihn überwältigt, hat das in zweierlei Hinsicht schwerwiegende Folgen. Zum einen wird Brünhilts Exorbitanz aus der Welt geschafft und sie selbst im umfassenden Sinne zu einer für Wormser Verhältnisse passfähigen (Ehe-)Frau gemacht. Zum anderen entsteht in dieser zweiten Hochzeitsnacht ein brisantes Geheimnis, das in letzter Konsequenz die Wirklichkeit spaltet und zur Krise der Evidenz führt, wodurch nicht allein das homosoziale Bündnis erschüttert wird, sondern auch das gesamte Machtgefüge aus den Angeln gerät. Im direkten Kampf mit Brünhilt blutet der vermeintlich unverwundbare Sîvrit zum zweiten Mal (B 672, 2). Darin deutet sich bereits an, dass Sîvrit

---

Erzählung erst wieder, als sie beim Anblick Kriemhilts und Sîvrits zu weinen beginnt (B 615, 1; 617, 1). Wie auf Isenstein heißt sie *hêrlichiu meit*, als sie nach dem Gürtel greift, um Gunther zu bezwingen (B 633, 2).

704 Vgl. Renz, Um Leib und Leben, S. 105: „nicht Brünhilds Stärke als körperliche Eigenschaft […] und ihr Verhältnis zur Stärke der Männer [steht] im Zentrum der Darstellung, sondern ihr Verhalten als Ehefrau Gunthers innerhalb des Personenverbands in Worms. Nicht ihre Stärke als physisches Charakteristikum und die Frage nach der Differenz der Geschlechter in dieser Hinsicht wird in Worms zum Problem, sondern die Art und Weise, wie Brünhild ihre Stärke einsetzt.“

705 Vgl. B 635, 1 (*dô begond er vlêgen, der meister wânde sîn*); 669, 2 (*si erzeigete dem degene ir lîbes meisterschaft*); 675, 4 (*ich hân daz wol erfunden, daz du kanst vrouwen meister sîn*).

706 Metaphorisiert gehört der Kampf auch zu Gunthers und Sîvrits Verständnis von Minne, denn beide wollen in der Hochzeitsnacht *mit minnen angesigen | den minneclichen vrouwen* (B 625, 2 f.).

707 B 636, 4: *ob er ie kraft gewunne, diu was an sînem lîbe klein.*

diesen Sieg letztlich mit dem Leben bezahlen und auch seine Exorbitanz aus der nibelungischen Welt beseitigt werden wird: ein wahrhaft ungeheuerlicher Vorgang.[708] In der Enge der lichtlosen Kemenate, an der Leibesmacht der unvergleichlichen Brünhilt entscheidet sich also ungleich mehr, als eine ausschließliche Fokussierung von Geschlechterverhältnissen erkennen lässt.

Allerdings legt das *Nibelungenlied* selbst eine solche Fokussierung nahe, denn im Umfeld dieser Krise verdichten sich die Bezüge auf andere oder gleich auf alle Frauen. Im Vorgriff auf die missglückte Hochzeitsnacht und Gunthers Niederlage fügt die Erzählung an, *er hete dicke samfter bî andern wîben gelegen* (B 627, 4). Am Ende der Auseinandersetzungen steht dagegen: *Dône was ouch si* – also Brünhilt – *niht sterker dann ein ander wîp* (B 679, 1). Den Wendepunkt im Kampf bewirkt Sîvrits generalisierende Befürchtung, *sol ich nu mînen lîp | von einer magt verliesen, sô mugen elliu wîp | her nâch immer mêre tragen gelfen muot | gegen ir manne* (B 670, 1–4). Mit dieser Formulierung wird Brünhilt auf ein Paradigma weiblichen Eigensinns reduziert und der Vergleichbarkeit mit *elliu wîp* unterworfen, die Sîvrits Kampfgeist befeuert. Brünhilts Widerstand wird so gleichsam eingeklammert von Verweisen auf das gewünschte Verhalten von (Ehe-)Frauen. Doch überschreitet nicht nur ihr Verhalten Maß und Norm, vielmehr illustrieren allseitige Zuschreibungen, dass etwas aus den Fugen geraten ist: Das jedenfalls indiziert die Wiederkehr des *unfuoge*-Begriffs. Wirft zuerst Brünhilt ihrem Herausforderer vor, den sie für Gunther halten muss, *ir sît vil ungefüege* (B 667, 3), so ist es später Sîvrit, der äußerst zornig und *mit ungefüeger krefte* (B 671, 3) die Wende im Kampf herbeiführt und Brünhilts *ungefüege*[*n*] *willen* (B 673, 1) in die Schranken weist.[709] Ein letztes Mal tritt hier die Äquivalenzbeziehung Sîvrits und Brünhilts in überschießender Stärke und ebenso exzessiven Forderungen vor Augen, fügt sich aber gerade nicht zu den verallgemeinernden Kommentaren über ‚alle anderen' Frauen (und Männer).[710] Genauso wenig treffen Brünhilts abschließende Worte der Unterwerfung – *ich hân daz wol erfunden, daz du kanst vrouwen meister sin* (B 675, 4) – einen allgemeinen Sachverhalt, denn

708 Diese Ungeheuerlichkeit neigt zur grotesken Komik, weshalb Ehrismann, Die Fremde am Hof, S. 321 vermutet, dass sich die Reaktion des Publikums „zwischen Komik und Distanz abgespielt haben, zwischen Lachen und Befremden bei Dominanz des Lachens, eines Lachens über die schwankhafte Situation und das Zähmungs-Motiv", dann aber schließt: „Das Lachen steht allerdings an der Schwelle des Todes".

709 Anders als Renz, Um Leib und Leben, S. 123 kann ich in dieser Wortwahl keine Tendenz zur Negativwertung von Brünhilts Verhalten erkennen. Auch der Deutung ihrer im Kampf erlittenen Schmerzen als Strafe oder Sanktion (ebd., S. 106 f.) kann ich nicht folgen, denn schließlich erleidet zuerst Sîvrit erhebliche Schmerzen. Hinzu kommt, dass Brünhilt selbst Schmerz offensichtlich ganz anders interpretiert, wie ihre Danksagung für Gunthers Speerwurf auf Isenstein zeigt.

710 Dass „politisches Machtgeschehen als Kampf der Geschlechter geschildert" werde (Schausten, Der Körper des Helden, S. 48), scheint mir daher nicht zutreffend. Ebenso setzt Michaelis, Von *tarnkappe*, *nagele* und *gêr*, S. 141 einen „Geschlechterkampf" an. Gerade Sîvrit und Brünhilt lassen sich jedoch nicht auf die Repräsentation ihres Geschlechts reduzieren.

keine andere Dame des Textuniversums hätte Sîvrit mit *ir lîbes meisterschaft* (B 669, 2) einen derart bedrohlichen Kampf geliefert.

Zwar wird in dieser Szene also ein konzeptioneller Rahmen für wohlgefügte Geschlechterverhältnisse ausgespannt, doch lässt sich Brünhilt nur mit Betrug und ungebremster Gewalt in diese Ordnung einpassen. Die Erzählung flankiert diesen Vorgang, indem sie Brünhilts Leib rekonfiguriert. Ihrer kriegerischen Ausrüstung bloß betritt sie die Kemenate *in sabenwîzem hemede* (B 629, 1), also im Untergewand,[711] doch weiter geht der Prozess der Entkleidung von Machtattributen zunächst nicht. Nur einmal wagt Gunther, an ihrem Gewand zu reißen (B 633, 1). Am anderen Morgen verspricht er dagegen: *ich sol mit mînen henden nimmer rüeren iuwer kleit* (B 638, 4), und die Erzählung bestätigt: *er leite sich sô verre, daz er ir schœne wât | dar nâch vil selten ruorte* (B 639, 3 f.). Entsprechend fordert Brünhilt, als in der zweiten Nacht der Kampf mit Sîvrit schon begonnen hat: *ir ensult mir niht zerfüeren mîn hemde sô blanc* (B 667, 2). So definiert nun auch Brünhilt ihr *kleit* als souveränen Leib, der nicht ungestraft berührt werden darf: *daz er ir di wât zerfuorte, diu vrouwe iz grôzlichen rach* (B 668, 4). Wird die Leibesgrenze hier taktil definiert, so hat dies seine Begründung in der völligen Dunkelheit sowie in der Konzentration auf gewaltsamen, physischen Kontakt. Im Mittelpunkt der Szene steht das Aufeinanderprallen der Körper, das ganz dem Zweikampfverhalten unter Männern entspricht. Brünhilts überragende Stärke wird nun derart spürbar, dass sich Sîvrit trotz kräftesteigernder Tarnhaut in Todesnähe sieht. Als ihr Widerstand bricht, sind Brünhilts Schmerzensschrei und das Krachen ihrer Glieder (B 673 f.) hörbare Indikationen ihres Körpers, der nun erstmals sinnlich präsent gemacht und auf das verlangte Maß festgelegt wird: *dô wart si Guntheres wîp* (B 674, 4).

In der Überschreitung der Gewand-Grenze hin zu den Gliedern hat die Erzählung Brünhilt ihres kriegerischen Leibs entkleidet und stattdessen den gewünschten Körper der Ehefrau hervorgebracht. Auch das vollzieht sich aber jenseits der Sichtbarkeit, und auch hier wird Brünhilts leibliche Übermacht in die Imagination verlagert, die sich auf Andeutungen, Geräusche und Berührungen verlassen muss. Als Gunther den Beischlaf vollzieht, wird Brünhilts ‚Erbleichen‘ (B 678, 3), das ebenfalls nicht sichtbar sein kann, zum körperlichen Beweis für das Entschwinden ihrer kriegerischen Kraft.[712] Wenn Handschrift C dafür auch die Formulierung *do verzagt ir lip* (C 686, 3)

711 Strohschneider, Einfache Regeln, S. 50 deutet Brünhilts *gewant* als Zeichen ihrer Virginität, die von Hagen während der Reise nach Worms gehütet wird. Diese Bedeutung erweitert der Text aber im Sinne einer (Selbst-)Verfügung über den Körper zur Frage der Souveränität. – Die von Brüggen, Kleidung und Mode, S. 71–77 zusammengestellten literarischen Belege zeigen, dass der Auftritt adliger Protagonistinnen in (zumeist weißen, seidenen) Untergewändern häufig dazu genutzt wird, Körperdetails und -formen bis hin zur Teilentblößung zur Schau zu stellen: Genau das bleibt bei Brünhilt aus, sichtbar wird allein das Hemd.

712 Zugleich verliert sie ihre *scham* „darüber, daß sie dem Nicht-Besten sich meinte unterworfen zu haben“ (Strohschneider, Einfache Regeln, S. 63).

verwendet, ist auf das ‚Verzagen' als Unfähigkeit zur Gewaltausübung, in Opposition zur *manheit* verwiesen, womit Brünhilts körperlicher Verlust eines männlichen Habitus sehr präzise angezeigt wird.

Dass Brünhilt ihre Stärke derart entzogen werden muss, ist freilich direkte Folge des Werbungsbetrugs, und das erklärt auch, weshalb bis zu diesem Punkt der Erzählung nie die Rede davon war, dass sie ihr körperlich genommen werden könnte.[713] Vorausgesetzt war nämlich stets, dass sich Brünhilt ihrem rechtmäßigen Eheherrn bereitwillig subordinieren würde. Ihre besondere Kraft wäre dann aus freien Stücken nie wieder zum Einsatz gekommen und hätte einem noch stärkeren Ehemann ohnehin nicht gefährlich werden können. Brünhilts Depotenzierung vollzieht sich nun in einem Dreischritt, der durch den Raub von Ring und Gürtel eingeleitet wird und mit dem Verlust der Jungfräulichkeit zum Schwinden ihrer Überkraft führt. Die Erzählung stellt in diesem Zusammenhang allerdings kein erotisiertes Körperbild vor Augen – wie es auf Isenstein einmal flüchtig mit Brünhilts *minneclicher* Erscheinung in voller Wappnung anklingt –, sondern einen Vorgang rabiater Disziplinierung, der im Krachen der Glieder zum Höhepunkt kommt. Dass Brünhilt paradoxerweise nur mit Gewalt zur Minne gebracht und einer höfischen Körperlichkeit angeglichen werden kann, weist schon auf den Zerfall eben dieser höfischen Ordnung voraus.

An Brünhilt scheint nun manifest zu werden, was sich im *Eneasroman* an einer anderen kriegerischen Königin bloß imaginär – und selbst dann unvollkommen – vollzieht: ihre Festlegung auf eine heterosoziale Konzeption von Weiblichkeit, die Camilla ebenso fern liegt wie Brünhilt auf Isenstein. Dennoch ist der trojanische Ritter Tarcho darum bemüht, der Kriegerkönigin – die er mit *frouwe maget* anspricht – nurmehr das Bett als Kampfplatz und ihr selbst einen durch (bezahlte) Minne definierten Körper zuzuweisen (ER 8973–9004). Diese Umdeutung Camillas misslingt, und kurz darauf ist der Spötter tot. Mit Camilla – wie auch mit der namenlosen Amazonenkönigin in Lambrechts *Alexander* der Straßburger Fassung – teilt Brünhilt den Status der herrschaftsfreien Jungfrau,[714] wobei dies im *Nibelungenlied* gerade nicht mit einer exklusiv weiblichen Gesellschaftsform oder einer Gemeinschaft von Kriegerinnen einhergeht. Isenstein ist keineswegs ein *magede lant* (St.Alex. 6038), Brünhilt eine Ausnahmeerscheinung ohne den Rückhalt einer Gemeinschaft, die nach denselben Gesetzen lebt.

713 Renz, Um Leib und Leben, S. 93 problematisiert die Annahme, dass die Verankerung von Kraft im Körper ein Indiz der Geschlechterdifferenzierung sein könnte: „zum einen zeigt der Fortgang der Geschichte, dass die Eigenschaft der Stärke, auch als eine, die im Falle Brünhilds dem Körper zugehört, abgelegt werden bzw. verloren gehen kann […]. Zum anderen scheint auch bei Siegfried eine über das bei anderen Figuren übliche Maß hinausgehende Eigenschaft Teil seines Körpers zu sein: Durch das Bad im Drachenblut ist Siegfrieds Körper unverletzbar geworden […]. Auch diese dem Körper eingeschriebene Eigenschaft verhindert eine Normalisierung der Figur letztlich nicht". Vgl. dazu weiter II.3.4.1.

714 Vgl. St.Alex. 6037–6060: Die Amazonenkönigin spielt zudem die Geschlechterordnung der Griechen gegen Alexanders Eroberungsansinnen aus, indem sie argumentiert, dass er im Kampf mit ihren Jungfrauen, unabhängig von Sieg oder Niederlage, doch nie Ehre gewinnen könnte (s. o., II.2.3.3.3).

Anders als Camilla übt sie Gewalt auch nicht im Krieg, sondern in ritualisierter Form gegen je einzelne Werber aus. Ging Camillas Jungfräulichkeit aus ihrem ritterlichen Lebensentwurf und einer spezifischen (homo-)sozialen Orientierung hervor (s. o., II.2.3.3.3), so verlagert sich der Bedeutungsspielraum von *maget* im nibelungischen Brautwerbungskontext zuerst zur (noch) ausgebliebenen Eheschließung. Als *hêrlichiu meit* ist Brünhilt autonome Königin und begehrenswerte Braut zugleich – womit der Wunsch nach einer Inbesitznahme im Ehevollzug einhergeht, auf die sich der Begriff in Worms weiter verengt. Brünhilt bleibt *meit*, als sie schon *wîp* sein soll: Wer darüber zu bestimmen hat, wird Gegenstand einer körperlichen Auseinandersetzung, Brünhilts Jungfräulichkeit damit aber zunehmend deutlich als Körperzustand definiert, dessen Verlust dann auch mit dem Entzug ihrer Stärke identifiziert werden kann.[715] Diese Verschiebung von der sozial bestimmten Jungfräulichkeit zur körperlichen Eigenschaft kaschiert ihrerseits den sozialen Vorgang der Disziplinierung und naturalisiert ihn zum plötzlichen und unwiderruflichen Verlust der exzeptionellen Körperstärke.

Was sich im *Nibelungenlied* solchermaßen als Konstruktionsprozess mit wechselnden Parametern vollzieht, ist in den *Sigrdrífumál*, bei Sigurds erster Begegnung mit der *valkyrja* (möglicherweise Brynhild[716]), leiblich verdichtet:

> Sigurðr gekk í scialdborgina ok sá at þar lá maðr ok svaf með ǫllom hervapnom. Hann tók fyrst hiálminn af hǫfði hánom; þá sá hann at þat var kona. Brynian var fǫst, sem hon væri holdgróin. Þá reist hann með Gram frá hǫfuðsmátt bryniona í gǫgnom niðr, ok svá út í gǫgnom báðar ermar. Þá tók hann brynio af henne, en hón vaknaði, ok settiz hón upp (*Sigrdrífumál*, einleitende Prosa, Z. 3–8).

> Sigurd ging in die Schildburg und sah, dass dort ein Mann lag, der schlief mit vollständiger Kriegswappnung. Er nahm ihm zuerst den Helm vom Kopf; da sah er, dass es eine Frau war. Die Brünne saß fest, als ob sie fleischgewachsen [d. h. mit dem Fleisch verwachsen[717]] wäre. Da durchschnitt er mit [seinem Schwert] Gram von der Halsöffnung die Brünne bis ganz hinunter und so hindurch bis zu beiden Ärmeln. Dann nahm er die Brünne von ihr, aber sie erwachte und setzte sich auf.

Neben der wechselnden Geschlechtseinschätzung, die an der Rüstung einen Mann erkennt, bis sich unter dem Helm das Gesicht einer Frau offenbart, kommt in dieser Schilderung die undeutliche Grenze zwischen Fleisch und Harnisch oder Körper und Gewand ins Spiel. Sie durchkreuzt die Geschlechterbinarität, denn die Einheit des

715 In den Eneasromanen ist Camillas Körperkraft oder die ihrer Kriegerinnen demgegenüber kein Thema: Dass ihre Stärke für ihre ritterliche Performance ausreicht, wird ohne weiteren Kommentar vorausgesetzt.

716 Eine fast wortgleiche Beschreibung bringt die *Völsunga saga* (k. 21, S. 35), wobei die Schlafende nun als Brynhild identifiziert wird. Vgl. auch *Gripísspá*, Str. 15 f.

717 Von See [u. a.], Kommentar Bd. 5, S. 533 entnehme ich den Hinweis, dass *holdgróin* auch im übertragenen Sinne, „mit Bezug auf eine Verhaltensweise oder Eigenschaft“ verwendet werden kann. Insgesamt verdeutlicht das Bild eindringlich, wie sehr die *valkyrja* mit ihrem kriegerischen Dasein verwachsen ist.

Fleischs mit der Rüstung widerspricht der gerade gesetzten Unterscheidbarkeit eines männlichen ‚Darüber' vom weiblichen ‚Darunter'. Sigurd schält die Schlafende gleichsam aus ihrem Kriegsleib heraus und scheint damit eine (wenigstens latent) gewaltsame Vereindeutigung vorzunehmen. Damit erweckt er allerdings die *valkyrja*, die ihm mit überlegenem Wissen gegenübertritt und ihm im anschließenden Lehrmonolog Herrschaftsfähigkeit verleiht.[718] Diese Konfiguration von Geschlecht, Fleisch und Rüstung findet ihr Ziel gerade nicht in der Konstruktion einer vertrauten Weiblichkeit, vielmehr zeigt der fleischgewordene Harnisch das Verwachsensein der Walküre mit dem Kriegshandwerk an und verweist auf eine außermenschliche Ordnung, denn Odin hatte sie aufgrund einer Verbotsübertretung in magischen Schlaf versenkt.[719] Das *Nibelungenlied* konstruiert Brünhilts Leib dagegen geradezu entfleischlicht über die Insignien ihrer Stärke und die Effekte ihrer Körpermacht und enthält sich so einer körperlichen Festschreibung des Geschlechts. Erst gegen Ende der zweiten Überwältigung Brünhilts bringt die Erzählung einen (verwundbaren) Körper zum Vorschein, der als Materie zur Formung einer (Ehe-)Frau taugt.

Die Brutalität, mit der sich dieser Vorgang vollzieht, reflektiert zweifelsohne Brünhilts Exorbitanz, der kein einzelner Mann des *Nibelungenlieds* gewachsen ist. Daraus resultiert der Wunsch nach ihrer Entmachtung, an der sich überlegene Männlichkeit erweisen soll und der auf Brünhilts agonales Begehren antwortet. Nur andeutungsweise lässt aber ihr erster gewappneter Auftritt erkennen, dass die kampfbereite Frau im Harnisch einen besonders begehrenswerten Anblick abgeben kann. Anders gestaltet sich dies bei Camilla, deren exzeptionelle Schönheit zur Minne reizt und im *Eneasroman* detailliert vor Augen gestellt wird: *minnechlîch was ir lîb al* (ER 5177), wobei sich *wîblîch* und *ritterlîch* ergänzen. Ähnlich verhält es sich in einer weiteren Brautwerbungsdichtung, dem *Orendel*,[720] worin Königin Brîde, die stets als schönste aller *frouwen* apostrophiert wird, zweimal selbst gewalttätig in Kämpfe eingreift und Oren-

718 Das Herausschneiden aus der Rüstung gestaltet sich insofern als Befreiung, die der Walküre Bewusstsein und Sprache zurückgibt, damit aber auch ihrer Autorität Raum schafft. In ihren Lehren besteht der wesentliche Inhalt des Lieds, das zudem die Perspektive einer Ehe mit Sigurd andeutet (die Gegenstand einer fehlenden Dichtung der – auf das *Sigrdrifalied* folgenden – Lacuna im Codex Regius gewesen sein könnte). Vgl. von See [u. a.], Kommentar Bd. 5, S. 504, 510 f. u. 516. Vergeben wird sich die *valkyrja*, die auf Odins Gebot heiraten soll, jedenfalls nur an einen, der sich nicht fürchtet (*Sigrdrífumál*, Prosa nach Str. 4).

719 Wie in der *Helreið Brynhildar* unterliegt die Walküre deswegen einer Strafe Odins, weil sie gegen seinen Willen einen Fürsten im Kampf unterstützte (vgl. *Sigrdrífumál*, Str. 2, Prosa nach Str. 4).

720 Ursprünglich wohl im späten 12. oder frühen 13. Jh. entstanden, wobei die ausschließlich späte Textüberlieferung diese Datierung fraglich werden lässt (vgl. dazu ausführlich Kohnen, Die Braut, S. 13–28). Ich zitiere daher parallel die Rückübertragung nach der Edition von Berger 1888 sowie den Druck von 1512. Das Brautwerbungsnarrativ wird im *Orendel* von abenteuerlichen Episoden und legendenhaften Aspekten derart überwuchert, dass der Gestaltung von Begehren zwischen Werber und Braut nur minimaler Raum bleibt. Anflüge von Minnebegehren werden durch wiederholtes Engelsgebot kurzerhand in Keuschheitsversprechen (erst zeitlich begrenzt, dann endgültig) umgewendet.

del Beistand leistet: *Die juncfrouw faht als ein man, | si faht ûz der mâzen* (V. 2076 f. bzw. 2113 f.). Dazu rüstet sie sich in ähnlicher Weise wie Brünhilt:

Frouw Brîde sich begurte,	Fraw Breyde sich begürte
iren lîb si vor dem tôd bewarte,	Iren leyb sy vor dem tod bewarte
si legte über ire bein	Sy legte uber ire bain
vil manigen herten stahelzein,	Vil manchen herten stahel zain
si legte ouch über ir brüste	Sy legte auch über ir brüste
ein liehte brinige feste	Ein liechte brinnige feste
(*Orendel*, V. 2045–2050)	(Druck von 1512: V. 2081–2086)[721]

Anders als in der Beschreibung von Brünhilts Wappnung führt der *Orendel* den weiblich markierten Körper und die Rüstung unmittelbar zusammen, ohne im weiteren Verlauf zu erläutern, woher Brîdes erstaunliche Kampftüchtigkeit kommt.[722] Anders als Brünhilt verliert sie sie auch nicht, vielmehr bleibt sie nach der Eheschließung mit Orendel auf göttliches Gebot hin Jungfrau. Ob die gewahrte Jungfräulichkeit Brîde auch ihre Kampffähigkeit erhält, führt der Text nicht aus. Er entwickelt aber das Bild einer bis aufs Schlachtfeld reichenden Ehegemeinschaft, in der das ‚unmäßige‘ Kampfgebaren der (ebenfalls vaterlosen) Königin seinen Platz hat. Eine solche Perspektive ist für Brünhilt nicht gegeben, doch schließt nicht Brünhilts eigene, sondern die Wormser Herrschaftsauffassung diese Möglichkeit aus.[723]

Hinsichtlich des Körperbilds fällt im *Orendel* ein weiteres Detail ins Auge, das sich auch in der Darstellung Camillas findet: Brîde gürtet sich, und Camilla reitet mit einem roten Gürtel auf, *gedwungen vaste umbe ir lîb* (ER 5189), wobei auf genau diesen Vers der Übergang zur ritterlichen Identität folgt: *sie ne tet niht alse ein wîb* (ER 5190).[724] Im altfranzösischen *Roman d’Eneas* hatte Lavinia demgegenüber ein Bild des

721 Dabei legt sie mit dem Emblem der vier goldenen Speere auch Wert darauf, für alle auf dem Schlachtfeld erkennbar zu sein. Als Brîde später abermals in den Kampf zieht, wiederholt sich diese Beschreibung fast wortwörtlich (vgl. *Orendel* V. 3832–3843; Druck von 1512: V. 3872–3885).

722 Als Transgression der Geschlechterordnung werden diese Aktionen der *maget lobesan* nicht thematisiert; nur die heidnischen Gegner *wônten, der tiufel wêr ûz gelâzen* (*Orendel* V. 2120; Druck von 1512: V. 2156).

723 Zentral für die Machtausübung in Worms ist der „hierarchisch ausdifferenzierte Herrschaftsverband“ (Müller, Spielregeln, S. 171), womit – wie insbesondere das Beispiel Gunthers zeigt – Macht vom einzelnen Körper abgekoppelt und für die kollektive Repräsentation sowie Stellvertretungsvorgänge verfügbar wird. Erst sekundär tritt zu diesem Prinzip die Geschlechterordnung, die unterschiedliche Repräsentationsaufgaben für Herren und Damen vorsieht.

724 Zur Ableitung des Begriffs ‚Amazone‘ (der im *Eneasroman* nicht vorkommt) von griech. *zonè* (Gürtel) vgl. Blok, The Early Amazons, S. 23–25, wobei diese Etymologie eng mit der neunten Aufgabe des Herakles verknüpft ist, der der Amazonenkönigin Hippolyte ihren Zaubergürtel zu rauben hatte. Blok führt außerdem aus, welche Umbesetzungen den Gürtel zum Zeichen des kriegerischen Wesens von Amazonen werden ließen (ebd., S. 424–429).

männlichen Körpers als Fantasie homoerotischen Verlangens entwickelt, das den Blick ebenfalls auf die eng geschlungenen Gurte richtete (RdE 9155–9158; s. o., II.2.2.1). Als Merkmal schöner adliger Ritter wird dies auch im *König Rother* hervorgehoben: *sie sin zo deme gurtele also smal, | en stat der lif harde wal* (KR 1371 f.). Damit deutet sich an, dass der eng getragene Gürtel nicht nur den kampftauglichen Körper markiert, sondern zugleich seine Attraktivität betont.[725] Interessant ist dies in Hinblick auf die mehrdeutigen Verweisverhältnisse, die Brünhilts Gürtel umgeben, denn neben die Verbindung zur Virginität tritt hier die Wehrfähigkeit.

In der Kemenate kommt der Gürtel – *ein starker borte, den si umb ir sîten truoc* (B 633, 3) – als Brünhilts Machtinstrument ins Spiel, wenn sie Gunther abwehrt, ihm die Hände fesselt und ihn anschließend aufhängt. Im Kampf mit Sîvrit greift sie im letzten Moment erneut *hinz ir sîten, dâ sie den borten vant* (B 674, 1), wird dann aber überwältigt, worauf Sîvrit nun den Gürtel an sich bringt: *Dar zuo nam er ir gürtel, daz was ein borte guot* (B 677, 1). Im Kontext der oben zitierten Texte wie auch des engeren Handlungszusammenhangs erscheint der Gürtel als Indikator von Brünhilts Kampfbereitschaft und Handlungsmacht, der metonymisch auf ihren Auftritt in vollständiger Rüstung zurückverweist. Zugleich rückt das *Nibelungenlied* den Gürtelraub in Analogiestellung zum Verlust der Jungfräulichkeit und der Körperstärke in der nächsten Strophe, womit für die beiden beteiligten Herren auch jeweils ein Gewinn sichergestellt wird.

Weiter oben war bereits von der Eigenmacht der Dinge die Rede, die sich beim Königinnenstreit entfaltet. In einer schon virulenten Krise der Evidenz werden Brünhilt Ring und Gürtel – Gegenstände, die ihren Körper berührt und seinen Status mitgeformt haben – zum Zeichen einer massiven Beschädigung ihrer Identität. Noch dazu ereignet sich der Raub des Gürtels im Moment des Umschwungs, der Brünhilts Übergang von der *hêrlichen meit* zu *Guntheres wîp* markiert. Im Streitkontext wird er als Nachweis einer illegitimen Inbesitznahme ihres Körpers vor Augen geführt. Die Herabwürdigung Brünhilts von der Königin des Allermächtigsten zur *kebse* eines Anderen ist auf diese Weise eng mit der oben nachgezeichneten Re-Konstruktion ihres Leibs verflochten. Das Verschwinden des Gürtels war Voraussetzung ihrer körperlichen Disziplinierung zur Wormser Königsgemahlin, und so ist schon sein Wiederauftauchen am ungeahnten Ort Indiz einer fundamentalen Störung.[726] Die Evidenz der

725 Zur Gestaltung kostbarer Gürtel in Literatur und zeitgenössischer Realität vgl. Brüggen, Kleidung und Mode, S. 90–94, wobei seidene Gürtel auch von Herren getragen wurden.

726 Mit ihrer Stärke und ihrer Jungfräulichkeit hatte Brünhilt verloren, was kein anderer sich aneignen konnte: Für den ebenso verloren geglaubten Gürtel gilt das jedoch nicht. Diesen Gesamtzusammenhang scheint mir Strohschneider, Einfache Regeln, S. 66 (Anm. 55) zu stark zu vereinfachen: Die Formulierung „Ring und Gürtel *bezeichnen* nicht, sondern *sind* Prünhilts Stärke und Virginität" weist zwar ganz richtig darauf hin, dass hier keinesfalls um arbiträre, sondern um indexikalische Zeichen gestritten wird (vgl. Haferland, Verschiebung, S. 79), die aufgrund dessen auch Wirklichkeit schaffen. Andererseits überlagern sich gerade im Gürtel multiple Verweiszusammenhänge, die wenigstens aus Rezipierendensicht eine derartige Vereindeutigung blockieren.

Körper, auf die sich Brünhilt uneingeschränkt verließ, wird nachhaltig erschüttert, als ein irrlichterndes Zeichen an Kriemhilts Körper sichtbar wird.[727] Brünhilt kann darauf nicht mehr mit verbaler Gegenwehr, sondern nur noch mit Weinen reagieren (B 847, 3).

Die Erzählung ihrer leiblichen Zurichtung liest sich auf dieser Ebene als Serie der Einbußen wie auch der Vereindeutigung von Weiblichkeit, doch hat sie ihr Widerlager in Brünhilts unwandelbarem Habitus. Mit der Einladung Sîvrits und Kriemhilts nach Worms geht es ihr in erster Linie darum, Sîvrit den Gunther vermeintlich geschuldeten Dienst abzuverlangen und die Rangfolge öffentlich kenntlich zu machen.[728] Damit wäre auch Brünhilts eigener Status als Ehefrau des Stärksten endgültig abgesichert. Schon im Vorfeld wird also deutlich, dass sie zwar ihre Körperstärke, nicht aber ihr agonales Begehren und die damit verknüpfte Herrschaftsauffassung eingebüßt hat. Im Verlauf des Königinnenstreits kommt weiterhin eine Verähnlichung von Brünhilt und Kriemhilt zum Vorschein,[729] die allen generalisierten Behauptungen über die Disziplinierung von Ehefrauen zuwiderläuft: Aus Brünhilt ist durchaus kein vollständig subordiniertes Subjekt geworden, und Kriemhilt zeigt nun einen von *nît* und *zorn* geprägten Habitus, wie er zuvor schon Brünhilt zu eigen war. Brünhilts Wut über die Kebsendiffamierung entlädt sich darüber hinaus in einer Drohung, in der ein deutliches Echo ihrer Worte auf Isenstein mitschwingt: *hât er sich es gerüemet, ez gêt an Sîfrides lîp* (B 842, 4). Ihre Irritation über die eigene Identität wird sich letztlich in genau diese Logik übertragen, darauf gerichtet, den Schädiger zu beseitigen, um die Ehrbeschädigung auszumerzen. Allerdings hat Brünhilt nicht mehr die Möglichkeit, selbst mit Gewalt für derartige Wiedergutmachung zu sorgen. Sie appelliert daher zuerst an Gunther, der sich jedoch mit Sîvrits Reinigungseid begnügt. Am Punkt ihrer größten Verlassenheit zeigt Brünhilts Leib nun aber eine brisante Potenz: *dô trûret alsô sêre der Brünhilde lîp, | daz ez barmen muose den Guntheres man* (B 860, 2 f.). Mit Hagens sofortiger Bereitschaft, Rache an Sîvrit zu üben (B 861, 2–4), beginnt die unaufhaltsame Spaltung des Wormser Herrschaftsgefüges. Den Auslöser dafür bildet Brünhilts Leib, der im kompromisslosen *trûren*[730] zum Monument des homosozialen Scheiterns wird.

---

727 Noch dazu ist der an Kriemhilts Leib öffentlich zur Schau gestellte Gürtel kostbarer als je zuvor, denn jetzt heißt es: *von Ninnivê der sîden si den borten truoc | mit edelem gesteine. jâ was er guot genuoc* (B 847, 1 f.).

728 Aus Brünhilts Sicht und auf der Grundlage einer selektiven Erinnerung ist diese Rangfolge eindeutig: Die „Lückenhaftigkeit von Prünhilts Gedächtnis erklärt sich […] wiederum strikt funktional daraus, daß innerhalb der für sie verbindlichen Gunther-Prünhilt-Geschichte allein der Vorrang Gunthers vor Sîfrit plausibel und zugelassen ist und daß ihr eigener Status von Gunthers Vorrang abhängt“ (Strohschneider, Einfache Regeln, S. 66).

729 Vgl. Robles, Subversives weibliches Wissen, S. 362 (Anm. 7).

730 Zum *trûren*, das als Reaktion auf eine Schädigung eintritt, vgl. Müller, Spielregeln, S. 208–212. Weiter Boklund-Schlagbauer, Vergleichende Studien, S. 56 zum ‚Frauenstreit‘: „Wie auf der Doppelhochzeit bezeichnen die Tränen einen Identitätsverlust.“

Insgesamt zeigt sich Brünhilt in den Handlungsabschnitten bis zu Sîvrits Tod als starkes Subjekt, das nur einem einzigen – dem eigenen – Gesetz unterworfen ist und sich darin autogen konstituiert. Aus dem Prinzip der Stärke als Herrschaftsgrundlage, das nur eindeutige hierarchische Verhältnisse zulässt, resultiert ihr agonales Begehren, das aufgrund ihrer Machtfülle und Wehrfähigkeit auf Isenstein die Regeln ihres *spils* wie auch ihr Handeln prägt. In aller Radikalität vertritt die unvergleichliche Brünhilt das Prinzip der Ungleichheit und ruft sie unter den vier Recken hervor. Ihre Wahrnehmung blendet daher alle höfischen Verfahren zur Herstellung von Gleichrangigkeit aus, die die Feststellung einer strikten Hierarchie trüben. Ihre Macht ist leiblich fundiert: Entsprechend zählt für Brünhilts eigene Unterordnung allein die Evidenz der Körper, höfische Virtualisierung und Täuschungsmöglichkeiten müssen ihr fremd bleiben. Ihr agonaler Habitus bleibt ihr auch nach dem Verlust ihrer Körperstärke erhalten, zumal sie sich dem Stärksten unterworfen sieht. Damit weist ihre Subjektivierung eine bemerkenswerte Kohärenz auf, die bei Kriemhilt gerade nicht zu beobachten war.

Allerdings handelt es sich um eine aus Wormser Sicht fremde Subjektformation. Von vornherein ist Brünhilt aufgrund ihrer Kampfstärke als erschreckende Fremde markiert, die das Prinzip der Minne mit Gewalt kurzschließt. Zumal dieses Fremde ohne Herleitung bleibt, muss sich Brünhilts Identität auf Isenstein performativ herstellen. Wenn ihre Körperstärke auf dem Kampfplatz zum Vorschein gebracht wird, leiten ihre Ausstattung und die Vorführung ihrer Waffen zur Imagination ihres übermächtigen Ausnahmeleibs an, der jedoch nicht detailliert als Körper vor Augen gestellt wird. Vielmehr konstituiert sich Brünhilts Leibesmacht im Kontext eines – freilich unzuverlässigen – Kräftevergleichs und über ihre Wirkungen auf das männliche Kollektiv. Letztlich zeigt sich, dass die Vergleichbarkeit des Unvergleichlichen zwangsläufig scheitern muss.

Wo es um Brünhilts Integration in die Wormser Herrschaftsmacht geht, greifen andere Parameter als auf Isenstein. Über das Brautwerbungsnarrativ ist sie als maßlos schöne, begehrenswerte Braut und Königin vorab weiblich identifiziert.[731] Dieser Identifikation entspricht Brünhilt mit ihrer Machtrepräsentation am eigenen Hof durchaus formvollendet. Tatsächlich erscheint sie weiblich immer dort, wo sie aus Wormser Sicht höfisch gerahmt wird und vorwegnehmend die Rolle spielt, die ihr gemäß dem Brautwerbungsnarrativ zufällt. Doch tritt zu dieser, mit der Wormser Geschlechterordnung minimal kompatiblen Weiblichkeit ihre Performance von *manheit*, ihre Männerstärke übertrumpfende und letztlich nicht eindeutig quantifizierbare Kraft sowie ihre selbstverständliche Betätigung in sonst homosozialen Handlungsfeldern. Dieses Element inkommensurabler Fremdheit wird jedoch nicht als Störung der Geschlechterordnung

731 Die Geschlechterdifferenz spielt im Handlungsgang auch insofern eine Rolle, als sie Brünhilts Bestimmung im Fall einer Niederlage von vornherein festlegt: Anders als die besiegten Männer wird Brünhilt nicht etwa sterben, sondern Ehefrau des Siegers werden.

oder der Geschlechtsidentität Brünhilts vor Augen geführt, sondern als Irritation der (Selbst-)Auffassung von Männlichkeit. Dem vermeintlich homogenen Standard der *manheit* tritt auf Isenstein eine alternative Figuration von Weiblichkeit entgegen, die sich körperlicher Fixierung entzieht, zugleich aber die Pluralität von Männlichkeitsauffassungen sichtbar macht. Diese Konfiguration verbindet sich mit dem konzentriert eingesetzten Begriff der *meit*, der sich sukzessiv gegen die bloße Kennzeichnung der unverheirateten Frau verselbständigt und zur Körperqualität verschiebt. Erst im Verlauf der Wormser Hochzeitsnächte kommen Erzählstrategien zur Herstellung eines normativen Bezugsrahmens von Weiblichkeit zum Einsatz, die parallel zu Brünhilts eigener Konzeption von *meisterschaft* und ihrem Ehemann als *vrouwen meister* geschaltet sind.

Auch hier gilt allerdings, dass die Einhegung des Exzeptionellen in Verallgemeinerungsfloskeln nur partiell gelingt und sich dabei ein bestenfalls zwiespältiger Erfolg abzeichnet. Mit der Disziplinierung von Brünhilts kriegerischem Leib zum Körper einer Hofherrscherin und Ehefrau gehen nicht zuletzt Sîvrits (erneute) Entleiblichung und Verwundung einher. Die Brautwerbung um Brünhilt hatte seine Exorbitanz gefordert und seine Verähnlichung mit der kriegerischen Königin heraufbeschworen. Diese Ähnlichkeit endet mit Brünhilts Kräfteverlust, der nur mithilfe von Täuschungen zu bewerkstelligen war, so dass Brünhilts eigentliches Begehren – sich einem zu unterwerfen, der stärker ist als sie – unerfüllt bleibt. Mit ihrem Widerstand bewirkt sie jedoch genau jene Verschmelzung von Minne und Gewalt, die auf Isenstein ihre Handlungsmaxime und den Ausgangspunkt ihrer Fremdheit bildete, und pflanzt damit der Herrschaftsordnung auch ihre agonale Logik ein. Trotz ihrer Einpassung ins höfische Geschlechterreglement bleibt Brünhilt diesen Prinzipien nämlich verpflichtet: Der Königinnenstreit entlarvt die Herstellung einer hierarchischen Geschlechterordnung als illusionäres Konstrukt, das an genau den Täuschungen, die für seine Herstellung notwendig waren, zerbricht. Ausgerechnet indem Hagen (gegen Gunthers erklärte Absichten) Brünhilts Sache zu seiner eigenen macht und Rache verspricht, vollzieht sich Brünhilts Inklusion in die Wormser Hofgesellschaft, während Sîvrit und Kriemhilt Exklusionsmechanismen unterliegen. Brünhilt ist dagegen nicht länger fremd, vielmehr geht sie derart im Herrschaftsgefüge auf, dass sie im Weiteren ganz aus der Erzählung verschwindet.

3.3.3 Zwischengeschlechtliche Dynamiken im homosozialen Gefüge

Über die doppelte Brautwerbung verknüpft das *Nibelungenlied* männliche Identität, homosoziale Allianzen und Machtpolitik eng mit Geschlechterverhältnissen, die sich normativer Generalisierung zusehends entziehen – auch wenn das Brautwerbungsnarrativ und eine mit höfischem Prestige aufgeladene Minnekonzeption eingangs anderes suggerieren. Vorgeführt werden dann aber zwei deutlich differente Versionen von Begehren, Minne und Ehe. Dass weder die Paarbildung Sîvrit/Kriemhilt noch Brünhilt/Gunther Modellcharakter gewinnen kann, wird spätestens beim Königinnen-

streit kenntlich. Auf die Sprengkraft dieser Konfrontation hatte die Erzählung schon früh hingedeutet: *si* – die Wormser Herren – *ersturben sît jæmerliche von zweier edelen frouwen nît* (B 4, 4). Nachdem der Mordplan beschlossene Sache ist, wird darauf zurückverwiesen: *von zweier vrouwen bâgen wart vil manic helt verlorn* (B 873, 4). Der dunkle Grundton, den solche Vorausdeutungen dem *Nibelungenlied* verleihen,[732] umgibt Kriemhilt bereits in der Einführungsstrophe (B 1, 4), und er vertieft sich bei der Brautwerbung um Brünhilt. So wird selbst angesichts verheißungsvoller Aussichten das destruktive Potential der Geschlechterverhältnisse immer wieder ins Gedächtnis zurückgeholt. Gegen den generalisierenden Gestus, mit dem das *Nibelungenlied* die Geschlechterdifferenz und die vorausgesetzte Geschlechterordnung stellenweise umgibt, sind nun die Besonderheiten der Minne- und Ehe-Konzeptionen mit herrschaftspolitischen und ökonomischen Strukturen in Bezug zu setzen. Weiterhin ist in systematischer Perspektive zu fragen, wie die Erzählung homo- und heterosoziale Verhältnisse einander zuordnet und ob sich in diesem Zusammenhang Differenzbildungen über ‚Sexualität' oder über die Mechanismen gesellschaftlicher Reproduktion abzeichnen.

Angesichts des Rangs und der Verfügungsmöglichkeiten einer Königin – wie sie Kriemhilt beispielsweise nach Sîvrits Tod von Sigmunt sowie später von Etzel geboten werden (vgl. B 1072, 1232–1234) – liegt der Schluss nahe, dass jedwede Tendenz zur Formulierung generalisierender Aussagen über Frauen als Gattungswesen von den Machtbeziehungen und der herrschaftstragenden Bedeutung der Königinnen durchkreuzt wird.[733] Die Konzeption der Ehe als Rechts- und Herrschaftsverhältnis, das mit dem Züchtigungsrecht auch physische Gewalt umfasst, wirft aber die Frage auf, auf welche Weise das resultierende Machtgefälle zur Stabilisierung der Geschlechterdifferenz beiträgt. Auffällig ist in dieser Hinsicht eine Szene in der Handschrift B, in deren Verlauf Brünhilts ökonomische Verfügungsrechte gleich nach ihrer Niederlage auf Isenstein deutlich eingeschränkt werden. Nachdem ihn Brünhilt zur Verteilung von Gaben autorisiert hatte, verfährt Dancwart allzu freigebig mit den Schätzen (*silber unt golt*) der Herrscherin (B 511–514).[734] Als Brünhilt dazu ansetzt, den *kamerære* wieder unter ihre Kontrolle zu bringen, erhält sie von Gunther (und Hagen) keine Unterstützung. Indem Dancwart exzessive *milte* übt, wird eine Herrschertugend und ein notwendiger Bestandteil der Machtrepräsentation in ähnlicher Weise agonal gewendet, wie dies auch für Kriemhilts Einsatz kostbarer Gewandung im Königinnenstreit zu beobachten ist. Dancwarts Verhalten ist damit als aggressiver Akt zu deuten, der sich im Gesamtkontext der Isenstein-Episode zudem als Vergeltung liest, war Dancwarts Sorge um die eigene Wehrhaftigkeit zuvor doch pointiert ausgestellt worden. Brünhilt verfügt in dieser Situation nicht über hinreichende Mittel, den Vorgang zu

732 Vgl. grundlegend Beyschlag, Die Funktion der epischen Vorausdeutung; Wachinger, Studien, S. 4–55.
733 Auch Lienert, Geschlecht und Gewalt, S. 12 u. 17, beschreibt „Machtbewußtsein und machtbewußtes Agieren" insgesamt als „geschlechtsunabhängige Konstanten".
734 Vgl. dazu Frakes, Brides, S. 68–76.

unterbinden, da dies nun Sache ihres Ehemanns wäre, und gerät als ‚Subjekt der *milte*‘ aus dem Blick.[735]

Ist damit eine partielle Schädigung der Königin zu beobachten, so kann andererseits schwerlich unterstellt werden, dass dies einem systematischen männlichen Interesse folgt, Macht und Ansehen der hochrangigen Braut so weit wie möglich zu dezimieren.[736] Genau das, so hat Frakes gefolgert, sei aber die Absicht, mit der sowohl Brünhilt als auch Kriemhilt eigene Machtmittel weitgehend entzogen würden: Es gehe um die ökonomische Depotenzierung der Frauen. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich indes, dass im Mittelpunkt der jeweiligen Szenen Aushandlungen über die Verfügungsrechte der Ehefrauen stehen. Handschrift C kennt Dancwarts aggressiven Eingriff und die damit einhergehenden Spannungen nicht.[737] B und C stimmen aber darin überein, dass Brünhilt letzten Endes ein Gefolge von 86 Frauen und hundert Jungfrauen sowie erhebliche Reichtümer mit sich nimmt:[738] „wenn sie wenigstens *zweinzec leitschrîn* mit Preziosen nach Worms mitführen will […], dann ist ihr Besitz zwar groß und erweist sie als Gunther ebenbürtig, doch auf das Maß gebracht, das im politischen System von Worms tolerierbar ist“.[739] Nach welchen Kriterien wird aber die Toleranzgrenze bestimmt?

Auf Brünhilts Beschwerde über Dancwart antwortet ihr Hagen, Gunther verfüge über so viel *golt und kleit*, dass sie überhaupt nichts mitnehmen müsse (B 517[740]). Er verwendet damit dieselbe Argumentation wie Sîvrit gegenüber Kriemhilt, als er deren Erbe ausschlägt:[741] Der (künftige) Ehemann habe hinlänglich Macht und Reichtümer

735 So Müller, Spielregeln, S. 349, der weiter anmerkt, dass das Lachen Gunthers und Hagens (B 519, 4) „die irreversible Umkehr der Machtverhältnisse an[zeigt]“. Die Beschreibung, die drohende Erschöpfung von Brünhilts Reichtum entspreche der generellen Reduktion ihres Status zum „bloßen Anhängsel von Gunthers Macht“ (ebd.), scheint mir ihre Machtminderung aber insofern zu übertreiben, als sich Brünhilt in Worms ja noch äußerst widerständig zeigt und mit Hagen einen Vertreter ihrer Wünsche – auch gegen Gunther – findet.

736 Jönsson, *Ob ich ein ritter waere*, S. 204 beschreibt eine „systematische ökonomische Entmachtung“; Bennewitz, Das Nibelungenlied, S. 46 einen Versuch der Männer, „ihren Frauen den geringen Rest einer möglichen (eingeschränkten) Selbständigkeit zu entziehen“. Müller, Spielregeln, S. 94 spricht im Zusammenhang der nur in B überlieferten Strophen von einer „Station im Kampf um Brünhilts Macht“ und macht darauf aufmerksam, dass auch die Glättungsversuche in C neue Ungereimtheiten hervorrufen.

737 Vgl. zusammenfassend zur Variation der Szene in C Müller, Spielregeln, S. 94: „Dancwarts Exzeß, Prünhilts Mißtrauen, Gunthers und Hagens Lachen über ihre Besorgnisse entfallen. Prünhilt äußert den Wunsch, über eigenen Besitz zu verfügen; Hagen weist sie auf Gunthers Reichtum; sie wünscht trotzdem Schätze mitzunehmen, und das geschieht; eine Zusatzstrophe (C 532) berichtet sogar von ihrem militärischen Gefolge, das an Zahl dem Gunthers gleichkommt: ein glatter und geordneter Übergang von Isenstein nach Worms ohne gefährliche Anzeichen künftiger Konflikte“.

738 B 522, 1 f.; in C kommen noch tausend Recken hinzu: C 532, 1 f.

739 Müller, Spielregeln, S. 349.

740 Ebenso in C 528, nachdem Brünhilt die Absicht geäußert hat, ihre Schätze nach Burgund mitzunehmen.

741 Später wird Rüedeger in Etzels Namen dieselben Argumente ins Feld führen: vgl. B 1272.

vorzuweisen, die seiner Königin zu Gebote stünden. Ich habe dies mit Bezug auf Kriemhilt schon als Frage der Identitätsbildung diskutiert, die den streng ökonomischen Aspekt überlagert. In beiden Fällen scheint es den Ehemännern in erster Linie darum zu tun zu sein, Rang und Ansehen ihrer Frauen möglichst uneingeschränkt für den Glanz eigener Herrschaft zu vereinnahmen, diesen aber aus eigenen Mitteln zur Geltung zu bringen. Geht es in Kriemhilts Fall um die Verfügung über ererbte Ländereien, so vergegenständlicht sich darin eine Rückbindung an das Herrscherhaus, aus dem sie hervorging. Brünhilts Wunsch, auch in Worms eigenen Besitz zu verschenken, entspricht demgegenüber dem Interesse der Landesfremden, in die ortsüblichen Austauschprozesse von Machtdemonstration, Huld und Ehre einzutreten und darüber ihre gesellschaftliche Einbindung abzusichern.[742] Die übergeordnete Ökonomie der Ehre steuert den Gabentausch.[743] Hagens Einwand richtet sich demnach darauf, derartige Vorgänge so zu organisieren, dass sie unmittelbar Gunthers Ehre, nicht einem separat kenntlichen Ansehen seiner Königin zugute kommen.[744] Der faktische Befund – dass Brünhilt nämlich nur eingeschränkt *milte* mit eigenem Gut üben kann – bleibt bestehen, doch verlagert sich in dieser Sicht die beabsichtigte Entmachtung der Ehefrau zur Anreicherung der Ehre des Herrschers und des Herrscherhauses unter Einbeziehung der Königin. Ausgehandelt werden mithin Umfang und Art der Güter, die der Ehre und Identität des Ehemanns angemessen sein sollen,[745] und damit auch das gewünschte Maß weiblicher Machtpartizipation.[746]

Zu den wenigen Szenen, die im *Nibelungenlied* Aufschluss über die Beteiligung der Königinnen am Herrschaftshandeln geben, gehören Gespräche abseits der Hoföffentlichkeit: etwa wenn Brünhilt Gunther dazu bewegt, Schwester und Schwager nach Worms einzuladen. Aufgrund der Annahme, dass mit der Unterscheidung öffent-

742 An Brünhilts Beispiel wird der Vorgang nicht näher illustriert, doch macht sich Kriemhilt anlässlich der späteren Hochzeit mit Etzel dessen Gefolge mit großzügigen Gaben bekannt (B 1362 f.).

743 Zur genderspezifischen Modellierung von Ehre vgl. Eming, The Dynamics. Zur Ökonomie der Ehre im Zusammenhang mit Gabentausch und Beutemachen im *Beowulf* vgl. Baker, Honour, S. 53–76.

744 Wenn sich Hagen an dieser Stelle explizit auf Brünhilts *kleit*, also die vestimentäre Herrschaftsrepräsentation bezieht (B 517, 2–4), deutet sich ein (später aber nirgends ausgeführtes) Interesse an, an der öffentlichen Darstellung des Leibes der Königin mitzuwirken und damit männliche Partizipation an einer sonst vorrangig weiblich definierten Herrschaftsaufgabe zu sichern.

745 Aus diesem Zusammenhang ergibt sich bereits, dass der Hortraub, den Frakes unter die Beispiele ökonomischer Depotenzierung der Königinnen reiht (vgl. Frakes, Brides, S. 76–85), trotz oberflächlicher Ähnlichkeiten in weit komplexere Zusammenhänge eingebettet ist (vgl. ausführlich II.3.4.2).

746 Ein Abgleich der literarischen Darstellung mit den Besitz-, Verfügungs- und Schenkungsrechten zeitgenössischer Herrscherinnen ist schwierig, zumal insbesondere Quellen über die bewegliche Habe fehlen. Die von Fößel, Die Königin, S. 67–80 ausgewerteten Dokumente zur Dotierung von Königinnen und Kaiserinnen beziehen sich fast ausschließlich auf Landbesitz und -nutzung, wobei sich im Übergang vom Früh- zum Hochmittelalter eine zunehmende Einschränkung der Verfügungsgewalt, die den Herrscherinnen zugestanden wurde, feststellen lässt (ebd., S. 75–80). Nachweisliche Schenkungen adliger Damen im Bereich von Bekleidung und textiler Ausstattung gelten zumeist Kirchen und Klöstern (Brüggen, Kleidung und Mode, S. 139 f.).

licher und heimlicher Handlungssphären bereits eine patriarchale Herrschaftsgeste verbunden sei, die Frauen den Zugang zu politischer Mitwirkung versperre,[747] hat Frakes geschlossen, die Königin könne vorrangig im Bett ihres Gatten Einfluss auf Herrschaftsgeschäfte nehmen, müsse dafür aber ihre sexuelle Verfügbarkeit eintauschen.[748] Schon der Nexus von Handlungssphären und Geschlechtsidentität lässt sich in dieser Großflächigkeit aber nicht bestätigen. Zwar sind die unter herrscherlicher *huote* stehenden Frauen im *Nibelungenlied* zumeist dem Raum außerhalb der höfischen Öffentlichkeit zugeordnet, womit das Rechts- und Schutzverhältnis sowie der subordinierte Status der *frouwen* auch an der Differenzierung der Sphären mitwirken. Andererseits wird eindringlich gezeigt, wie – ausgerechnet – der eindrucksvollste aller Heroen, Sîvrit, zunehmend in eine Zone problematischen, heimlichen Herrschaftshandelns gerät, sogar abgedrängt wird. Zu kurzschlüssig nimmt sich außerdem die Gleichsetzung einer heimlichen, gar ‚privaten‘ Sphäre mit dem Ehebett und dies wiederum mit sexueller Willfährigkeit aus.[749] In der Tat verfügt die Gemahlin eines Königs aufgrund leiblicher Nähe über einen exklusiven Zugang zum Herrscher und Gelegenheit zu vertraulichen Gesprächen, die Königinnen und Kaiserinnen der historischen Realität politisch genutzt haben, um etwa als Fürsprecherinnen tätig zu werden.[750] Wo sich derartige Nähe über das gemeinsame Bett herstellt, ist daran aber weder etwas Herabsetzendes, noch muss damit der Einsatz von ‚Sexualität‘ als Währung in einem Tauschgeschäft einhergehen. Gegen diese Einschätzung spricht auch die Praxis männlicher ‚Bettgenossenschaft‘ als ritualisierte Form der Auszeichnung und Verfahren zur Repräsentation von Freundschaftsbündnissen sowie besonderer Gunst.[751]

Die beiden von Frakes aufgegriffenen Szenen – von denen ohnehin nur die zweite eine Verbindung zum Ehebett aufweist – führen vor Augen, wie die Königinnen ihre

747 So mutmaßt Frakes, Brides, S. 52 auf der Grundlage moderner Theoriebildung.

748 Daher überschreibt Frakes, Brides, S. 96–136 das entsprechende Kapitel mit ‚pillow talk‘ oder ‚Bettgeflüster‘ (im Anschluss daran verweist Lienert, Geschlecht und Gewalt, S. 18 auf die ‚Bettgespräche der beiden Königinnen‘). – Ein ‚Bettgespräch‘ führen auch Gotelint und Rüedeger kurz vor dessen Reise nach Worms, ohne dass aber Bezug auf den Beischlaf genommen würde (B 1165 f.).

749 Vgl. Frakes, Brides, S. 102 f.: „A primary opportunity for the woman/wife/subject to approach the man/husband/king about a private matter is in or around bed, where this culture has given her some measure of direct power, although little authority, over the king, via the conditions she may impose in exchange for sexual compliance.“

750 Zur Interventionstätigkeit hochmittelalterlicher Herrscherinnen vgl. Fößel, Die Königin, S. 123–150 u. dies., Politische Handlungsspielräume, S. 143–146. In den von Althoff, Spielregeln, ausgewerteten Quellen wird häufig stolz hervorgehoben, „daß jemand direkten und uneingeschränkten Zugang zum Herrscher hatte“ (ebd., S. 195), wobei in einem hier zitierten Fall auch die Kaiserin zum vertraulichen Gespräch hinzugezogen wurde.

751 Jaeger, Ennobling Love, S. 11–13 beginnt seine Studie zum Vorbildcharakter männlicher Freundschaft und Liebe mit dem illustren Beispiel männlicher Bettgenossenschaft zwischen Richard Löwenherz und König Philipp II. von Frankreich (s. o., I.2.2.1). Dazu grundlegend van Eickels, Vom inszenierten Konsens, S. 341–393.

Leibgemeinschaft mit dem König außerhalb der Hoföffentlichkeit zur Durchsetzung eigener Interessen nutzen. Brünhilt erwirkt die Einladung von Kriemhilt und Sîvrit nach Worms,[752] Kriemhilt gelingt es später, Etzels Zustimmung zur Einladung ihrer Verwandten zu sichern.[753] In beiden Situationen bilden Wünsche, Zweifel und Absichten, die dem Ehemann nicht mitgeteilt werden, den Ausgangspunkt des vertraulichen Gesprächs (vgl. B 721 f., 1396), dessen Heimlichkeit insofern mit der verborgenen Motivation korrespondiert. Die erste Einladung führt zum Königinnenstreit und Sîvrits Tod, die zweite bekanntermaßen zu einem Blutbad. Beide Gespräche ereignen sich, nachdem der Werbungsbetrug an Brünhilt die höfischen Modi der Evidenzherstellung endgültig für Verrat und Intrigen geöffnet hat: Ebenso finden der Mordrat sowie die Ermordung Sîvrits unter Ausschluss der Hoföffentlichkeit statt. Die Zersplitterung der Wirklichkeit in immer neue Zonen der Heimlichkeit, die Entstehung fataler Geheimnisse sowie die Ambivalenzen verschwiegener Absichten stehen aber sämtlich in Verbindung mit dem Scheitern der homosozialen Bündnisse.

Eheliche Gespräche außerhalb der Öffentlichkeit und die damit verbundenen Prozesse der Entscheidungsfindung gewinnen ihre Bedeutung also im Geflecht der Machtpolitik, das die Grundstrukturen der Geschlechterverhältnisse übergreift. Taktisches Verschweigen von Motiven oder Tatbeständen sowie die Anwendung von *list* sind entsprechend auch nicht typisch weibliche Verhaltensmodalitäten:[754] Erstmals kamen sie auf Isenstein zur Anwendung. In dieses Umfeld, das öffentlich dargestellte Sachverhalte auf den bloßen Anschein reduziert und Machtinteressen heimlich Geltung verschafft, fügen sich die Königinnen mit ihrer strategischen Gesprächsführung ein. Fallweise werden ihre Wünsche und Bedürfnisse abgewiesen, wie etwa dann, wenn Gunther Brünhilts *trûren* nicht als Zeichen einer bedrohlichen Störung wahrnimmt. Ebenso wenig hört Sîvrit auf Kriemhilts mittels Traumsymbolik verstärkte Warnungen. Die jeweiligen Gründe sind jedoch nicht mit einer hierarchisch konzipierten Geschlechterordnung zu verrechnen, denn auch Hagens spätere Warnungen vor der Fahrt an den Etzelhof finden keine Resonanz (vgl. B 1455 f., 1458). Hagens Bereitschaft, Sîvrit für Brünhilts *leit* zur Rechenschaft zu ziehen, liest sich umgekehrt als implizite Kritik an Gunthers Missachtung ihrer Ehre und der versuchten Ausgrenzung der Königin aus der Sphäre machtpolitischen Handelns. Zu diesem Zeitpunkt herrscht am Wormser Hof offensichtlich Dissens über die Rechte der Königin.

752 B 723–728. Weder bietet der Text aber Anhaltspunkte für eine räumliche Zuordnung der Gesprächsserie zum gemeinsamen Schlafgemach, noch ist eine Verbindung zum ehelichen Beischlaf auszumachen. Um sie herzustellen, muss Frakes, Brides, S. 105 dem Begriff *versuochen* sexuelle Konnotationen im Sinne von ‚Verführung' beilegen, da er auch im Umfeld des (gelungenen) Ehevollzugs in Erscheinung trat (B 679, 3). Dort bezeichnet er allerdings den nunmehr wirkungslosen Widerstand Brünhilts und in keinem Sinne eine versuchte Verführung. Frakes' Anschlussthesen zur Bedeutung und Praxis von Sexualität sowie zur Vergewaltigung Brünhilts diskutiere ich weiter unten.

753 Dieses Gespräch ist das einzige, das tatsächlich unmittelbar nach dem Beischlaf geführt wird: B 1397–1404.

754 Vgl. Lienert, Geschlecht und Gewalt, S. 17 f.

In der Zusammenschau von Geschlechterordnung und Geschlechterbeziehungen zeigt sich allererst eine Dominanz der Machtverhältnisse, die die dargestellten Paarbindungen prägen und damit auch die vorausgesetzte Geschlechterdifferenz partiell verstärken. An sie geknüpft sind all jene Verallgemeinerungsformeln, die im Zeichen von Minne oder Ehe die ‚rechte‘ Geschlechterordnung berufen. Demgegenüber treten zur Exzeptionalität der – mitunter eigenmächtig handelnden – Königinnen Spannungen im Herrschaftsgefüge, die zunehmend Störungen verursachen (und damit dem Konzept einer hierarchisch fixierten Geschlechterordnung zuwiderlaufen), sowie der Befund, dass jenseits dieses Gerüsts Geschlechtsidentitäten nur spärlich ausdifferenziert sind. Am deutlichsten zeigt das Brünhilts Habitus leiblich begründeter Machtfülle, den sie so radikal wie keine andere Figur verkörpert: An dieser Herrschaftsauffassung ändert auch ihre Unterwerfung nichts. Für eine kaum ausgeprägte Geschlechterdifferenz im Bereich der Haltungen und Verhaltensweisen spricht neben dem reibungslosen Transfer von Brünhilts Rachebegehren auf Hagen der implizite Transfer von Sîvrits agonalem Selbstbewusstsein auf seine Ehefrau. Ebenso entspricht Kriemhilts Rachewunsch nach Sîvrits Tod ganz dem sonst für männliche Figuren typischen Habitus (vgl. weiter II.3.4.3). Auch Affektgebärden wie *zorn* und *trûren*, die von objektiven Gegebenheiten (wie Herausforderung oder Ehrabsprache) ausgelöst werden, gestalten sich bei den Königinnen so wie bei den Herren;[755] unterschieden sind nur die Handlungsspielräume, die ihnen jeweils zugestanden werden.

Gleiches gilt für die geringe konzeptionelle Ausdifferenzierung von Heterosozialität aus dem Gesamtkomplex homosozialer Verhältnisse, die nach Sîvrits Aufnahme in Worms beispielsweise die Parallelführung von Herren- und Frauendienst erlaubte. Beide Beziehungstypen werden durch die herrschaftliche Semantik von *dienest, lôn* und Huld strukturiert und generieren gemeinsam Sîvrits Ansehen als vorbildlicher höfischer Ritter. Das Paradigma der *triuwe* sowie das ständische Bewusstsein eigener Macht und Ehre regieren Geschlechterbeziehungen ebenso wie homosoziale Bündnisse. Die einzig signifikante Differenz besteht im vorab gesetzten Prinzip, demzufolge sich weibliche Identitäten stets im Bezug auf männliche – des Vaters, Bruders oder Ehemanns – bilden. Diese Regel wird von Brünhilt vorübergehend durchbrochen, mit ihrer Unterwerfung aber wieder ins Recht gesetzt. Sie erklärt zudem das Schattendasein, das weibliche Homosozialität im *Nibelungenlied* führt, da sie den männlichen Bündnissen stets nachgeordnet wird.

Zusätzlich unterliegt das Verhältnis von Brünhilt und Kriemhilt durch die gemeinschaftlichen Täuschungen ihrer Ehemänner einer Wahrnehmungstrübung, die

755 Vgl. die Ausführungen zur ‚nibelungischen Anthropologie‘, mit denen Müller, Spielregeln, S. 203–212 u. 216–221, auch ohne explizite Berücksichtigung einer Genderperspektive eine geschlechtsindifferente Personalität der adligen Figuren offenlegt und weiterhin zu dem Befund gelangt: „Wenn sich also Elemente der Psychologie höfischer Literatur finden, so fehlt im allgemeinen deren semantische Differenzierung“ (ebd., S. 218). Zur Trauer männlicher und weiblicher Figuren vgl. weiter Renz, Um Leib und Leben, S. 329 f. u. 338.

nît[756] hervorruft und zum Zerfall von *triuwe*-Bindungen führt. Am insgesamt selten verwendeten Begriff *nît*[757] lässt sich ablesen, dass die *frouwen* einem spezifischen Konkurrenzdruck unterliegen, der sie gegeneinander wendet, während unter den Herren *nît* gerade ausgeschlossen sein soll. Vor der zweiten Überwältigung Brünhilts leitet Sîvrit sein Hilfsangebot mit den Worten ein: *Des bringe ich dich wol innen. unt lœzestu iz âne nît* (B 648, 1). Zur allgemeineren Bedeutung von *nît* als Feindschaft und aggressivem Eifer tritt hier – wie auch im Verhältnis Brünhilts und Kriemhilts – die Komponente eines destruktiven Misstrauens, das unter den Damen und zwischen den Geschlechtern, nicht aber in den männlichen Beziehungen auftritt.[758] Kriemhilts (und Sîvrits) Einladung nach Worms wird dagegen von Brünhilts unausgesprochener Frage eingeleitet, in der sich Unbehagen angesichts ungeklärter Verhältnisse und Konkurrenzhaltung mischen: *wi treit et alsô hôhe vrou Kriemhilt den lîp?* (B 721, 2).[759] Sîvrits Treue zu und Vertrauen auf Gunther erweisen sich demgegenüber als uneingeschränkt und nahezu unerschütterlich, denn sie überdauern in Teilen sogar den erkannten Verrat. Mit dem *nît* der Königinnen endet jedoch die *triuwe* gegenüber Sîvrit: In Hagens Sicht muss nun der Schaden ausgemerzt werden, den mit Brünhilt auch die Wormser Herrschaft insgesamt erlitten hat. Die Verantwortung der Königinnen für die Folgeschäden ist aber um den allbekannten Tatbestand zu ergänzen, dass sich Gunther weder gegenüber Brünhilt noch gegenüber Sîvrit vollständig und konsequent loyal verhält.

Nun scheint auf der Hand zu liegen, dass eine entscheidende Differenz der hetero- und homosozialen Verhältnisse überall dort sichtbar wird, wo hetero-erotische Verbindungen in Rede stehen, zumal Minnebegehren und Ehegemeinschaft im *Nibe-*

756 Vgl. BMZ II/1, Sp. 345b: „hass, neid, feindlicher wettstreit, eifer. schwanken könnte man, ob die erste oder letzte bedeutung die ursprünglichere sei. es scheint: die letztere. dies wort drückt in der alten sprache einen viel weiteren begriff aus als in der jetzigen." Zum semantischen Feld von *zorn*, *nît* und *haz* vgl. weiter Grubmüller, Historische Semantik. – In der abwandelnden Formulierung *von zweier vrouwen bâgen* (B 873, 4) scheint demgegenüber die Lautstärke der Auseinandersetzung betont zu werden. Der Begriff *bâgen* erscheint in den Hss. A, B und C jeweils exklusiv an dieser Stelle und verbindet sich so mit spezifisch weiblichem Verhalten. Dass dies in seiner Semantik nicht angelegt ist, zeigen Belegstellen aus der *Kaiserchronik*, die sich auf kriegerische Konstellationen beziehen (KChr 13888, 15321; vgl. BMZ I, Sp. 78a, Lemmata *bâge, bâgen*).

757 Am häufigsten findet er sich im Umfeld des Königinnenstreits sowie den entsprechenden Vorausdeutungen: zu B 4, 4 vgl. 623, 4; 809, 4; 835, 2. Auf Isenstein fürchten Sîvrit und Gunther zudem *Brünhilde nît* (B 449, 4). Demgegenüber heißt es von Hagen und Volker am Etzelhof, kurz vor ihrer gemeinsamen Provokation Kriemhilts: *di ûzerwelten degene vorhten niemenes nît* (B 1757, 4).

758 Mit nur einer Ausnahme: einmalig wird den Burgonden von einem Gefolgsmann Dietrichs von Bern *nît* im Sinne von Feindschaft zugeschrieben (B 2234, 3).

759 Diese Frage spricht Brünhilt jedoch nicht aus. An ihre Stelle tritt im Dialog mit Gunther eine bewundernde Rede über Kriemhilts Vorzüge (B 727; in 780, 4 auch die Beteuerung *holt ist ir mîn lîp*), die sich unter anderen Umständen als Beispiel vorbildlicher weiblicher Homosozialität ausnehmen müsste.

lungenlied zwischengeschlechtlichen Beziehungen vorbehalten sind.[760] Zudem kommt dem erfolgreichen Beischlaf am Abschluss der Brautwerbung ganz offensichtlich besondere Signifikanz zu. Allerdings steht im Zentrum der Hochzeitsnächte ein Rechts- und Herrschaftsakt, der der Ehe Gültigkeit verleiht und dauerhafte Leibgemeinschaft herstellt. Daher ist erstens zu fragen, ob im *Nibelungenlied* eine Ausdifferenzierung und Verselbständigung sexueller Lüste oder Akte aus dem Komplex von Brautwerbung und Eheschließung zu beobachten ist, zweitens, unter welchen Bedingungen es zu einer Erotisierung der Geschlechterbeziehungen kommt.

Eine erotische Aufladung der männlichen Wahrnehmung war zuerst beim Wormser Siegesfest zu verzeichnen, wo die strahlende Schönheit Kriemhilts und der versammelten Damen bei unüberschreitbarer Distanz einen Imaginationsraum eröffnete (s. o., II.3.1.1). Allerdings wurde die kollektive Fantasie körperlicher Nähe bis hin zum Beilager (B 294, 1–3) vom Anblick Sîvrits mit Kriemhilt ausgelöst und damit als Folge eines mimetischen Begehrens kenntlich. Die Strahlkraft dieser Minne-Inszenierung erfüllte sich – paradox – im unerfüllten Wunsch bei gleichzeitiger Wahrung höfischer Disziplin und Identifikation mit dem vorbildlichen Ritter. Den Fluchtpunkt dieser Szene bildete aber die Festigung der homosozialen Allianzen, nicht etwa die Herstellung von Geschlechterbeziehungen.

Genauso verhält es sich in einer analog strukturierten Szene, viel später im Ereignisverlauf, als mit der Figur Rüedegers die im Untergang befindlichen höfischen Tugenden letztmals heraufbeschworen werden. In Bechelaren treffen die zu Nibelungen gewordenen Burgonden auf ein Damenkollektiv, das sich um Gotelint und ihre Tochter gruppiert. Letztere zieht alle Blicke auf sich: *jâ trûtes in den sinnen vil manic ritter guot*. | […] | *Si dâhten, swes si wolden, des enmohte aber niht geschehen* (B 1666, 3–1667, 1). Eine ausführliche Beschreibung weiblicher Schönheit unterbleibt an dieser Stelle, so dass sich die Szene insgesamt wie eine Minimalreprise von Kriemhilts großem Auftritt vor der Hoföffentlichkeit liest. Zudem wird die erotische Imagination zügig in ein rechtswirksames Geschlechterverhältnis überführt, wenn die Gäste über eine mögliche Verheiratung der Markgrafentochter spekulieren und im Austausch mit Rüedeger kurzerhand ein Verlöbnis seiner Tochter mit Giselher beschließen. Blicke, Gesten oder Berührungen zwischen den nun Verlobten werden nicht erwähnt. Ob Giselher von der Namenlosen besonders beeindruckt war, interessiert ebenso wenig; nur sein Versprechen zählt: *dô lobt ouch er ze minnen den ir vil minneclichen lîp* (B 1677, 4[761]). Wurde beim Wormser Siegesfest ein gemeinschaftstragender männli-

760 *Minne* wird im *Nibelungenlied* nicht zur Beschreibung von herrscherlicher Gewogenheit oder Freundschaftsbündnissen eingesetzt. *Minneclich,* das im Sinne von ‚begehrenswert‘ das Erscheinungsbild einer Person oder (seltener) das freundschaftlich zugewandte bis liebevolle Verhalten bezeichnen kann, kommt dagegen auch bei der Beschreibung männlicher Protagonisten und ihres Umgangs miteinander – wenngleich seltener als in heterosozialen Kontexten – vor.

761 Selbst der Verweis auf Giselhers Minne ist in Hs. C entbehrlich: *ouch lobt er ze nemene die vil minneklichen sint* (C 1719, 4).

cher Selbstgenuss zelebriert und durch Frauenschönheit stimuliert, so gerät das Bechelarener Gastmahl auf einem knappen Umweg über Geschlechterverhältnisse zur bündnispolitischen Veranstaltung: Auf die Allianz mit Rüedeger werden die Burgonden lange, wenn auch zuletzt vergeblich setzen.

Bei allen Unterschieden variieren die beiden Szenen ein Grundmuster, das die erotisierte Geschlechterbegegnung ins Gewebe der homosozialen Bündnisse und Interessenlagen einflicht und ihr so herrschaftspolitische Bedeutung verleiht. Die hoföffentliche Paarbildung Sîvrits mit Kriemhilt und Giselhers mit der Markgrafentochter folgt, über die jeweilige Eheperspektive hinaus, einem kollektiven männlichen Begehren, dessen Selbstbezüglichkeit durch die Präsenz der adligen Damen nur verstärkt wird. Gedanken an *minnen, triuten* oder *bî ligen* ordnen sich damit zuerst in den größeren Rahmen männlicher Vergemeinschaftung ein und tragen zu männlicher Identitätsbildung in dem Maße bei, als sie auf die Orientierung an gemeinsamen Leitvorstellungen fokussiert sind.

Innerhalb dieses Rahmens gehört die Begrifflichkeit von *minne*(*n*) und *triuten* exklusiv in den zwischengeschlechtlichen Kontext und eröffnet, wie die nähere Betrachtung der jeweiligen Semantik zeigt, einen Sinnbezirk, der (vorwiegend männliches) Begehren, vertrauliche Nähe, innere wie äußere Zuwendung sowie körperliche Zärtlichkeiten und den Beischlaf umschließt. Ein nach heutigen Kriterien identifizierbarer sexueller Akt kommt nur im Zusammenhang der Eheschließungen Sîvrits mit Kriemhilt und Gunthers mit Brünhilt sowie in Etzels Ehe mit Kriemhilt zur Sprache und wird jeweils mit bereits vertrauten Formeln und Vokabeln dargeboten. Anlässlich von Sîvrits Hochzeitsnacht wird vorab der Genuss an diesem Vorgang (*kurzewîle*; B 625, 4) betont. Aus männlicher Perspektive schildert die folgende Strophe dann die gelungene Herstellung einer Verbindung mit der einzigartigen Frau sowie die ständische Vorbildlichkeit der hier im Plural auftretenden Minne, die sich wohl eher auf Handlungen denn auf ein Empfinden beziehen lässt:

> Dô der herre Sîfrit bî Kriemhilde lac,
> unt er sô minnecliche der juncvrouwen pflac
> mit sînen edelen minnen, si wart im sô sîn lîp.
> er næme für si eine niht tûsent andriu wîp.
> (B 626, 1–4)

Wenn in Handschrift C ausgerechnet der vierte Vers dieser Strophe abgewandelt wird, in dem sich maximale Affektintensität zu verdichten scheint, tritt die Feststellung objektiv messbarer Werte in den Vordergrund: *daz chunde ouch si verdienen als ein tugende riche wip* (C 634, 4). Kriemhilts Vorbildlichkeit erfordert und entspricht ohne Frage Sîvrits *edelen minnen*. Der Ehevollzug stiftet eine Leib- und Lebensgemeinschaft, die erst im Anschluss wechselseitige Zuneigung hervortreten lässt. In der zweiten Nacht, kurz vor Sîvrits Verschwinden, illustriert Handschrift B die nun hergestellte Nähe und Vertrautheit mit einer zärtlichen Geste aus Kriemhilts Perspektive: *si trûte sîne hende mit ir vil wîzer hant* (B 658, 3). Variierend heißt es in der nächsten Strophe:

dô si mit im spilte (B 659, 1).[762] Handschrift C bietet weder die eine noch die andere Formulierung, sondern betont ausgewogene Gemeinschaft und gesteigerten, wechselseitigen Genuss, wobei gestische und körperliche Details ausbleiben: *Sivrit unde Chriemhilt ie baz unde baz | durch liebe ein ander truten* (C 667, 1 f.). Zweifelsohne wird mit solchen Erweiterungen ein Idealtypus gegenseitiger, körperlich ausgedrückter Zuneigung entworfen.

Eine derart emphatische Benennung der Wechselseitigkeit unterbleibt bei Kriemhilts späterer Eheschließung mit Etzel, deren körperlicher Vollzug zuerst nur in Verbindung mit einem Festtag verzeichnet wird: *Diu hôchzît was gevallen an einen pfinxtac, | dâ der kunec Etzel bî Kriemhilde lac* (B 1362, 1 f.). Wie sich die Bettgemeinschaft des Paars gestaltet, wird erst zu einem Zeitpunkt nachgetragen, als Kriemhilt bereits über eine Einladung ihrer Brüder nachdenkt:

> Dô si eines nahtes bî dem künige lac,
> mit armen umbvangen het er si, als er pflac
> die edeln vrouwen triuten, si was im alsô sîn lîp,
> dô gedâhte ir vînde daz vil hêrliche wîp.
> (B 1397, 1–4)

Wie in der Hochzeitsnacht mit Sîvrit bestimmen Sicht und Aktivität des Ehemanns den Beischlaf, dessen Wahrnehmung in identischer Formulierung wiedergegeben wird, hier aber mit Kriemhilts Gedanken und Absichten kontrastiert, die sich an ihrem Ehemann vorbei in die Ferne und auf Feindschaft richten:[763] Die Vorstellung einer Leibeinheit wird davon durchkreuzt und in Frage gestellt.

Mit demselben Vokabular werden auch Gunthers Hochzeitsnächte gestaltet, deren erste von einer Fehlerwartung geprägt ist: *er wânde, er solde triuten ir vil minneclichen lîp* (B 628, 3). Auch hier geht die Initiative vom Ehemann aus: *er leite sich ir nâhen. sîn vreude, diu was grôz. | di vil minneclichen der helt mir armen umbeslôz. || Minneclich triuten, des kund er vil begân* (B 630, 3–631, 1). Doch trifft er nun auf zornige Abwehr: *er wânde vinden friunde, dô vant er vîntlichen haz* (B 631, 4). In der folgenden Nacht, als Brünhilt bereits von Sîvrit bezwungen worden ist, kann Gunther nun gleichsam bruchlos fortsetzen, womit er begonnen hatte: *Er pflac ir minneclichen, als im daz gezam* (B 678, 1[764]). Nachdem die Wirkung seiner *heimliche* auf Brünhilt festgestellt wurde,

---

762 Die Vokabel *spil* erscheint im *Eraclius* (A: 2488–2500) zur Bezeichnung des Beischlafs. Vgl. auch Erac. A: 2497 f.: *Daz selbe spil machet zam | Manech herz wilde.* Im *Nibelungenlied* ist der Begriff dagegen für Ritter- und Kampfspiele (B 131, 1) sowie insbesondere Brünhilts Bewährungsproben eingeführt (B 325, 3; 421 f.; 426, 2; 430 f.; 433, 4; 446, 3; 465, 4; 469–471). Vgl. auch Zimmermann, *Frouwe, lât uns sehen*, S. 330 f., die auf die Ambivalenzen des *spil*-Begriffs hinweist, der im Isensteiner Kontext formalisierte Gewalt und latente Bedrohung übergreift.

763 Frakes, Brides, S. 127 stellt eine sexualisierende Parallele zwischen dem Beischlaf und den Rachegedanken her, indem er letztere als „passion of a different […] order“ beschreibt, die sich gleichzeitig artikuliere („fantasy during the sexual act“).

764 C 690, 1 betont an dieser Stelle wechselseitige Angemessenheit mit *als in daz beiden zam.*

zorn, scham und übermäßige Stärke verschwunden sind, rückt Gunthers Aktivität erneut in den Mittelpunkt: *er trûte minnecliche den ir vil schœnen lîp* (B 679, 2).

Der Vergleich der drei Szenen stellt heraus, dass die Erzählung jeweils mit einem begrenzten Vokabular, konventionalisierten Formulierungen und geringfügigen Variationen arbeitet[765] und dabei einen Standard des – aus männlicher Sicht – erfreulichen und gelungenen Vollzugs (*minnecliches triuten*) mitschwingen lässt. Die Spezifik der jeweiligen Handlungsdynamik sowie der Paarbeziehung geht fast vollständig aus dem Kontext hervor, der den sexuellen Akt mit seinen je besonderen Bedeutungszusammenhängen überlagert. Die Verbindung der Körper, deren Präsenz zumeist nur im Oberbegriff *lîp* anklingt, wie auch die Vorstellung sinnlicher Genüsse zeichnet sich hinter den summarischen Vollzugsmeldungen nur ausgesprochen schwach ab. Von einer Ausdifferenzierung spezifisch sexueller Handlungen und Empfindungen kann also nicht die Rede sein: Die gleitende Semantik von *minnen* und *triuten* leistet im Gegenteil eine Verknüpfung mit schon etablierten Standards vorbildlich höfischer Umgangsformen. Dass Gunther den Akt des *triutens* exklusiv für sich reklamieren muss, ist ebenso wenig Ausweis einer nunmehr sexualisierten Männlichkeit, sondern Konsequenz der Infragestellung herrscherlicher Identität. So symbolisiert der zuletzt vollzogene Beischlaf denn auch keineswegs männliche Überlegenheit schlechthin, sondern ereignet sich im Zeichen einer bedrohlichen Krise.

Allerdings wird die rechtlich und herrschaftspolitisch bedeutsame Inbesitznahme der Ehefrau im *Nibelungenlied* ausführlicher dargestellt als beispielsweise im *Eneasroman* oder im *König Rother*, die solche Vorgänge ganz am dynastisch-genealogischen Fluchtpunkt ausrichten. Entsprechend genügt nach Rothers gelungener Brautwerbung und -entführung die Feststellung: *Alse Rother over mere quam,* | *do wart die vrowe lossam* | *swanger einis kindis* (KR 2943–2945). Der Ehevollzug selbst findet hier ebenso wenig Erwähnung wie bei der Eheschließung Eneas' mit Lavinia, zumal die Empfängnis von Leibeserben im *Eneasroman* schon vorab festgeschrieben wurde. Da im *Nibelungenlied* Sîvrits Ermordung, Kriemhilts Rache und der Burgondenuntergang den Horizont des Zukünftigen beherrschen, entfällt die dynastische Perspektive weitgehend. Stattdessen sind die besprochenen Szenen in einen spannungsvollen Komplex von Macht- und Gewaltverhältnissen eingelagert, der ihnen erst ihre besondere Signifikanz verleiht.

Wie am Beispiel von Kriemhilts und Etzels Bettgemeinschaft schon zu sehen war, kontrastiert die Leibeinung mit der Konzentration auf eine anhaltende Feindschaft, die sich zwischen Etzel und Kriemhilt schiebt. Die in jeder Hinsicht gelungene Verei-

765 Grenzler, Erotisierte Politik, S. 197 f. spricht im Vergleich von Gunthers und Sîvrits Hochzeitsnächten von einer ‚Typisierung': „auch während des Beischlafs des Herrscherpaares wird die typisierende Darstellungsweise nicht zugunsten einer Darstellung von Innerlichkeit […] aufgegeben. Die Protagonisten werden sowohl hinsichtlich ihres politischen als auch ihres ökonomischen Status von ihrem Stand her konstituiert und behalten diesen Status als wesentliches Merkmal ihrer Personen während der körperlichen Vereinigung bei" (ebd., S. 198).

nigung Sîvrits mit Kriemhilt gewinnt vor allem durch die Kontrastwirkung mit der unmittelbar folgenden Schilderung von Gunthers Niederlage an Bedeutung. Die für beide Männer veranschlagte Kampfmetapher – *mit minnen angesigen* – führt spielerisch ein, was kurz darauf in Gunthers Schlafgemach in manifeste Gewalt umschlägt. Dass mit dem Vollzug der Minne auch ein Herrschaftsakt und mit der Herrschaftsausübung Gewalt einhergeht, zeigt sich – jenseits der akuten Störung im Verhältnis von Brünhilt und Gunther – bereits an der Selbstverständlichkeit, mit der Gunther Brünhilts Gegenwehr zum Anlass nimmt, um ihre Minne zu ‚ringen‘. Dies wiederholt sich in der zweiten Nacht, als Brünhilts Widerstand bereits unmöglich geworden ist (*ob siz versuochte mêre, waz kunde daz vervân?* B 679, 3). Beide Nächte legen ein Gewaltverhältnis offen, das zwischen Sîvrit und Kriemhilt höfisch zurückgenommen und metaphorisch entschärft ist, doch weist noch der *spil*-Begriff in Handschrift B auf Brünhilts Kampfspiele zurück sowie auf ritualisierte Formen von Gewalt und Widerstand, die im *Eneasroman* zwischen Dido und Eneas zu beobachten waren (s. o., II.2.3.2). Didos (gespielte) Gegenwehr war dort Bestandteil einer Erregungskurve, die Eneas’ Selbstgefühl steigerte (ER 1843–1845) und ließ sich widerspruchsfrei mit *minnechlîchen* Bitten vereinbaren (ER 1846). Von der Selbstverständlichkeit, mit der Eneas die nur vorgeblich widerständige Dido niederringt, kann zwischen Gunther und Brünhilt natürlich keine Rede sein. Ebenso wenig wird allerdings von einer Vergewaltigung erzählt. Sprach Frakes gar von einem an Brünhilt gemeinschaftlich vollzogenen ‚team rape‘, so hat Renz diese Deutung bereits mit Blick auf das zeitgenössische Recht zurückgewiesen: Brünhilts Eheeinwilligung ist, kurz gefasst, mit mittelalterlichen Rechtsauffassungen von Notzucht nicht vereinbar.[766] Ebenso wichtig ist aber die Feststellung, dass Brünhilt den Unterwerfungskampf ausdrücklich herausfordert und das Resultat in genau der Art und Weise begrüßt, wie dies im homosozialen Kontext bisweilen adlige Herren tun, wenn sie einem würdigen Gegner unterliegen. Im *Eckenlied* (erste Hälfte 13. Jh.) provoziert Ecke den zögerlichen Dietrich von Bern zum Kampf, der nach blutigem Schwertgefecht in einen Ringkampf mündet – wobei die gewalttätigen Umarmungen unter Männern explizit gegen die einer Frau abgegrenzt werden:

> Egge druht in zů den ringen.
> er sprach: „was hilft, dast ob mir list?
> den lip du doch darumbe gist;
> dir mag hie niht gelingen.“
> es wåren vrŏwan drukke niht,

766 Vgl. Frakes, Brides, S. 112–121 (ebenso Lienert, Geschlecht und Gewalt, S. 10; Mühlherr, Nicht mit rechten Dingen, S. 468; emphatisch auch Michaelis, Von *tarnkappe*, *nagele* und *gêr*, S. 143); dagegen Renz, Um Leib und Leben, S. 102 f. Diese Unvereinbarkeit lässt sich gleich doppelt begründen, da mittelalterliche Regelungen neben dem Übergriff des Vergewaltigers auf die Verfügungsrechte eines anderen Mannes auch die Missachtung des Opferwillens unter Strafandrohung stellen (so der *Sachsenspiegel*: Landrecht III.46 § 1). Vgl. zum Rechtskontext Brundage, Rape and Marriage; Gravdal, Ravishing Maidens, S. 6–10.

das zaigt im wol der herre:
er druht in, das von der geschicht
das blůt schos harte ferre
(*Eckenlied* E_2 132, 3–10).

Während Dietrich für den Ausgang des Kampfes zwei denkbare Resultate vorsieht – *zwai spil die wil ich tailen dir, | als ich dir hie beschaide: | du wird geselle ald wird min man* (E_2 131, 2–4) – lässt Ecke die Vorstellung von Gleichrangigkeit unter *gesellen* nicht zu und verschreibt sich damit wie Brünhilt einem strikt agonalen Begehren.

In der Kemenate folgt Brünhilt abermals einem männlich definierten Verhaltensmuster, so dass sich ihre Umarmungen gerade nicht vom Ringen unter Männern unterscheiden lassen, sondern sich exakt so ausnehmen wie Eckes bedrohliche *drukke* und im Übrigen dieselbe Wirkung haben: *si druct im sîne hende, daz ûz den nageln spranc | daz bluot im von ir krefte* (B 672, 2 f.). An dieser Entdifferenzierung von gleich- und zwischengeschlechtlichen Körperkontakten, von Minne und Gewalt, ist auch Sîvrit beteiligt, wie schon die doppeldeutige Wiederaufnahme des *spil*-Begriffs zeigt: *eines spils begonde* […] | *Sîfrit der vil starke unt ouch diu vil schœniu meit* (B 662, 2 f.). Die schon bekannte Geste des Umfangens oder Umschließens, mit der Gunther sein *triuten* eröffnet hatte, wird in der Wiederholung durch Sîvrit zur Kontrafaktur, obwohl er zugleich Gunther imitiert (B 665, 1 f.).

Diese prekäre Entdifferenzierung spiegelt die zentrale Problematik der Brünhilt-Werbung. Die Doppelstruktur der zweimaligen Überwindung Brünhilts kontrastiert die gelungene homosoziale mit der (zunächst) gescheiterten Leibeinung des Ehepaars. Zugleich wird sichtbar, dass die Differenz von Geschlechts- und Gewaltakten weit geringer ist, als der erste Anschein und die wiederholten Minne-Formeln glauben machen können. Besondere Brisanz gewinnt die Episode nicht wegen der Umkehr des Kräfteverhältnisses von Gunther und Brünhilt, sondern – wie schon zu sehen war – aufgrund der Schwierigkeit einer Unterscheidung Sîvrits und Gunthers. Brünhilts Gegenwehr, die sie bereits beim Hochzeitsfest ankündigt, entzündet sich an genau dieser Problematik und ist daher unauflöslich mit ihr verknüpft. Gerade so wie aber der verabredete Unterschied zwischen Gewalt und *triuten* unter den Erkenntnisbedingungen der finsteren Kemenate kollabiert, kann die Unterscheidung beider Herren beim Königinnenstreit keiner Evidenz mehr zugeführt werden (vgl. II.3.2.4). Ergänzend ist nun festzuhalten, dass die Äquivalenz der Körperstärke Brünhilts und Sîvrits nicht nur Minne und Gewalt ineinander auflöst, sondern leibliche Entdifferenzierung hervorruft, denn nicht die jungfräuliche Braut, *Sîfrit der vil starke* ist es, der für Gunther blutet.[767] Konnte Gunther auf Isenstein Sîvrits Kraft in seinen Leib assimilieren, so bleibt ihm nun, Brünhilt *mit sînen minnen* ihre Kraft zu nehmen. Eine Gegenüberstel-

767 Ähnlich Zimmermann, *Frouwe, lât uns sehen*, S. 334. – Hs. C bemüht sich, wie oben beschrieben, demgegenüber um eine Wiederannäherung und Verähnlichung der männlichen Körper, indem Gunther vorab auf dieselbe Weise blutet (C 657).

lung der beiden Leibeinungen zeigt, dass Gunther jeweils der Gewinner bei einem Vorgang ist, der sich nur über das magische Medium der Tarnhaut durchführen lässt: über jene paradoxe Körperbegrenzung also, die Körpergrenzen aufhebt. Sie erlaubt es ihm, in wechselnden Konstellationen erst mit Sîvrit, dann mit Brünhilt leiblich eins zu werden.

Brünhilts Unterwerfung und ihre körperliche wie herrschaftspolitische Vereindeutigung zur Ehefrau ist um den Preis einer riskanten Entdifferenzierung erkauft, der die höfische Begrifflichkeit von *minnen* und *triuten* samt ihren Unschärfen keinen letzten Halt entgegensetzen kann. Die Konfiguration gleich- und zwischengeschlechtlicher Verhältnisse, von Minne und Gewalt bei der Brautwerbung und in den Hochzeitsnächten, hat ferner keinerlei Ähnlichkeit mit dem von Sedgwick theoretisch konzipierten und von Beatrice Michaelis auf das *Nibelungenlied* übertragenen ‚erotic triangle‘,[768] zumal die erotische Rivalität zweier Männer um eine Frau diese trianguläre Struktur ausmacht.[769] Eine solche Rivalität lässt sich für Gunthers und Sîvrits Pakt nicht konstruieren, vielmehr wird sie explizit ausgeschlossen und das daraus folgende Versprechen (bis auf den Raub von Ring und Gürtel[770]) auch eingehalten. Ebenso wenig kann unterstellt werden, dass sich im *Nibelungenlied* homosoziales Begehren als ‚heterosexuelles‘ maskiere.[771] Die kunstvolle Inszenierung hetero-erotischer Minne am Wormser Hof ist vielmehr explizit mit homosozialen Allianzwünschen verschränkt und darauf angelegt, Sîvrits agonalen Eroberungswillen umzulenken und der Burgondenherrschaft nutzbar zu machen. Auf diesem Wege erwirkt Gunther die Möglichkeit, Sîvrits Leibesmacht

768 Vgl. Sedgwick, Between Men, S. 59 f.; Michaelis, Von *tarnkappe*, *nagele* und *gêr*, S. 136 u. dies., (Dis-)Artikulationen, S. 208. Vgl. dazu die von Klimpfinger/Schwendinger, Que(e)r durch das Nibelungenlied, S. 151 aufgeworfenen kritischen Fragen: „Wie können Positionen wie die der *gender*-ambivalenten Brünhild beschrieben und verstanden werden, die zum einen als (weibliche?) Projektionsfläche für das Begehren Gunthers und Siegfrieds figuriert, die aber […] ‚die Funktionen der Braut und des Brautvaters‘ zugleich verkörpert? Ist dies nicht ein Dreieck, in dem Siegfried und Gunther (indem sie als eine Person um die Braut kämpfen) an einer Extremität des Dreiecks anzusiedeln wären, während Brünhild gleichzeitig eine ‚männliche‘ (die des Brautvaters) und eine ‚weibliche‘ Position (die der Braut) einnähme?“

769 Vgl. Sedgwick, Between Men, S. 21; dazu auch Kraß, Das erotische Dreieck, S. 292 f.

770 Um aber bedeutsame und leibverbundene Objekte wie Brünhilts Ring und Gürtel (dazu s. o., II.3.2.4) wiederum als bloße Zeichen für Brünhilts ‚Sexualität‘ oder Jungfräulichkeit zu lesen (vgl. Frakes, Brides, S. 125 f.), muss eine systematische Ordnung der (Hetero-)Sexualität unterstellt werden. Ein eklatantes Beispiel dafür bildet die Behauptung, es gehe mit hohem „narrativen wie dispositivischen Aufwand“ darum, „die Brünhild-Figur, ihren Körper, ihre Geschlechtlichkeit und ihr sexuelles Begehren im Sinne komplementär aufeinander bezogener Geschlechter innerhalb einer auf Reproduktion gerichteten Ordnung zu vereindeutigen“ (Michaelis, Von *tarnkappe*, *nagele* und *gêr*, S. 137). Weder Brünhilts sexuelles Begehren noch die Frage der Reproduktion werden im Text aber thematisiert.

771 So Sedgwick, Between Men, S. 60 zu einem literarischen Text der Frühen Neuzeit, wobei die Entwicklung ihrer Argumentation eigentlich vor einer unreflektierten Übertragung auf die gänzlich anderen Text- und Gesellschaftsverhältnisse um 1200 warnen müsste. Gleichwohl unternimmt Michaelis, Von *tarnkappe*, *nagele* und *gêr* u. dies., (Dis-)Artikulationen, an den bereits zitierten Stellen genau dies ohne weitere Herleitung.

gegen Brünhilts einzusetzen und damit letzlich die Unberechenbarkeit der Exorbitanten – zu beider Schaden an Leib und Leben – gegeneinander auszuspielen.

Ein Begehren nach dem Anderen oder geschlechtlich Differenten kommt dabei gerade nicht zum Tragen. Vielmehr richtet sich das heterosoziale Brautwerbungsbegehren mit dem Ebenburtskriterium in erster Linie nicht auf Differenz, sondern auf eine Ähnlichkeitsbeziehung, die sich als Ranggleichheit gestaltet, innerhalb der Ehe aber durch die hierarchische Geschlechterordnung überlagert werden soll. Dies wird am Beispiel Sîvrits und Kriemhilts modellhaft, wenn auch im Zeichen bereits einsetzender Wahrnehmungstrübungen vorgeführt. Gunthers Werbung um Brünhilt entspricht dem Primat der Ähnlichkeit indes nicht, geht sie doch mit einer eklatanten Differenz der Körperstärke und der Herrschaftsauffassung einher, die ihrerseits aber nicht homolog zur Geschlechterdifferenz angelegt ist. Vielmehr entsprechen Brünhilts leibliche Übermacht und ihr agonales Machtbewusstsein zuvor männlich definierten Prinzipien, und obwohl ihr ihre Kraft entzogen werden kann, kommt es hinsichtlich der Herrschaftsauffassung zu keiner Angleichung an Gunther. Als Gunther selbst – wie alle ‚Nibelungen' – zuletzt Heros wird, lebt er nicht mehr lange. Umgekehrt zeigt sich bei Kriemhilt die Aneignung eines agonalen Habitus durch die Ehe- und Leibgemeinschaft mit Sîvrit und insofern eine Verähnlichung aus entgegengesetzter Richtung. Die Überwindung Brünhilts generiert darüber hinaus eine (außerhöfische) Imagination begehrenswerter Körperlichkeit, die am Primat leibgestützter Macht ausgerichtet ist, so dass tatsächlich Herrschafts- und nicht sexuelle Akte bedeutsam für Identitätsbildung und Machtpolitik werden.

Die Konfiguration im *Nibelungenlied* ist also ungleich komplexer als das ‚erotische Dreieck', und ihr Dilemma besteht auch keineswegs darin, dass homosoziales Bündnisbegehren einem prinzipiellen Zwang ausgesetzt wäre, sich zu ‚maskieren'. Alle aus dem Gebrauch der Tarnhaut resultierenden Maskeraden dienen vielmehr dazu, Differenzen der Männlichkeit sowie der jeweiligen Machtgrundlagen und Herrschaftsauffassungen zu verschleiern. Das Phantasma homosozialer Einleiblichkeit auf Isenstein zeigt insofern ein totalisierendes Begehren an, das sich gegen das ‚Fremde' (in Gestalt weiblicher Exorbitanz) realisiert und dessen Kehrseite in bedrohlicher Entdifferenzierung besteht. Brünhilts autogene Herrschaft, ihre hypertrophe Stärke und ihre gelungene Performance männlicher Verhaltensmuster stellen sich demgegenüber als Herausforderung der imaginären männlichen Einheit dar. Dieser Provokation setzen Gunther und Sîvrit (sekundiert von Hagen und Dancwart) ihre minimalistische Konzeption einer hierarchischen Geschlechterordnung entgegen, die nur in Bezug auf die herrschaftspolitische Bedeutung der Ehe ‚heteronormativ' zu nennen ist. Dabei geht es nicht um ‚Sexualität' und nur am Rande um dynastische Reproduktion: Zeugung und Geburt der Leibeserben sind narrativ vom Ehevollzug entkoppelt und finden erst im Hiatus zwischen den Konflikten Erwähnung, worauf die Söhne auch gleich wieder aus der erzählten Handlung verschwinden. Ihre Benennung nach Gunther und Sîvrit indiziert allerdings – wenigstens auf Wormser Seite – einen Wunsch nach der Reproduktion der homosozialen Bindung.

Zwar wird an den vorgestellten Höfen – Worms, Xanten und Isenstein – Herrschaft dynastisch legitimiert, doch resultiert daraus keine ausdrückliche Motivation bei der Brautwerbung: Eine feudaladlige, eheliche Reproduktionsordnung deutet sich nur über die Rahmenbedingungen an. Interessant ist demgegenüber der Befund, dass mit dem rein männlich bevölkerten Nibelungenland offenbar ein Bereich existiert, der seine Machtverhältnisse auf andere Weise reproduziert. Wie das geschieht, erklärt Hagens Bericht über Sîvrits Eroberungen, und die 8. Aventiure führt es in einer Re-Inszenierung erneut vor Augen: Die Herrschaftsnachfolge im Nibelungenland tritt immer der an, der sich durch überlegene Gewalt dafür qualifiziert. Vor diesem Hintergrund indiziert die spätere Umdeutung der Burgonden zu Nibelungen den Eintritt in eine Ordnung, in der sich nicht eine friedliche Gemeinschaft, sondern ausschließlich heroische Gewalt reproduziert. Der Hort, mit dem sich der spezifisch nibelungische Machttransfer vergegenständlichte, ist zu diesem Zeitpunkt allerdings schon im Rhein versenkt: ein Hinweis darauf, dass dieses Reproduktionsverfahren an ein absolutes Ende stoßen wird (s. u., II.3.4.2).

Auch der ungebremsten Fortpflanzung von Gewalt am Etzelhof liegt noch die konflikthaltige Verklammerung gleich- und zwischengeschlechtlicher Bindungen zugrunde. Sie gehört ebenso zu den Grundlagen des Nibelungenstoffs wie sein Exorbitanzparadigma, das sich an Sîvrit/Sigurd und Brünhilt/Brynhild manifestiert. Darüber hinaus hat das *Nibelungenlied* die Triangulierung männlicher Bündnisse um Geschlechterbeziehungen oder, umgekehrt formuliert, die Triangulierung der Brautwerbung um homosoziales Begehren derart dilemmatisch zugespitzt, dass sie sich wechselseitig in den Untergang treiben. Dieser Prozess führt, nach Sîvrits Tod, zur Rekonfiguration von Herrschafts- und Identitätsparametern. Mit den von Müller beschriebenen nibelungischen ‚Wucherungen‘[772] verbinden sich weitreichende Transformationen, die den Bezugsrahmen der folgenden Überlegungen bilden, denn das handlungstreibende Begehren nach der Vereinnahmung Sîvrits kommt mit seiner Ermordung nicht zum Stillstand. Greifbar wird diese Dynamik zunächst an zwei im *Nibelungenlied* beschworenen, aber nicht mehr einholbaren Mythologemen unbegrenzter Macht, die sich zuerst mit Sîvrits exorbitanter Leiblichkeit, später mit der fatalen Potenz des Horts verknüpft. Erst auf dieser Grundlage lässt sich klären, wie Kriemhilts Begehren nach Sîvrits Tod nicht nur Bestand haben, sondern destruktive Kraft entfalten und zur Triebfeder einer transgressiven Subjektkonstruktion werden kann.

772 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 337–343 u. ders., Das Nibelungenlied, S. 160–168.

3.4 Begehren nach dem Unverfügbaren: Einverleibungs- und Abspaltungsfantasien

Am Ende des *Nibelungenlieds* erfüllt sich, so scheint es, Kriemhilts über viele Jahre gehegtes Begehren nach Rache, wenn sie Hagen eigenhändig den Kopf abschlägt. So skandalös ist diese Tat, dass Hildebrant sie in Stücke hackt und ihr eigener Ehemann nicht ihren, sondern Hagens Tod beklagt. Aus Sicht der versammelten Männer wird Kriemhilts Verhalten ihrer Denunziation als *vâlandinne* offenbar gerecht. Fast so skandalös wirkt aber, verfolgt man die Forschungsdiskussion, ihre Hortforderung[773] kurz vor der Tötung Gunthers und Hagens, der letzten burgondischen Überlebenden eines schrecklichen Gemetzels: *welt ir mir geben wider, daz ir mir habt genomen, | sô muget ir wol lebende heim zen Burgonden komen* (B 2364, 3 f.). Soll die lang ersehnte Rache nun für Bezahlung aufgegeben werden, soll der Hort etwa den unvergleichlichen Sîvrit ersetzen? Oder sind Kriemhilts Worte blanker Hohn, da ihr Sîvrit nicht zurückgegeben werden kann und nichts dafür spricht, dass sich Hagens Haltung zum Hort jetzt noch wandelt? Die unpräzise Referenz der Forderung – *daz ir mir habt genomen* – rückt einen Bezug auf Sîvrit wie auf den Hort in den Horizont des Denkbaren. In Hinblick auf eine mögliche Rückgabe sind sie tatsächlich nur minimal unterschieden, denn Hagen hatte Kriemhilt schon bei der Ankunft am Etzelhof mitgeteilt, dass der Hort im Rhein versenkt wurde: *dâ muoz er wærliche unz an daz jungeste sîn* (B 1739, 4). Dieser Zusatz verstärkt die Unabsehbarkeit einer Rückerstattung, doch ist der Hort der Welt der Lebenden immerhin nicht ganz so vollständig entzogen wie Sîvrit.

Mit ihrer referentiellen Unschärfe bringt Kriemhilts Formulierung ein Begehren nach dem Unverfügbaren zum Ausdruck, das zwischen dem im Zeichen größter Unwahrscheinlichkeit noch Erreichbaren und dem gänzlich Unerreichlichen[774] oszilliert.

---

773 Auf der Grundlage stoffgeschichtlicher Überlegungen spricht Kuhn, Der Teufel, S. 283 von einer Verknüpfung von Rache und Hortgier: Resultat sei „ein scharfer Bruch in der Handlung“. In Auseinandersetzung mit Kuhn beschreibt Schröder, Zum Problem der Hortfrage, S. 179 diese Verbindung als „tragische Selbstvernichtung“ Kriemhilts. Beyschlag, Das Motiv der Macht, betont ihre Inanspruchnahme von Sîvrits Macht, während Nagel, Das Nibelungenlied, S. 135 die symbolische Identität Sîvrits mit dem Hort unterstreicht: „Durch den Hort erweist sich Siegfried als Achse des Ganzen. Denn im Hort überlebt er seinen leiblichen Tod, bleibt er in einem realen Symbol wirkend gegenwärtig und stimuliert zielstrebig den Gang der Handlung.“ Jönsson, *Ob ich ein ritter waere*, S. 185 betont demgegenüber die Funktion des Horts für Kriemhilts Selbstverständnis: „Abgesehen von seiner konkreten materiellen Bedeutung repräsentiert der Hort als Memorialzeichen für Kriemhild das mit ihm verbundene Lebensglück und die *êre*. Als pars pro toto erinnert er an all das Unrecht, dass [sic] Hagen an ihr begangen hat“. Zur Szene vgl. weiter Wachinger, Studien, S. 132 f.; Heinzle, Gnade für Hagen; Wolf, Heldensage, S. 418 f.; Göhler, Überlegungen, S. 225–233; Müller, Spielregeln, S. 147–150 (zur ‚kalkulierten Unbestimmtheit‘ von Kriemhilts Forderung S. 147 f.); Haug, Hat das *Nibelungenlied* eine Konzeption?, S. 40–42; Renz, Um Leib und Leben, S. 287–297, der den Hort als „figuratives Äquivalent“ Sîvrits beschreibt (S. 295).

774 Vgl. Schröder, Zum Problem der Hortfrage, S. 173: „Nicht das ihr geraubte Gold, sondern den ermordeten Sivrit fordert sie zurück, nicht etwas theoretisch Mögliches, sondern etwas absolut Unmögli-

Unterstrichen wird dies durch die Uneindeutigkeit des Verlangten: Die Leerstelle in dieser Forderung muss durch den Angesprochenen erst gefüllt werden (und Hagen bezieht sie wie selbstverständlich auf den Hort). Doch könnte noch ein Drittes im Fluchtpunkt von Kriemhilts Forderung stehen, das die beiden naheliegenden Bezüge übergreift und überschreitet: ein selbstbezügliches Verlangen nach der Heilung eigener Ehre und Identität, die durch Sîvrits Tod und den Hortraub doppelt entsetzlichen Schaden genommen haben. In dieser Lesart wäre Kriemhilts Begehren darauf gerichtet, wieder die zu sein, die sie vor Sîvrits Ermordung war,[775] und es würde abermals Undenkbares verlangt, Unverfügbarkeit beschworen. Ein derartig monumentaler Ich-Bezug, der die Wiedervervollständigung eigener Identität – mit welchen Mitteln auch immer – dem verlorenen Ehemann, dem Hort sowie selbstverständlich auch den zahllosen Getöteten, darunter bereits zwei Brüder, vorordnet, müsste sich allerdings exorbitant, wenn nicht ungeheuerlich ausnehmen – zumal bei einer Frau, denn als Gattungswesen *wîp* benennt sie Etzel in seiner Abschlussrede (B 2371, 2). Hagen scheint diese Lesart aber insofern zu bestätigen, als er beim Anblick von Gunthers abgeschlagenem Kopf, den Kriemhilt am Haar hereinträgt, erklärt: *du hâst iz nâch dînem willen vil gar zeinem ende brâht* (B 2367, 3).[776]

Kriemhilts Begehren sprengt im Verlauf der Ereignisse nach Sîvrits Tod ganz offensichtlich jeden zuvor gesetzten Rahmen sowie die etablierten Modalitäten der Subjektivierung. Die Gewalteskalation am Etzelhof bringt Kriemhilt als transgressives Subjekt zum Vorschein, das Dietrich und Hagen als *vâlandinne* außerhalb menschlicher Gemeinschaft situieren (B 1745, 4; 2368, 4). Wird Kriemhilt damit Gegenstand maximaler Ausgrenzung, so scheint sich dieser Sicht am Ende sogar ihr Ehemann angeschlossen zu haben. Spätestens an dieser Stelle drängt sich die Frage auf, wie eine derartige Verselbständigung von Kriemhilts Begehren überhaupt denkbar sein kann, stellte sich weibliche Subjektidentität doch regelhaft im Bezug auf den Ehemann oder männliche Verwandte her. Die Ehe mit Etzel sowie der damit einhergehende Macht- und Besitzzuwachs sollten eigentlich den nötigen Rahmen bieten, um Kriemhilts Selbstbezug gemäß diesen Parametern zu rekonstruieren. Stattdessen löst sich ihr Begehren –bereits in seiner Ausrichtung auf Rache – von allen identitätsbildenden gesellschaftlichen Bezügen, insbesondere Ehe und Verwandtschaft. Nur wenn

ches.“ Die Unerreichbarkeit des Verstorbenen nimmt sich aus moderner Sicht freilich zwangsläufiger aus, als sie es im zeitgenössischen Kontext sein muss: Erinnert sei hier an Audes Verlangen, mit ihrem toten Bruder Olivier noch ein Gespräch führen zu dürfen, das sich in mehreren Fassungen der *Chanson de Roland* unter Mitwirkung eines Engels auch realisieren ließ (vgl. II.1.4.2, S. 358 u. Anm. 438).

775 Vgl. Boklund-Schlagbauer, Vergleichende Studien, S. 103: „Ihr *leit ergetzen* bedeutet für Kriemhilt gleichzeitig, ihre Identität zurückzubekommen, eine Identität, die mit der Minnebindung an Siegfried zusammenhängt.“ Nach Renz, Um Leib und Leben, S. 295 wird über die Verschiebungen des talionischen Prinzips das rechtliche Problem zur Anschauung gebracht, „für die Witwe einen Zustand zu erreichen, der dem vor der Ermordung ihres Ehemanns ähnelt“.

776 Dem entspricht, dass Kriemhilt in der Einladung ihrer Brüder an den Etzelhof die Möglichkeit der Erfüllung all ihres Begehrens sieht: *des ie mîn wille gerte, daz sol nu wol verendet sîn* (B 1500, 4).

von einer auf die ‚Liebe' zu Sîvrit gegründeten, kohärenten Subjektivität ausgegangen wird, scheint das selbsterklärlich. In der nibelungischen Welt ist Hagen dagegen über lange Zeit der Einzige, der mit einer solchen Möglichkeit rechnet, und die wutgeladene Kooperation Hagens mit Kriemhilt ist es auch, die dieses radikal ungesellschaftliche Subjekt erst zur Vollendung bringt.

Bevor diesem Prozess genauer nachgegangen werden kann, sind die beiden in Kriemhilts Forderung implizierten Ressourcen zu untersuchen, die ihren Selbstbezug am Unverfügbaren ausrichten: Sîvrit und der Hort sind tatsächlich nicht allein aufgrund chronologischer Ereignisse dem Zugriff entzogen, vielmehr lässt sich an beiden eine spezifische, paradoxale Spannung von Präsenz und Absenz beobachten, die ich bereits als Vergegenwärtigung von Unverfügbarkeit beschrieben habe (s. o., II.3.1.2). Sîvrits übermächtige Leiblichkeit wie auch die schier unermessliche Macht des Horts werden im *Nibelungenlied* zwar als mythische Substrate seiner Identität beschworen, entziehen sich aber handlungsinterner wie erzählerischer Bemächtigung. Den Bezugsrahmen für Kriemhilts Begehren bildet, so meine These, ein textübergreifendes Begehren nach Inkorporation einer zuerst von Sîvrit, später vom Hort verkörperten, leibhaftigen Macht, das insbesondere auch von den Wormser Herren und Hagen Besitz ergreift. Zugleich lässt sich im Spannungsfeld der Unverfügbarkeit ein Begehren nach der erzählerischen Herstellung mythischer Präsenz greifen, das sich im Machtdiskurs als Frage nach der gesellschaftlichen Einverleibung, Kontrolle oder Abspaltung jener außermenschlichen, überdimensionierten Potenzen niederschlägt, die – wie der mit Drachenblut gepanzerte Sîvrit und der Nibelungenhort – aus der Anderswelt hervortreten.

Nun könnte angenommen werden, im *Nibelungenlied* gehe es, nachdem die Absorption des heroischen Sîvrit in die höfisch stilisierte Welt gescheitert ist, um die Tilgung und Vernichtung derartiger Potenzen, doch stehen dieser Vermutung die befremdlichen Entwicklungen nach Sîvrits Tod entgegen: „Nachdem nämlich mit dem Raub des Hortes der letzte Rest seiner mythischen Macht verschwunden scheint, passiert etwas Erstaunliches: Das Nibelungenland beginnt zu wuchern, und die fremde Welt fängt an, die bekannte zu verwandeln."[777] Zur Entgrenzung des Nibelungenlandes tritt ein Wuchern des mit ihm verbundenen Habitus entdifferenzierender Gewalt, der soziale Bindungstypen und Hierarchien sowie nicht zuletzt (Geschlechts-)Identitäten transformiert. Auch die Neuformation von Kriemhilts Begehren ist davon nicht zu trennen. Die Ursprünge dieser Wucherungen liegen im Erzählen von Sîvrit selbst. Im Folgenden möchte ich zuerst zeigen, wie Imaginationen von Sîvrits leiblicher Übermacht wechselweise narrativ freigesetzt und eingehegt werden (3.4.1), wie sich nach seinem Tod eine analoge Unverfügbarkeit des Horts manifestiert und worin dessen besondere Machtpotenzen bestehen (3.4.2). Anschließend ist nachzuzeichnen, wie sich der Transfer dieser Potenzen auf Kriemhilt zu ihrem radikal selbstbezüglichen Begehren verhält (3.4.3).

777 Müller, Das Nibelungenlied, S. 161.

3.4.1 Exorbitanter *lîp* und blutende Wunden: Imaginationen des Un/Verwundbaren

Wie in den anderen Werken, die Gegenstand dieser Arbeit sind, besteht im *Nibelungenlied* ein wechselseitiges Konstruktionsverhältnis von Begehren und Körperbild(ern), das ebenfalls den schon beschriebenen Paradigmenwechseln unterliegt. So dominiert in den Eingangsaventiuren der Glanz exemplarisch höfischer Leiber, deren Gewaltpotenzen virtualisiert sind und deren maßlose ‚Schönheit‘ einem gemeinschaftsstiftenden Regime der Minne unterliegen soll. Sîvrit, auf den sich allseitiges Begehren richtet, wird dementsprechend ein mit höfischen Deutungsmustern kompatibler, ritterlicher Leib zugeschrieben, der nicht nur ganz generell *schœne* und *minne*-tauglich ist, sondern auch mit *riterlich gewant*, das *von rôtem golde* leuchtet, vor der Hofgesellschaft erstrahlt.[778] Vor dieser Gemeinschaft zeichnen ihn keine präzisierten Körpereigenschaften aus, sondern einzig die Tatsache, dass ihm die gewünschten Qualitäten mehr eignen als jedem anderen.[779] Als Sîvrit nach dem Sachsenkrieg in den Blick-Mittelpunkt beim Siegesfest rückt, ist das vorgeführte Bild auch nicht um seine Präsenz, sondern um die Meisterhaftigkeit der Darstellung zentriert: *Dô stuont sô minnecliche daz Sigmundes kint,* | *sam er entworfen wære an ein permint* | *von guotes meisters listen* (B 284, 1–3). Der höfische Sîvrit ist artifizielles Produkt eines ausgewiesenen Künstlers (oder Erzählers), und so dokumentiert das Bild selbst den Erfolg jener Integrationsstrategien, die Sîvrit dem Wormser Herrschaftsgefüge einverleiben. Im Moment höchster Sichtbarkeit löst sich der Körper im Medium seiner Vergegenwärtigung auf.

Kommt mit den generalisierenden Benennungen adliger Schönheit, von Habitus und Gewand also ein gleichsam verallgemeinerter, idealisierter Leib zur Erscheinung,[780] so steht zu erwarten, dass der heroische Sîvrit, den mit seiner exzeptionellen Stärke und Gewaltfähigkeit auch Körperqualitäten auszeichnen, ebenso eindrucksvoll vergegenwärtigt wird. Wie sich ein solcher Blick auf den einzigartigen Heros gestalten kann, lässt sich exemplarisch an einigen Versen aus dem *Kurzen Sigurdlied* der Lieder-Edda zeigen:

---

778 Vgl. B 20, 3 f.; 28, 1–29, 2; 64; 69, 2–70, 2; 72, 1 f. Wolf, Heldensage, S. 291 sieht im Goldglanz von Sîvrits Rüstung einen Verweis auf den Hort.

779 Vgl. dagegen die konkretisierte und von Ambivalenzen geprägte Beschreibung von Hagens Erscheinung am Etzelhof: *Der helt was wol gewahsen, daz ist alwâr.* | *grôz was er zen brusten, gemischet was sîn hâr* | *mit einer grîsen varwe. diu bein wârn im lanc* | *und eislich sîn gesihene. er hete hêrlichen ganc* (B 1731, 1–4; ein *hêrlicher* Gang war auch Sîvrit unmittelbar vor Hagens Bericht über seine heroischen Taten attestiert worden: B 84, 4). Auch die Isensteiner Autopsie hob jeweils Charakteristika der leiblichen Erscheinung und Haltung hervor, wovon Sîvrit ausgenommen blieb (vgl. B 409–413).

780 Für diese Inszenierung bietet sich mit Kraß, Geschriebene Kleider, S. 149–160 der Begriff der ‚höfischen Epiphanie‘ an, in deren Mittelpunkt die metaphysische Überhöhung höfischer Visualisierungsstrategien steht.

Þeim hétomk þá — Dem gelobte ich mich da,
< ... >
er með gulli sat — der mit Gold saß
á Grana bógom — auf Granis Schultern
(*Sigurðarkviða in skamma*, Str. 39, 1–4).

Arretiert im Erinnerungsbild zeigt sich Sigurd im Glanz seiner Unvergleichlichkeit. Sein Goldbesitz verweist zurück auf den heroischen Kampf gegen Fafnir, mit dessen Hort Sigurd als *gullmiðlandi* über ungeahnten Reichtum verfügt. Grani, der ihn allein trägt, hebt ihn über alle anderen hinaus. Der Name des Reiters kann ungenannt bleiben,[781] leitet der Zeigegestus dieser Strophe doch dazu an, das vor Augen gestellte Bild aus Sagenwissen zu ergänzen und Sigurd zu identifizieren. Doch ist auch Sigurd bereits unverfügbar, denn Brynhilds Rede rahmt nach seiner Ermordung diesen Blick auf seine volle Präsenz. Mit dem Verweis auf ein Gelöbnis, das nicht eingelöst wurde, ist zudem die Spur zu den gebrochenen Eiden gelegt, die Sigurds Tod vorbereiten. Aus der Rückschau erzeugen Brynhilds Worte ein zeitenthobenes Mythologem des Besten, das Erfüllung und Scheitern gleichermaßen in sich trägt.

Statt ein derart fokussiertes Bild des heroischen Sîvrit zu entwerfen, rahmt ihn das *Nibelungenlied* durch Hagens Blick und Erzählung, die Sîvrits überragende Gewalt weit von der höfischen Realität abrücken. Der Bericht konzentriert sich zudem nicht auf Sîvrits leibhaftige Erscheinung, sondern auf seine Taten und Trophäen, die Zeugnis von heroischer Leistung ablegen, bis Sîvrits körperlicher Sonderstatus schließlich im Bild der mit Drachenblut gepanzerten Haut gerinnt: *sîn hût wart hurnîn.* | *des snîdet in kein wâfen* (B 98, 3 f.). Bedrohlich, sogar monströs wirkt dieses Verschmelzen mit dem gefährlichsten Wesen der Anderswelt, dessen Fremdheit mit Sîvrits Haut verwachsen zu seiner Übernatur geworden sein soll. *Daz ist dicke worden schîn*, fügt Hagen hinzu (B 98, 4). Von einem derart wiederholten Sichtbarwerden kann aber keine Rede sein. Nirgends bietet das *Nibelungenlied* die von Hagen angeregte, spektakuläre Inszenierung des drachenhäutigen Heldenkörpers dem Blick dar. Sîvrit kämpft zwar herausragend gegen die Sachsen und Dänen, doch fehlt dabei jeder Verweis auf eine fremdartige, unverwundbare Körperlichkeit. Als seine exorbitante Stärke bei der doppelten Überwindung Brünhilts unbedingt benötigt wird, bringt die Tarnhaut seinen Körper zum Verschwinden. Exorbitante Körperlichkeit wird nicht konkretisierend vergegenwärtigt, sondern über die situationsgebundene Performance und die Attribute, die den überaus gewaltfähigen Leib auszeichnen, in die Imagination des (intra- und extradiegetischen) Publikums verlagert. An die Stelle einer vollen, leibli-

781 Der Kontext dieser Strophe präzisiert nicht, ob Brynhild zum damaligen Zeitpunkt Sigurd erkannte, oder ob es sich um seinen Auftritt als Gunnar handelte: vgl. von See [u. a.], Kommentar Bd. 6, S. 392–397.

chen Vergegenwärtigung treten vielfältige Brechungen, in denen sich zugleich die Unverfügbarkeit der mythischen Redeweise spiegelt.

Vieles deutet zunächst darauf hin, dass das *Nibelungenlied* Sîvrits leibhaftige Exorbitanz nur beschwört, um sie zu demontieren. Durchgespielt wird eine Serie gesellschaftlicher und narrativer Integrationsverfahren, die von der Reglementierung bis zur Ausgrenzung und Depotenzierung reichen, zuletzt aber zu Abspaltung und Vernichtung führen. Zugleich zeigen sich in diesen Prozessen spannungsgeladene Gegenbewegungen, die anhaltende Faszination erkennen lassen. Insgesamt generiert das Spannungsfeld von Abwehr und Begehren ein Konglomerat von Körperbildern, die Sîvrits Leiblichkeit mit unterschiedlichen Machtkonzepten verbinden und ihr über seinen Tod hinaus Wirkmacht verleihen.

Indem die Erzählung zuerst den höfisch-ritterlichen Sîvrit einführt, unterwirft sie ihn den Mechanismen der Disziplinierung und der Virtualisierung, die auf Handlungsebene alle prekären Gewaltpotentiale herrschaftspolitischem Nutzen zuführen. Im Erzählprozess wechseln sich gleichsam eingefrorene Bilder höfischer Strahlkraft mit kriegerischer Performance ab. Dem kollektiven Blick der Wormser Hofdamen erscheint der *minnecliche* Sîvrit befriedet zum Inbegriff begehrenswerter Ritterlichkeit erstarrt, im Sachsenkrieg zeichnet er sich dagegen durch besondere, gleichwohl messbare Kampfstärke aus. Beim Siegesfest – am Höhepunkt dieses ersten, erfolgreichen Integrationsprozesses – entspricht Sîvrit derart dem allseits Gewünschten, dass er in der Idealität seiner Darstellung aufgeht. Die Perfektion des auf *permint* gebannten Bildes bietet zudem keine Leerstellen, die in der Rezeption durch ein anderes Wissen über Sîvrit aufgefüllt werden müssten.

Kenntnisse des heroischen Sîvrit werden punktgenau immer nur da abgerufen, wo sie zur Entfesselung des exorbitanten Helden benötigt werden. Diese narrative Kontrollstrategie hat zunächst zur Folge, dass die ‚Fremdheit‘ des Körperbildes fragmentarisch bleibt, denn nach Hagens einführender Erzählung treten immer nur Ausschnitte zutage, die – je handlungsrelevant arrangiert – mehrdeutig oder widersprüchlich werden können. Mit der Brautwerbung um Brünhilt kommen zwei Verfahren zur Anwendung, die Sîvrits leibliche Übermacht gezielt verfügbar und beherrschbar machen sollen: zum einen die schon aus Hagens Bericht vertraute Strategie der Auslagerung des Exorbitanten in fremde Räume, zum anderen erneute Versuche der Einhegung seiner Überstärke durch Bemessen und Vergleichen. In der Überlagerung kommt jedoch die Instabilität der je angewandten Kategorien zum Vorschein.

Am deutlichsten wird dies bei der Darstellung von Sîvrits Körperstärke, die nur im Vergleich mit unterschiedlichen Bezugsgrößen anschaulich gemacht wird. Brünhilts Brautwerbungskonditionen fordern den Stärksten der erzählten Welt, und das kann nur Sîvrit sein. Als Drachentöter ist er gegen den fürchterlichsten aller denkbaren Gegner angetreten, hat ihn besiegt und sich noch dazu einen Teil seiner überlegenen Leiblichkeit angeeignet. Darin ist angelegt, was in der altnordischen Überlieferung verschiedentlich erzählt wird: dass nämlich Sîvrit vollständig Gunthers Platz einnehmen und für ihn die Werberprobe bestehen müsste. Doch als es um Sîvrits Mitwirkung bei der Brautwer-

bung geht, wird nicht der Drachenkampf als Ressource heroischer Übermacht mobilisiert, sondern die Tarnhaut, die neben Unsichtbarkeit ein quantifiziertes Zusatzmaß an Kraft, nämlich zwölffache Männerstärke verleiht. Die im Wettstreit mit Brünhilt eingesetzte Kraft ist damit gespalten in eine naturhafte Körperstärke und eine artifizielle, aber messbare Zusatzpotenz. Die Verweisverhältnisse sind zirkulär: „Nur wer überstark ist, kann das magische Requisit als Begründung zwölffacher Heldenkraft erringen."[782] Doch fällt das eine eben nicht mit dem anderen zusammen, und Sîvrits Leib zeichnet sich nur in der Ausnahmesituation und nur um den Preis seiner Unsichtbarkeit durch die Stärke einer Mannschaft von dreizehn aus.

Wie sich seine körpergebundene Kraft aber zum unterstellten Maß der ‚Männerstärke' verhält, tritt nur situationsbezogen und mit entsprechenden Divergenzen hervor: changierend zwischen einer messbaren Hierarchie, wie sie sich aus Sîvrits Leistungen bei Kampfspielen oder im Sachsenkrieg ergibt, und einer exorbitanten Exzeptionalität, die in der Raumordnung und im Bezug zur ‚Fremde' verankert ist. Im Nibelungenland, fernab von Worms und Xanten, fallen ihm jene magischen Attribute zu, die seine Sonderstellung gleichermaßen begründen und bestätigen. Erst der Wettkampf auf Isenstein mit seinen detailliert ausgeführten Kräfterelationen legt überhaupt nahe, nach einem verähnelnden, quantifizierbaren Maßstab zu suchen, der Sîvrits (ebenso wie Brünhilts) Stärke präzise fixieren könnte.[783] Umgekehrt hatte aber Hagens Bericht Sîvrits Überkraft als unveräußerlichen Bestandteil seiner heroischen Identität ausgewiesen, womit sie vertrauten Regelzusammenhängen prinzipiell entzogen ist. Wenn sich auf Isenstein also letztlich keine exakte Bemessung für Sîvrits Kraft ergibt, wenn sie vielmehr jener Unschärfefaktor bleibt, an dem alle Berechnungen scheitern, wird immerhin eins deutlich: Sîvrits exorbitante Körperstärke ist *als solche* unberechenbar und entzieht sich den Deutungsmaßstäben der dargestellten Gesellschaft. Sie zeigt sich öffentlich bloß als Spur seiner Taten – leibhaftig ansichtig und eindeutig fassbar wird sie nicht.

Der Gebrauch von Sîvrits Tarnhaut reflektiert insofern ein über die bloße Sichtbarkeit hinausreichendes Evidenzproblem, das zunächst noch für die Täuschung Brünhilts ausgebeutet werden kann. Aus der Gruppe der Attribute, die Sîvrits Exorbitanz bezeugen, wird bis zum Mordplan nur dies eine narrativ wirksam, denn die gezielte Manipulation der Augenscheinlichkeit erlaubt es Gunther, Sîvrits Stärke dem eigenen Leib zu attribuieren: „Im Kern der Intrige steht der Kampf um das, was sichtbar ist und daher Geltung beansprucht",[784] doch betrifft das eben nicht nur die Irreführung Brünhilts, sondern ebenso die Geltung von Sîvrits Leibesmacht. Ihrer gelungenen In-

782 Strohschneider, Einfache Regeln, S. 61 (Anm. 45); vgl. auch Mühlherr, Nicht mit rechten Dingen, S. 473.

783 Vgl. Renz, Um Leib und Leben, S. 90, der nach gründlicher Betrachtung des Problems zu dem Schluss kommt: „Ob und inwiefern sich Siegfrieds Stärke von der Kraft anderer männlicher Figuren abhebt, kann nicht entschieden werden."

784 Müller, Spielregeln, S. 261.

strumentalisierung treten unkontrollierbare und unvorhersehbare Überschüsse gegenüber, die letztlich zur Krise der Evidenz führen werden. Überschüssig ist aber nicht erst Sîvrits verhängnisvoller Griff nach Brünhilts Ring und Gürtel. Bereits nach dem Werberkampf auf Isenstein wird in der ersten Hälfte der 8. Aventiure ein narrativer Überschuss freigesetzt, denn nicht nur rudert Sîvrit unsichtbar bis ins Nibelungenland, um seine tausend Krieger zu holen, er stellt sich einem lebensbedrohlichen Zweikampf mit dem riesenhaften Torhüter und Alberich, statt sich sofort als legitimer Herrscher zu erkennen zu geben. Im Kontext dieser Ereignisse kommen neue erzählerische Integrationsverfahren zur Anwendung, die mit der Rekonfiguration der Raumordnung auf die Depotenzierung des grenzüberschreitenden Helden abzielen.

Sîvrits exzessive Stärke wird nun erstmals – wenn auch nur für Rezipierende – sichtbar und geradezu in Form eines Schaukampfes ausgespielt: Diese Möglichkeit gewinnt die Erzählung auf der Grundlage ihrer Raumstrukturen.[785] An den Rändern der höfischen Welt eröffnen sich Zonen, die fremden Gesetzen unterliegen und ihrerseits besondere kriegerische Qualitäten fordern. Entsprechend führt Sîvrit die Expedition in Brünhilts Reich an, dem das Nibelungenland gemäß der Kontiguitätslogik benachbart sein muss. Mit der isolierten (immer noch unsichtbaren) Überquerung einer weiteren Grenze kann Sîvrit seine überschießende Kraft nun an der Überwältigung außermenschlicher Gegner erweisen. Dieser Übertritt bleibt nicht folgenlos, denn im Anschluss kommt es zu einem Transfer aus dem Nibelungenland. Jene tausend Krieger, die Gunther auf Isenstein zum eigenen Gefolge erklärt (B 507), werden sich nach der Hochzeitsfeier in Worms wieder Sîvrit zuordnen und seinen königlichen Status öffentlich bekräftigen (B 614).[786] Erstmals migriert also die Macht der Anderswelt ins höfische Diesseits und in die ungerahmte Erzählung, und die vormals mit enormen Gefahren bewehrten Grenzen erweisen sich fortan als durchlässig.

Die Voraussetzung dafür bildet Sîvrits Rückkehr in einen Raum, den bislang nur Hagens Bericht als Sonderzone der Unikate, des Unvergleichlichen und Ungeheuerlichen erschlossen hatte. Das handlungslogisch überflüssige Intermezzo[787] stellt sich als inszenierte Wiederholung früherer Ereignisse dar (Kämpfe gegen Riesen und Zwerge), die nun aber Modifikationen unterliegen. Die Triebfeder der Abläufe besteht in roher Gewalt, die weniger exorbitant als ungehobelt ausfällt und sich fremdartig vor allem des-

785 Lienert, Raumstruktur, S. 105 beschreibt den nibelungischen Raum als „Strukturfaktor und Sinnträger“, der „insofern als personalisierter Raum [erscheint], als er sich wesentlich durch Personenbeziehungen konstituiert“ (S. 110).

786 Nibelungenkrieger begleiten ihn und Kriemhilt auch zwölf Jahre später wieder nach Worms und scharen sich nach Sîvrits Tod rachebereit um Sigmunt (B 1024). Gemeinsam mit Sigmunt verschwinden sie anschließend aus der Erzählung, um sich wiederum viel später den Burgonden auf der Fahrt zum Etzelhof anzuschließen (B 1520). Bei der nächsten Erwähnung sind sie von den Burgonden – oder die Burgonden von ihnen – schon nicht mehr zu unterscheiden (B 1523 f.).

787 Gubatz, „waz ob si alsô zürnet“, zeigt, dass Sîfrits Fahrt ins Nibelungenland durch die Furcht vor Brünhilts exorbitanter Willkür auch nach ihrer Niederlage motiviert und insofern an den paradigmatischen Konflikt der Herrschaftsformen geknüpft ist.

wegen ausnimmt, weil sie kein höfisches Reglement mehr kennt. Genauso wie seine Gegner bekommt Sîvrit sie körperlich zu spüren. Ihm stellt sich der *ungefüege* Riese, der *grimmecliche* und *kreftecliche* auf ihn losschlägt (B 484–489). Im Kampf mit Alberich, selbst *ein wildiz getwerc* (B 491, 2), wirft Sîvrit schließlich seinen Schild fort und stürzt sich mit bloßen Händen auf den Gegner, um ihn seinerseits *ungefüege* am Bart zu ziehen und zum Schreien zu bringen (B 495). So vermeidet er es zugleich, seinen *kamerære* zu töten (B 494). Im Fokus stehen über die längste Erzählstrecke Stärke, Waffen und Schläge der Gegner, doch bringen Gewalt, Schmerz und Gefahr Sîvrits Körper immerhin partiell zum Vorschein: *Mit starken sînen handen lief er Albrîchen an* (B 495, 1) – und er macht sich ihm durch den verursachten Schmerz erneut bekannt. Als Eindringling im eigenen Reich agiert Sîvrit zwar mit heroischem Mutwillen und entsprechender Selbstverausgabung, und sein abermaliger Sieg über Alberich mag immer noch eindrucksvoll sein, doch nimmt er sich im Vergleich mit einem Drachenkampf eher harmlos aus. Unter der Hand ist das Un- oder Übermaß seiner Leibesmacht mitsamt ihrer gefährlichen Fremdheit durch diese Veranschaulichung deutlich abgesenkt worden. Ebenso mögen die Nibelungenkrieger als undifferenzierte Tausendermasse bedrohlich wirken, doch reihen sie sich letztlich reibungslos unter die übrigen Gefolgschaften.

In der Rückschau erweist sich Sîvrits Fahrt ins Nibelungenland daher als erzählerisches Scharnier, das den Blick auf übermenschliche Gewalt eröffnet, mit der Konzentration auf kriegerische (statt etwa magische) Potenzen aber Übergangsmöglichkeiten zur vertrauten Welt erschließt[788] und damit zur Depotenzierung dieser ausgegrenzten, raumzeitlich zuvor nicht fixierten Welt beiträgt. So kann sie gleich im Anschluss ihren Beitrag zur Machtdemonstration auf Isenstein und in Worms leisten und ihrerseits den bekannten Regionen der territorial gegliederten Welt einverleibt werden. Nach seiner Heirat und Rückkehr an den eigenen Hof erstreckt sich Sîvrits Herrschaft über Niderlant hinaus bis ins Nibelungenland, das nun in Norwegen lokalisiert und auch für die Burgondenboten leichterdings zugänglich wird.[789] Diese Erreichbarkeit hat doppelte Wirkung: Auf der einen Seite reduziert sich das fremdartige Bedrohungspotential, auf der anderen (der Wormser) Seite werden nun Begehrlichkeiten denkbar. Der Hort, der seit Hagens Bericht nur einmal knapp Erwähnung gefunden hatte (B 482, 4), rückt ebenfalls wieder ins Blickfeld und fügt sich zum Bild unvergleichlicher Machtfülle, die ihren Ursprung in Sîvrits Gewalttaten hat (B 718 f.). Erstmals und abseits aller

788 Vgl. Müller, Das Nibelungenlied, S. 159: „Trotz ihrer Fremdheit scheinen diese Wesen [...] schon auf das Maß einer feudalen Kriegerwelt bezogen: Riesen und Zwerge zeichnen sich durch besonders große Kampfkraft aus und sind deshalb gefährliche Gegner, doch verfügen sie nicht über magische Fähigkeiten“.

789 Vgl. Müller, Das Nibelungenlied, S. 160: „Wenn nach dem Kontiguitätsprinzip Verwandtschaft sich in Nachbarschaft ausdrückt, dann ist es [das Nibelungenland, J. K.] jetzt immer noch zwar ein Vorposten der bekannten Welt, doch dieser zugehörig.“ Zu seiner allmählichen Integration ins Raumgefüge vgl. auch Hammer, Räume erzählen, S. 150 f.

Wahrscheinlichkeit imaginiert Hagen die Präsenz des Horts im Burgondenreich (B 771, 4: *hey, solder kumen iemer in der Burgonden lant*).

Von hier aus stellt sich eine weitere Verbindung mit der Isensteiner Brautwerbung her, denn in ihrem Umfeld tritt ein neues Verfahren zur Bewältigung des Exorbitanten zutage. Zur absorbierenden Vereinnahmung tritt die Möglichkeit einer Abspaltung einer Machtpotenz vom Leib des Herrschaftsträgers (oder der -trägerin). Das trifft mit besonderer Deutlichkeit Brünhilt, deren Kraft an ihre eingekörperte Jungfräulichkeit geknüpft wird, womit die Erzählung einen Darstellungsmodus für den Entzug ihrer Stärke erschließt. In Sîvrits Fall wird der umgekehrte Weg beschritten, denn sein heroisches Potential vergegenständlicht sich in machtvollen Attributen, deren Präsenz zugleich die Möglichkeit suggeriert, Sîvrits Übermacht lasse sich von seinem Körper ablösen. Dieses Verhältnis paradoxiert die Tarnhaut, indem sie Integrität und Desintegration verbindet: Obwohl allein Sîvrit sie im Kampf erringen konnte und nur er sie jemals einsetzt, soll sie doch prinzipiell auch von anderen, mit stets gleichem Effekt nutzbar sein.[790] Das magische Hilfsmittel fungiert mithin als Medium, das den Transfer von Sîvrits Übermacht ins komplexe Gefüge der Hierarchien und Abhängigkeiten leistet und daher den gemeingültigen Differenzierungsmechanismen unterliegen – das heißt: in ihren Wirkungen messbar, vergleichbar und übertragbar sein – soll. Diese Unterstellung unterschlägt freilich, dass zwischen dem einzigartigen Helden und seinen magischen Besitztümern eine motivierte, nicht etwa eine bloß zufällige Verbindung besteht. Gleiches gilt für den Nibelungenhort, der als körperferneres Attribut die Möglichkeit eines Machttransfers nahelegt. Zwar ist er dem Leib des Herrschers und seinen heroischen Leistungen zugeordnet, als bewegliche Habe scheint er sich jedoch unter all jene Güter einzureihen, die auch sonst als Gaben gesellschaftliche Bindungen herstellen und Herrschaft sichern.

Kurz vor Sîvrits Ermordung wird seine leibhaftige Präsenz nun noch einmal neu und mit hohem erzählerischem Aufwand inszeniert. Als Sîvrit mit dem gefangenen Bären ins burgondische Lager zurückkehrt, schildern insgesamt sechs Strophen seine bezwingende Erscheinung (B 948–953). Wie bei Brünhilts Ankunft auf dem Isensteiner Kampfplatz illustriert seine Ausstattung einen Vorrang, der sich auf überragende Körperkraft gründet. So heißt es von Sîvrits Bogen, dass jeder andere ihn nur unter Zuhilfenahme einer Winde hätte spannen können (B 950, 3 f.).[791] Zu den prunkvollen Waffen treten kostbar gefertigte Gewänder, wobei insbesondere Felle und Tierhäute in den Blick gerückt werden, unter denen Jagdhorn und Spangen golden hervorblitzen. Sîvrit trägt einen *hût von zobele* (B 949, 3), sein Köcher ist mit Pantherfell bespannt (B 950, 1 f.), und der Pelz eines fremdartigen Tiers kleidet ihn (B 951, 1: *einer*

790 Einführend heißt es, dass die Tarnhaut jeden Träger gleichermaßen unsichtbar mache (B 336, 1–3). Vorgeführt wird diese Wirkung allerdings nirgends; später geht sie auch an keinen neuen Besitzer über, sondern verschwindet mit Sîvrits Tod aus der Erzählung.

791 Dass Sîvrit die übrigen Herren körperlich überragt, wird nur einmal durch die besonderen Maße seines Speers (B 71) sowie in Hs. C durch die Länge seines Sargs angedeutet (C 1164, 4).

ludemes hûte). Diese Epiphanie des Helden als *küener jegermeister* und *hêrlicher jeger* (B 951, 4; 952, 4) erfolgt in einem mehrdeutigen Verweisfeld, denn dass Sîvrit selbst zur Beute werden soll, steht bereits fest. Mit dem Schwert Balmunc, das nicht zur üblichen Jagdausstattung gehört und das seit dem Sachsenkrieg keine Erwähnung mehr gefunden hat, weist die Beschreibung über den engeren Horizont der Jagd hinaus in den Bereich kriegerischer Gewalttaten: *daz was alsô scherpfe, daz ez nie vermeit,* | *swâ man ez sluoc ûf helme* (B 952, 2 f.).

Zumal die Jagd aber einzig auf den Mord an Sîvrit ausgerichtet ist, wird sie als Inszenierung transparent für einen ganzen Komplex bildhafter Verweise. Über seine Bekleidung wie auch seinen Jagd-Furor, dem außer Auerochsen und Wildschweinen Wisent, Elch und Löwe zum Opfer fallen, wird Sîvrit als Herr der wilden Tiere präsentiert. Zugleich deuten die Fellgewänder auf seine Rolle als Beute bei dieser Jagd voraus, während Hagen und Gunther beim Lauf zur Quelle ihrerseits *sam zwei wildiu pantel* (B 973, 3) Raubtieren gleich werden. Diese doppeldeutige Symbolik, die die Jagd mit dem Mord und den Jäger mit der Beute identifiziert, lag schon Kriemhilts Ebertraum zugrunde. Ein letztes Mal wird auch die räumlich verankerte Konfiguration des Vertrauten und des Fremden ausgespielt, allerdings in deutlich modifizierter Form. Der höfischen Kultur tritt nicht die ferne Anderswelt, sondern die nah gelegene Wildnis gegenüber, zu den verfeinerten Jagdtechniken kommt die ungebremste Körperstärke, mit der Sîvrit sich den Tieren stellt und sie bezwingt. Seine derart neu codierte Fremdartigkeit verortet ihn sichtbar zwischen Natur und Kultur, zwischen der Bändigung und Entfesselung seiner überlegenen Gewalt. Der hier vor Augen tritt, ist wieder nicht der exorbitante Drachentöter, sondern eine Mischgestalt: Obschon Sîvrit mit überschießender Lust an animalischer Wildheit agiert, hat er als ritterlicher Jäger zugleich Anteil an der höfischen Kultur.[792] Dagegen werden nun Hagen und Gunther – in Kriemhilts Träumen bereits als Adler und Eber figuriert[793] – wie in einem Vorgriff auf die Animalisierung der Burgonden am Etzelhof wilden Panthern gleich.[794] Hagens Mordplan transformiert die höfisch ritualisierte Gewaltausübung außerhalb der Gemeinschaft zum verbrecherischen Blutvergießen in ihrem Innern und zersetzt damit auch die Grenze zwischen dem Fremden und dem Vertrauten, die Sîvrit verkörpert.

792 Vgl. Friedrich, Menschentier, S. 349: „Die Jagd eröffnet aber zugleich einen Raum zwischen dem Wilden und dem Höfischen, sie ist weder realer Krieg noch reines höfisches Zeremoniell, sie partizipiert an beiden und präludiert in distanzierter Form die Themen Gewalt und Tod im Personenverband. So markiert die Gegenüberstellung von offenen Jagderfolgen Sîvrits und der heimlichen, subversiven ‚Jagd' der Burgunder auf den Heros den Skandal der zwieschichtigen politischen Handlungsebene."

793 Demgegenüber war in Kriemhilts Falkentraum Sîvrits Exorbitanz aus dem Bild des (abgerichteten) Jagdfalken bereits hinausretouchiert.

794 Zur imaginären „Symbiose von Heros und Tier" vgl. Friedrich, Menschentier, S. 216–218, zum Tierwerden der Burgonden am Etzelhof S. 352–358.

In dieser Serie der Re-Konfigurationen zeigt sich Sîvrits *lîp* deutlich überdeterminiert: zum einen exorbitant, singulär, un*ver*rechenbar und un*be*rechenbar, zum anderen von Differenzkriterien umstellt und in sich differenziert als Konglomerat von Attributen und ‚Häuten‘. „Die Figur Sivrits baut sich aus übereinandergelegten Schichten auf“, so Jan-Dirk Müller, der den Mord als Prozess sukzessiver ‚Häutungen‘ beschrieben hat:

> [D]as Jagdkleid [...] bringt seine herausgehobene Stellung bei Hof zur Geltung; im Hemd ist er auf seine Körperkraft reduziert, jedoch immer noch allen anderen überlegen; die *hurnin hût* endlich ist die Oberfläche und zugleich die Voraussetzung seiner heroischen Potenz. [...] Von Stufe zu Stufe ist jede dieser ‚Häute‘ stärker mit dem, der sie anlegt, ‚verwachsen‘. Sivrits ‚Häutung‘ und seine Zerstörung sind eins.[795]

Unter all den Schichten, die Sîvrits Identität bestimmen, kann der Körper dementsprechend nicht als ‚natürliches‘ Substrat zum Vorschein kommen: „Wenn alle Häute durchstoßen sind, ist er tot, ein Kadaver, auf den man im Finstern stößt [...]. Unter den Schauseiten wechselnder Oberflächen gibt es nichts.“[796]

Allerdings hat sich eine narrative Klammer gebildet, die Sîvrits Körper ins Paradoxon seiner prekären Un-Verwundbarkeit einschließt. Durch die im Drachenblut gehärtete Haut ist er einerseits unauflöslich mit maximaler, bedrohlicher Fremdheit verwachsen, andererseits ergibt sich allein daraus die Fokussierung jener unberührten, verletzlichen Körperstelle zwischen den Schulterblättern, geradezu als Sitz von Sîvrits Leben. So gibt ausgerechnet das monströse Geheimnis seines Leibs auch den Blick auf den nackten, sterblichen Körper frei.[797] Die äußerste und die innerste Schicht dieses von Machtbezügen aller Art geformten Leibs, die Tarn- und die Drachenhaut, korrespondieren in der Verschränkung des Gegensätzlichen: naturwüchsige Körperstärke mit magisch-artifiziellen Zusatzkräften, die den Körper ausblendet, hörnerne Unverwundbarkeit mit fataler Verletzlichkeit, die den Mord ermöglicht. Sîvrits leibliche Exorbitanz wird damit doppelt im Zeichen ihrer Tilgung zum Vorschein gebracht.

In der Serie der Verfahren, Sîvrit leibhaftig für die Erzählung und die höfische Gesellschaft verfügbar zu machen, ist eine Reihe divergenter Machtkonzepte hervorgetreten. Mit der Subordination durch Minne gerät Sîvrit zum vorbildlichen Ritter, dessen kriegerische Gewalttaten erfolgreich in den Außenraum abgeleitet werden, während ihn im Inneren des Hofs jener Glanz disziplinierter Vorbildlichkeit umstrahlt, der den Körper zum Träger generalisierter Herrschaftszeichen macht. Alles

795 Müller, Spielregeln, S. 248 u. 247. Auch wenn sie bei der Jagd keine Rolle mehr spielt, bildet die Tarnhaut die äußerste Schicht und „begründet seine Überlegenheit über alle sonst, aber sie zu tragen ist an Ausnahmesituationen gebunden und erweist sich als Sprengsatz für die höfische Welt von Worms“ (ebd., S. 248).

796 Müller, Spielregeln, S. 248.

797 Einzig in der Sterbeszene kommt eine medizinische Auffassung des Körpers zum Vorschein: vgl. Eis, Die Todeszeichen.

Exorbitante, das sich in Hagens Bericht erschreckend fremd ausnahm, ist darin zum Verschwinden gebracht. Ob Sîvrit aber als auf Pergament fixiertes Bild des idealen höfischen Ritters oder als von Hagen beschworener Heros der Anderswelt in Erscheinung tritt: beide Darstellungen treffen sich in erzählerischen Distanzierungsgesten. Der Versuch einer Integration beider Machtprinzipien – der höfisch vermittelten und der heroisch unmittelbaren – manifestiert sich im Werberkampf gegen Brünhilt als Phantasma eines geeinten Machtleibs, doch nur um den Preis einer gesteigerten Ausblendung von Sîvrits Stärke, die in Gunthers Leib aufgeht. Als kompensatorische Gegenbewegung stellt sich darauf die Inszenierung seiner Schaukämpfe im Nibelungenland dar, die Herrschaft einzig über persönliche, ungezügelte Gewaltausübung legitimieren. Im Gesamtkomplex der Brautwerbung kommt aber eine Auflösung von Körper- und Raumgrenzen zum Vorschein, deren Wirkung sich sukzessiv zur dilemmatischen Entdifferenzierung entfaltet. Die persönliche Zurechenbarkeit der Gewalt- und Herrschaftsfähigkeit wird durch die Tarnhaut zum Problem, worin sich bereits die zunehmende Bedeutung der machtvollen Besitztümer spiegelt.

Immer augenfälliger zentriert sich die Frage nach der Integration einer exorbitanten Potenz nämlich um das Verhältnis des Körpers zu seinen Herrschaftsattributen, womit zugleich die Imagination einer Abspaltung der Macht vom Leib generiert wird.[798] Zwangsläufig ergibt sich daraus eine gleichsam charismatische Aufladung der Besitztümer, die Sîvrits Macht vergegenständlichen. So kann der Nibelungenhort, dem in herrschaftspolitischen Belangen nie Bedeutung zukam, zum Angelpunkt von Begehren und Machtfantasien werden. Wenn das Schwert Balmunc, das zuvor eine ebenso untergeordnete Rolle spielte, bei der verhängnisvollen Jagd wieder in den Blick rückt, ist darin ein weiterer Transfer von Macht und Gewalt vorgezeichnet.[799] Zum Schwinden der Anderswelt tritt aber die Widerständigkeit ihrer Gaben:[800] Was sich Sîvrit im Modus fremdartiger Übermacht aneignete, verfügt über ein Eigenleben, das die exorbitante Qualität des Heros über seinen *lîp*, seinen Leib *und* sein Leben, hinausträgt.

Im Prozess der Depotenzierung des Anderweltlichen und der allmählichen Aufhebung und Verschiebung bedeutungsstragender Raumgrenzen zeichnet sich mit der Umdeutung des Fremden eine weitere Zuspitzung ab. Der exorbitante Sîvrit zeigte sich nur im fernen, zeitenthobenen Raum; im räumlich erschlossenen Nibelungen-

798 „In germanischer Zeit“, spekulierte Friedrich Neumann 1924, „war es nahezu dasselbe, an den gewaltigen Siegfried und an seine Machtmittel zu denken“ (zitiert nach Nagel, Das Nibelungenlied, S. 142): Im *Nibelungenlied* ist demgegenüber eine dialektische Bewegung zwischen Identifikation und Abspaltung zu beobachten.

799 Die einzigen Dinge, die sich Sîvrit im Verlauf der erzählten Handlung aneignet, Brünhilts Ring und Gürtel, vergegenständlichen demgegenüber seine verheimlichte Mitwirkung bei der endgültigen Überwältigung Brünhilts: Statt aber die Unterscheidbarkeit Gunthers und Sîvrits zu sichern, treiben sie als mehrdeutige Zeichen die Entdifferenzierung voran (s. o., II.3.2.4).

800 Mühlherr, Nicht mit rechten Dingen, S. 492 formuliert, dass nunmehr „die Dinge ein Anderes gegenüber Akteuren [scheinen]“ und ihre „Bestimmtheit und Bestimmung ein eigenwertiger Faktor ist“.

land der 8. Aventiure stellt er zwar seine kriegerische Überstärke unter Beweis, doch dieser aus höfischer Perspektive „‚archaische[n]‘ Kultur der Evidenz und Eindeutigkeit von Machtgesten“[801] fehlt das magische Verwandlungspotential. Mit der Jagd im Waskenwald ist die Fremde als Wildnis der Tiere nah an den Hof herangerückt, und Sîvrit zur Verkörperung der Grenze zwischen Natur- und Kulturordnung, zwischen dem Eigenen und dem Fremden stilisiert. Wie intensiv die Stabilität oder Durchlässigkeit von Grenzen tatsächlich Raum *und* Körper betrifft, wird im Umfeld des Mordplans deutlich.

In diesem Kontext gewinnt auch der Drache seine besondere Signifikanz: In der topographischen Herrschaftsordnung besetzt er mit ungeheuerlicher Gewalt den Pol äußerster Ferne zur höfischen Kultur. In der knappen Erzählung vom Drachenkampf verflüssigt sich dieser monströse Körper jedoch unmittelbar zum Blut, in dem Sîvrit badet. Sîvrits verwandelter Hautoberfläche sind nun die Zeichen des Außermenschlich-Monströsen eingeschrieben,[802] zugleich ist sie als scheinbar absolute Körpergrenze fixiert. Im Gegenzug hebt aber die Tarnhaut Körpergrenzen auf und stellt die mythisch begründete Unverwundbarkeit in Frage. Im Kampf mit Brünhilt schießt Sîvrit einmal das Blut aus dem Mund, beim zweiten Mal quillt es unter seinen Fingernägeln hervor. Beide Vorfälle betonen eine beunruhigende Durchlässigkeit des Körpers, die gerade nicht Folge von Waffengängen und heroisch geschlagener oder erlittener Wunden ist. Sie lenken den Blick vielmehr auf Öffnungen und Risse in der Körperoberfläche, die unter der Wucht von Brünhilts Kraft die Unvollständigkeit der Panzerung zu erkennen geben. Das bestürzende Bild des blutenden Sîvrit legt insofern bereits die Vorstellung nahe, dass die Kehrseite seiner monströsen Unverwundbarkeit in gesteigerter Gefährdung besteht.[803] Eine derart dialektische Inszenierung des Un-Verwundbaren bringt auch Kriemhilts Gespräch mit Hagen zum Vorschein:

> [„]Dô von des trachen wunden vlôz daz heize bluot,
> und sich dar inne badete der küene ritter guot,
> dô viel im zwischen di herte ein lindenblat vil breit.
> dâ mac man in versnîden. des ist mir sorgen vil bereit.“
> (B 899, 1–4)

Der Hornhautpanzer ist zum Behältnis einer lebendigen Substanz geworden und gibt den Lokus der Verflüssigung preis, die Sîvrits Körpermacht auflösen wird (*sînes lîbes*

801 Mühlherr, Nicht mit rechten Dingen, S. 405 beschreibt so zwar Brünhilts Isensteiner Welt, doch verbindet beide Reiche eine identische Herrschaftslogik.

802 Eine ähnliche Funktion scheint in der altnordischen Sigurd-Überlieferung dem ‚Schreckenshelm‘ (*Ægishjálmr*) zuzufallen, den Sigurd durch den Kampf mit Fafnir an sich bringt (vgl. oben Anm. 160, S. 593).

803 Gesteigert ist sie auch insofern, als sich mit der genauen Markierung der verletzbaren Körperstelle eine Situation herstellen lässt, die berechenbar tödlich ausgehen muss und sich völlig anders gestaltet als eine Konfrontation im Zweikampf oder im Krieg.

sterke muose gar zergên; B 984, 2). Sie wird im strömenden Blut erstmals ansichtig: *daz bluot von sîner wunden sach man vil vaste gân* (B 985, 2).[804] Dies wiederholt sich am Tag nach dem Mord, nach der Reduktion des Heros zum *tier, daz si sluogen* (B 999, 3):

> Daz ist ein michel wunder, vil dicke ez noch geschiht:
> swâ man den mortmeilen bî dem tôten siht,
> sô bluotent im die wunden, als ouch dâ geschach.
> dâ von man di schulde dâ ze Hagene gesach.
> Di wunden vluzzen sêre alsam si tâten ê.
> (B 1041, 1–1042, 1)

Bei der Bahrprobe,[805] die als geradezu erwartbares Wunder eingeführt ist, weist das frisch austretende Blut auf den Mörder, der nun seinerseits im Zustand der Befleckung (*mortmeil*) kenntlich wird. Die Artikulationskraft des Bluts entspringt seiner Funktion als ‚Lebensträger':[806] Wenn der Getötete seinen Mörder zweifelsfrei identifiziert, ist das also nicht nur für die rechtliche Frage nach Entschädigungsansprüchen bedeutsam, vielmehr wird Sîvrits Blut auch als Medium eines fortgesetzten Begehrens nach Vergeltung sichtbar.[807] Dass von Sîvrit die Blutspur seiner Wunde bleiben würde, hatte Kriemhilts Ebertraum bereits vorweggenommen: *dâ wurden bluomen rôt* (B 918, 3).[808] Doch

804 Blutüberströmt liegt der Leichnam dann auch vor Kriemhilts Tür: Ein Kämmerer *sach in bluotes rôten. sîn wât was elliu naz* (B 1003, 1). Zur zunehmenden Präsenz von Sîvrits Blut im Text vgl. Müller, Spielregeln, S. 430 f.

805 Dazu grundlegend Ogris, Bahrprobe. Vor dem ab 1328 überlieferten Rechtsbrauch der Bahrprobe stehen literarische Darstellungen, deren älteste sich im *Nibelungenlied* und in Hartmanns *Iwein* finden, wo die Wunden des von Iwein erschlagenen Askalon erneut bluten: *Nû ist uns ein dinc geseit,* | *vil dicke vür die wârheit,* | *swer den andern habe erslagen,* | *und wurder vür in getragen,* | *swie langer dâ vor wære wunt,* | *er begunde bluoten anderstunt.* | *nû seht, alsô begunden* | *im bluoten sîne wunden* (Iw. 1355–1362). Die Feststellung, dass die blutige Wahrheit unwillkürlich ans Licht tritt, wird auch hier durch die Unmöglichkeit, den Täter dingfest zu machen, konterkariert. Im spätmittelalterlichen Verfahrensrecht ging die Bahrprobe dagegen als ritualisierte Probe vonstatten. Wie sich im *Iwein* mit dem Zusatz *swie langer dâ vor wære wunt* schon abzeichnet, ist das Wiederaufbrechen der Wunden zeitunabhängig: Das belegt unter anderem die Rechtspraxis, die Leiche zur späteren Identifikation ihres Mörders aufzubewahren bzw. zu exhumieren (vgl. Ogris, Bahrprobe, Sp. 409).

806 Conticelli, Sanguis suavis, S. 55 (vgl. dort weiter zur medizinischen Konzeption in Antike und Mittelalter).

807 Wo die Bahrprobe explizit als Gottesurteil aufgefasst wird, bewirkt Gott auch die Identifikation des Schuldigen. Im Hintergrund stehen vermutlich Vorstellungen vom „Fortleben des Toten als eines ‚lebenden Leichnams'" oder der aktiven Handlungsmacht seines Bluts (Ogris, Bahrprobe, Sp. 409; vgl. Brunner, Das rechtliche Fortleben, S. 347). Die Lebendigkeit des Leichnams, das lassen Vorstellungen von Wiedergängern erkennen, kann von den jeweiligen Todesumständen abhängen, die Selbstmörder, Unfall- und Mordopfer zu posthumer Ruhelosigkeit verurteilen (vgl. Lecouteux, The Return of the Dead, S. 14–16; Brunner, Das rechtliche Fortleben, S. 343–345).

808 Vgl. Frakes, Kriemhilt's Three Dreams, S. 184, der sich auf die Träume von den beiden Ebern (II) und den einstürzenden Bergen (III) bezieht: „the victim is absent, and only an ‚index' of the wound remains. The victim is again absent in III, where his absence is both signifier and signified: his ab-

zeigt sich im ausfließenden Blut nun eine postmortale Vitalität, die allererst Kriemhilt erfasst. Wenn ihr Leid nach der Auffindung des Leichnams derart übermächtig wird, dass ihr das Blut aus dem Mund schießt, ist das nicht allein Ausdruck einer körperhaft erlittenen Beschädigung, sondern auch Verähnlichung und erstes Symptom einer leiblich bleibenden Verbindung, die viele Jahre später noch ebenso lebendig sein wird: *di Sîfrides wunden tâten Kriemhilde wê* (B 1520, 4), heißt es, als die Burgonden zum Etzelhof aufbrechen.

Die Erzählung hat von langer Hand vorbereitet, was mit dem Mord an Sîvrit virulent wird: den Zerfall ordnungssichernder Grenzen, die den Drachen fernhielten und Sîvrit in seiner monströsen Gestalt als Hüter der Differenz des Eigenen und des Fremden auswiesen.[809] Das Nibelungenland ist zwischenzeitlich zur norwegischen Mark eingeschmolzen, der Raum des Drachen existiert nicht mehr. Mit der Ermordung Sîvrits ist zudem eine Grenze kollabiert, die mit allen Zeichen der Unüberwindbarkeit besetzt war. Zu dieser Erzählfigur gehört die dilemmatische Verschränkung von Schutz und Vernichtung, in die Kriemhilt einbezogen ist, hat sie durch die Preisgabe ihres exklusiven Wissens doch die Verwundbarkeit dieses einzigartigen Machtleibs miterzeugt und letztlich das Ausströmen einer vitalen Potenz mitverursacht. Dennoch bildet die Erzählung über die Konfiguration von Leib und Attribut sowie Raum- und Körpergrenzen genau jene Anschlussstellen, die eine posthume Virulenz von Sîvrits Leibesmacht ermöglichen. Ihr wichtigstes und zugleich sperrigstes Medium ist der Hort.

3.4.2 Spaltungen und Verwandlungen: der Nibelungenhort

Wo nach Begehrensdynamiken unter Personen und den damit verbundenen Körper- und Geschlechtskonstruktionen gefragt wird, scheint ein unbelebtes Objekt, gleich wie viel Verlangen es auslöst, bestenfalls am Rand des Themengebiets angesiedelt. Im Folgenden möchte ich jedoch zeigen, welche Fragen von Macht und Identität sich mit dem Hort verbinden. Auf dieser Grundlage formiert sich nämlich ein verselbständigtes Begehren, das die Erinnerung an Sîvrit und den Wunsch nach Rache für seine Ermordung in jene Eskalationsdynamik hineintreibt, die den Burgondenuntergang und Kriemhilts Selbstvernichtung unvermeidlich macht.

---

sence signifies his ‚absented-ness‘ (i. e. his death). Even so, there is a subject of the absence here – Sifrit – while in II there is no more than an implied subject.“ Die im Ebertraum angekündigte Rotfärbung der Blumen überträgt sich später exakt in die erzählte Handlung: *Di bluomen allenthalben von bluote wurden naz* (B 995, 1).

809 Nach Cohen, Monster Culture, S. 7 ist dies eine elementare Funktion des ‚Monstrums‘, dem gemäß seiner Bezeichnung Zeige- und Warnfunktion zukommt: „The monster is difference made flesh, come to dwell among us. In its function as dialectical Other or third-term supplement, the monster is an incorporation of the Outside, the Beyond – of all those loci that are rhetorically placed as distant and distinct but originate Within.“ Vgl. Lionarons, The Otherworld, S. 154: „The primary point at which the Otherworld intersects with the historical world is the character of Siegfried.“

Erst nach Sîvrits Tod wird die Unermesslichkeit des Nibelungenhorts und die ihm eigene, überwältigende Machtfülle vollständig sichtbar. Als man ihn nach Worms holt, stellt sich heraus, dass zwölf Wagen vier Tage und Nächte lang je dreimal die Wegstrecke zurücklegen müssen, um die Masse der Schätze abzutransportieren (B 1119). Die ungeheure Quantität wird durch den Wert noch ausgestochen, denn dieser würde sich nicht um eine Mark mindern, selbst wenn man die ganze Welt daraus beschenkte (B 1120; vgl. zusätzlich schon C 519, 3 f.). Von der kaum fassbaren Fülle der Kostbarkeiten hebt sich ein einziges Objekt ab, das als *der wunsch* eingeführt wird: *Der wunsch der lac dar under: von golde ein rüetelîn, | der daz het erkunnet, der mohte meister sîn | wol in aller werld über einen ietslichen man* (B 1121, 1–3). An dieser Feststellung ist vieles erstaunlich. Sie wirft die Frage auf, weshalb dieses Instrument, das nicht weniger als weltweite Machtvollkommenheit verspricht, bisher nie erwähnt oder genutzt wurde – und auch jetzt weder von Kriemhilt noch den Burgonden ‚erkannt' und für ihre jeweiligen Zwecke eingesetzt wird. Stattdessen führt die Erzählung nahezu spielerisch ein Phantasma vor Augen, um es gleich wieder verschwinden zu lassen. Das letzte mit besonderen Machteffekten versehene Objekt, das in Sîvrits Gefolge aus der Anderswelt hervortritt, verflüchtigt sich wirkungslos, weil es offenbar niemand zu nutzen versteht.

Im narrativen Geflecht erfüllt das *rüetelîn* allerdings doppelte Funktion. Erstens signalisiert seine Präsenz, dass es mit dem Hort nicht bloß um den schon bekannten Typus herrschaftlicher Reichtümer geht, sondern um Macht in höchstmöglicher Potenz.[810] Zweitens wird diese Macht an ein spezifisches Konzept geknüpft, denn es ist nicht – wie an zahlreichen anderen Stellen im *Nibelungenlied*, wenn es um Herrschaftsprivilegien geht – von Ländereien, Burgen und Gefolgsleuten die Rede, sondern ausschließlich von der ‚Meisterschaft' über jeden einzelnen Mann. Der Begriff *meister* signalisiert sehr präzise das personal gedachte, in einem körperlichen Gewaltverhältnis gründende Herrschaftsprinzip, das Sîvrit bei seiner Ankunft in Worms sowie später auch Brünhilt vertreten hatte (s. o., II.3.3.2). Insofern übernimmt die magische Rute die Wirkung der überwältigenden Körperstärke und dehnt sie bis an die Ränder der bekannten Welt aus. Die materielle wie auch die symbolische Verbindung zwischen dem Hort und seinem Eroberer legt also die Schlussfolgerung nahe, dass im flüchtig aufblitzenden *wunsch* sich auch Sîvrits Machtpotenz gleichsam in mythischer Entgrenzung re-inkorporiert.

Darüber hinaus präludiert das nur scheinbar belanglose Einsprengsel um die Goldrute das Kernthema des Hortraubs, denn im Folgenden wird gerade keine Wunscherfüllung, also der Einsatz all der kostbaren Güter, sondern vielmehr die Vermeidung ihrer machtpolitischen Nutzung im Mittelpunkt stehen. Hagen hatte die Versöhnung Kriem-

810 Lecouteux, Der Nibelungenhort, S. 175 bezeichnet sie als „Symbol der Souveränität", das mit „einem heiligen Charakter versehen" werde, und betont die Polysemie von *wunsch*, die auf „Gott, Schicksal, Glück" verweisen könne. Vgl. auch Christ, Bausteine, S. 94 f.

hilts mit Gunther in der Hoffnung angeregt, sie werde den Hort daraufhin nach Worms bringen lassen (B 1104). Als das geschieht und Kriemhilt beginnt, *unkunde recken* üppig zu beschenken und damit an sich zu binden (B 1124), betreibt Hagen den Hortraub – auch gegen den anfänglichen Widerstand Gunthers und Gernots. Bis hierher lesen sich die Ereignisse als transparente Machtkonkurrenz, die durch Sîvrits Erbe und dessen Einsatz stimuliert wird. Nun könnte der Hortraub darauf abzielen, den noch greifbaren Teil von Sîvrits machtvollen Besitztümern seiner Witwe zu entziehen und endgültig der Burgondenherrschaft einzuverleiben. Stattdessen kommt völlig unvermittelt der Gedanke auf – er wird Gernot zugeschrieben –, den Hort im Rhein zu versenken: *ê daz wir immer sîn | gemüet mit dem golde, wir soldenz in den Rîn | allez heizen senken* (B 1131, 1–3). Man nimmt Kriemhilt den Schatz also nur, um ihn mehr oder minder unverfügbar zu machen. Dieses ‚mehr oder minder‘ ist tatsächlich konstitutiver Faktor des Hortraubs, denn der Schatz soll weder absolut unerreichbar noch umstandslos zugänglich sein:

> Ê daz von Tronege Hagene den schatz alsô verbarc,
> dô heten siz gevestent mit eiden alsô starc,
> daz er verholn wære, unz ir einer möhte leben.
> sine kunden ins selben noch niemen ander gegeben.
> (B 1137, 1–4)[811]

Im mit Eiden besiegelten Geheimwissen bildet sich pointiert ein weiteres Phantasma: dass nämlich dieser Schatz in seiner überwältigenden Fülle irgendwann doch zur freien Verfügung stehen könnte. Nur auf diesem Wege kann der Hort zum Phantom und zum Fluchtpunkt eines ebenso dauerhaften wie unerfüllbaren Begehrens werden. Er ist nicht gänzlich aus der Welt geschafft, sondern nur an einen verborgenen Ort transferiert, von dem man ihn unter besonderen Bedingungen wieder hervorholen könnte. Weder gelingt also seine völlige Aneignung, noch kann er vollständig zum Verschwinden gebracht werden. Diese Konstellation ist bedeutsam nicht nur, weil sich Kriemhilts Begehren (auch) auf die Rückerstattung des Horts richten wird und die Verschwörer mit dem Geheimhaltungseid letztlich den eigenen Tod besiegeln. Darüber hinaus reflektiert und ergänzt die präsente Absenz des Horts genau jene Position, die zuvor Sîvrit innehatte.

Mit dem Gebrauch der Tarnhaut wurde Sîvrits absente Präsenz Grundlage des Brauterwerbs, der beiden daraus folgenden Eheschließungen sowie der nachhaltig gestörten Repräsentationsverhältnisse.[812] Die nicht mehr lösbare Krise der Evidenz ließ sich

811 In Hs. C ist die Strophe, die in B am Abschluss der gesamten Episode, unmittelbar vor der Erneuerung von Kriemhilts Leid steht, vor die tatsächliche Versenkung des Horts gerückt und inhaltlich variiert, wobei die fatale Eidleistung simplifiziert und im Schlussvers mit moralischer Bewertung verknüpft wird (C 1151, 4: *des muosen si in* – den Hort – *vliesen durch ir giteklichen muot*). Die Grundstruktur des Verbergens und der Zugangssicherung ist jedoch dieselbe wie in B.

812 Strohschneider, Einfache Regeln, S. 61 beschreibt dies als „Riß in der Welt der Evidenz“: „Die Präsenz des Besten gibt es unter dieser Bedingung nur als Absenz“.

mit seiner Ermordung beenden, denn im Tod wurde die ‚Abwesenheit des Besten' unzweifelhaft manifest.[813] Mit Sîvrits präsenter Absenz sind die Verhältnisse (wenn auch zu Kriemhilts Nachteil) scheinbar abschließend befriedet, Gunthers Vorrang gesichert und Brünhilts *übermüete* wieder ins Recht gesetzt (vgl. B 1097). Strohschneider hat diese Beschreibung aus den Strukturfunktionen des Brautwerbungsnarrativs hergeleitet, doch ist mit dem so umrissenen ‚Problemknoten' auch der Kern dessen erfasst, was im *Nibelungenlied* das Begehren nach Sîvrit – als dem Held der Erzählung wie als überragendem Bündnispartner – ausmacht. In immer neuen Anordnungen wird versucht, Sîvrit in seiner Exorbitanz, mitsamt seinen widersprüchlich wirksamen, andersweltlichen Machtattributen für die erzählte Welt verfügbar zu machen, und das gelingt immer nur partiell, wie auch die paradox zugespitzten Leibesimaginationen illustrieren. Sîvrits Präsenz entfaltet dort ihre stärkste Wirkung, wo sie in einer „Schleife der Unsichtbarkeit"[814] verschwindet oder in der Gewissheit seiner unvermeidlichen Ermordung letztmals zum Erscheinen gebracht wird. Diese Bewegung könnte mit seinem Tod zum Stillstand kommen, zum bloßen Erinnerungsbild geronnen. Die Funktion des Hortraubs besteht nun aber darin, sie nachzuahmen und erneut anzutreiben.

Als Phantasma einer Verfügbarkeit des Unverfügbaren war schon Hagens Behauptung anzusprechen, man könne sich mit Sîvrits Ermordung seine Territorien aneignen (B 867; s. o., II.3.2.5). Dafür hatte der Hort einen ersten Anstoß geliefert (B 771), den Hagen nun wieder aufgreift, denn nur über die unwahrscheinliche Aussöhnung mit Kriemhilt kann der Nibelungenhort in die Hände der Wormser Herren gelangen (vgl. B 1104). Die folgenden Abläufe lassen sich vor diesem Hintergrund wie eine gestraffte Wiederholung des früheren Zyklus von Integration und Ausgrenzung lesen. Wie bei der Allianzbildung mit Sîvrit wird Kriemhilt erfolgreich als Vehikel kollektiver Interessen eingesetzt, so dass der Hort in den Verfügungsbereich der Burgonden manövriert werden kann, doch kommt er (ebenso wie Sîvrits Macht nach der Eheschließung) nun allein Kriemhilt zugute[815] und wird mit agonalem, nicht etwa friedvoll ausgleichendem Herrschaftsgestus eingesetzt.[816] Der drohende Konflikt lässt sich kurzerhand durch Beseitigung des Störfaktors suspendieren, doch lösbar ist er auch

813 Vgl. Strohschneider, Einfache Regeln, S. 67.

814 Strohschneider, Einfache Regeln, S. 67.

815 Aus einer psychologisch-kausalen Perspektive hätte dies für alle Beteiligten vorhersehbar sein müssen, denn Kriemhilts Besitzrechte am Hort wurden ausdrücklich über seinen Status als Morgengabe bestimmt (B 1113, 4), womit ihr die alleinige Verfügung zufiel (vgl. dazu auch Schmidt-Wiegand, Kriemhilds Rache, S. 377). Weder ihre Brüder noch Hagen konnten also damit rechnen, selbst bei einer vollständig gelungenen Versöhnung unmittelbar Nutznießer des Horts zu werden. Auf dieser Ebene – für die sich die Erzählung aber offensichtlich nicht interessiert – ist Hagens Idee, den Hort für Worms zu reklamieren, also ebenso unsinnig wie seine frühere Behauptung, man könne nach Sîvrits Tod dessen Länder übernehmen.

816 So zumindest deutet Hagen Kriemhilts freigebige Verteilung ihrer Güter unter fremde Krieger (B 1125, 2–4). Ob und in welchem Maß Kriemhilt eine Schädigung Hagens und des Herrscherhauses im Sinn hat, führt die Erzählung aber nicht aus.

jetzt nicht. Mit dem Hortraub wiederholt sich der von Sîvrits Ermordung ausgelöste Bruch zwischen Kriemhilt und dem Herrscherhaus. Auch die Modalitäten der Verschwörung gestalten sich analog: Hagen präsentiert seinen Plan, Gunther widerspricht, Gernot zürnt, doch zur Durchführung kommt es auch diesmal, indem Hagen mit der Tat die Verantwortung auf sich nimmt: *lât mich den schuldigen sîn* (B 1128, 4). Der im Rhein versenkte Hort verbleibt daraufhin in einem Zustand potentieller, wenn auch höchst unwahrscheinlicher Verfügbarkeit, präsent in seiner Absenz: aus Hagens Sicht als Imagination endgültiger Inbesitznahme,[817] aus Kriemhilts Perspektive als Möglichkeit, Verlorenes zurückzuerhalten.

Im Handlungsverlauf wird darüber hinaus deutlich, dass der Hortraub eine entscheidende Schaltstelle in der Leid-, Rache- und Gewaltdynamik bildet. Nach Sîvrits Beisetzung verharrt Kriemhilt in Trauer und Totengedenken und verweigert jedwede Kommunikation mit Gunther und Hagen, ohne dass sich aber ein Veränderungswillen oder Rachepläne abzeichneten. Die Statik dieser Situation wird durch Hagens Hortbegehren aufgebrochen, das allein zur Versöhnung führt und Kriemhilt die Mittel in die Hände spielt, sich ein eigenes, substantielles Gefolge zu schaffen. Erst im Vorfeld des Hortraubs wird auf ihre kommende Rache verwiesen,[818] und erst nachdem ihr auch der Hort entrissen ist, wird der Verlust auf Dauer ihr Leben prägen:

> Mit iteniuwen leiden beswæret was ir muot,
> umb ir mannes ende unt dô si ir daz guot
> alsô gar genâmen. dône gestuont ir klage
> des lîbes nimmer mêre unz an ir jungesten tage.
> (B 1138, 1–4)

Kriemhilts Trauer richtet sich gleichermaßen auf beide Verluste,[819] doch mindestens so bedeutsam ist die zeitliche Dimension, die hier ins Spiel kommt. Die Wiederholung von *dô* hebt an dieser Stelle deutlich hervor, dass sich Kriemhilts Leiden und Klage *erst jetzt* mit ihrer Existenz verbinden und nicht mehr zur Ruhe kommen werden. Die Endgültigkeit dieser Situation wird in der abschließenden Strophe der 19. Aventiure zusammengefasst: *si wonte in manigem sêre driuzehen jâr,* | *daz si des recken tôdes vergezzen kunde niht.* | *si was im getriuwe, des ir diu meiste menige giht* (B 1139, 2–4).

Der Hort hat, so viel konnte bereits gezeigt werden, auf paradigmatischer Ebene mit geringfügiger Variation die Nachfolge Sîvrits angetreten, um im Syntagma der Erzählung den schwelenden Konflikt neu anzuregen. Seine Verweispotentiale, die seine

817 Vgl. B 1134, 4: *er wând, er sold in niezen*; C 1152, 4 verschärft dies sogar zu: *er wande in niezen eine*.
818 B 1102, 3 f. verknüpft vorausdeutend die lebenslang dauernde Klage mit der Rache: *si klagete unz an ir ende, di wîle wert si der lîp.* | *sît rach sich wol mit ellen des küenen Sîfrides wîp* (C 1116, 4 weicht geringfügig ab: *sit rach sich harte swinde in grozen triwen daz wip*).
819 Wie an weiteren Textstellen kommt hier die von Gephart, Der Zorn, S. 101 beobachtete „strukturelle Parallele von Siegfrieds Ermordung und der Versenkung des Horts aus der Perspektive Kriemhilds“ zum Ausdruck.

Stellung im Machtdiskurs bestimmen und mythische Deutungsmuster freisetzen, sind demgegenüber erst noch auszuloten. Dazu bietet sich ein Strukturvergleich mit den altnordischen Stoffbearbeitungen an, der die spezifische Figuren- und Motivkonstellation im *Nibelungenlied* mit besonderer Prägnanz hervortreten lassen kann.

In den Geschichten um Sigurd, Gudrun, Gunnar und Högni, wie sie die Lieder-Edda durchaus variantenreich erzählt, spielt das Drachengold in drei Handlungskomplexen eine Rolle.[820] Im *Alten Atlilied* wird der nun in Gunnars und Högnis Besitz befindliche Schatz zum Auslöser für Atlis verräterische Einladung und führt zur Ermordung der Brüder, die sich weigern, das Versteck des Goldes preiszugeben. Gudrun nimmt darauf schreckliche Rache an ihrem zweiten Ehemann Atli, den sie die gemeinsamen Kinder unerkannt verzehren lässt, bevor sie ihn selbst tötet. In den Liedern um Sigurds Tod wird wiederholt auf das unvergleichliche Drachengold angespielt, das in unterschiedliche Bezüge zum Mordgeschehen wie auch zum künftigen, mit dem Eidbruch ausgelösten Verhängnis rückt (s. o., II.3.2.2). Die Herkunft des Goldes und dessen Erwerb durch Sigurd schildern *Reginn-* und *Fafnirlied*, wobei insbesondere deutlich wird, dass am Schatz ein Fluch haftet. Andvari, dem er von Loki geraubt wird, prophezeit, dass das Gold zwei Brüdern zum Töter werden solle (*Reginsmál*, Str. 5, 1–4: *Þat skal gull* | [...] | *bræðrom tveim* | *at bana verða*), dass es ferner Streit auslösen und keinem nutzen werde (Str. 5, 5–8: *ok ǫðlingom* | *átta at rógi;* | *mun míns fiár* | *mangi nióta*). Von Loki erhält Hreidmarr das Gold als Wergeld für seinen getöteten Sohn Ottr, worauf seine beiden anderen Söhne, Reginn und Fafnir, erfolglos einen Anteil verlangen. Fafnir erschlägt daraufhin den Vater, bringt den gesamten Schatz an sich und nimmt auf der Gnitaheide die Gestalt eines Drachen an (Prosa nach Str. 14: *at Fáfnir lá á Gnitaheiði ok var í orms líki*). Im *Fafnirlied* gelingt es Sigurd, den Drachen tödlich zu verwunden, der ihn nun seinerseits vor dem Verhängnis des Goldes warnt.[821] Als Sigurd Fafnirs Herz brät und einige Tropfen von dessen Blut aufnimmt, versteht er augenblicklich die Sprache der Vögel, die ihm die Zukunft prophezeien und unter anderem dazu raten, auch Reginn zu erschlagen (*Fáfnismál*, Str. 33–38).

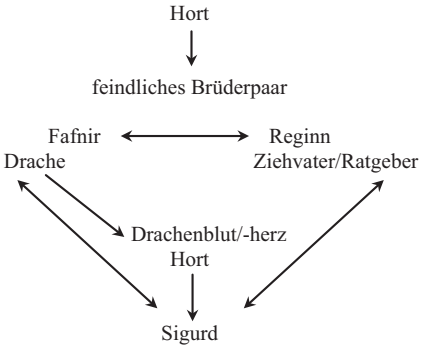
Augenfällig ist in der Gesamtschau die serielle Verkettung von Golderwerb, Bindungszerfall und Tötungen. Dem verhängnisvollen Schatz fallen zuletzt Gudruns Brüder sowie Atli und dessen zwei Söhne zum Opfer, wobei Atlis Goldgier strukturell jene Position besetzt, die im *Nibelungenlied* Kriemhilts Racheverlangen einnehmen wird. Allerdings fügen sich die in den Liedern je fokussierten Ereignisse nicht zur linearen Kausalkette; die Verbindung stellt vielmehr der Fluch als mythische Denkfigur her. Dem Schatz kommt damit eine Eigenmacht zu, die sich in unterschiedlichen Konstellationen immer wieder destruktiv auswirkt. Doch besteht genau darin auch seine erzählerische Produktivität, denn nicht zuletzt ruft das Gold erst den Drachen her-

820 Einen Überblick über die Stoffgeschichte gibt Lecouteux, Der Nibelungenhort, S. 173 f.; vgl. weiter Wunderlich, Drachenhort.

821 *Fáfnismál*, Str. 9, 4–6: *it gialla gull* | *ok it glóðrauða fé,* | *þér verða þeir bauga at bana* (das klingende Gold und der glutrote Besitz: dir werden diese Ringe zum Töter).

vor[822] und ermöglicht die Figuration eines überragenden Helden als Drachentöter.[823] Zugleich zeigt sich aber, „dass Dinge in Texten dem Handeln menschlicher Aktanten entzogen, auch den Helden unverfügbar sein können“.[824]

Im Vergleich der Varianten, ihrer wiederkehrenden Themen und Figurenkonstellationen stellt sich die eigenmächtige Wirkung des eddischen Drachengolds als Spaltung und Entzweiung dar, insbesondere in Verwandtschaftsverbänden. Mit je unterschiedlichen Motivationen und Handlungsabläufen trennt das ungeheuerliche Gold Hreidmarr von seinen Söhnen Fafnir und Reginn, die Brüder Reginn und Fafnir voneinander sowie Sigurd von seinem Ziehvater Reginn, darauf im zweiten Handlungszyklus Sigurd von seinen Blutsbrüdern Gunnar und Högni und im dritten Gunnar und Högni von ihrem Schwager Atli sowie mittelbar Gudrun von ihrem Mann und ihren Söhnen. Diese virulente Zwietrachtsfigur lässt sich anhand der Trias Fafnir, Reginn und Sigurd im *Fafnirlied* folgendermaßen illustrieren:



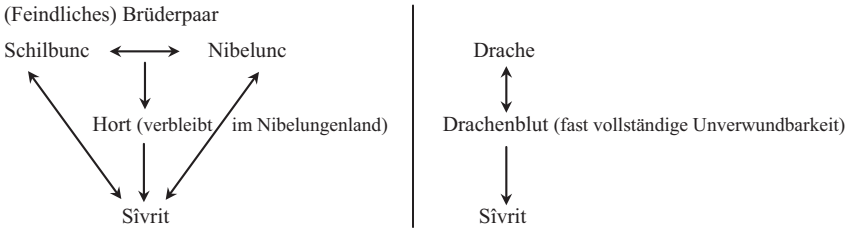
Aus Sicht von Sigurd, den Reginn aufzieht und ausbildet, stellt sich das Brüderpaar zunächst als Verkörperung von Gegensätzen, von maximaler Bedrohung und familiärer Treuebindung dar. Sobald sich Sigurd über das Drachenblut mit der Vogelsprache auch Zukunftswissen erschließt, bestätigt sich aber der von Fafnir geweckte Verdacht,

822 Während sich Fafnir im Zuge von Vatermord und Schatzraub in einen Drachen verwandelt, stellt sich im *Beowulf* eine ‚historische‘ Verbindung zwischen dem Schatz (hier die unterirdisch verwaisten Besitztümer einer ausgestorbenen Kultur) und dem Drachen her, den das Gold anzieht. Vgl. Beow. 2270b-2273a: *hordwynne fond* | *eald úhtsceaða opene standan* | *sé ðe byrnende biorgas séceð* | *nacod níðdraca* (Hortglück fand er, der alte Zwielichtschädiger, offenstehend; er, der brennend Grabhügel sucht: der nackte Neiddrachen). Im altenglischen Kontext gilt diese Verbindung als derart zwingend, dass sie gnomisch verdichtet wird: *Draca sceal on hlæwe,* | *frod, frætwum wlanc* (*Maxims* II, Z. 26b-27a: Ein Drache soll im Grabhügel sein; weise, auf seine Schätze stolz).

823 Sahm, Unversöhnte Motivierungen, S. 445–451 führt unter anderem vor, wie die Geschichte von Schatzentdeckung und Drachenkampf im *Beowulf* mehrfach variierend durchgespielt wird.

824 So formuliert Sahm, Unversöhnte Motivierungen, S. 444 f. für den Drachenschatz im *Beowulf*, der ebenfalls einem Fluch unterliegt (Beow. 3051–3057, 3069–3073). Vgl. dazu auch Cherniss, The Progress of the Hoard, S. 484 f.

dass Reginn gegenüber Sigurd auf Verrat sinnt, so wie er schon seinen Bruder verraten hat (*Fáfnismál*, Str. 22, 26, 28, 36 f.). Mit dem Fluch des Drachengoldes kollabiert also auch die Differenz zwischen dem ungeheuerlichen ‚Drachenbruder' und dem verlässlichen Verwandten, woraus zuletzt folgt, dass Sigurd fortan der alleinige Hüter (*einvaldi*) des Horts sein müsse (*Fáfnismál*, Str. 38, 4–6). Spätestens an dieser Stelle tritt eine identitätsstiftende Potenz zutage: Vom verfluchten Gold geht sie auf seinen zum ‚Drachen' gewordenen Hüter über, der im *Beowulf* daher folgerichtig *níðdraca* (Beow. 2273a: Neiddrache) heißt.[825] Vor diesem Hintergrund zeigt sich nun die eklatante Entkoppelung des Zwietracht stiftenden Horts vom Drachenkampf und dem Bad im Drachenblut, wie sie im *Nibelungenlied* vorliegt:[826]



Die Verbindung von Drachen mit Schätzen ist nicht allein in der altnordischen Niflungen-Überlieferung, sondern in der europäischen Erzähltradition insgesamt derart fest gefügt,[827] dass von einer erzählstrategischen Dissoziation im *Nibelungenlied* ausgegangen werden muss, deren Funktion und Signifikanz nun genauer zu bestimmen ist.

Wie sich die Macht des Horts als eskalierende Zwietracht manifestiert, schildert die komprimierte Geschichte von Sîvrits Horterwerb, die Hagen in Worms erzählt. Wenn Sîvrit die Aufgabe übernimmt, den Schatz unter Schilbunc und Nibelunc aufzuteilen, dann ist dies den Herren des Horts offenbar selbst nicht möglich, weswegen sie einen unbeteiligten Fremden um Hilfe bitten (müssen). Sîvrit scheitert daran, worauf die beiden Könige und ihr Gast in Zorn entbrennen. Mit dem Schwert Balmunc, das Sîvrit zum Lohn erhielt, tötet er nicht nur seine Auftraggeber, sondern auch eine Streitmacht von Riesen und Recken. Als er zuletzt Alberich überwunden und ihm die Tarnkappe entrissen hat, *dô was des hordes herre Sîvrit, der vreisliche man* (B 95, 4). Die Ursprünge des Horts bleiben ebenso im Dunklen wie die Ursache für das Scheitern seiner Teilung, stattdessen führt allseitiger Zorn zu exzessiver Gewalt. Nur eins

825 Vgl. Baker, Honour, S. 230 f.; zur Verwandlung Verstorbener in monströse Schatzhüter in der altnordischen Literatur Lecouteux, Der Nibelungenhort, S. 182; Evans, As Rare As They Are Dire, S. 248–261.

826 Dass Horterwerb und Drachenkampf im *Nibelungenlied* „zwar nebeneinander [stehen], aber ohne jegliche Verbindung" bleiben, hat Göhler, Überlegungen, S. 218 auf den je unterschiedlichen Status Sîvrits und Sigurds zurückgeführt: Der ‚mythologische Ursprung des Horts' weise Sigurd in der altnordischen Überlieferung erst seine „Bedeutung als überragender Held" zu, während Sîvrit „von vornherein der höchsten Stufe der feudalen Hierarchie zugehört".

827 Vgl. Lionarons, The Medieval Dragon, S. 11; Evans, As Rare As They Are Dire, S. 228–230 u. 240 f.

tritt deutlich hervor: Der schier unermessliche Schatz (B 90) sperrt sich der Teilung ebenso wie einem friedlichen Transfer, und der implizite Versuch, die Entzweiung der Brüder durch Verlagerung der Verantwortung auf einen Dritten zu umgehen, steigert letztlich nur die destruktiven Konsequenzen. Am Ende ist Sîvrit wie Sigurd ‚Alleinhüter‘ des Horts, der allerdings im *holen berge* in Alberichs Obhut bleibt, bis Kriemhilt ihn holen lässt.

Damit werden nun eine Reihe von Distanzierungs- und Entlastungsmechanismen greifbar, an deren Spitze die Entkoppelung von Horterwerb und Drachenkampf steht. Die mythische Grundfigur einer entzweienden Potenz, die sich im Schatz und in seinem Hüter inkorporiert, ist im *Nibelungenlied* aufgebrochen, womit die Überwindung monströser Gewalt und der Zugewinn der schützenden Hornhaut den alleinigen Beitrag definieren, den der Drachenkampf zu Sîvrits heroischer Identität leistet. Drache und Drachenblut bündeln die Ambivalenzen eines Gewalt- und Körper-Paradigmas, von dem bereits die Rede war.[828] Ein Zuwachs an Zukunftswissen durch Kenntnis der Vogelsprache wie im *Fafnirlied* wäre in diesem Zusammenhang funktionslos, denn es richtet sich dort ja auf die Erkenntnis von Verrat und Unheil. Nun wird allerdings auch deutlich, dass Kriemhilts Träume genau diese Funktion übernehmen, denn sie geben – beginnend mit dem Falkentraum – Auskunft über den künftigen Verrat der Verwandten. Sîvrit wird demgegenüber in größtmögliche Distanz zu Schilbunc und Nibelunc gerückt (*di wâren im ê vremde*; B 86, 4), bevor er ihren Schatz zu teilen versucht. Die grundlose Eruption von Gewalt kann in diesem Kontext also weder Freunde noch Verwandte treffen, doch zeigt die Geschichte des Horts in den Edda-Liedern, dass sich der Fluch einer ursprünglichen Gewalttat in den Gegenstand selbst einlagert und sich reproduziert, indem der Schatz die immer gleiche, spaltende Gewalt auslöst.[829] Von einem derartigen Mechanismus bleibt Sîvrit maximal entfernt, zumal er den Hort (trotz Besitzübertragung an Kriemhilt) in seinem ursprünglichen Versteck belässt, doch deutet die Herkunftsgeschichte des Horts bereits an, dass es sich um stigmatisierten Besitz handelt.[830]

Zudem gehen mit dem Hort Herrschaftsrechte einher, die das *Nibelungenlied* (zuerst gerahmt) in Hagens Rückschau, dann wieder in der 8. und zuletzt in der 11.

828 S. o., II.3.4.1. Auch von Sîvrits Herrschaftserwerb ist diese Episode vollständig entkoppelt, wie Boklund-Schlagbauer, Vergleichende Studien, S. 190 festhält: „Der Drachenkampf ist also keine Hortgewinnung und deswegen auch keine Tat, die ihm die Legitimation für eine eigenständige Herrschaft geben könnte.“

829 Vgl. Boklund-Schlagbauer, Vergleichende Studien, S. 120 zur Vorgeschichte des Horts in den *Reginsmál*: „Auffallend ist, daß der Hort von Anfang an Objekt des Streits ist, der Mord und Verrat an der Sippe aus Habgier heraufbeschwört. Die Geschichte Otters […] nimmt in der Darstellung der Verhaltensweisen der Götter die Wirkung des Schatzes auf die Menschen vorweg.“

830 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 144 zu Balmunc und Nuduncs Schild: „Gotelint und Kriemhilt weinen über den Verlust eines Mannes. Von dem einen trägt Hagen das Schwert, von dem anderen erhält er den Schild. Die Gabe für Hagen ist stigmatisiert, und nur Hagen kann solch eine stigmatisierte Gabe erhalten. Der Besitz des Toten ist für Todgeweihte“. Dazu auch Oswald, Gabe und Gewalt, S. 45.

Aventiure vor Augen führt, als Sîvrits Machtfülle auf dem Höhepunkt ist und ihm das *lant zen Nibelungen* dient (woraus auch folgt: *rîcher sîner mâge wart noch deheiner nie*; B 718, 1 f.):

> Hort den aller meisten, den helt ie gewan,
> âne di es ê pflâgen, hete nu der küene man,
> den er vor einem berge mit sîner hende erstreit.
> dar umbe sluoc er ze tôde vil manigen ritter gemeit.
> (B 719, 1–4)

Der Hort leistet seinen Beitrag zur Repräsentation von Sîvrits Macht, indem er, allerdings mit einer signifikanten Verschiebung, auf die ursprüngliche Gewalttat zurückweist: Die eben zitierte Darstellung erweckt nämlich den Eindruck, Sîvrit habe von vornherein um den Nibelungenhort gekämpft, um ihn seinen früheren Besitzern zu rauben. Nachdem der Hort auf diese Weise in der Erzählung sichtbar geworden ist, geschieht genau das, was im Kern der Fluchdynamik liegt: Er löst Begehren aus. Auch wenn es zunächst bei Hagens Fantasie einer Inbesitznahme bleibt, korreliert er doch die Unerschöpflichkeit des Horts mit Sîvrits endlichem Leben (B 771, 2). Nach Sîvrits Tod ergreift die Hortbesitzgier Hagen neuerlich und übergangslos (B 1104), doch stiftet sie zunächst die Aussöhnung Kriemhilts mit ihren Brüdern, womit die im Hort angesiedelten Spaltpotentiale wirkungslos geworden, ja in ihr Gegenteil verkehrt zu sein scheinen. Dass dieser Anschein trügt, macht außer Hagens eigentlicher Absicht[831] auch der letzte Blick in die schon verblassende Anderswelt deutlich. Als Gernot und Giselher den Hort abholen, sieht sich Alberich zwar an Sîvrits Verfügung gebunden, doch vollzieht sich die Herausgabe im Gestus unterschwelliger Aggression.[832] Durch die folgende Beraubung Kriemhilts entsteht erwartbar Zwietracht, und die eben erst vollzogene Versöhnung zählt nichts mehr. Interessant daran ist, dass der Hortentzug mitsamt seiner Versenkung im Rhein einerseits nicht mit Hagens anfänglichem Begehren kongruent ist,[833] anderer-

831 Hs. C betont über die schon zitierte Strophe hinaus, dass die Versöhnung einzig dem Hortbegehren geschuldet war: *durch des hordes liebe was der rat getan;* | *dar umbe riet die suone der vil ungetriwe man* (C 1127, 3 f.). Daraus folgt: *Ez enwart nie suone mit so vil trähenen me* | *mit valsche gefuoget* (C 1128, 1 f.).

832 Auf die übermittelte Forderung Kriemhilts teilt Alberich seinen *vriunden* mit: *wirn getürren ir des hordes vorgehaben niht* (B 1115, 3), doch schwingt darin der gegenteilige Wunsch mit. Im Anschluss beklagt Alberich denn auch, mit Sîvrit zugleich die Tarnhaut verloren zu haben; sonst würde der Hort keinesfalls herausgegeben (B 1116).

833 Man könnte das in Zweifel ziehen, betrachtet man Hagens aktive Beteiligung an den Eskalationsdynamiken am Etzelhof, die sich geradezu als ‚Kooperation der Feinde' Kriemhilt und Hagen ausnimmt (vgl. Weydt, Streitsuche, sowie II.3.4.3). Kriemhilt den Hort erst zukommen zu lassen, um ihn ihr dann wieder zu entziehen und damit einen neuen Zyklus von Schädigung und Wiedergutmachungsansprüchen in Gang zu bringen, entspricht genau dieser späteren Verhaltenslogik. Vorerst ist jedoch daran festzuhalten, dass die Erzählung Hagen explizit eine andere Motivation zugesprochen hatte.

seits aber als einzig denkbare, geradezu zwangsläufige Lösung des Dilemmas präsentiert wird. Im Gesamtverlauf des Hortraubs häufen sich Lücken in der Logik des Figurenhandelns, wo es sich nicht nachgerade widersinnig gestaltet. Offensichtlich greift hier eine im Objekt selbst eingelagerte, final determinierte Logik, die im Verbergen des Horts und den Eiden der Verschwörer kulminiert.

Diesen wenn auch nicht verfluchten, so doch manifest entzweienden Hort verschwinden zu lassen, ist angesichts der planlos provozierten Konfliktlage nur eine Teillösung, die das weitreichendere Problem – Kriemhilts neuerliche Schädigung und Klage – erst hervortreibt. Nun haftet am Hort aber noch so viel Begehren, dass man ihn auch nicht vollständig aufgeben will oder kann, sondern ihn nur unauffindbar verbirgt. Dieses Versteck wird durch die Eidleistung der Verschwörer gesichert, doch verbirgt sich in den Eiden wiederum der Keim der Zwietracht: Beschworen wird, dass der Hort *verholn wære, unz ir einer möhte leben* (B 1137, 3). Jeder Einzelne knüpft also sein Leben an den Hort, um absolute Eintracht zu sichern und den Zugriff der anderen zu blockieren. In der abweichenden Formulierung der Handschrift C wird dies noch deutlicher hervorgekehrt: *Die herren swuoren eide, unz si möhten leben,* | *daz si den schatz niht zeigen noch niemen solden geben* | *wan mit gemeinem rate* (C 1151, 1–3). Dass dieser Sicherungsmechanismus überhaupt nötig wird, reflektiert abermals die Spaltpotenz des Horts, worauf beide Handschriften mit Hagens nur auf sich bezogenen Absichten – *er wând, er sold in niezen* (B 1134, 4) und *er wande in niezen eine* (C 1152, 4) – auch explizit hinweisen. Dass sich diese Hoffnung nicht erfüllen wird, fügt die Erzählung an genau dieser Stelle wie auch bei der Eidleistung selbst an: *sine kunden ins selben noch niemen ander gegeben* (B 1137, 4).[834] Stattdessen sichert der Eid aber eine Bindung aller vier Beteiligten an die Gewalt, die Kriemhilt mit dem Raub angetan wurde und der später alle vier selbst zum Opfer fallen, während Sîvrits Ermordung stets nur Gunther und Hagen angelastet werden konnte. Die vom Hort auf den Eid übergesprungene Potenz, selbst engste und verlässlichste Bindungen zu entzweien, wird sich ganz am Ende des *Nibelungenlieds* manifestieren, wenn Hagen es mit dem Verweis auf den Geheimhaltungsschwur und den letzten Überlebenden provoziert, dass Gunther der Kopf abgeschlagen wird. Der Eid ist gewahrt geblieben, der Hort nun endgültig unerreichbar, aber das zuvor so fundamentale, hochgeschätzte Treueverhältnis von *herr* und *man* ist ihm zum Opfer gefallen.

Die mit dem Hort verbundene Konzeption einer absolut spaltenden Macht ist im *Nibelungenlied* also strategisch von Sîvrit abgerückt und in die Konfliktlage nach seinem Tod eingebettet, die Kriemhilt und ihre Verwandten betrifft, unter denen sich zugleich Sîvrits Mörder befinden. Da sich in den Eiden die zerstörerische Qualität des

834 Hs. C verstärkt dies durch eine Zusatzstrophe, die dieselben Gedanken variiert und um die Wertung von Hagens Untreue ergänzt: *Erne mohte des hordes sit gewinnen niht,* | *daz den ungetriwen vil dicke noch geschiht.* | *er wande in niezen eine, die wil er möhte lebn.* | *sit moht ers im selben noch ander nieman gegebn* (C 1153,1–4). – Zu den verhängnisvollen Eiden vgl. auch Schmidt-Wiegand, Kriemhilds Rache, S. 377–379.

Hortbegehrens niederschlägt, ist daran zurückzudenken, dass in der altnordischen Überlieferung die Brüderschaftseide zwischen Sigurd, Gunnar und Högni den Knotenpunkt der Konflikte bildeten (s. o., II.3.2.2): Hier wie dort zeigt sich, dass die Eide als Sicherungsmechanismen versagen und destruktiv auf die Schwörenden zurückwirken. Das *Nibelungenlied* hat dieses Konfliktarrangement aber in einen Kontext verlagert, der Kriemhilt als rechtmäßige Hortbesitzerin an Sîvrits Stelle sowie an den Ausgangspunkt der destruktiven Dynamik rückt. Wenn es richtig ist, in Sîvrits Vorgeschichte eine *Ent*lastung des Heros von der schädlichsten aller Machtpotenzen zu sehen, dann stellt sich umgekehrt durch die posthumen Hortverwicklungen auch eine *Be*lastung der Burgonden und Kriemhilts her. Sie besteht syntagmatisch in der Erneuerung von Kriemhilts Schädigung und der Intensivierung ihres Racheverlangens (s. u., II.3.4.3), paradigmatisch in der Emergenz einer völlig neuen Machtökonomie.

Weiter oben habe ich schon die These formuliert, dass sich die Gesellschaft des Nibelungenlands im Medium der Gewalt reproduziert. Der Hort fügt sich in dieses Konstrukt als Motor und Instrument zur Anreizung von Gewalt ein, denn er wechselt seine Besitzer offenbar immer nur als Beute oder Raubgut, nicht als Gabe oder Erbe.[835] Hinzu treten nun zwei Qualitäten, die den Hort von allen übrigen, im *Nibelungenlied* zirkulierenden Besitztümern unterscheiden: Er ist unteilbar und unerschöpflich. An diesem Punkt tritt ein gewisser Widerspruch zutage, denn man kann ihm offensichtlich Dinge entnehmen und sie anderen zum Geschenk machen, wie es Kriemhilt tut, der nach dem Raub und dem Verschwinden des Horts sogar einiges von der gewaltigen Schatzmasse bleibt (und dann nochmals entzogen wird).[836] Ein genauerer Blick kann diesen vermeintlichen Widerspruch jedoch auflösen, denn bei der Unteilbarkeit und Unerschöpflichkeit des Horts handelt es sich allererst um Machtprinzipien. Unteilbar ist er, indem seine Teilung Zwietracht hervorruft und Gewaltakte provoziert, so dass letztlich immer nur einer Herr des Horts sein kann.[837] Die Unteilbarkeit der Verfügung über derart überwältigende Besitztümer zeigt sich auch in Hagens Hoffnung, den Hort allein zu nutzen. Das muss umso schwerer wiegen, als Hagen zuvor stets im Interesse der Burgondenherrschaft und -ehre handelte, wenn auch fallweise gegen die Absichten des Königs. Der Hortherr oder die Hortherrin kann diesen Schatz selbstverständlich nutzen, um mithilfe von Gaben Verbindlichkei-

835 Einzige Ausnahme ist der Transfer von Sîvrit auf Kriemhilt, wobei mir hier nicht die Geschlechterdifferenz, sondern eine unterstellte rechtliche Identität des Ehepaars der Grund zu sein scheint: Bei der Übergabe des Horts spricht Alberich nämlich so von Sîvrits Herrschaft über das Nibelungenland, als dauere sie noch an, obwohl ihm sein Tod bekannt ist (B 1117, 1–3). Dass Schilbunc und Nibelunc den Hort von ihrem Vater geerbt haben, geht aus Hagens Erzählung nicht hervor: Ebenso denkbar wäre, dass sie – wie Fafnir – den Vater erschlagen haben, um den Schatz an sich zu bringen.

836 Vgl. Göhler, Überlegungen, S. 224; Müller, Spielregeln, S. 338.

837 Gephart, Der Zorn, S. 108 beschreibt ihn als „das primäre Objekt, auf das sich negative Emotionen wie Machtgier, Haß, sozialer Neid, Furcht und Abwehr konzentrieren“. Zur Unteilbarkeit des Horts vgl. Lionarons, The Medieval Dragon, S. 89 sowie Marshall, Jenseits der Gabe, S. 134–139.

ten und Verpflichtungen zu schaffen, aber die etablierte Ordnung der Gabenökonomie muss dadurch empfindlich gestört werden.

Wenn sich nämlich, wie eingangs gesagt wurde, der Gesamtwert des Horts selbst bei der Verteilung von Geschenken an die gesamte Welt nur minimal verringert, ergibt sich aus dieser Unerschöpflichkeit zweierlei. Erstens wird die Reziprozität des Gabentauschs nahezu ausgeschaltet,[838] denn kaum eine Gegengabe könnte sich mit der Teilhabe am Hort – auch wenn sie nur metonymisch vermittelt ist – messen. Dass der Wert des einzelnen Gegenstands ebenso gegen unendlich gehen kann wie jener des Schatzes insgesamt, hat schon das Beispiel der magischen Rute gezeigt. So würden mit Gaben aus dem Hort also asymmetrische Verhältnisse und strikt hierarchische Ahängigkeiten geschaffen. Jene von Kriemhilt aus dem Hort beschenkten Recken könnten ihre Gaben einzig durch völlige Selbstverausgabung – also durch den bedingungslosen Einsatz ihres Lebens – erwidern. Zweitens beinhaltet die Unerschöpflichkeit des Horts, dass kein anderer Herrscher mehr in Konkurrenz zum Hüter oder zur Hüterin dieses Schatzes treten könnte. Kriemhilt hätte also die Möglichkeit, so lange so viele Gaben auszuteilen, bis ihr Gefolge das der Burgonden bei Weitem überträfe, und damit jedwede Machtrepräsentation ihrer königlichen Brüder in den Schatten zu stellen. Beide hier genannten Konsequenzen folgen einer strikt agonalen Logik, die Kriemhilt eine Position beunruhigender Übermacht eröffnet, und genau das ist auch Hagens Besorgnis: *daz dâ reite Hagene, ob sie solde leben* | *noch deheine wîle, daz si sô manigen man* | *in ir dienst gewünne, daz ez in leide muos ergân* (B 1125, 2–4). In Handschrift C lautet die Schlussfolgerung gar: *daz si des angest muosen han* (C 1142, 4).

Vor diesem Hintergrund wird auch deutlich, weshalb sich der Hortraub nur oberflächlich unter die schon diskutierten Situationen einreiht, in denen Gunther und Sîvrit die Verfügungsgewalt ihrer Ehefrauen über eigenes Gut reglementieren. Die Bedrohung, die vom Hort ausgeht, ist geschlechtsindifferent, und so geht es mit dem Hortraub auch nicht um die Herstellung einer Geschlechterordnung, sondern um die Sicherung der burgondischen Macht gegen eine elementare Gefahr, die das Herrschaftsgefüge unterhöhlen könnte. Geschlechtsbedingt ist in der Raubkonstellation einzig Kriemhilts einstweilige Unfähigkeit zu gewalttätiger Gegenwehr. Am Hort selbst haftet ein radikalisiertes agonales Machtprinzip, das etablierte Herrschaftsverhältnisse destabilisieren, sogar aus den Angeln heben kann. Seine mythisch fundierte Potenz hat darin ihre machtökonomische Entsprechung,[839] und

838 Vgl. Marshall, Jenseits der Gabe, S. 199: „Was in all dem genau genommen grundlegend ausgehebelt ist, ist die Logik der Subtraktion als Basis für alle Austauschprozesse: Nur wer etwas verliert, hat wirklich etwas gegeben (sei es unfreiwillig durch Raub); genau dies wird beim Hort vielfach negiert. Die Beschaffenheit des Hortes konterkariert damit jede Austauschlogik.“ Zu den destruktiven Konsequenzen aller Versuche, den Hort in die Gabenzirkulation einzubeziehen, vgl. auch ebd., S. 144 f.

839 Zumal das *Nibelungenlied* diese literarische Entfaltung der mythischen Denkfigur bietet, muss zur Entschlüsselung der destruktiven Wirkungen auch keine vorgängige Kenntnis einer etwaigen Sagentradition um den Hortfluch vorausgesetzt werden.

deswegen muss er wieder verschwinden.[840] An ihm haftet aber auch Sîvrits Exorbitanz, denn der Hort legitimiert nicht durch Vererbung und Rechtstradition zur Herrschaft, sondern allein durch exzessive Gewalt.

Die Verbindung Sîvrits mit dem Hort ist insofern eine andere als die sonst unter den Herrschenden übliche Verfügung über bewegliche Güter, denn sie folgt einer exklusiv kriegerischen Ökonomie der Ehre. Das im Kampf gewonnene Beutegut, in dem sich auch Ruhm und Ansehen seiner früheren Besitzer vergegenständlichen, ist materielles Substrat der Ehre des Siegers,[841] woraus weiterhin folgt: „a man and his wealth are in some ways equivalent".[842] An Sîvrits Schwert Balmunc, das sich Hagen nach dem Mord aneignet, wird die Verbindung zwischen den verschiedenen Besitzern, ihren Gewalttaten und ihrem jeweiligem Prestige in ganz ähnlicher Weise ansichtig. Der Hort ist Sîvrit darüber hinaus nicht nur leiblich verbunden, seine inkommensurable Überfülle spiegelt auch die Fremdartigkeit des Heros, die nie vollständig in die höfische Welt zu überführen war.[843] Insofern ist es folgerichtig, wenn an die Stelle der Verfügung über den Hort das Geheimnis seines Verstecks tritt: Sein ökonomisch destruktives Potential wird damit entschärft und in machtvolles Wissen umgesetzt.[844]

840 Dieselbe Konsequenz ergibt sich als ‚Regel der Unverfügbarkeit' auch für den Drachenhort im *Beowulf*: vgl. Sahm, Unversöhnte Motivierungen, S. 457 f. Obwohl Beowulf den Schatz mit seinem Leben erkauft hat und seiner Gemeinschaft als Erbe zugute kommen lassen wollte, wird er am Ende mit ihm bestattet (dazu weiter Baker, Honour, S. 221–232, der die Analogie von Schatz und Leichnam ausführt). – Das Verbergen des Nibelungenhorts entspricht zugleich einer der mythischen Funktionen des Drachens, die Watkins, How to Kill a Dragon, S. 300 beschreibt: „the dragon keeps wealth from circulating: the ultimate evil in a society in which gift-exchange and the lavish bestowal of riches institutionalized precisely that circulation."

841 Ich referiere an dieser Stelle den Befund von Cherniss, Ingeld and Christ, S. 92: „in the heroic system of values, the plundering of enemies slain in battle is an integral part of worthy conduct. The treasure which a warrior gains by plundering is the concrete representation of the honor which he has won in battle and is, indeed, the only tangible proof of the honor and esteem to which his deeds entitle him".

842 Baker, Honour, S. 61 u. 62: „a warrior and his treasure are commensurable, sharing the property of honour". Zur Gleichsetzung von Besitztümern und Ehre vgl. auch Cherniss, The Progress of the Hoard, S. 477 sowie Enright, The Warband Context, S. 316, der auf ähnlicher Grundlage „a magical link between warriors and their swords" beschreibt. – In heroischen Herrschaftsverbänden, wie sie beispielsweise *Beowulf* darstellt, können derartige Güter wiederum in den Schatz des Herrschers eingehen und als Gaben zirkulieren, die Gemeinschaft und Identität stiften (dazu Baker, Honour, S. 66–72).

843 Göhler, Überlegungen, S. 234 nennt den Hort vor Sîvrits Tod ein „ruhendes Motiv, indem er im Besitz Siegfrieds dessen Stellung in der Welt markiert".

844 In der altnordischen Überlieferung tritt die Hortversenkung im Rhein schon im *Alten Atlilied* auf, doch gilt das Verbergen des Schatzes hier seiner (metaphysischen) Sicherung vor dem feindlichen Zugriff Dritter, wie Gunnars Trotzrede betont: *Rín skal ráða* | *rógmálmi skatna,* | [*á*] *sú in áskunna,* | *arfi Niflunga* (*Atlakviða*, Str. 27, 5–8: Der Rhein soll walten über das Streitmetall der Fürsten, der gottgeborene Fluss beherrschen das Erbe der Niflungen). Gunnar agiert mithin vorbildlich: *Svá skall gulli* | *frækn hringdrifi* | *við fira halda* (Str. 32, 10–12: So soll ein tapferer Ringverteiler das Gold gegen [andere] Männer bewahren). Vgl. dazu auch Flood, The Severed Heads, S. 176–178. Mehrdeutig wirkt da-

Erst damit ist aber der Punkt erreicht, an dem die präsente Absenz des Horts als Double für Sîvrits Unverfügbarkeit fungieren kann.

In der Konfiguration von Sîvrits Leibesmacht waren insgesamt gegenläufige Bewegungen zu beobachten, die sich einerseits auf Inkorporation in ein höfisches Herrschaftsgefüge, andererseits auf die Abspaltung der Machtattribute vom Körper des Helden richten. Was sich als mythisches Substrat seiner Identität noch in Hagens distanzierender Schilderung zeigt, findet nur fragmentiert und modifiziert Eingang in die erzählte Welt, so dass Sîvrits Leib sich in der Tat aus Erzählschichten und ‚Häuten‘ bildet. Seine exorbitante Leiblichkeit verlagert die Erzählung ins Imaginäre, doch bringt sie mit dem Hort als unbewältigtem Relikt dieser Körpermacht eine Ressource zum Vorschein, an der sich nach Sîvrits Tod die ambivalente Potenz des Unvergleichlichen wiederum mit Schrecken und Begehren manifestiert und neuerliche Virulenz gewinnt. Erst auf dieser Grundlage kann sich auch Kriemhilts Begehren gegen alle vorher gültigen Ordnungen verselbständigen.

3.4.3 Kriemhilts Begehren: Selbstausgrenzung und Selbstreferentialität

> Sigurðr gaf Guðrúnu at eta af Fáfnis hjarta,
> ok síðan var hún miklu grimmari en áðr ok vitrari.
> (*Völsunga saga*, k. 28, S. 48)
>
> Sigurd gab Gudrun von Fafnirs Herz zu essen,
> und seitdem war sie viel grimmiger als zuvor und weiser.

Schon Kriemhilts erster Auftritt im *Nibelungenlied* ist in derart dichter Folge mit Vorausverweisen auf Tod und Verhängnis verknüpft,[845] dass sich ihr Rachebegehren und ihr Anteil am Untergangsgeschehen in der Rückschau geradezu als zwangsläufige Folgen früh angelegter Verwicklungen ausnehmen. Diese Zwangsläufigkeit ist freilich Resultat eines komplexen literarischen Konstruktionsprozesses, der nicht nur Gegenläufiges und Unwahrscheinliches miteinschließt, sondern auch Alternativen eröffnet. Dass Kriemhilt kompromisslos zur Rache drängen wird, ist unmittelbar nach Sîvrits

gegen der Verweis auf Sigurds Gold als *Rínar málmi* (des Rheins Metall) im *Kurzen Sigurdlied* (*Sigurðarkviða in skamma*, Str. 16, 4) zumal er noch vor der Ermordung Sigurds auftritt. Außerhalb der Edda überliefert ein fragmentarisches Skaldengedicht des 12. Jhs. (*Háttalykill*, Str. 4a), dass Gunnar Fafnirs Schatz im Rhein versenkte (vgl. von See [u. a.], Kommentar Bd. 6, S. 150).

845 Zur einleitenden Vorausdeutung auf den Tod zahlreicher Krieger um Kriemhilts willen (B 1, 4) tritt der Tod der Wormser Herren aufgrund des Königinnenstreits (B 4, 4). Daran schließt sich mit Kriemhilts Falkentraum die Vorahnung von entsetzlichem Leid (B 11, 4) sowie nach der vorweggenommenen Ehe die Ankündigung der Rache an den eigenen Verwandten für die Tötung des Ehemanns an (B 16 f.). Zwar sind alle entscheidenden Ereignisse proleptisch präsent, doch bleiben Handlungs- und Motivationszusammenhänge sowie Ursachen und Wirkungen diffus (dazu ausführlich Renz, Um Leib und Leben, S. 298–302).

Tod nämlich noch keineswegs ersichtlich. In der Phase vom Mord bis zu Etzels Brautwerbung werden vielmehr vier (wenn nicht fünf) alternative Verlaufsmöglichkeiten umrissen, letztendlich jedoch abgewiesen.

Die erste habe ich bereits im vorigen Kapitel beschrieben: Sîvrits Einzigartigkeit im Textuniversum sowie Kriemhilts exzessiv körperliche Versehrung infolge seines Todes legen nahe, dass sie ihren Ehemann nicht lange überleben wird. Weshalb sie trotz gegenteiliger Wünsche am Leben bleibt, erklärt die Erzählung nicht, sie nennt ihr Überleben aber ein *michel wunder* (B 1064, 1). Eine zweite Alternative zum späteren Handlungsverlauf entfaltet sich parallel zur Totenklage, als Sigmunt und die Nibelungenkrieger sofort auf Rache sinnen. Kriemhilt hält sie mit Verweis auf den Rechtsgang und den noch fehlenden Nachweis von Schuld davon ab (B 1030): Dazu kommt es bei der Bahrprobe, die Kriemhilt als Prozedur zur Verklarung[846] einfordert (B 1040, 2–4), doch folgen bekanntlich kein Gerichtsverfahren und keine Bestrafung. Die Parteilichkeit des Königs, der als Richter hätte fungieren sollen, sowie ein „strukturelles Problem zeitgenössischer Rechtspraktiken“, die auf der höchsten Stufe der gesellschaftlichen Hierarchie keine übergeordnete Instanz mehr kennen,[847] verhindern eine Kanalisierung des Racheverlangens in formalisierte Rechtsdurchsetzung.[848]

Als Nächstes eröffnet sich Kriemhilt die Möglichkeit, Worms zu verlassen und als Königin in Sîvrits Reich zu herrschen. Diese dritte Alternative wird im letzten Moment, als Kriemhilt bereits aufbrechen will, durch konzentrierte Appelle an Verwandtschaftsbindungen, die gleichsam als höheres Gesetz fungieren, abgewehrt. Die (scheinbar) nicht am Mord beteiligten Brüder Giselher und Gernot sowie die Mutter Uote erreichen mit ihren dringlichen Bitten und der Behauptung, Kriemhilt habe in Sîvrits Reich keine Verwandten (B 1074–1079), dass Kriemhilt in Worms bleibt, und zwar mit der Begründung: *ich habe niemen mâge in Nibelunge lant* (B 1082, 3). Ihr gemeinsamer Sohn mit Sîvrit wird im Argumentationsgang stillschweigend unter die

846 Vgl. zum Konzept Erler, Verklarung; zum Kontext der Bahrprobe Renz, Um Leib und Leben, S. 198–200. Verklarung bezeichnet eine Offenlegung der Umstände eines Gewaltdelikts bei unklarem Tathergang.

847 Renz, Um Leib und Leben, S. 249, vgl. dort weiter zum Fehlen einer höheren Rechtsinstanz sowie einer Position außerhalb des dargestellten Konflikts, S. 247–260. Zur Uneindeutigkeit der Schuldzuschreibungen auch Renz, Rache an wem?

848 Zur Durchsetzbarkeit der Rechtsansprüche vgl. Möbius, Studien, S. 53; Müller, Spielregeln, S. 286 f. Dafür, dass Kriemhilt Sigmunt und sein Gefolge gezielt von der Rache abhält, um sie später für sich selbst reklamieren zu können (so Gephart, Der Zorn, S. 97 u. 102; ähnlich Schwab, Mancherlei Totendienst, S. 367), liefert die Erzählung keine Hinweise, doch stellt sie dezidiert eine von der Regel abweichende Situation her. Dazu Müller, Spielregeln, S. 144: „Sigemunt muß da sein, damit er entfernt werden kann und Kriemhilt mit ihrem Rachewunsch allein ist. […] Sigemunts abgelenkte Kampfbereitschaft zeigt an, daß etwas offen geblieben ist, nachdem die naheliegende Lösung einer Rache durch die männlichen Verwandten verworfen wurde.“

vremden gerechnet, denen man die Wormser *vriunde* entgegenhält (vgl. B 1079).[849] Im Primat der Blutsverwandtschaft sowie Kriemhilts Feststellung, sie müsse bleiben, *swaz halt mir geschiht, | bî den mînen mâgen, di mir helfen klagen* (B 1085, 2 f.), zeichnet sich erstmals eine Stabilisierung der Verhältnisse ab. Kriemhilts Vertrauen auf eine zuverlässige verwandtschaftliche Klagegemeinschaft mag sich im Blick auf die weiteren Ereignisse als folgenschwerer Irrtum ausnehmen, doch wird gleichermaßen deutlich, welche gewichtige Orientierungsleistung dem Prinzip der Verwandtschaft trotz Gunthers Verrat am eigenen Ehemann immer noch zukommt. Vor diesem Horizont erscheint die nächste – vierte – Handlungsalternative, die Aussöhnung mit Gunther, denn auch nicht mehr so unwahrscheinlich wie kurz nach Sîvrits Tod. Allerdings wird die Option zum *versuonen*, wie oben dargestellt, bereits im Zeichen des Hortbegehrens angeregt und nach kurzer Frist durch den Hortraub ad absurdum geführt.

In relativ rascher Folge werden im Erzählgang also zunächst Alternativen ausgeschaltet, mit denen das katastrophale Untergangsgeschehen am Etzelhof hätte vermieden werden können. Weder kommt es zur durch die Bahrprobe legitimierten Rache und der Bestrafung Hagens, den Kriemhilt fortan als Haupttäter sieht,[850] noch lässt sich die Störung innerhalb des Sippenverbandes durch *suone* aufheben, doch der Weg zur vollständigen Loslösung von den Blutsverwandten ist ebenfalls nicht gangbar. Vor und nach dem Hortraub führt Kriemhilt über insgesamt dreizehn Jahre eine isolierte Witwenexistenz am Wormser Hof, die zunächst durch keine Handlungsnotwendigkeit zeitlich begrenzt wird und insofern auch als fünfte Alternative anzusprechen ist. Handschrift C verleiht ihr in einigen Zusatzstrophen eine dezidiert religiöse Ausrichtung, wenn Uote der Tochter vorschlägt, auf ihren Wohnsitz bei Kloster Lorsch zu übersiedeln (C 1158–1162). Nur die Nachricht von Etzels Brautwerbung unterbricht die Vorbereitungen zur (christlich folgerichtigen) Weltabkehr. Kriemhilt hätte sich in Lorsch ganz der Fürsorge für Sîvrits Seelenheil[851] widmen, sich angesichts versagender weltlicher Ordnungen dem Höchsten zuwenden und damit zu einem guten Ende kommen können. Dass die Geschichte so nicht ausgehen wird, ist seit der ersten Strophe des *Nibelungenlieds* klar. Mit dem Abschreiten der abgewiesenen Alternativen lenkt die Erzählung aber Aufmerksamkeit auf die Frage, wie und weshalb es zu Eska-

849 Erst beim Abschied empfiehlt Kriemhilt ihr *liebez kindelîn* den versammelten nibelungischen Recken – und nicht etwa vorrangig seinem Großvater Sigmunt (B 1087, 3 f.). Mit diesem letzten Verweis auf den Sohn darf zwar die Erbfolge in Sîvrits Reich als gesichert gelten, doch wird hier eine endgültige Trennung vollzogen, denn Kriemhilt tritt nun wieder vollständig ins burgondische Herrschaftsgefüge ein.

850 Diese Fokussierung auf Hagen als den Schuldigen ist, wie Renz, Um Leib und Leben, S. 222–245 zeigt, ebenfalls Resultat eines komplizierten Prozesses, der immer wieder die Schwierigkeit eindeutiger und isolierender Schuldzuweisungen hervorhebt.

851 Diesen Aspekt der fortwährenden Bindung an den Toten heben nicht nur die Zusatzstrophen in C (bes. C 1159) hervor, sie kommen bereits im Umfeld von Totenklage und Beisetzung ausführlich zur Sprache: vgl. B 1049–1051, 1056–1060.

lation und Untergang kommt und auf welchen Wegen sich Kriemhilts Identität und Begehren wandeln.

Zur Beantwortung dieser Fragen sind zunächst die Bedingungen einer Re-Konstruktion zu klären, der zwar der Anschein des Unvermeidlichen anhaftet, an der jedoch nichts Selbstverständliches ist. Im Verlauf der Ereignisse kommt es mit der Verselbständigung von Kriemhilts *willen* gegenüber allen geltenden Ordnungen schließlich zu einer radikalisierten Selbstbezüglichkeit ihres Begehrens. Ihre Entscheidung, Etzel zu heiraten, gründet im erneuten Gedanken an Rache für Sîvrit und gipfelt in der Vorstellung eigener Machtfülle: *sô tuon ich, swaz ich wil* (B 1257, 2). Mit dieser Konzentration auf Kriemhilt als Triebkraft der Rachehandlungen besetzt das *Nibelungenlied* zudem eine Sonderstellung in der Gesamtüberlieferung des Stoffs, da die altnordischen Bearbeitungen zwar Gudruns spätere Rache ausführen, dieser in einer alternativen Ereigniskette jedoch bloße Reaktivität zuschreiben. Atlis Goldgier und der heroische Widerstand Högnis und Gunnars stellen im *Alten Atlilied* jene Situation her, die Gudrun schließlich zur Rache für die getöteten Brüder, nicht etwa für den ermordeten Ehemann provozieren.[852] Eingeleitet wird dies durch Gudruns subjektlose Verwünschung, derzufolge sich Atlis Eidbrüchigkeit gegen ihn selbst wenden soll (*Atlakviða*, Str. 30).[853] Für das *Nibelungenlied* sind daher zwei entscheidende Umbesetzungen zu beschreiben: zum einen die Verlagerung einer schicksalhaft-objektiv sich vollziehenden Vergeltung für den Mord zum Racheverlangen eines vereinzelten (weiblichen) Subjekts, zum anderen die inverse Ausrichtung der Rachehandlung, die nicht verwandtschaftlicher Verpflichtung folgt, sondern sich vielmehr gegen die eigenen Blutsverwandten richtet.

Schon ein kurzer Blick auf die Aventiuren zwischen Mord und Wiederverheiratung zeigt, dass Kriemhilt erst neue Selbstdeutungs- und Handlungsmöglichkeiten zuwachsen müssen, damit sie zur ‚Rächerin' werden kann. Weiterhin kommt es im Verlauf des Untergangsgeschehens zur allmählichen Verwandlung der gesamten Textwelt im Zeichen ‚mythischer Entdifferenzierung',[854] die ich als Folge eines fortgesetzten Begehrens nach den von Sîvrit verkörperten Machtpotenzen lese. Die Konflikt- und Gewalteskalation, die am Etzelhof zum *grôzen mort* führt und in deren Verlauf

852 Zwar stellt sich im Gesamtverbund der eddischen Niflungen-Lieder ein Zusammenhang zwischen der Ermordung Sigurds und dem Tod Gunnars und Högnis her, auf den Brynhild oder Gudrun schon früh als künftige Strafe hindeuten, doch rächt sich die Verletzung der Brüderschaftseide gleichsam selbsttätig im Medium des Fluchs, der auf dem Drachenhort liegt. Verschiedentlich wird die aktive Handlungsmacht des Goldes im Begriff *bani* (Tod, Verhängnis, Töter) beschworen (vgl. etwa *Guðrúnarkviða in fyrsta*, Str. 21, 5–8). Die Rache für Sigurd bleibt insofern subjektlos, sie realisiert sich vielmehr als objektiver Geschehenszusammenhang.

853 Unmittelbar nach Gunnars Tod vollzieht sich Gudruns erste Rachehandlung ohne subjektive Motivation (*Atlakviða*, Str. 35): Eine Herleitung oder Begründung ihres Einschreitens ist offenbar nicht nötig.

854 Vgl. Müller, Das Nibelungenlied, S. 162 f.

die Burgonden zur heroischen Nibelungenmeute mutieren,[855] treibt selbstverständlich auch nicht Kriemhilt allein an, doch ist sie – gemeinsam mit Hagen – wesentlich daran beteiligt. Daher ist nun erstens auf der Ebene der *Paradigmen* nach den Transfermechanismen zu fragen, die Kriemhilt über Sîvrits Tod hinaus auch eine leibhaftige Teilhabe an seiner exorbitanten Macht zuschreiben und ihr ein Handeln gegen alle vorausgesetzten Orientierungsmuster erlauben. Zweitens ist *syntagmatisch* eine mehrphasige Rekonfiguration von Kriemhilts Situation und Selbstdeutung zu beschreiben. Gemeinsam ermöglichen es diese Erzählverfahren erst, dass Kriemhilts Begehren nach Wiedergutmachung in der Eheschließung mit Etzel nicht etwa erfüllt wird, sondern sich zuletzt gegen alle identitäts- und gesellschaftstragenden Ordnungen wendet.

Der älteren *Nibelungenlied*-Forschung genügte der Hinweis auf Kriemhilts grenzenlose Liebe zu ihrem verstorbenen Gatten und den entsetzlichen Schmerz ihres Verlusts, um von einer kohärenten Subjektivität auszugehen, die letztlich logisch zur unmäßigen Rache führt.[856] Zwar kann sich eine solche Deutung auf Kriemhilts Leben im Witwenstand berufen, das ganz der Trauer gewidmet ist, doch zeigt schon die Statik dieser dreizehn Jahre andauernden Situation, während derer der Gedanke an Vergeltung vollständig suspendiert ist,[857] dass der so ausgebildete Subjektivierungsmodus eben nicht auf gerader Linie zur Rache an den eigenen Verwandten führt. Dass es diese Rache und in ihrem Umfeld zahllose Tote geben wird, steht seit Beginn der Erzählung fest; auch halten entsprechende Vorausdeutungen kommendes Unheil präsent,[858] doch stellen sich Verknüpfungen mit dem Figurenhandeln, mit den Wünschen und Entscheidungen Einzelner punktuell, unter je spezifischen (nicht immer kausal

855 ‚Nibelungen‘, so Müller, Das Nibelungenlied, S. 339 bezeichnet „nicht allein Personen, nicht einmal Personengruppen, sondern ein Syndrom aus Personen, ihren Rechtsbeziehungen und Machtmitteln“: „Verbunden ist das mit der schleichenden Auflösung herrschaftlicher Strukturen“ (ebd., S. 341).

856 So befand etwa Nagel, Das Nibelungenlied, S. 186: „Von der Hauptgestalt Kriemhilt aus stellt sich überhaupt das Ganze als der Roman einer Liebe dar“, und es setze sich nach Sîvrits Tod der „Minneroman […] mit gleicher Unbedingtheit als Racheroman fort“ (ebd., S. 200). Ähnlich Lienert, Geschlecht und Gewalt, S. 20 („Motivation der Rache aus Liebe heraus“) sowie Gephart, Der Zorn, S. 101, derzufolge „die emotive Minnebindung einhergeht mit einer Zerstörung alter Bindungsmuster“: Kriemhilt stehe letztlich „für die von einer Männerwelt betrogene und verletzte Frau schlechthin“ (S. 102). Schon 1951 hat Maurer, Leid, den Kernbegriff *leit* dagegen nicht als Ausdruck einer innerlichen Emotionalität, sondern vielmehr als äußerliche Kränkung und Beschädigung der Ehre gedeutet, doch folgt auch daraus ein kohärentes, in sich geschlossenes Identitätskonzept.

857 Letztmalig wünscht Kriemhilt anlässlich der Bahrprobe Rache für den Mord, die sie angesichts fehlender Durchsetzungsmöglichkeiten jedoch Gott überlässt (B 1043, 2: *nu lâz ez got errechen*). Bei der Abreise aus Worms spricht Sigmunts Gefolge seinerseits die Hoffnung auf künftige Rache aus (B 1090). Kurz vor dem Hortraub kündigt die Erzählung Kriemhilts Rache in Form einer Vorausdeutung an (B 1102, 4), bezieht dies aber gerade nicht auf ihre derzeitige Haltung und Absichten. Erst nach dem Gespräch mit Rüedeger kommen bei Kriemhilt abermals Rachegedanken auf (B 1256).

858 Vgl. zur Unschärfe der Vorausdeutungen Wachinger, Studien, S. 21–23; in Bezug auf Schuldzuweisungen an Kriemhilt Renz, Um Leib und Leben, S. 300 f.

miteinander vermittelten) Konditionen her.[859] Dafür bedarf es also besonderer Übertragungsmechanismen, die nicht von einer subjektiven Verfassung der Figuren her gedacht sein müssen. Dieses Prinzip illustrieren mit besonderer Prägnanz zwei Passagen der altnordischen Überlieferung, die mit Rückgriff auf außermenschliche Gesetzmäßigkeiten Erklärungen dafür anbieten, dass Gudruns Identität einer fundamentalen Transformation unterliegt. Die einleitend zitierte Erläuterung aus der Lieder-Edda, Gudrun habe von Fafnirs Herz gegegessen und seither die Sprache der Vögel verstanden (*Frá dauða Sigurðar*, Z. 7–10), variiert die *Völsunga saga* in den diesem Abschnitt vorangestellten Zeilen: Dort heißt es nun, Sigurd habe Gudrun von Fafnirs Herz zu essen gegeben, wodurch sie ‚grimmiger und weiser' geworden sei als zuvor (*Völsunga saga*, k. 28, S. 48). Tatsächlich ist gemäß der Chronologie der je erzählten Ereignisse keine Situation konstruierbar, in der Gudrun von Fafnirs Herz gegessen haben könnte. Entscheidend ist jedoch der retrospektiv sinnstiftende Transfer einer zuvor schon auf Sigurd übergegangenen, transformativen Potenz, für die das Drachenherz als mythische Denkfigur steht.

Das *Nibelungenlied* erschließt demgegenüber narrative Ressourcen, die mythosanalog operieren, ohne an einer kohärenten, mythisch hergeleiteten Ordnung teilzuhaben. Stattdessen werden sie über (zuerst marginalisierte) Andersweltbezüge allmählich in die herrschaftspolitische Realität integriert, um dort widerständige Potenzen eigener Logik freizusetzen. Genau dies war am Hort zu sehen, der nicht etwa als verfluchtes Drachengold unmittelbar wirksam wird und jeden, der sich seiner bemächtigt, in einen Drachen verwandelt, um anschließend sein Verhängnis herbeizuführen. Stattdessen werden dem Hort Merkmale zugeschrieben, deren Eigenmacht sich sukzessive in der Handlung entfaltet. Die gesamte 19. Aventiure ist mit Hort und Hortraub einem Transfer gewidmet,[860] der für Kriemhilts Identität und Selbstverständnis dialektische Funktion übernimmt. Die Präsenz des Horts manifestiert in Kriemhilts Wahrnehmung vor allem Sîvrits Absenz, die selbst durch tausendfachen Reichtum nicht auszugleichen ist: Wäre Sîvrit am Leben geblieben, so heißt es hier, *bî im wære Kriemhilt hendeblôz bestân* (B 1123, 3). Der von

859 Sieber, Latenz, schlägt vor, diese spezifischen Erzählverfahren mit dem Konzept der ‚Latenz' in Verbindung zu bringen, thematisiert dann aber selbst das „epistemologische Paradox", das sich mit der „besonderen Form indirekter oder verzögerter Erkennbarkeit" verbindet (ebd., S. 169). Vereinfacht gesagt stellt sich also die Frage, ob beispielsweise ein suspendierter, von der Textoberfläche verschwundener Konflikt in die Latenz verschoben oder tatsächlich – bis zu seiner erneuten Aktualisierung – absent ist und wie sich der Unterschied belegen ließe. Wenn Sieber zeigen möchte, dass Kriemhilt einer „paradoxen Dynamik […] von Ohnmacht und Selbstermächtigung ausgesetzt ist, die sich zum Teil extrem verzögert in sukzessiven Gewaltdurchbrüchen an der Textoberfläche entlädt" (ebd., S. 168), richtet sich ihr Interesse auf eben jene Zusammenhänge, die hier zu analysieren sind: Unter anderem bestehen sie in der verzögerten Wirksamkeit konfliktreicher Ereignisse.

860 Dass es sich hier um eine von außen angestoßene Dynamik handelt, wird vor allem dadurch verdeutlicht, dass Kriemhilt an keiner Stelle selbst danach verlangt, auf ihre Morgengabe zuzugreifen. Sie folgt einzig der Anregung ihrer Brüder (B 1113, 1 f.: *Dar nâch vil unlange truogen si daz an, | daz die vrouwe Kriemhilt den grôzen hort gewan*).

Sîvrits Macht abgespaltene Hort kann seine lebendige Gegenwart nicht ersetzen, doch zeigt er seine ihm eigene Spaltpotenz – jedenfalls aus Hagens Sicht – sobald Kriemhilt ihn zu nutzen und sich eine eigene Machtbasis zu schaffen beginnt, mit der sie ihre Position weitgehender politischer Handlungsunfähigkeit überwinden könnte. Erst der Hortraub überträgt die Zwietracht stiftende Machtökonomie aber endgültig ins Bewusstsein der Figuren: Seine Unverfügbarkeit bildet Kriemhilt zum „Phantasma einer Wiedergutmachung“[861] um, und erst der Geheimhaltungseid, der das Hortbegehren herrschaftlich einbinden soll, zersetzt die Treuebindung von *herr* und *man*.

Ebenso wirkmächtig, aber verzwickter stellt sich der Transfer von Sîvrits blutenden Wunden auf Kriemhilt dar, zumal er unterschiedliche Handlungs- und Erzählzusammenhänge miteinander verflicht. Gemeinsam ist dem Hort und Sîvrits Wunden nicht allein die Teilhabe an der oben beschriebenen Konfiguration eines übermächtigen Leibs, ihre spezifische Bedeutung speist sich genauer aus Bezügen zur andersweltlich hergeleiteten Exorbitanz des Helden. Dass und wie Sîvrit blutet, ist eben nicht erwartbare Folge einer gewöhnlichen Körpernatur, sondern, wie zu sehen war, paradox an seine drachenhafte Unverwundbarkeit gekoppelt. In diese Konstellation ist Kriemhilt durch ihr exklusives Wissen eingebunden, das es ihr ermöglicht, auch Sîvrits Verwundbarkeit diskursiv zum Vorschein zu bringen. Noch im Vorfeld des Mordes wird dieses prekäre Geheimnis mit Klage und Schmerz verknüpft, als Sîvrit von seiner Frau Abschied nimmt (B 917, 1 f.) und auf ihre Warnungen nicht hört. Als man Kriemhilt seinen Leichnam vor die Tür wirft, geht der Identifikation des Ermordeten die Erinnerung an das Gespräch mit Hagen voraus (B 1005, 1–3). Nach einer ersten Ohnmacht wird Kriemhilts *jâmer* sofort *unmâzen grôz* (B 1006, 3), und während die Dienerschaft noch fragt, ob der Getötete nicht doch ein Fremder sein könne, zeigt Kriemhilts körperliche Reaktion dessen Identität an: *daz bluot ir ûz dem munde von herzenjâmer brast* (B 1007, 2). In dieser Sequenz wird die Präsenz des blutüberströmten Leichnams mit Kriemhilts Wissen um jene Körperstelle, die erst ihre Mitteilung zur Wunde werden ließ, sowie dem von innen nach außen blutig hervorberstenden Schmerz enggeführt. Mit Hagens Frage und der eigenen Preisgabe eines Wissens, das aus der Leibgemeinschaft mit Sîvrit hervorging, sieht sich Kriemhilt gegen ihren Willen für den *haz* des Mörders instrumentalisiert: Das spricht sie vor der Versöhnung mit Gunther offen aus.[862] Das mitgeteilte Geheimnis sowie das Wissen um diese Mitteilung binden Kriemhilt ins Mordgeschehen ein, da ihre Kenntnisse Sîvrits Todeswunde erst ermöglichten, doch resultiert daraus kein ‚Schuldbewusstsein‘, sondern

861 Gephart, Der Zorn, S. 110 beschreibt dies als Folge einer „verzweifelte[n] Negierung von Siegfrieds Tod“.

862 Und identifiziert damit nochmals eindeutig den Mörder: *in* [Sîvrit] *sluoc diu Hagenen hant.* | *wâ man in verhouwen solde, dô er daz an mir ervant,* | *wi moht ich des getrûwen, daz er im wære gehaz.* | *ich hete wol behuotet* […] *daz,* || *daz ich niht vermeldet hete sînen lîp* (B 1108, 1–1109, 1).

eine Konzentration auf Hagen als den primär Schuldigen,[863] den Kriemhilts Racheverlangen später vorrangig treffen wird.

Wenn Kriemhilt bei der Auffindung des Leichnams ihrerseits blutet, wenn ihr Sîvrits Wunden fortgesetzten Schmerz bereiten und geradezu Ankerpunkt ihrer Selbstdeutung werden, lässt sich das auch als literarisches Verfahren der Emotionalisierung beschreiben,[864] doch scheint mir die Bildsprache der Erzählung vielmehr eine Einkörperung nahezulegen. Kriemhilts Klage-Exzess beginnt und endet mit dem Blut, das ihr unwillkürlich aus Mund und Augen hervortritt und nicht etwa Resultat einer Selbstverletzung ist, wie sie die ritualisierten Trauergesten des Haareraufens und der Schläge an die Brust zur Folge haben könnten.[865] Ihre Versehrung stellt sich zwar performativ her – insbesondere dann, wenn sie den Sarg noch einmal aufbrechen lässt, um den Toten zu küssen, und dabei blutige Tränen weint (B 1066)[866] – doch liegt das Gewicht darauf, dass der Körper der Königin selbsttätig, in größtmöglicher Unmittelbarkeit die Leibgemeinschaft mit Sîvrit und die eigene, massive Beschädigung artikuliert,[867] die mit dem Wiederaufbrechen von Sîvrits Wunden bei der Bahrprobe korrespondiert. Klage und Verlust treten allererst am Körper zutage, der im Umfeld der Trauerriten zwar als gesellschaftlich lesbares Zeichen fungiert, zugleich aber das exzessive Leid materiell hervorbringt.[868]

863 Beim Mord wie beim Hortraub unterstreicht das *Nibelungenlied* die Schwierigkeit, die Grade der Tatbeteiligung zu differenzieren und Täter eindeutig zu identifizieren (vgl. Renz, Um Leib und Leben, S. 222–245).

864 Vgl. Wolf, Heldensage, S. 304–310; Lienert, Geschlecht und Gewalt, S. 20; Renz, Um Leib und Leben, S. 318–320 beschreibt Kriemhilds Schmerz zugleich ausdrücklich als „konsequente Folge einer Verbindung zwischen dem Körper des Toten und dem seiner Ehefrau; weil diese besteht, kann die Ermordung Siegfrieds Kriemhild unmittelbar physisch treffen“ (S. 318). Vgl. Müller, Spielregeln, S. 216 f. u. 225 f., zur begrenzten Innerlichkeit von Kriemhilts Leid und *herzen jâmer*.

865 Vgl. Gephart, Der Zorn, S. 95.

866 Gephart, Der Zorn, S. 96 weist auf die ästhetische Dimension der Klageschilderung hin, da Kriemhilt gleich zweimal als ‚Pietà‘ erscheine, „wobei der höfische Farbkontrast von Weiß und Rot plakativ in Szene gesetzt wird“. Vgl. dort weiter zum ambivalenten Verweispotential des Bluts (S. 96 f.) sowie zu Sîvrits Tod als ‚sozialer Wunde‘ (S. 98). Philipowski, Die Gestalt des Unsichtbaren, S. 346 f., betont anhand der Blutstränen die Artifizialität der übermenschlich-heroischen Trauer.

867 Dies lässt sich auch, wie Koch, Trauer, S. 176 (Anm. 41) anregt, als Inszenierung ‚mimetischer Trauer‘ beschreiben, zumal „die Darstellung der trauernden Figur Übereinstimmungen mit der Darstellung der leidenden oder toten Figur aufweist“ (ebd., S. 176).

868 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 217. Koch, Trauer, S. 28 weist in Auseinandersetzung mit der von Müller entwickelten ‚nibelungischen Anthropologie‘ den Begriff der ‚Körpermetapher‘ zurück, denn er „kann die Dimension der Materialität nicht erfassen, welche die Verkörperungen der sozialen Person in habituellen und spontanen Emotionen auszeichnet, und welche im *Nibelungenlied* insbesondere bei der Inszenierung von Krimhilds Trauer akzentuiert wird“. Von einer betont körperlichen Dimension geht auch Bennewitz, CHLAGE über Kriemhild, S. 31 aus: Bei Kriemhilts zweiter Verheiratung sei „der geliebte Körper und die Erinnerung an seine tödliche Verletzung längst schon eingeschrieben in den Leib der Ehefrau“; ähnlich Bildhauer, Mourning and Violence, S. 64–66.

Die Einkörperung von Sîvrits Wunde geht mit *herzenjâmer* als fortwirkendem Schmerzempfinden einher,[869] das auch nach dem Schwinden seiner körperhaften Sichtbarkeit erhalten bleibt. Dass Kriemhilts Herz verwundet ist, begründet neben dem Andauern ihres Leids ein fortgesetztes Verlangen nach Sîvrits Präsenz: *dô was ir daz herze sô grôzliche wunt, | ez kunde niht vervâhen, swaz man ir trôstes bôt. | si hete nâch liebem vriunde di aller grœsten nôt* (B 1101, 2–4).[870] Kriemhilts ungeheilte Verwundung erhält eine Verbindung mit dem lebendigen Sîvrit aufrecht, während gleichzeitig der Leichnam beigesetzt, für das Seelenheil des Verstorbenen gebetet und für die Witwe ein dauerhafter Wohnsitz in enger Nachbarschaft zum Grab errichtet wird (vgl. B 1099 f.). Mit ihrer fortdauernden Klage hält Kriemhilt aber auch Sîvrits Ermordung als soziale Wunde am Wormser Hof gegenwärtig.

Die Präsenz der Wunde, die das Mordkomplott und die Totenklage bis hin zum Hortraub übergreift, macht Ungeheuerliches fassbar, denn Sîvrits Ermordung vollzieht sich *gegen* eine durch den Drachen mythisch verbürgte Unmöglichkeit. Zugleich vergegenständlicht sie die brutale Verkehrung von *triuwe* in Verrat sowie einen Riss, der mitten durch den Verwandtschaftsverband geht. Mit der Übertragung dieser Wunde auf Kriemhilt kann ihr Leid nur maßlos sein, denn in ihm verschmilzt die leibliche Bindung an Sîvrits Unvergleichlichkeit mit der Verletzung elementarer Ordnungen. Darüber hinaus legt nun die Vergegenwärtigung des fließenden Bluts, insbesondere im Verlauf der Bahrprobe, das Konzept der Blutrache nahe, die Sigmunt und sein Gefolge ja schon vorab fordern. Allerdings beinhaltet die Denkfigur der Blutrache die ‚Heilung‘ eines durch illegitime Tötung geschädigten Sippenkörpers über die reziproke Schädigung des anderen Verwandtschaftskollektivs.[871] Von diesem Konstrukt ist Kriemhilt in doppelter Hinsicht ausgeschlossen. Zum einen gehört sie nicht zu den Blutsverwandten des Getöteten, sondern zur Familie der Mörder, und es liegt entsprechend die Rache für die getöteten Brüder, die Gudrun in der altnordischen Überlieferung sucht,

869 Zur Semantik von *jâmer* vgl. Koch, Trauer, S. 38–45: Insbesondere bezeichnet *jâmer* „die akute Reaktion als Toten- oder Abschiedsklage, wobei Zustand und Ausdruck häufig nicht differenziert sind“ (S. 45).

870 Mit Czerwinski, Der Glanz, S. 27 lässt sich diese Körpereinschreibung auch als ‚somatische Mnemotechnik‘ bestimmen, womit erst die „Absehung von der Ausschließlichkeit des Konkreten“ möglich wird. Zu den narrativen Strategien, die Getöteten präsent zu halten, vgl. weiter Kay, The Life of the Dead Body, S. 99 f.

871 Vgl. Schmidt-Wiegand, Kriemhilds Rache, S. 380. Selbstverständlich kann aus dieser Schadenslogik aber eine nicht enden wollende Kette der Gewalttaten hervorgehen, weshalb im kodifizierten Recht immer wieder Maßnahmen zur Eindämmung, Substitution und Ausgrenzung von Rachehandlungen festzustellen sind. Zur Problematik der Blutrache vgl. grundlegend Preiser, Blutrache; Zacharias, Die Blutrache, bes. S. 168 f.; Möbius, Studien, S. 16–38. In der historischen Realität ist die Verpflichtung zur Blutrache nicht durchgängig auf Blutsverwandte beschränkt, sondern kann situationsabhängig auch aufgrund anderer Bündnisse vollzogen werden, doch dominiert die Auffassung von der Blutsbindung das Rachekonzept (vgl. Zacharias, Die Blutrache, S. 191–193 u. 197 f.).

weit näher als die Rache für den Ehemann.[872] Zum anderen ist sie als nicht-wehrfähige Frau zur unmittelbaren Beteiligung an Rachehandlungen nicht berechtigt. Mit den beschriebenen Transferstrategien trägt das *Nibelungenlied* nicht zuletzt der Schwierigkeit Rechnung, Kriemhilt in die Position der Rächenden zu versetzen.

Indem auf die körperliche Einschreibung von Sîvrits Wunde Rückholung und Raub des Horts folgen, wird Kriemhilts Status paradigmatisch mit den leibhaftigen Attributen von Sîvrits Übermacht identifiziert, die jeweils eine dialektische Spannung von Fülle und Mangel, von bewahrter Teilhabe und gewaltsamer Zerteilung vergegenwärtigen. Syntagmatisch setzt die Erzählung nach Abschluss der Trauerriten mit einer ebensolchen Spannungsfigur neu ein, da Kriemhilt zwischen fortgesetzter Klage und dem Wunsch nach Wiedergutmachung, zwischen bleibenden Bindungen und sozialer Haltlosigkeit eine neue Position als Witwe zugeordnet wird. Diese Position ist über die Topographie präzise definiert. Sîvrits Leichnam wird nicht etwa nach Xanten oder ins Nibelungenland überführt, sondern in einem prunkvollen Sarg im Herzen von Worms beigesetzt: im oder am Münster nämlich, das sich bereits beim Siegesfest, bei den Hochzeitsfeierlichkeiten wie auch beim Königinnenstreit als zweites Zentrum des Hofs erwiesen hatte. Dem gesellschaftlichen Organismus ist auf diese Weise die von Mordintrige und Verrat verursachte Wunde ebenso eingegraben wie sich Sîvrits Versehrung auf Kriemhilt überträgt. Indem sie in unmittelbarer Nähe zum Grab, in einem *gezimber* […] *wît und vil michel, rîch und grôz* (B 1099, 1 f.) siedelt und dort mit ihrem von Graf Eckewart angeführten Gefolge die Klage um den Getöteten aufrechterhält, spaltet sich auch der höfische Raum.

Schon bei der Bestattungszeremonie war mit Totenmessen, großzügigen Spenden an die Geistlichkeit, an Klöster und Bedürftige sowie dreitägigem Fasten der Trauergemeinschaft eine Jenseitsausrichtung sichtbar gemacht worden, wie sie im religiös sonst wenig profilierten *Nibelungenlied* ihresgleichen nicht hat.[873] Mit der Beisetzung *ad sanctos*, fortwährender kirchlicher Unterstützung und Kriemhilts Gebeten werden sakrale Autorität sowie religiöse Praxis für die fortgesetzte Gemeinschaft mit dem Toten[874] und die Herstellung einer ausdifferenzierten Raumsphäre in Anspruch genommen. Kriemhilts Leben ist während dieser Phase ganz dem Verstorbenen gewidmet: *Dâ man begruob ir vriedel, wi selten si daz lie, | mit trûregem muote si alle zît dar gie* (B 1100, 1 f.). Liturgische Memoria mag hier wie bei der Beisetzung den heilsstiften-

872 Vgl. Jochens, Old Norse Images, S. 140–155.

873 Unter Hinweis auf die ausbleibenden Sterbesakramente betont Wis, Des Todes Zeichen, S. 574, dass sich von Religiosität trotz kirchlicher Praxis im *Nibelungenlied* ‚keine Spur' finde, so dass „das Religiöse an der Oberfläche bleibt". Auch die Konzentration auf Stiftungen und Gaben bei und nach Sîvrits Beisetzung nimmt sich als Übertragung herrschaftlicher Praktiken der Machtsicherung in den geistlichen Bereich aus.

874 Vgl. Oexle, Memoria u. ders., Die Gegenwart der Toten. Zur Alltagspraxis der Gemeinschaft mit den Toten vgl. auch Daxelmüller, Der Friedhof; zur Funktionsvielfalt herrscherlicher Grablegen am Beispiel der Staufer vgl. Rader, Von Lorch bis Palermo.

den Hintergrund bilden; im Zentrum stehen Kriemhilts Trauer und Gebete sowie ein Totengedenken, das ganz auf die Wahrung der persönlichen Bindung abzielt. Die Zusatzstrophen in Handschrift C, die in die Überführung des Leichnams ins Kloster Lorsch münden,[875] stellen sich insofern als pointierte Fortsetzung des schon Angelegten dar, denn allererst geht es Kriemhilt um die gewahrte Leibgemeinschaft mit Sîvrit. Als Uote ihr den Umzug vorschlägt und ihre Tochter gleichzeitig zur Beendigung der Trauer aufruft (C 1162, 3: [*du*] *solt din weinen lan*), erwidert Kriemhilt: *wem liez ich danne minen man?* (C 1162, 4) – und weigert sich rundheraus, Sîvrit zurückzulassen, *wander muoz von hinnen mit mir waerliche varn* (C 1163, 4).[876]

Kriemhilts Selbstaussonderung aus der größeren Hofgemeinschaft reflektiert die Spannungslinien, die noch bis zum Ausbruch der Gewalt am Etzelhof ihre Selbstdeutung prägen werden. Ist einerseits jede Verbindung zu Gunther und Hagen explizit unterbrochen, bleiben andererseits Kontakte zu Uote sowie Gernot und Giselher bestehen, die der Trauernden in wechselnden Konstellationen *trôst* anbieten und sie für ihr Leid entschädigen (*ergetzen*) wollen.[877] So entscheidend die Nähe der Verwandten und der mit ‚Klagehilfe‘ geleistete Beistand[878] für Kriemhilts Verbleib in Worms sind, ihr sippengebundenes Selbstverständnis ist nicht länger ungebrochen und ihr Kommunikationsverhalten signalisiert öffentlich den Riss im Herrschafts- und Familienverbund. Statt dass sich aber Rachepläne ankündigten, oszilliert die Situation zwischen Gemeinschaftsbezügen und Isolation, zwischen der Möglichkeit einer Wiedergutmachung und

875 Zu Kloster Lorsch in C vgl. Voorwinden, Lorsch.

876 Vgl. Gephart, Der Zorn, S. 96, die ebenfalls von einer „exklusiven Gemeinschaft mit dem toten Siegfried“ ausgeht, wobei sich eine „gänzliche soziale Isolation“ Kriemhilts allerdings gerade nicht herstellt: Bezeichnend sind vielmehr die im Text eröffneten Möglichkeiten, Bindungen zu stabilisieren und Ausgleich zu erlangen, die sich allesamt zerschlagen.

877 Trost und Wiedergutmachung versprechen unmittelbar nach der Bahrprobe Gernot und Giselher (B 1046); Giselher bietet Kriemhilt sein *guot*, um sie zum Bleiben zu bewegen, und spricht verallgemeinernd von Wiedergutmachung (B 1077, 3: *jâ wil ich dich ergetzen dînes mannes tôt*). Zum Abschluss der 18. Aventiure wird festgehalten, dass allein Giselher Kriemhilts dauernde Klage erleichtern und ihr etwas Trost spenden konnte (B 1096); dagegen hebt die 19. Aventiure gleich hervor, dass der von Uote und ihrem Frauengefolge gespendete Trost keine Wirkung zeigt (B 1101). Im Umfeld von Etzels Werbung stellt sich bei den Burgonden dann die Vorstellung ein, Kriemhilts Wiederverheiratung könne Entschädigung oder Wiedergutmachung bedeuten (B 1205, 1212, 1241); auch Rüedeger geht davon aus (B 1231).

878 Unmittelbar nach Sîvrits Tod setzt bereits die ‚Klagehilfe‘ durch die Dienerschaft ein, die Kriemhilt darauf von Sigmunt und seinem Gefolge erbittet (B 1010 f., 1014); später bezieht sie Gernot und Giselher in diese Bitte ein (B 1044). Auch die Gemeinschaft der *frouwen* leistet derartigen Beistand (B 1064), und Kriemhilt begründet insbesondere mit verwandtschaftlicher Klagehilfe ihren Verbleib in Worms (B 1085). Wiederaufgenommen (und abgeschlossen) wird das Thema gleich zu Beginn der 19. Aventiure, wo allerdings nicht die Familie, sondern das von Graf Eckewart angeführte, männliche Gefolge Kriemhilts Klage gesellschaftliche Resonanz verleiht (B 1098; C 1112 nennt an dieser Stelle nur den erbrachten Dienst). Schwab, Mancherlei Totendienst, S. 358–360 weist darauf hin, dass sich die Ausdifferenzierung der Gruppe der treuen Verwandten im Modus der Klage vollzieht. Vgl. weiter Hufnagel, Nibelungische Memoria, S. 231–234.

profunder Trostlosigkeit oder Trostverweigerung. Kriemhilts *trûren* stellt allererst die bleibende Bindung an Sîvrit sowie eine fundamentale persönliche und gesellschaftliche Beschädigung aus, der ihre Brüder mit wiederholten Angeboten zur Wiedergutmachung entgegentreten, wobei undeutlich bleibt, worin diese bestehen könnte. Wenn auf derlei Angebote keine konkreten Taten folgen, zeichnet sich eine Problematik ab, die mit Kriemhilts späterer Hortforderung zugespitzt zutage tritt. Im Umfeld der Frage, ob es für den Mord am Unvergleichlichen überhaupt Wiedergutmachung, einen materiellen Ausgleich oder eine angemessene Vergeltung geben kann, stellen sich zunehmend Unschärfen ein, so dass von einer Gleichartigkeit der Verletzungen einerseits, der Ausgleichs- und Vergeltungsmaßnahmen andererseits am Ende keine Rede sein kann.[879]

Dennoch ebnen die wiederholten Ausgleichsangebote den Weg für Gedanken an *suone* und die formalisiert durchgeführte Aussöhnung mit Gunther. Von der Wiederherstellung intakter Bindungen (*vriuntschaft*) ist nur Hagen explizit ausgeschlossen (daher bleibt er dem arrangierten Treffen gleich aus eigenem Antrieb fern: B 1110, 3 f.). Obwohl sich diese *suone* noch im Zeichen von Kriemhilts Schmerz vollzieht (B 1112, 2: *ir tet ir schade wê*),[880] verzeiht sie allen außer Hagen, womit kurzfristig eine Alternative zum endgültigen Gesellschaftszerfall aufleuchtet. Von hier aus hätte die Geschichte anders zu Ende gehen, hätte der Wormser Hof mit seinem Sekundärzentrum, einer Sîvrit-Gedächtnisstätte und dem Nibelungenhort in gesteigertem Glanz erstrahlen können. Eine derartige Integration dessen, der gerade erst radikal ausgesondert, als gänzlich fremd definiert und vernichtet wurde, entspricht allerdings nicht Hagens Verständnis einer unangreifbaren Burgondenmacht (vgl. B 990), und so liegt auch die Beseitigung des Horts näher als der abermalige Versuch einer Assimilation.[881] Der Hortraub verstetigt nun Kriemhilts Klage und erneuert in der Wiederholung elementarer Beschädigung ihr exzessives Leid: *dône gestuont ir klage | des lîbes nimmer mêre* (B 1138, 3 f.). Möglich ist das nur, weil dem unerschöpflichen Hort dasselbe Übermaß eignet wie Sîvrit selbst.

Diese Volte von der flüchtigen Versöhnung zur erneuten Verletzung scheint für den Handlungsverlauf zunächst ebenso verzichtbar wie die Verdoppelung des Hortraubs nach dem bereits gefassten Beschluss, dass Kriemhilt Etzels Werbung annehmen und damit Macht, Status und Besitz in ungeahntem Umfang erlangen wird (vgl. B 1233 f.). Trotzdem wird ihr auch noch ein Großteil der verbliebenen Hort-Schätze entzogen. Im

879 Renz, Um Leib und Leben, S. 283–297 unterstreicht vor dem Hintergrund zeitgenössischer Rechtsdiskurse die unzureichende Äquivalenz der Schädigung mit den im Text eröffneten Kompensationsmöglichkeiten.

880 Gernot hatte mit der Aussöhnung auch eine Kritik an der Dauer von Kriemhilts Klage, implizit vielleicht eine Aufforderung zur Beendigung der Trauer verbunden (B 1107, 2), doch diese Perspektive existiert auf Kriemhilts Seite nicht. Hs. C expliziert daher, dass die *suone* nicht nur mit Tränen, sondern auch *mit valsche gefuoget* worden sei (C 1128, 2), wobei derartige Dissimulation angesichts der von Hagen betriebenen Einholung des Horts beiden Seiten unterstellt werden kann.

881 Vgl. Haug, Szenarien des heroischen Untergangs, S. 159 zum Motiv des Machtinstruments in der Heldensage: „In der Verweigerung bzw. der Zerstörung des Schatzes manifestiert sich die Selbstbewahrung gegenüber dem Einbruch und dem Anspruch des Fremden."

Kontext der Subjektivierungsprozesse liefern beide Episoden jedoch notwendige Bedingungen für die Neubestimmung von Kriemhilts Identität. Ihrem gesteigerten Leid und ihrer daraus abgeleiteten Selbstdeutung treten mit Etzels Brautwerbung objektive Möglichkeiten einer Wiedererermächtigung gegenüber. Im Verbund damit kommt es zu einer Neuordnung der Bezugsgemeinschaft der *vriunde*, wobei der doppelte Hortraub erheblich dazu beiträgt, den persönlichen Antagonismus zwischen Kriemhilt und Hagen aus dem komplexen Feld ambivalenter Beziehungen[882] hervorzuheben.

Am Etzelhof rät man dem verwitweten Herrscher zur Ehe mit der Wormser Königin, weil ihre überragende ‚Schönheit‘ sie als einzig würdige Nachfolgerin der verstorbenen Helche erscheinen lässt.[883] Während die Wormser Herren Rüedegers Werbung wohlwollend aufnehmen und die Entscheidung ganz ihrer Schwester überlassen wollen, sperrt sich Kriemhilt dem Ansinnen zunächst auf ganzer Linie. Nicht nur definiert sie sich selbst als *vil armez wîp* (B 1109, 2), mithin über einen „Zustand der Ohnmacht und materiellen Abhängigkeit“,[884] hinzu treten die ganz generell behauptete Unmöglichkeit einer Wiederverheiratung sowie die bleibende Bezugnahme auf den verlorenen Sîvrit. Gleichwohl haben diese identitätsbildenden Bezüge, die gebündelt Kriemhilts Abwehr begründen, unterschiedliches Gewicht. Im Zentrum steht der defizitäre Status, den Kriemhilt bei der ersten Begegnung mit Rüedeger offensiv zur Anschauung bringt: Sie präsentiert sich ihm in alltäglicher Kleidung, statt den hochrangigen Gast durch das Anlegen kostbarer Gewänder zu ehren (B 1222), und weint in seiner Anwesenheit so sehr, dass das tränendurchnässte Gewand geradezu Projektionsfläche ihrer leiblichen Versehrung wird.[885] Schon zuvor hatte sie die Bitten ihrer Brüder, mit der Werbung auch *trôst* anzunehmen, rundheraus abgewiesen: *Uberwinden kunde niemen dô daz wîp,* | *daz si minnen wolde deheines mannes lîp* (B 1217, 1 f.). Rüedeger, der ihr in Etzels Namen *minne*

882 Ambivalenzen prägen die Haltung Gernots und Giselhers: Zwar bieten sie Kriemhilt immer wieder Unterstützung an und zeigen Interesse an ihrem Wohlergehen, doch schreiten sie gegen den Hortraub nicht ein und sind am Geheimhaltungseid beteiligt. Zwar verurteilen alle drei Brüder Hagens Handeln, der sich eine Zeit lang *der fursten zorne* entzieht, doch erlangt er schon bald und recht umstandslos, nämlich ohne irgendeine besondere Leistung, die Huld der Wormser Herren wieder (B 1136).

883 Ihre Ehe mit Sîvrit, auf die Rüedeger explizit hinweist, wird aufgrund seines hohen Ansehens nicht als Minderung von Kriemhilts ständischer Qualität eingeschätzt (B 1154 f.), von ihrer defizitären Verfassung ist am Etzelhof dagegen keine Rede. „Schönheit“, so kommentiert Müller, Spielregeln, S. 227 „gehört zu den selbstverständlichen Vorzügen, die Kriemhilts Status ausmachen; mit dessen Verlust ist die Schönheit – als öffentlich angeschauter Repräsentationswert – erst einmal dahin“. – Boehringer, Sex and Politics, S. 155 u. 159 unterstellt eine Abwertung Etzels aufgrund seiner ausschließlich sinnlichen Absichten, doch unterscheidet sich Etzels Interesse im Grundzug nicht von Gunthers Begehren bei der Brautwerbung um (und der Hochzeit mit) Brünhilt, das mit kaum variierten Formulierungen beschrieben wird.

884 Müller, Spielregeln, S. 226.

885 B 1225, 2 f.: *dô pflac niuwan jâmers der Kriemhilde lîp.* | *ir wât was vor den brüsten von heizen trehen naz*. – Zur vestimentären Inszenierung Kriemhilts in vier entscheidenden Szenen vgl. Kraß, Geschriebene Kleider, S. 175.

âne leit und *stæte vriuntschefte* (B 1229, 1 f.) bietet, erwidert sie entsprechend: *wær iemen, der bekande mîniu starken sêr,* | *der bæte mich niht triuten noch deheinen man.* | *jâ verlôs ich ein den besten, den ie vrouwe gewan* (B 1230, 2–4). Diese Ausführungen betonen Sîvrits Vorrang allerdings nicht im Sinne seiner Unersetzlichkeit, vielmehr dient er als Maßstab, der allein Kriemhilts Schmerz fassbar machen kann.

Nicht zufällig erinnert ihre Geste vollständiger Verweigerung an das Gespräch anlässlich des Falkentraums: In beiden Fällen kreist die Auseinandersetzung um die konstitutive Verknüpfung von Minne mit Leid (die Rüedeger bestreitet) sowie die eigene – zuerst im Traum, zwischenzeitlich konkret erfahrene – *nôt*.[886] Gegen Rüedegers Versprechen künftiger Machtfülle (B 1232–1234) führt Kriemhilt abermals ihren sichtbaren Defekt ins Feld: *mir hât der tôt an einem sô rehte leit getân,* | *des ich unz an mîn ende muoz unvrôliche stân* (B 1235, 3 f.). Referenzpunkt ist der eigene *lîp*, der durch einschneidende Versehrung zum Träger einer unabänderlichen, vom Schmerz geprägten Identität geworden ist.[887] Die Verselbständigung dieser Selbstdeutung ist mit öffentlicher Machtrepräsentation unvereinbar: *wi sold ich vor recken dâ ze hove gân?* | *wart mîn lîp ie schône, des bin ich âne getân* (B 1242, 3 f.).[888] Nicht die emotionale Bindung an den verlorenen Ehemann, sondern ihr eigener defizitärer Status begründet also Kriemhilts Abwehr.

Rüedeger tritt ihr mit derselben Argumentation entgegen, wie sie einst Uote gegen Kriemhilts Minneverweigerung eingesetzt hatte: *zwiu woldet ir verderben einen als schœnen lîp?* | *ir mügt noch mit êren werden guotes mannes wîp* (B 1251, 3 f.). Nach wie vor soll dasselbe Deutungsmuster gelten: Weibliche Identität verwirklicht und vervollkommnet sich durch die Bindung an einen angemessenen Ehemann. Daher hält Rüedeger – und mit ihm Kriemhilts Familie – es auch ohne Weiteres für möglich, dass die Ehe mit Etzel zur völligen Wiederherstellung von Kriemhilts statusgebundener ‚Schönheit' führen wird. Die von Rüedeger im vertraulichen Gespräch fortgeführte Logik der Entschädigung – *er wolde si ergetzen, swaz ir ie geschach* (B 1252, 3) und: *er müeses sêr engelten, unt het iu iemen iht getân* (B 1253, 4) – erschließt für Kriemhilt jedoch die Möglichkeit, Vergeltung für ihr Leid zu erlangen, worauf sie Rüedeger und sein Gefolge einen Eid leisten lässt (B 1254 f.). Wiederherstellung hat sich damit von der Entschädigung zur Vergeltung verschoben, und erst jetzt denkt Kriemhilt (erstmals seit Sîvrits Begräbnis) an Rache:

886 Inzwischen ist schließlich exakt eingetreten, was Kriemhilt einst im Interesse der Selbstbewahrung hatte vermeiden wollen: *âne recken minne, sô will ich immer sîn.* | *sus schœn ich wil belîben unz an mînen tôt,* | *daz ich von mannes minne sol gewinnen nimmer nôt* (B 13, 2–4).

887 Entsprechend betont Kriemhilt im Gespräch mit Uote und Giselher gleich zweimal, dass einzig Weinen und Klagen ihrer Verfassung angemessen seien (B 1239, 4; 1242, 2).

888 Dieser Logik folgt auch Kriemhilts Gebet, in dem sie Gott anfleht, ihr erneut die Verfügung über kostbare Gaben zu ermöglichen: *golt, silber und wât* | *sam ê bî ir manne, dô er noch was gesunt* (B 1244, 2 f.).

Dô gedâhte diu getriuwe: „sît ich vriunde hân
alsô vil gewunnen, sô sol ich reden lân
di liute, swaz <si> wellen, ich jâmerhaftez wîp.
waz ob noch wirt errochen des mînen lieben mannes lîp?“
(B 1256, 1–4)

Mit dieser Strophe ist der Umbruch in Kriemhilts Subjektivierung auf den Punkt gebracht: Im Bezug auf eine Gemeinschaft, die sich ihrer Entschädigung verschrieben hat (*vriunde*), definiert sie ihre Identität im Widerspruch zur imaginären Öffentlichkeit (*di liute*), die Anstoß an ihrer Verehelichung mit einem ‚Heiden‘ nehmen könnte.[889] Erst danach richten sich ihre Überlegungen auf die Möglichkeit der Rache für Sîvrits Ermordung. Als Kriemhilt sich im Anschluss die *recken* und die Besitztümer vergegenwärtigt, über die sie als Etzels Frau verfügen würde,[890] bringt sie auch Hagen und den Hortraub erneut ins Spiel (B 1257, 4: *mich hât der leidege Hagene mînes guotes ân getân*). Den Bezugspunkt bildet die eigene Identität, denn „Gattenmord und Hortraub […] fungieren beide als Signifikanten von Kriemhilds Leid“.[891]

Rief Etzels Werbung zuerst eine perspektivische Brechung hervor, die Kriemhilts verlustgeprägte Selbstwahrnehmung mit ihrem hochherrschaftlichen Potential konfrontierte, so vollzieht sich auch der Umschwung in Bezug auf gesellschaftliche Kategorien: In der Oppositionsbildung von Ohnmacht und Machtfülle, ‚Armut‘ und Überreichtum, versehrter und wiederhergestellter ‚Schönheit‘ wechselt Kriemhilt genau dann die Seiten, als sich Rüedeger kompromisslos für ihre Entschädigung verbürgt. Sîvrits Tod ist als Ursache von Beschädigung und Entbehrungen selbstverständlich in diese Kehrtwende einbezogen, zumal nun ein Ausgleich durch Rache in Aussicht steht. Nicht ‚Liebe‘, Treue oder Gerechtigkeit, sondern die Imagination einer künftigen Identität und Handlungsmacht definieren aber Kriemhilts Subjektivierung, die sich in dem Satz *sô tuon ich, swaz ich wil* (B 1257, 2) konzentriert.

Dieses Deutungsmuster bleibt bis zur Eheschließung mit Etzel intakt. Die breit angelegte Reiseschilderung mit ihren ritualisierten Begegnungen und Empfängen leistet einen beträchtlichen Beitrag zur Veranschaulichung von Kriemhilts Statuswechsel, so

889 Dieses (untergeordnete) Problem hatte Kriemhilt zwischenzeitlich erwogen und zur Verstärkung ihrer Ablehnung herangezogen (vgl. B 1245), doch wird es nun mit leichter Hand beiseite gewischt: Rüedeger versichert, dass sich in Etzels Gefolge zahlreiche Christen befinden, und legt Kriemhilt eine mögliche Bekehrung des künftigen Gatten ans Herz (B 1258 f.). Hs. C führt in einer Zusatzstrophe sogar noch aus, Etzel habe bereits einmal zum Christentum gefunden, sich dann aber erneut abgewendet (C 1284), womit Kriemhilts Rolle als Bekehrerin ihres Gatten eigentlich vorgezeichnet ist. Später wird allerdings nie wieder die Rede davon sein, nur die Taufe des Sohns Ortliep wird hervorgehoben (B 1385).

890 Wie bei ihrem Gebet geht es Kriemhilt darum, mittels Gaben ihren Rang darzustellen und Verbindlichkeiten zu generieren, wie sie es später im Rahmen der Hochzeitsfeier verwirklicht (vgl. B 1363).

891 Renz, Um Leib und Leben, S. 286.

dass Gotelint noch vor der Ankunft in Bechelaren ihre wiederhergestellte ‚Schönheit' bestätigen kann (B 1310, 2 f.). Bei der ersten Begegnung mit Etzel erstrahlt denn auch *ir varwe wolgetân, | diu lûht ir ûz dem golde* (B 1348, 1 f.). Im Verlauf der Hochzeitsfeierlichkeiten tritt Etzels überlegene Machtvollkommenheit zunächst vorteilhaft vor Augen, denn sein Reckengefolge übertrifft alles, was in Niderlant zu Gebote stand (B 1365). Dann jedoch entsinnt sich Kriemhilt, *wi sie ze Rîne sæze* [...] | *bî ir edelen manne, ir ougen wurden naz* (B 1368, 1 f.). Erstmals verhehlt sie aber ihre Trauer und vollzieht damit einen für alles Weitere entscheidenden Schritt von der demonstrativen Zurschaustellung des Leids zur Dissimulation. Die kollektive Vorstellung gelingender Wiedergutmachung und Wiederherstellung, der sich Kriemhilt – zumindest partiell – angeschlossen hatte, trifft hier auf eine absolute Grenze, an der sie scheitern muss. Sie wird durch die Erinnerung vergegenständlicht, aber nicht erklärt.[892]

Vor dem Hintergrund betonter Konzentration auf ständisch Repräsentatives, auf die Mechanismen des Statuswechsels und die dafür notwendigen Ressourcen bringt die Erzählung eine erneute Brechung zum Vorschein, die keiner Harmonisierung mehr zugänglich ist. Kriemhilts verborgene Tränen manifestieren vielmehr einen unbewältigten Rest, den es gemäß jener kollektiven Kompensationslogik gar nicht geben dürfte und der Kriemhilt auf Dauer von jedweder Gemeinschaft isoliert. Allerdings geht dies nicht aus einer schroffen Gegenüberstellung der Austauschbarkeit hochadliger Gatt(inn)en[893] mit der Unersetzlichkeit des einen verlorenen Geliebten hervor. Sîvrits Einzigartigkeit wird an keiner Stelle gegen Etzel ausgespielt. Wo Vergleiche angestellt werden – wie etwa bei der Hochzeitsfeier – unterstreichen sie vielmehr das überragend imposante Aufgebot von Etzels Vasallen- und Reckengefolge. Genau dieser Abgleich bringt jedoch einen unbehebbaren Mangel zum Vorschein, der untergründige Unruhe befördert.

Auf die gerafft dargestellten Jahre der Fülle und der dynastischen Reproduktion zu Beginn der 23. Aventiure folgt eine Strophensequenz, die Kriemhilts Selbstdeutung in unverbundene Bestandteile zerlegt und ein zielloses Wandern ihrer Selbstwahrnehmung illustriert, das sich nur in Brüchen und Sprüngen zum Rachebegehren for-

892 Mit Müller, Spielregeln, S. 228 kann man von einem Auseinanderklaffen der identitätsstiftenden Faktoren sprechen: „Hier treten, dissimuliert zwar, doch sichtbar, (restituierbarer) Status und (unwiederbringlich verlorene) Bindung an die Person Sîvrits auseinander." Allerdings fehlt eine eindeutige Fixierung genau dieses Aspekts, der kurz nach Sîvrits Tod konkret als Sehnsucht nach seiner Gegenwart beschrieben wurde. Kriemhilts Erinnerungsbild übergreift Herrschaftsrepräsentation und Ehegemeinschaft, und indem es sie selbst miteinschließt, gelten ihre Tränen doch wohl auch dem verlorenen Selbst, das sich in der Bindung an Sîvrit konstituierte.

893 Eine derartige Haltung kann auch Etzel nicht zur Last gelegt werden, denn bei der Beratung über seine Wiederverheiratung geht es nicht um einen ‚Ersatz' für Helche, deren herausragende Tugenden wiederholt gewürdigt werden. Vielmehr kann ihren Platz nur eine ihrerseits exzeptionelle Königin einnehmen.

miert.[894] Diese „kunstvolle Abfolge von Überlegungen, Erinnerung, Selbstgespräch, Gefühl, Wunsch, Traum, Gebärde“[895] gibt zu erkennen, dass sich ein Subjekt der folgenden Racheplanung und -handlung erst noch ausbilden muss, ohne sich im Bezug auf eine einzige, feststehende Ordnung stabilisieren zu können. Zwei Strophen konfrontieren die gegenwärtige Herrschaftsmacht mit den früheren Leiden, die früheren Ehrungen im Nibelungenland mit dem von Hagen verschuldeten Verlust, worauf sich erstmals der konkrete Wunsch auftut, ihm dafür ebenfalls Leid zuzufügen (B 1388 f.). Dem stellt sich unvermittelt ein Traum von Giselher, voll der Zuneigung und Zärtlichkeit, entgegen (B 1390), worauf abrupt der *ubel vâlant* als Urheber von Kriemhilts noch gar nicht vollzogener Abkehr von der Aussöhnung mit Gunther ins Geschehen hineinzitiert wird (B 1391). Mit Kriemhilts Tränen erfolgt eine abermalige Wendung zur Ursache der gegenwärtigen Mangelsituation, die ein völlig neues Problem aufwirft: Hagen und Gunther hätten sie nämlich genötigt, einen *heidenischen man* zu *minnen* (B 1392). Hierauf schließen sich zwei Strophen an, die Beschlusscharakter haben: Die eigene Machtposition kann den Feinden – insbesondere Hagen – zum Schaden gewendet werden, womit auch für Sîvrit Rache genommen wäre. Dazwischen schiebt sich aber noch kurz das Verlangen nach der Gegenwart der *getriuwen*, also jenen Familienmitgliedern, die nicht als Leidverursacher gelten sollen (B 1393 f.).

Minimal stabilisiert wird das „Auf und Ab von Überlegungen und Stimmungen“[896] durch die Bezüge auf Ansehen und Herrschaftsmacht (*gewalt, êren, rîche, grôze habe*), deren Wiedergewinn es erlaubt, Schmerz und Verlust mit *leit* zu vergelten. Doch stellt sich diese Konsequenz nicht rational-linear her, sondern in einer Pendelbewegung, die über die Positionierung der Anderen auch die eigene Position allmählich bestimmt. Der Traum von Giselher – Handschrift C leitet ihn mit dem Wunsch nach Gegenwart der Mutter ein (C 1420, 1) – fokussiert affektive Nähe abermals über die Bindung an den Bruder (nicht etwa über sehnsuchtsvolle Reminiszenzen an den verlorenen Ehemann), wobei Giselher nunmehr Gunthers früheren Platz einnimmt. Gunther tritt im Zeichen der vollzogenen *suone* auf, gegen die sich mit ominöser Wucht freilich der Teufel selbst stellt.[897] Die Position äußerster Fremdheit besetzt ausgerechnet der eigene Ehemann als Kriemhilt aufgezwungener *heidenischer* Partner. So wenig der Vorwurf, Hagen und Gunther hätten diese *nôt* verschuldet, an-

894 Die Sequenz ist ohne konkreten Anlass oder Auslöser in den dreizehn Jahre übergreifenden Bericht über Kriemhilts Leben als Hiunenkönigin eingeschaltet, der seinerseits erst zum siebten, dann zum dreizehnten Jahr springt. In Kriemhilts Introspektion stehen Erinnerung und zeitenthobener Traum unverbunden neben dem Vorgriff auf das, was der Teufel einflüstert, und dem Ausgriff in eine noch unbestimmte Zukunft.

895 Müller, Spielregeln, S. 229 f. zeichnet im Folgenden mit großer Genauigkeit die Gedankenfolgen, Abbrüche und Neueinsätze nach, die in den Racheplan münden (ebd., S. 230–233).

896 Müller, Spielregeln, S. 232.

897 Diese Verse höchster Ambivalenz hat C durch eine Rückwendung zu Kriemhilts Selbstbezug im nicht zu tilgenden Schmerz ersetzt. Vgl. C 1421, 1–3: *Sine chunde ouch nie vergezzen, swie wol ir anders was, | ir starchen hercen leide. in ir hercen si ez las | mit jamer zallen stunden, daz man sit wol bevant.*

gesichts des erzählten Handlungsverlaufs verfängt, so deutlich reiht diese vorgeschobene Beschuldigung Gunther (trotz *suone*) doch wieder unter die *vînde*.[898] Zugleich spiegelt sie Kriemhilts mehrfach thematisierte Selbstwahrnehmung als *ellende* Fremde am Etzelhof[899] auf den Ehemann zurück. Wenn sich darüber hinaus ein Herausfallen aus der christlichen Ordnung abzeichnet, ist zugleich der Bezugspunkt verloren, der Kriemhilts Trauerjahren räumlichen und rituellen Halt verliehen hatte. Allmählich gliedert sich so das Feld in *vînde* und *getriuwe*, wobei Hagen und Giselher entgegengesetzte Pole in einem nicht ganz klaren Spektrum besetzen. Irritierend ist zudem die innige Verbindung von Wiedersehenswünschen mit Racheabsichten, die zur Einladung der Burgonden führen wird. Obwohl nur der Besuch aller drei Brüder in Etzels Reich auch Hagens Gegenwart und damit die Durchführung des Racheplans garantieren kann, bleibt die bald darauf ausgesprochene Einladung Resultat ambivalenter Empfindungen. Noch bewahrt Kriemhilt ihre identitätssichernde Bindung an den imaginär in Feinde und Freunde, Schädiger und Unterstützer gespaltenen Verwandtschaftsverband.

Erstaunlich ist außerdem, dass sich die Racheabsicht – präzisiert im Wunsch, Hagen Leid zuzufügen – dreizehn Jahre später noch einmal vom Nullpunkt aus herstellen muss, obwohl sie doch den Ausschlag für die Eheschließung mit Etzel gegeben hatte. Es kann also keine Rede davon sein, dass Kriemhilt konsequent von einer einzigen Zielstellung geleitet wird, der ihre zweite Ehe und ihre Eingliederung ins ‚heidnische' Herrschaftsgefüge als bloß inkaufgenommene Mittel zum Zweck und damit als irreführende Inszenierung untergeordnet wären. Die Möglichkeit der Rache fungiert im ersten Schritt vielmehr nur als Anstoß zum Wiedererwerb von Macht. Erst als sich Kriemhilt selbst ein Riss in der eigenen Identität präsentiert, setzt der aufklaffende Mangel neuerliches Begehren frei.[900] Gedanken, Traum, intensiv körperlicher Schmerz, Belastung des Herzens werden allesamt in Bewegung gesetzt, um der einmal ausgelösten Unruhe ein Ziel und einen konstanten Willen zu verleihen: *Des willen in ir herzen kom si vil selten abe* (B 1393, 1). C findet für diese Stelle die Formulierung: *Daz si daz rechen möhte, des wunschtes alle tage* (C 1423, 1), konkretisiert also ein-

898 Bei der Aussöhnung kommt es zu einem Austausch zwischen Gunther und Kriemhilt, dessen Grundstruktur an Sîvrits Reinigungseid erinnert: Gunther will gerichtlich bekunden, dass er Sîvrit nicht getötet habe, worauf Kriemhilt erwidert, das habe ihm auch niemand vorgeworfen (B 1107 f.). Dennoch hatte sie ihn unmittelbar nach dem Mord unter die Schuldigen gereiht, obwohl die Bahrprobe nur Hagen als Täter auswies. Gunthers Tatbeteiligung wird tatsächlich nie rechtlich präzise gefasst, und die Versöhnung kann nur auf der Grundlage eines unausgesprochenen Wissens um Gunthers Mitverantwortung erfolgen.

899 Vgl. B 1279, 2; 1309, 4; 1400, 4.

900 Bündig formuliert Müller, Spielregeln, S. 228: „Die Wiederherstellung Kriemhilts als Königin bringt nicht die Versöhnung, sondern stimuliert erst die Rache." Vgl. weiter ebd., S. 229: „Indem die arme Kriemhilt als Königin an Etzels Seite wieder zu sein scheint, was sie schon einmal war, zeigt sich, daß ihr *leit* nicht im Verlust ihrer Stellung als Königin aufging. Nur jedoch als zerstörerische wird die von den anderen abgewandte Seite personaler Identität entdeckt."

schränkend die Handlungsvorgabe. Beide Handschriften kehren jedoch in den folgenden Strophen refrainartig zu Kriemhilts Absichten zurück:

> den Kriemhilde willen kunde niemen understân (B 1395, 4);
> den Chriemhilde willen mohte niemen verstan (C 1425, 4);
> den argen willen niemen an der kuneginne ervant (B 1396, 4; C 1426, 4).

Unaufhaltsamkeit, Unverständlichkeit, Undurchsichtigkeit bestimmen in der Außensicht einen Willen, der nunmehr Kriemhilts Selbstbezug bestimmt; *arg* ist er schon deswegen, weil er hinter einer beschwichtigenden Fassade verschwindet und sich der Täuschung bedient. Zugleich reflektiert die Wortwahl die elementare Negativität, die diese Subjektivierung hervorgetrieben hat. Alle oben nachgezeichneten Gedanken- und Affektbewegungen stoßen sich von Leid und Mangel ab und richten sich auf spiegelnde Vergeltung, womit sich die aufgerufenen Deutungsmuster von Identität – Ehe, Verwandtschaft, Herrschaft, Religionszugehörigkeit – ganz überwiegend als dysfunktional erweisen. Die Brüchigkeit der Erzählfolge präsentiert sie als Fragmente in scheinbar willkürlicher Reihung und zeichnet damit die Loslösung des Selbstbezugs wie des Rachebegehrens von allen gesellschaftlichen Ordnungen vor. Im Verlauf der weiteren Ereignisse wird sich dieses Begehren derart verselbständigen, dass ihm jede Bindung zum Opfer fallen kann. Diese Position, mit der auch das Allianzparadigma seine regulierende Kraft einbüßt, ist aber noch nicht ganz erreicht.

Im Umfeld ihrer Verheiratung mit Sîvrit hatte das Allianzparadigma Kriemhilts Subjektivierung dergestalt bestimmt, dass die Zuneigung zum Bruder und die Subordination unter dessen herrschaftsstrategischen Willen idealtypische Grundlagen für die Gattenwahl und die Minne zu Sîvrit bildeten. Von dieser identitätstragenden Äquivalenz ist einzig die Sehnsucht nach der Gegenwart des (einen) Bruders geblieben, der freundschaftliche Vertrautheit repräsentiert, dem aber der Ehemann als ‚Fremder‘ entgegengesetzt wird, wiewohl er der Wahl des (anderen) Bruders entspricht. Kurz vor der Einladung der Burgonden manifestiert sich das Subjekt künftiger Rache also noch im Zeichen einer Spaltung, da sich Kriemhilt den *getriuwen* zuwenden und in verwandtschaftlicher Zugehörigkeit Halt finden, den *vînden* aber erbarmungslos Schaden zufügen will.[901] Hagen besetzt in der neu konstruierten Selbstdeutungsstruktur eine doppelte Position: als Objekt des Rachebegehrens und als Schädiger schlechthin, dem sogar die Annahme von Etzels Werbung, der er vehement widersprochen hatte, angelastet werden kann. Deutlich wird damit auch, wie sehr Kriemhilts Subjek-

901 Entsprechend fällt später ihre differenzierende Begrüßung der Burgonden am Etzelhof aus: vgl. B 1734–1736. – Zur ‚sentimentalisierten‘ Bindung an den Bruder Giselher vgl. Wolf, Heldensage, S. 306–309.

tivierung von zerstörerischen Auslösern[902] und der isolierenden Konzentration auf einen Feind und Gegenspieler abhängt. Allein ihr Leid, das sich schon bei der Hochzeit gegen die Logik ausgleichender Wiederherstellung sperrte, ist als kontinuitätsstiftende Grundlage ihrer Identität auszumachen.

Ihren jetzt erst manifesten Willen hatte Hagen frühzeitig antizipiert, denn schon den Raub des Horts hatte er damit begründet, dass Kriemhilt ihn als Machtmittel zum Schaden der Burgonden einsetzen werde (B 1125). Noch bevor man – einige Zeit später – Kriemhilts Stellungnahme zu Etzels Werbung einholt, argumentiert Hagen gegen diese Eheschließung: *sol si in danne minnen* […], | *sô ist iu aller êrste von schulden sorgen geschehen* (B 1202, 3 f.). Diesen Verweis auf künftige Gefahr versteht Gunther (vielleicht zwangsläufig[903]) falsch und entgegnet, man könne Etzels etwaigem *haz* durch Einhaltung der räumlichen Distanz entgehen (B 1203). Dass von Kriemhilt selbst eine Bedrohung ausgehen könnte, ist implizit ausgeschlossen. Giselhers Replik verweist dagegen auf das Leid, das Hagen Kriemhilt bereits angetan hat, und leitet daraus sowohl Hagens persönliche Verpflichtung zur Wiedergutmachung (B 1205, 3) als auch Verständnis für Kriemhilts etwaige Feindseligkeit ab: *daz si des hete schulde, ob si iu wære gram.* | *nie man deheiner vrouwen noch mêre freuden benam* (B 1206, 3 f.). Hagen erhält seinen Widerstand indes aufrecht: *si getuot uns noch vil leide, swi siz getragt an* (B 1207, 3). Der Dissens kreist also um unterschiedliche Einschätzungen von Kriemhilts Haltung und Handlungsoptionen, doch wird er ausgetragen noch bevor sich Kriemhilt selbst auf die Möglichkeit der Rache besinnt. Sichtbar wird im Austausch der Ansichten, dass die Brüder eine gegen sie gerichtete Feindschaft der Schwester für undenkbar halten. So verständlich ihr Groll gegen Hagen ist, geht man weiterhin auch nicht davon aus, dass Kriemhilt aktiv zum Schaden ihres Schädigers ansetzen könnte.[904] Verwandtschaft und Geschlecht zeigen sich hier als Koordinaten einer Ordnung, die aktive Feindschaft innerhalb der eigenen Familie und Rachehandlungen durch eine nicht-wehrfähige Frau konstitutiv ausschließen. Indem Hagen gegen alle Wahrscheinlichkeit in Kriemhilt die

902 Nur in diesem Sinne kommt in der besprochenen Strophensequenz Sîvrit noch vor: Hagen hat mit Sîvrits Tod Kriemhilt aller im Nibelungenland genossenen *êren* beraubt (B 1389); die Schädigung der Feinde dient entsprechend der Rache für *mînes vriundes lîp* (B 1394, 3).

903 Auf Hagens einleitenden Widerspruch hin verweist Gunther auf die gerade erst erfolgte Versöhnung, mit der ein Gleichklang verwandtschaftlicher Interessen wiederhergestellt sein soll: *swaz der kuneginne liebes geschiht,* | *des sol ich ir wol günnen. si ist diu swester mîn* (B 1201, 2 f.).

904 Dieser Dissens wiederholt sich mit leichten Akzentverschiebungen angesichts von Kriemhilts Einladung an den Etzelhof, dreizehn Jahre später: Wieder stellt sich Hagen gegen die kollektive Auffassung (B 1455 f., 1458), während sich Gunther auf die vollzogene Aussöhnung beruft (B 1457) und Gernot – verstärkt durch Giselher – Hagen Todesangst und somit Feigheit unterstellt (B 1459 f.). Alle drei Brüder isolieren Hagen als Außenseiter, der allein Sanktionen zu gewärtigen hat, während eine Bedrohung durch die eigene Schwester gar nicht in den Wahrnehmungshorizont gerät (vgl. B 1516, 4). In C 1498 benennt dagegen auch Rumolt Kriemhilts feindliche Haltung, die ihre Brüder mit einschließt.

künftige Gegnerin sieht, vertritt er eine Außenseiterperspektive und antizipiert asynchron,[905] nämlich gegen das Syntagma der Erzählung, die Kriemhilt erst deutlich später feindselige Absichten zuschreibt. Schon an diesem Punkt zeichnet sich ab, wie intensiv Hagen an der Konstruktion Kriemhilts als ‚Rächerin‘ beteiligt ist. Seine abweichende Deutung der Verhältnisse motiviert dann auch den abermaligen Hortraub.

Erst als Kriemhilt Rüedegers Gefolge beschenken will, stellt sich heraus, dass ihr offenbar ein substanzieller Teil des Horts erhalten geblieben ist. Hagens Beschluss, ihr *daz Sîfrides golt* zu entziehen, ist durch ein persönliches Feindschaftsverhältnis motiviert (B 1269, 1–3), denn: *er würde doch zerteilet ûf den mînen haz* (B 1270, 2). Den Hort als Medium von verwirklichter Feindschaft und Hass verbindet Hagen hier noch einmal mit Sîvrits Macht; für Kriemhilt ist der Schatz dagegen Fundament ihrer eigenen Identität und Maßstab ihrer Schädigung: *ez gewan kuniges tohter nie rîcheite mêr, | danne der mich Hagene âne hât getân* (B 1273, 2 f.). Obwohl der unmittelbare Konflikt durch Gernots Eingreifen beigelegt wird und es Kriemhilts Jungfrauengefolge gelingt, einen Teil des Horts mit auf die Reise zu nehmen (B 1277), büßt Kriemhilt abermals einen Teil ihrer Besitztümer ein.[906] So stellt sich ihr resümierend vor allem die eigene Unterlegenheit in einem Machtkonflikt dar: *Gewalt des grimmen Hagenen dûhte si ze starc* (B 1278, 1). Der verdoppelte Hortraub stellt also einen entscheidenden Nexus her, indem er das mit Sîvrit verknüpfte Machtphantasma zum Streitgegenstand macht und einen höchstpersönlichen Antagonismus begründet. Ihre gemeinsame, von allen anderen nicht geteilte Situationsdeutung gliedert Kriemhilt und Hagen zudem aus der Hofgemeinschaft aus.

Diese gemeinsame Isolation der Kontrahenten wird für die Ereignisdynamik am Etzelhof entscheidend sein. Harald Weydt hat sie als „Streitsuche“ und „Kooperation der Feinde“ beschrieben und das Zusammenwirken Hagens und Kriemhilts, trotz gegenläufiger Ziele im Vordergrund, bei der Provokation von Kampfhandlungen herausgestellt.[907] Hagen stellt sich daher, mit Peter Wapnewski gesprochen, als Kriemhilts Gegenspieler dar, denn dessen „ursprüngliche Funktion ist die des Widerparts im Bezirk einer Gemeinsamkeit, wo er komplementierende Funktion hat“. Daraus folgt: „Der

905 Gemäß dieser Auffassung beschreibt Hagen Kriemhilt später auch als *lancræche* (B 1458, 4).

906 Gernot stellt sich auf Kriemhilts Seite, sperrt die Schatzkammer auf und ermöglicht die Austeilung reicher Gaben aus dem Hort an Rüedegers Männer, doch Rüedeger selbst verweigert die Annahme solcher Geschenke. Er verweist zum einen auf Etzels unendliche Reichtümer, die Kriemhilt bald zu Gebote stehen werden, zum anderen auf den eigenen Besitz, die jeden Bedarf während der Reise abdecken werden (B 1272, 1275 f.). Mit derselben Argumentation hatte Rüedeger vor seinem Aufbruch auch schon Etzels Geschenke zurückgewiesen (B 1150). – Zur Verdoppelung des Hortraubs vgl. Göhler, Überlegungen, S. 224 f.

907 Vgl. Weydt, Streitsuche, bes. S. 95 f., 100 f. u. 109. Schröder, Zum Problem der Hortfrage, S. 171 f. betont Hagens Mitwirkung an der Umbildung von Kriemhilts Identität: „Ihr Schicksal ist seine Verantwortung. Er hat sie zu dem gemacht, was sie geworden ist, und er wird ihr um der eigenen Selbstbehauptung willen auch weiterhin nichts ersparen.“

Gegenspieler ist Partner, ist Teil des Spielers.“[908] Gemeinsam ist beiden der Wille zur Gewalt, dem sich Etzels Pazifierungsversuche, die Zurückhaltung Dietrichs und Rüedegers sowie die Zögerlichkeit von Kriemhilts Gefolge zunächst noch entgegenstellen.[909] Mit seinen ungeheuerlichen Provokationen treibt Hagen dagegen das Unvermeidliche voran, da ihm seit der Donau-Überquerung der kollektive Tod als unausweichlicher Endpunkt vor Augen steht. Hagens Todesbewusstsein treibt aber auch Kriemhilts Rachewillen und Vernichtungsbereitschaft hervor, die sie aus den letzten verbleibenden Bindungen lösen.[910]

Wie unmittelbar Hagen an der Intensivierung von Kriemhilts Begehren mitwirkt, zeigt sich in einigen Schlüsselszenen vor der Entfesselung vernichtender Gewalt. Gerahmt wird die gesamte Eskalation von Schlag und Gegenschlag durch die Hortforderung, denn schon bei der Begrüßung der Burgonden am Etzelhof kommt es zu einer ersten Konfrontation, zumal Kriemhilt Hagen den Gruß vorenthält. Der folgende Schlagabtausch kulminiert, nach einer noch unpräzisen Andeutung, in Kriemhilts Herausforderung:[911] *hort der Nibelunge, war habt ir den getân?* | *der was doch mîn eigen. daz ist wol bekant* (B 1738, 2 f.). Selbstverständlich geht es dabei nicht um eine tatsächliche Rückgabe, sondern um die öffentliche Demonstration von Feindschaft auf der Grundlage eines nicht beizulegenden Streits.[912] Hagens schroffe Verweigerung bestätigt das in schönster Eindeutigkeit. Ging an dieser Stelle die Provokation von Kriemhilt aus, so folgt schon bald Hagens gesteigerte Erwiderung, indem er unter anderem darauf besteht, dass die Nibelungen zu keinem Zeitpunkt ihre Waffen ablegen,[913] am

908 Wapnewski, Hagen, S. 62 u. 63. In seinen weiteren Ausführungen zum *Nibelungenlied* bestimmt Wapnewski Hagen dann jedoch ausschließlich als Sîvrits und Kriemhilts Gegner und Feind (ebd., S. 67 f.). Brinker-von der Heyde, Hagen, S. 134 bezeichnet Hagen dagegen nicht nur als Gegenspieler, sondern auch als „eigentliches Kraftzentrum“ der Ereignisse am Etzelhof (ebd., S. 126). Haymes, A Rhetorical Reading, S. 85 sieht Hagen, nicht Kriemhilt, als Helden des *Nibelungenlieds* nach Sîvrits Tod.

909 Selbst nach der Saalschlacht versucht Gunther noch einen Frieden auszuhandeln, den Etzel angesichts der zahlreichen Toten (darunter auch sein Sohn) allerdings verweigert (B 2084–2092). Giselher, der noch nicht ganz an Kriemhilts erbarmungslosen Rachewillen glauben mag, appelliert hier ein letztes Mal an ihre *genâde* (vgl. B 2098 f.).

910 Dazu stimmt auch die Beobachtung, dass Hagen als der „konsequenteste Verfolger des Rechtsgedankens der Rache“ auftritt (Wapnewski, Hagen, S. 66).

911 In Bezug auf die Aussöhnung Kriemhilts mit Gunther sowie auf ihre abschließende Forderung an Hagen spricht Müller, Spielregeln, S. 147 von „kalkulierter Unbestimmtheit“. Zwar führt Kriemhilt bei der Ankunft der Gäste selbst den Hort in die Diskussion ein, doch eröffnet sie mit einer ungenauen Frage nach einer etwaigen Gabe, derenthalben ihr Hagen willkommen sein könnte (B 1736, 3 f.).

912 Vgl. Göhler, Überlegungen, S. 226. Hs. C schließt hier noch eine zusätzliche Strophe an, in der Kriemhilt betont, dass es nicht um den materiellen Besitz, sondern um das ihr angetane Leid geht. C 1785, 3 f.: *ein mort und zwene roube die mir sint genomen;* | *des mohte ich vil arme noch ze liebem gelte chomen.*

913 B 1742–1744: Hagen beruft sich auf eine fiktive Burgondensitte, woraus Kriemhilt schließt, dass er und ihre Brüder gewarnt worden sein müssen, und mit Rache droht (B 1744, 4: *und wesse ich, wer daz tæte, der müese kiesen den tôt*). Daraus ergeben sich gleich darauf Spannungen mit Dietrich, der sich als Warner zu erkennen gibt und Kriemhilt erstmals als *vâlandinne* bezeichnet (B 1745, 4).

anderen Tage selbst die Kirche nur bewaffnet betreten[914] und nach Hagens eigener Maßgabe dazu bereit sein sollen, jede Unfreundlichkeit sofort mit *tiefen verchwunden* zu vergelten (B 1855, 2 f.). Als Kriemhilt erkennt, dass die Gäste gewarnt worden sein müssen, reagiert sie mit zorniger Irritation (B 1744), doch richtet sich dies wohl mehr auf den Verrat als auf die nun erwartbare Gegenwehr. Der erste Anblick der gut gerüsteten Nibelungen hatte sie nämlich ausdrücklich erfreut:

> „Nu wol mich mîner vreuden“, sprach dô Kriemhilt,
> „hi bringent mîne mâge vil manigen niwen schilt
> und halsperge wîz. swer nemen welle golt,
> der gedenke mîner leide, und wil im immer wesen holt.“
> (B 1714, 1–4)[915]

Kriemhilts Rede springt vom Anblick noch unbeschädigter Rüstungen zum Gold als versprochener Gegenleistung für die Vergeltung ihrer Leiden: In dieser Pointierung ist der gewappnete Aufzug der Gäste kaum anders denn als begrüßenswertes Signal künftiger Gewalt zu lesen.

Damit inmitten einer festlichen Wiederbegegnung von Verwandten tatsächlich Gewalt zum Ausbruch kommt, bedarf es jedoch Hagens tatkräftiger Mithilfe. Bekanntermaßen spielt dabei sein verweigerter Gruß eine wichtige Rolle. Bereits der Anblick Hagens und Volkers vor dem Saal erinnert Kriemhilt an ihre Leiden und bringt sie zum Weinen (B 1760, 1), woraufhin die anwesenden Männer aus Etzels Gefolge nachfragen und Vergeltung anbieten: *heizet irz uns rechen, ez sol im an sîn leben gân* (B 1761, 4). Nicht als Zeichen erlebter Unterlegenheit oder reiner Schmerzausdruck erweist sich Kriemhilts Weinen, sondern vielmehr als Signal, das Fragen und Unterstützungsangebote hervorrufen soll. Zur Sichtbarkeit der Feindschaft tritt an dieser Stelle die – über lange Zeit suspendierte, nun aber taktisch eingesetzte – Sichtbarkeit ihres Leids.[916] Noch vor der erneuten Konfrontation mit Hagen kündigt Kriemhilt ihren Begleitern nämlich an, dass ihr Kontrahent sich mit seinen Taten brüsten werde (B 1768). In seiner Weigerung, der Königin den ihr gebührenden Gruß zu entbieten, sieht Hagen selbst eine angemessene Erwiderung von Kriemhilts Hass (B 1779, 2: *zwiu sold ich den êren, der mir ist gehaz?*), zugleich entspricht er mit dieser neuerlichen Krän-

914 Indem Schwerter an die Stelle von Rosen treten, Helme die Blumenkränze, Harnische seidene Gewänder und Schilde die Mäntel ersetzen (B 1850 f.), findet in Hagens Rede bereits eine imaginäre Verkehrung des Fests in Krieg statt. Zu dieser Episode vgl. weiter Schwab, Hagens praktische Todesregie.

915 Hs. C bietet an dieser Stelle zwei anders gelagerte Strophen, die ausschließlich Kriemhilts heimliche Rachegedanken wiedergeben (C 1756 f.).

916 So endet die Phase der Dissimulation: Noch bei der Entsendung der Boten nach Worms hatte Kriemhilt diese heimlich gebeten, ihre Stimmung als vollständig ungetrübt darzustellen (B 1412). Noch bevor die Gäste Etzelburg erreichen, berichtet aber Dietrich von ihren fortwährenden Klagen (B 1721, 3 f.) und warnt die Nibelungen: *sol leben diu vrouwe Kriemhilt, noch mag schade ergên* (B 1723, 2; vgl. 1727, 2–4).

kung aber ganz Kriemhilts expliziter Strategie, sein Fehlverhalten offen zutage treten zu lassen.[917]

Beim Anblick von Sîvrits Schwert, das sich Hagen wie ein Richter über die Knie legt,[918] weint Kriemhilt abermals aufgrund der Erinnerung an ihr Leid (B 1780 f.). Dass sie sich nun empört zeigt über Hagens Dreistigkeit, am Etzelhof zu erscheinen, ist angesichts ihrer früheren Planung, die genau darauf abzielte, ein weiteres Zeichen für den wohlüberlegten Ablauf des Gesprächs, das auf Kriemhilts Anklage zuläuft: *ir sluoget Sîfriden, den mînen lieben man.* | *des ich unz an mîn ende immer genuoc ze weinen hân* (B 1786, 3 f.). Ganz wie erwartet liefert Hagen nun ein Geständnis, worauf Kriemhilt an ihre Begleiter appelliert: *nu hœrt, ir recken, wâ er mir lougent niht* | *aller mîner leide* (B 1789, 1 f.). Zwar geht ihr Plan nicht auf, denn die namenlosen Recken wagen keinen Angriff auf Hagen, doch illustriert diese Szene die vollendete Kooperation der Kontrahenten.

Kriemhilt sichert über die Performance ihres Leids die Unterstützung einer Kriegerschar, in deren Gegenwart der Täter das begangene Unrecht unumwunden eingesteht. Sîvrits Schwert Balmunc dient in diesem Kontext der Vergegenwärtigung des Mords, aber auch der Androhung überragender Gewalt, die nun von Hagen ausgeht (vgl. B 1795, 4). Die Auseinandersetzung gestaltet sich wie eine improvisierte Gerichtsverhandlung vor Zeugen, die freilich zu keiner Lösung führen kann: „Richter und Angeklagter verschmelzen […] zu einer Person. Das Schwert ist gleichermaßen Beweismittel gegen wie Rechtssymbol für Hagen.“[919] Der Mörder maßt sich also nicht nur die Handlungsmacht des Ermordeten, sondern auch die eines Richters an. Diese paradoxe Inszenierung steigert das Fehlen einer richterlichen Instanz, das bei der Bahrprobe offensichtlich geworden war, zur Entdifferenzierung und kündigt zudem an, dass sich ‚Recht‘ einzig mit Gewalt erstreiten lässt und insofern mit der Gewalttat zusammenfällt. Das ist zugleich das einzige Gesetz, dem sich Hagen im Zeichen des unvermeidlichen Todes unterwirft:

917 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 291: „Kriemhilt provoziert ein Geständnis vor dem ganzen Hof. Deshalb fordert sie ihre Leute auf, gut auf Hagens Worte zu achten […]; sie gibt ihn der Rache frei: *so ist auch mir unmære, swaz im dar umbe geschiht* (1771, 3 f.). Das erste gelingt, das zweite nicht. Worte und Zeichen stimmen jetzt wieder überein“. – In C ist hier noch eine Strophe eingefügt, in der Kriemhilt ihren Rachewunsch explizit auf Hagen beschränkt: *die andern sult ir lebn lan* (C 1882, 4).

918 Vgl. Wynn, Hagen’s Defiance; Müller, Spielregeln, S. 292: „Mit Sivrits Schwert auf den Knien nimmt er die Pose des Richters in eigener Sache ein und droht mit der Waffe (1783; 1785). Damit definiert er den Gerichtsakt in seinem Sinn um. Der Urteilsspruch ist nicht mehr Sache der Königin, sondern dessen, der sein eigenes Recht mit dem Schwert durchsetzen kann.“ Allerdings ging es auch Kriemhilt von vornherein um die Durchsetzung ihrer Ansprüche, nicht etwa um deren Legitimation in einer rechtsförmlichen Verhandlung.

919 Brinker-von der Heyde, Hagen, S. 127. Schulze, Siegfried, S. 677 merkt an, dass Balmunc nicht zu Hagens Signum wird, „vielmehr weist es auf Siegfried zurück“.

„Daz ist ein schade kleine“, sprach aber Hagene,
„dâ man saget mære von einem degene,
ob er von recken henden verliuset sînen lîp.
in suln deste ringer klagen wætlichiu wîp.“
(B 1951, 1–4)

Es zählt allein noch der ungebremste Heldenkampf, bis jeder Einzelne am Ende – so Wolfharts bekanntes Diktum – *hêrlichen tôt* daliegt (B 2299, 4). Für den Vollzug von Kriemhilts Rache und die Vollendung ihres Begehrens ist diese Entfesselung heroischer Gewalt nicht nur aus strategischen Gründen bedeutsam.

Die zu Nibelungen gewordenen Burgonden, allen voran Hagen, agieren in einer eigenen Zeitzone der Todesgewissheit, die sie seit der Überquerung der Donau umfängt: Den *grôzen mort* hatte die Erzählung seit langem vorweggenommen, doch schlägt sich das Vorauswissen eines absoluten Endes nun auch im Bewusstsein der Akteure nieder. Mit den Zeitstrukturen[920] spalten sich die Kollektive in todessichere Nibelungen und ihre Gegner, die keine Gewissheit über den Ausgang der Ereignisse haben und daher – wie Etzel – noch an die Möglichkeit der Friedensherstellung glauben oder unwägbare Todesgefahr fürchten. Auch das wird im Verlauf von Hagens Provokation deutlich, denn die hiunischen Recken weichen aus Todesfurcht vor ihm und Volker zurück (B 1790, 4). Umgekehrt ist heroische Furchtlosigkeit Folge eines Wissensvorsprungs, der es den Nibelungen erlaubt, gleichsam als ‚Untote‘[921] außerhalb jeder sozialen und herrschaftlichen Ordnung zu agieren, Gastmahl und Kirchgang in Vorstadien des Kriegs zu verwandeln. Allerdings wissen die Todgeweihten nur um ihr eigenes Ende, während nicht feststeht, wer auf der Gegenseite das Leben lassen muss.[922]

Der Begriff des *veigen* – also der Bestimmung zum Tod – taucht daher überall dort auf, wo die Gegner ins vorgegebene Geschehen hineingezogen werden. Hagen wendet ihn im Rahmen einer weiteren Provokation zuerst auf Ortliep an, den Etzel seinen burgondischen Verwandten zur ritterlichen Ausbildung anempfehlen möchte. Hagen weist

920 Nach Lugowski, Die Form der Individualität, S. 66–81, charakterisiert die finale Motivationstechnik insbesondere vormodernes Erzählen, wobei „die Gewißheit über den Ausgang absolut und die Spannung des ‚Ob überhaupt‘ aufgehoben ist“ (S. 80), während modernes Erzählen vorrangig über die figurenpsychologisch-kausale ‚Motivation von vorn‘ organisiert wird (vgl. ebd., S. 66 f.). Die finale Kausalität, die die zeitlich-kausale Sukzession aufhebt, bezeichnet Lugowski auch als ‚mythisches Analogon‘ (vgl. dazu weiter Martinez, Formaler Mythos, S. 13 f. u. 17–19; zur Anwendung auf das *Nibelungenlied* Müller, Spielregeln, S. 46 f. u. 134).

921 Mit Bezug auf Irinc, der nach einem ersten Waffengang nur scheinbar tot ist, bevor er tatsächlich getötet wird, spricht Sieber, Latenz, S. 172 f. von einer ‚Todeslatenz‘. Auf strukturell analoge Weise ist die gesamte Gemeinschaft der Nibelungen am Etzelhof latent (oder gemäß einem narrativ erzeugten Schicksal) tot. Lionarons, The Otherworld, S. 170 beschreibt für die Reise an den Etzelhof „an incursion of Otherwordly motifs into the historical world“: „The Burgundians have here entered an Otherworld in which they are not dead, yet are no longer alive in any meaningful way.“ Letzteres wäre mit Blick auf die durch heroisches Sterben gewonnene Sinnstiftung allerdings zu modifizieren.

922 So etwa Rüedegers Gefolge: *sine wessen niht des, daz in sô nâhete der tôt* (B 2166, 4).

das zurück: *doch ist der künec junge sô veiclich getân* (B 1915, 3).[923] Indem Vernichtungsgewalt den noch Lebenden solchermaßen vorgreifend eingeschrieben wird, erfährt sie eine Legitimation durch objektiv gegebene, nicht länger durch den Einzelnen zu kontrollierende Bedingungen. Allerdings ist es Hagen, der Ortliep später enthaupten wird (B 1958). Seine Identifikation mit dem Gesetz des Todes flankiert die Erzählung durch entsprechende Verweise, die wiederholte Personifizierung des Todes selbst[924] sowie die Verdichtung der Vorausdeutungen.[925] Nachträglich wird auch Kriemhilt unter die Todgeweihten gerechnet: *Dô was gelegen aller dâ der veigen lîp* (B 2374, 1). Die Determiniertheit der Ereignisse – mit Lugowski die Finalmotivation der Erzählung – setzt auch die Zeitfolge der Gewalt- und Rachehandlungen außer Kraft, wenn etwa die Überlebenden des Saalbrands selbst noch den eigenen Tod rächen (B 2124, 4: *dâ râchen si ir sterben mit vil werlicher hant*) oder Gernot Rüedegers Tod schon beklagt, als der noch lebendig vor ihm steht: *mich riuwet iuwer tôt* (B 2181, 2).[926]

Kriemhilt ist ihrerseits nicht nur auf Handlungsebene in die Ereigniskette verstrickt, die zum Untergang führt, auch ihre Subjektivierung im Verlangen nach Rache ist in die divergenten Zeit- und Motivationsstrukturen eingebunden. Wie schon zu sehen war, vollzieht sich die Konstruktion ihres Rachebegehrens asynchron zum Handlungsverlauf und wird durch Hagen vorweggenommen, noch bevor es sich als Wille manifestiert. Die Determiniertheit des Geschehens gibt nicht zuletzt eine Position vor, in die Kriemhilt zwangsläufig einrückt. Während die *merwîp* Hagen das Künftige aber in mythischer Außerzeitlichkeit erschließen, unterliegt Kriemhilts Subjektivierung einer linearen ‚Motivation von vorn', die bereits anhand der Phasen ihrer Wiederermächtigung nachgezeichnet wurde. In der Brüchigkeit der Subjektposition, die das *Nibelungenlied* zu Beginn der 23. Aventiure konturiert, spiegelt sich auch

923 Zweimal erschien der Begriff im Verlauf des Sachsenkriegs (B 148, 2; 218, 4), zusätzlich in C auch einmal für Sîvrit, kurz vor dem Mord (C 973, 1: *der chüene veige man*), dann jedoch erst wieder im Zusammenhang mit Ortliep. Vgl. weiter C 2101, 2; C 2138, 2 (hier als Begriff für die Leichen, auf die sich die Nibelungen setzen); B 2082, 4; C 2141, 4 (im Zusammenhang mit dem *grôzen mort* im Saal); C 2203, 3 (Unterredung Etzels mit Rüedeger); B 2374, 1; C 2437, 1 (Abschluss nach Kriemhilts Tod). Die Vorherbestimmung zum Tode spricht auch aus Formulierungen wie *hie belîbet niemen, want der doch sterben sol* (B 2129, 3).

924 Zur Personifikation des Todes vgl. B 2077, 3: *ich wœne des, daz hete der tôt ûf si gesworn*; 2221, 3: *der tôt, der suochte sêre, dâ sîn gesinde was*. Zu Hagen vgl. z. B. B 2065, 4.

925 Diese Verdichtung setzt schon mit der Einladung und der Reise an den Etzelhof ein, so dass in der 23.–28. Aventiure insgesamt 24 Vorausdeutungen auf den Burgondenuntergang zu verzeichnen sind. Mit der 31. Aventiure nehmen dann die Vorausverweise auf Ereignisse zu, die in kurzen Erzählabständen eintreten. Dies gilt insbesondere für die fünf (!) Vorausdeutungen auf Rüedegers Tod in der 37. Aventiure.

926 Vgl. dazu auch die Vorausdeutung in B 2199, 4. Renz, Um Leib und Leben, S. 276 beobachtet eine „Umkehrung der Abfolge von Gewalt und Gegengewalt" sowie bei Dancwarts Tod einen kausalen Zusammenhang, „für den der Anspruch erhoben wird, von der zeitlichen Abfolge des Geschehens unabhängig zu sein" (ebd., S. 281): „Mit gesteigerter Beschleunigung der Eskalation lassen sich Gewalt und Gegengewalt nicht mehr in zeitlicher Folge aufeinander beziehen" (S. 282).

die Doppelung der Zeitstrukturen. Die oben schon besprochene Strophensequenz folgt weder einer kausalen noch einer zeitlichen Logik, vielmehr verknüpft sie Rück- und Vorgriffe mit einer von der Jahresfolge abgehobenen Unruhe. Erst die Wiederbegegnung mit Hagen spitzt aber die schon angelegte Spannung zu, indem Hagen Kriemhilt nämlich dazu herausfordert, die zu werden, die sie gemäß den Bedingungen des Untergangsgeschehens zu sein hat: *nu rechez, swer der welle, ez sî wîp oder man* (B 1788, 3). Implizit ist dieser Provokation eine Aufgabe der Rechts- und der Geschlechterordnung, die beide den Gang der Rachehandlung reglementieren könnten. Die Kooperation der Kontrahenten und die Doppelung der Zeit- und Motivationsstrukturen führt nun dazu, dass Kriemhilts Begehren aus den noch gültigen Ordnungen freigesetzt und, wie noch zu zeigen ist, vollends selbstbezüglich wird.

Diese Selbstbezüglichkeit illustriert am deutlichsten die Ablösung des Racheverlangens von seinem Auslöser, dem Mord an Sîvrit. Bei genauerem Hinsehen ist dieser Bezug in Kriemhilts Äußerungen nur noch da präsent, wo sie ihn zur Legitimation ihres Racheansinnens einsetzt. Das geschieht einmal, als sie für die Ohren der hiunischen Recken Hagens Geständnis provoziert. Etzels Bruder Bloedel, den Kriemhilt ebenfalls dazu aufruft, ihre Rache an Hagen zu vollziehen, erklärt sie: *jâ sint in disem hûse di vîande mîn,* | *di sluogen Sîfriden, den mînen lieben man.* | *swer mir daz hilfet rechen, dem bin ich immer undertân* (B 1901, 2–4).[927] Alle weiteren Bezugnahmen auf den Mord erfolgen durch Hagen oder durch Dietrich, der sich einer Rache für Sîvrit explizit verweigert (B 1899, 4). Im selben Gesprächszusammenhang übt Dietrich scharfe Kritik an Kriemhilts Bereitschaft, gegen die Ordnung der Verwandtschaft und der Gastfreundschaft zu verstoßen. An späterer Stelle trumpft Hagen mit einer letzten, an Etzel gerichteten Provokation auf: *Ez was ein verriu sippe* […], | *di Etzel unde Sîfrit zesamne heten gepflegen.* | […] | *künec vil boese, war umbe râtest an mich?* (B 2020, 1–4).

Obgleich die Frage zu diesem Zeitpunkt obsolet geworden ist, weist Hagens mit schneidender Ironie auf ein Legitimationsdefizit hin. Gemäß den Vorgaben der Verwandtschaft, der herrschaftlichen Abhängigkeiten und der Gastfreundschaft haben Etzel, seine Verwandten, Vasallen und Recken keine Veranlassung, den vor langer Zeit getöteten und aus ihrer Sicht gänzlich fremden Sîvrit zu rächen; im Gegenteil sprechen gute Gründe für eine Verweigerung solcher Rache. Eine Pflicht zur Vergeltung, wie sie schon früh mit Rüedegers Eid angesprochen wurde, besteht einzig gegenüber der Königin, Etzels Ehefrau. Mit diesem Befund trifft sich nun Kriemhilts Selbstthematisierung. Schon Hagens Provokation vor dem Saal gemahnt sie (zweifach) an ihr eigenes Leid, und *nur* diesem Leiden gelten – mit den oben genannten zwei Ausnahmen – alle ihre Aufrufe zur Rache, die wiederholt Hagens Tod fordern:

927 C enthält in der Diskussion Kriemhilts mit Dietrich und Hildebrant noch einen weiteren Verweis auf den Mord an Sîvrit (C 1947, 2). Im Mittelpunkt des Austauschs steht aber die von Kriemhilt geforderte, von Hildebrant als unmöglich bezeichnete Isolation Hagens aus dem Nibelungenkollektiv (C 1947 f.). Ebenso betont noch eine spätere Zusatzstrophe in C, dass Kriemhilt nicht mit einer derartigen Schlacht gerechnet hatte und einzig Hagen (der hier *ubel tiufel* genannt wird) schaden wollte (C 2143).

> Daz wold ich immer dienen, swer raeche mîniu leit. | alles, des er gerte, des wær ich im bereit. | [...] | rechet mich an Hagene, daz er vliese den lîp (B 1762, 1–4);[928]
> mir hât von Tronege Hagene sô grôziu leit getân. | ez ist vil unversüenet, di wîl ich hân den lîp. | ir müezet es alle engelten (B 2100, 2–4);[929]
> „ir helde vil gemeit, | nu gêt der stiege nâher unde rechet mîniu leit[.“] (B 2105, 1f.);
> si hiez viern enden zünden an den sal. | „sô werdent wol errochen elliu mîniu leit.“ (B 2106, 2f.);[930]
> „gedenke, Rüedegêr, der grôzen triuwe dîn, | der stæte und ouch der eide, daz du den schaden mîn | immer woldest rechen und elliu mîniu leit.“ (B 2148, 1–3).

Die eigene Beschädigung und die immer wieder genannten Leiden sind es, die vergolten werden sollen. So sieht es auch Hagen, kurz bevor er Ortliep tötet (B 1957, 1 f.: *Ich hân vernomen lange von Kriemhilde sagen, | daz si ir herzeleide wolde niht vertragen*), und so beschreibt es die Erzählung selbst: *Zeinen sunewenden daz grôze mort geschach, | daz diu vrouwe Kriemhilt ir herzeleit errach | an ir nœhesten mâgen unde anderem manigem man* (B 2083, 1–3). Das überwältigende *herzeleit* hat Sîvrits Tod verdrängt, und so fällt es schwer, Kriemhilts Handeln noch „die *triuwe* zu Sivrit“ als einem „absoluten, alle anderen sozialen Bindungen aufzehrenden Motiv“ zuzuordnen.[931] Damit sei nun keineswegs behauptet, dass Sîvrit kein Anteil an Kriemhilts neuerlicher Subjektivierung zukommt: Weiter oben habe ich dargestellt, wie Kriemhilts Identität paradigmatisch Aspekte von Sîvrits Macht und Leiblichkeit eingeschrieben werden. Diese Einschreibung und nicht eine subjektive Motivation – ob sie nun *triuwe*, *minne* oder ‚Liebe‘ heißen soll – ist aber wesentlich dafür, dass Kriemhilt den Bruch mit allen gesellschaftlichen Ordnungen vollziehen und sich nur noch einem einzigen Gesetz – dem eigenen – unterwerfen kann. Sie wird damit, wie Sîvrit, exorbi-

928 Vgl. dazu auch B 2022, 1–4: *der mir von Tronege Hagenen slüege | unde mir sîn houbet her für mich trüege, | dem fult ich rôtes goldes den Etzeln rant. | dar zuo gœbe ich im ze miete vil guote bürge unde lant*. – C fügt im Turnierkontext eine Strophe ein, in der Kriemhilts auf ein Ereignis hofft, das den Ernstkampf in Gang bringt: *wurde ich wol errochen, des wolde ich gar an angest sin* (C 1924, 4).

929 C 2160, 3 fügt dem Katalog der Leiden die Ermordung Ortlieps hinzu, die Kriemhilt sonst nirgends erwähnt.

930 C setzt in Strophe 2165 und 2166 jeweils *unser* an die Stelle von *mîne leit*, womit auf Verluste hingewiesen wird, die entweder sie und Etzel gemeinsam oder den gesamten Herrschaftsverband betreffen: Mit dieser Umdeutung wird zugleich aber die radikale Selbstbezüglichkeit von Kriemhilts Begehren aufgeweicht.

931 So Müller, Spielregeln, S. 167, vgl. weiter ebd.: „Kriemhilts *triuwe* ist radikal individualisiert, nurmehr auf eine Person gerichtet und blendet alle sozialen Rücksichten aus.“ Zwar erhebt die *Klage* Kriemhilts verabsolutierte *triuwe* zum alles entscheidenden und vieles entschuldigenden Motiv; im *Nibelungenlied* selbst wird Kriemhilts Rache jedoch an keiner Stelle unter diesem Begriff verhandelt (zur *Klage* vgl. weiter II.3.5). – Möbius, Studien, S. 64 betont: „Während am Burgondenhof noch ausschließlich die Rache für den Tod ihres Mannes im Vordergrund steht, werden die Racheforderungen am Etzelhof überwiegend mit ihrem ‚leit‘ begründet.“ Auch Bildhauer, Mourning and Violence, S. 67 f. beobachtet eine Verschiebung vom Verlust Sîvrits zum eigenen Leid.

tant. Und sie tritt, Hagens Provokationen folgend, in den Strudel epidemischer Gewalt ein, der aus dem um sich greifenden Todesbewusstsein hervorgeht.[932]

Was mit den Nibelungen am Etzelhof Einzug hält, ist allererst ein entdifferenzierendes Gewaltpotential, das jede soziale Ordnung auflöst: „Die Vernichtung geht nicht aus Auflehnung gegen legitime Herrschaft hervor, sondern aus einer eigenartigen Ballung von Gewalt und Gegengewalt, die keine Rücksicht mehr auf herrschaftliche, gefolgschaftliche oder verwandtschaftliche Strukturen nimmt.“[933] Beleidigungen, Verletzungen und Tötungen werden mit heroischer Willkür und nicht etwa nur durch Verwandte oder anderweitig dazu Verpflichtete gerächt.[934] Auch die Kausallogik der Rache löst sich zusehends auf. Manch einer rächt sterbend den eigenen Tod oder tritt in ungerührter Eigenmächtigkeit von der eigentlich zwingenden Rachepflicht zurück.[935] Gemäß Hagens Rat, den er den Nibelungen schon beim Kirchgang erteilte, sind tödliche Wunden eine angemessene Antwort auf so geringfügige Kränkungen wie den *swachen gruoz* (B 1855, 2 f.). Das Bewusstsein eigener Geltung ist absolut.

Einem solchen Bewusstsein eigener Geltung ist auch Kriemhilt verpflichtet. Die Radikalisierung ihres Racheverlangens und die Eskalation der Gewaltakte vollziehen sich nicht nur parallel, sie sind notwendig aufeinander bezogen. Indem Kriemhilt in diese Dynamik eintritt, wird auch ihr im Ansatz schon verselbständigtes Begehren vollends aus jenen Bindungen freigesetzt, die bei der Einladung, sogar noch beim Empfang der Gäste, einen Unterschied zwischen den treuen und den verräterischen Verwandten vorgaben.[936] Spätestens dann, wenn Kriemhilt den Saal anzünden lässt, wird die exorbitante Verselbständigung ihres Verlangens offensichtlich. Zwar fordert sie ihre Brüder am anderen Morgen zur Herausgabe Hagens auf, doch geht damit kein Schonungsversprechen einher. Auf ihr *ir müezet es alle engelten* (B 2100, 4) folgt vielmehr die kaum belastbare Ankündigung: *Welt ir mir Hagenen einen her ze gîsel geben, | sône wil ich niht versprechen, ich welle iuch lâzen leben, | wande ir sît mîne bruoder unde einer muoter kint* (B 2101, 1–3). Kriemhilt inszeniert sich damit als Herrin über Leben und Tod ihrer Brüder, und so entspricht diese letzte Bezugnahme auf die Verwandtschaftsbindung deren Aufkündigung, zumal Gernot Kriemhilts Forderung unmittelbar darauf die erwartbare Absage erteilt. In Hinblick auf ihr Begehren sind abschließend noch zwei Aspekte näher zu betrachten: Zum einen stellt sich die Frage, ob und worin sich dieses

932 Kriemhilt besetzt damit, wie Hagen, zusehends eine exzentrische Position, ohne damit aber zur ‚Leitfigur‘ zu werden (vgl. Müller, Spielregeln, S. 445 sowie oben, II.3.2.6).

933 Müller, Spielregeln, S. 443.

934 Vgl. Möbius, Studien, S. 67.

935 So Hagen, wenn er Rüedeger sein Nichtangriffsversprechen gibt, selbst unter der Prämisse, dass der seine Herren sämtlich erschlüge (B 2198, 3 f.).

936 Selbstverständlich wirken an der Entfesselung epidemischer Gewalt noch andere Akteure mit, und die Erzählung lastet Kriemhilt auch nicht eindeutig die Schuld an der Gesamtkatastrophe an: vgl. dazu Renz, Um Leib und Leben, S. 302–310.

Begehren am Ende erfüllt; zum anderen sind Kriemhilts eklatante Transgressionen auf Geschlechterordnung und Geschlechtszuschreibungen zurückzubeziehen.

Spätestens im Moment ihres Todes zeigt sich, dass Kriemhilts Begehren eine radikal ungesellschaftliche Identität ausgebildet hat:[937] Nicht einmal ihr Ehemann will Rache für sie nehmen und den bestrafen, der sie erschlagen hat. Kriemhilts Selbstausgrenzung, die bei Sîvrits Grab in Worms einsetzte, hat sich derart verabsolutiert, dass ihr zuletzt kein Ort in der Welt, keine Bindung mehr bleibt als eine imaginäre. Ihr Begehren stellt insofern einen – auch in der Gesamtheit der hier behandelten Werke – radikalen Ausnahmefall dar, denn seine Ausrichtung ist selbstreferentiell und beansprucht doch absolute Geltung.[938] Es speist sich aus der durch Sîvrits Tod ausgelösten (und unaufhebbaren) Beschädigung der eigenen Identität und richtet sich zunehmend explizit auf Rache am und Vernichtung des Schädigers. Bei Kriemhilts Hochzeit mit Etzel war deutlich geworden, dass der Wiedererwerb von Macht, Rang, Ansehen und Besitz nicht hinreicht, um eine Wiedergutmachung zu bewirken und die vormalige, ‚heile' Identität zu restituieren. Auf diesen bleibenden Mangel und die Unmöglichkeit seines Ausgleichs weist Kriemhilt schon mit ihrer ersten Hortforderung hin, denn ihr Verlangen richtet sich auf Unverfügbares und wird darin konstitutiv unabschließbar, wobei der Hort die unauflösliche Präsenz des Absenten verdoppelt und verschärft. So bleibt die Vernichtung Hagens als konkretes und am Ende immerhin erreichbares Ziel. Es ist dies das einzige, selbstgewählte Gesetz, unter das Kriemhilt ihr Handeln im Untergangsgeschehen stellt: Hagen um jeden Preis zu schaden.

Als Dietrich ihn ihr gefangen bringt, wird die Frage der Entschädigung neuerlich aufgeworfen, denn zunächst scheint genau dies gelungen: *nâch ir vil starkem leide dô wart si vrœlich genuoc.* || *Vor liebe neic dem degene daz Etzeln wîp:* | „[…] | *du hâst mich wol ergetzet aller mîner nôt.* […]" (B 2350, 4–2351, 3). Dietrich setzt dem die Hoffnung entgegen, Hagen werde ihr seinerseits Entschädigung bieten und so der Vergeltung entgehen (B 2352, 3 f.).[939] Gegen diese Aussicht stellt sich, noch vor der eigentlichen Tat, auf Diskursebene die Vorwegnahme der Tötung Gunthers und Hagens, die unterschiedslos Kriemhilt zugeschrieben wird: *sît rach sich grimmeclichen daz Etzeln wîp.* | *den ûzerwelten degenen nam sie beiden den lîp* (B 2362, 3 f.). Handschrift B benennt in

937 Das unterscheidet sie im Übrigen auch von Hagen, dessen Bindung an den Waffenbruder Volker erst mit dem Tod endet, sonst aber unverbrüchlich bleibt (s. o., II.3.2.6). Zumal Kriemhilts Position Folge einer aktiv betriebenen Selbstausgrenzung ist, scheint es mir unzutreffend, in diesem Zusammenhang von einer ‚Marginalisierung' zu sprechen, wie dies Frakes, Brides, S. 164 tut.

938 Es fehlt diesem Bewusstsein also die Bezugnahme auf einen außerhalb seiner selbst liegenden gesellschaftlichen Rahmen: Darin unterscheidet sich Kriemhilts Haltung auch von den heroisch tobenden Helden, die auf nichts mehr achten als auf den gelungenen – *hêrlichen* – Tod im Kampf, worin implizit ein Wunsch nach ehrender Memoria und Nachruhm, zugleich aber eine soziale Verankerung enthalten ist.

939 Als Dietrich Kriemhilt auch noch Gunther zuführt, werden abermals Be- und Entlastung miteinander abgeglichen: *dô was mit sînem* [Gunthers] *leide ir sorgen vil erwant* (B 2359, 3; C 2421, 3 modifiziert: *ir sorge ein teil benomen*).

der folgenden Strophe vorgreifend die Erfüllung ihrer Rache (B 2363, 4: *der Kriemhilde râche wart an in beiden genuoc*), während C ihr Vorhaben als innere Rede auf Sîvrit bezieht: *si daht: „ich geriche hiute mins vil lieben mannes lip“* (C 2425, 4). Handschrift C nimmt also eine Rückkopplung ihrer Absichten an die Person Sîvrits vor und belegt damit implizit Unverständnis für oder Unbehagen gegenüber dem nur noch am eigenen Leid ausgerichteten Begehren. Dietrichs Hoffnung auf eine Entschädigungslösung liefert nun die Vorlage für Kriemhilts letzte Forderung: *welt ir mir geben wider, daz ir mir habt genomen* (B 2364, 3). Der Moment der Freude und Erleichterung ist hier schon wieder überholt. Kriemhilts Begehren kann sich nicht erfüllen, denn es richtet sich zwiespältig auf das endgültig Entzogene, aber immer noch Ersehnte, das unbenennbar bleibt.[940]

Dieser letzte Austausch mit Hagen lässt sich aber auch als Spiegelung jener früheren Preisgabe eines mörderischen Geheimnisses verstehen. Kriemhilt fordert zurück, was sie Hagen mit fatalen Folgen überantwortet hatte: ein exklusives Wissen. Zwar kann ihr Hagen sein Wissen um den Hort verweigern, stattdessen nötigt ihn Kriemhilts Frage jedoch dazu, an Gunthers Tod mitzuwirken – so wie Kriemhilt selbst unwissentlich an der Ermordung Sîvrits beteiligt wurde. Diese destruktive Reziprozität macht Hagens verbleibende Bindung an seinen Herren zunichte und isoliert ihn, kurz vor seiner Hinrichtung, fast ebenso radikal wie Kriemhilt. Das Schwert Balmunc wird nun zum letzten greifbaren Sediment von Sîvrits Macht, ein durch den Mord stigmatisierter Besitz, der die ihm eingeschriebene Gewalt folgerichtig gegen den Mörder wendet.[941] Kriemhilts letzte Worte verdichten Vergangenheit und Gegenwart in der Spannung von Gewalt und Schmerz: *sô wil ich doch behalten daz Sîfrides swert.* | *daz truoc mîn holder vriedel, dô ich in jungest sach,* | *an dem mir herzeleide von iuwern schulden geschach* (B 2369, 2–4).[942]

Hier erst tritt eine Erinnerung an den lebendigen Sîvrit zutage, die imaginär eine bleibende Bindung beansprucht, in der Rückschau aber eine Analogisierung erzeugt, denn wie der erinnerte Sîvrit steht Kriemhilt nun kurz vor dem eigenen (nicht minder gewaltsamen) Tod. Offenbar bedarf es aber eines (erstmals auch für Kriemhilt) verfügbaren Gegenstands, um den lebenden Sîvrit zu vergegenwärtigen. Über das Schwert, mit der dinglichen Verbindung zu Sîvrits Präsenz, stellt sich ein letztes Mal die Verket-

940 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 221: „An Kriemhilt arbeitet der Erzähler eine Seite heraus, die in der Welt des ‚Nibelungenliedes‘ ganz unwahrscheinlich ist und deshalb von allen verkannt wird. Was man als ihre unverbrüchliche Liebe und Treue gegenüber Sivrit aus den Handlungskonstellationen erschloß, besetzt einen Raum, der im Epos als dunkle Leerstelle erscheint.“

941 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 144 zu Nuduncs Schild. Eine derartige Übertragung der Todeslogik gilt auch für Balmunc, das wie der Hort von Hagen geraubt wurde und zudem an dessen Zwietrachtpotentialen partizipiert, zumal Sîvrit das Schwert für die (gescheiterte) Hortteilung erhielt.

942 Auch hier modifiziert C: „[…] *daz truoc min holder vriedel, do ir im namet den lip* | *mortlich mit untriwen“, sprach do daz jamerhafte wip* (C 2432, 3 f.). Der Verweis auf Kriemhilts Leid ist damit aus der Rede in den Erzähltext verlagert und bildet so keinen selbst gesetzten Referenzpunkt mehr für die Rachehandlung, während zugleich die Betonung von Hagens Vergehen verstärkt wird.

tung von Verlust, Leid und dem Rachewunsch am Schuldigen her. Kriemhilt spricht diese Worte, als sie Gunthers abgeschlagenen Kopf schon in der Hand trägt, und sie tötet Hagen, nachdem sie von ihm die letzte Bestätigung der Unverfügbarkeit des Begehrten erhalten hat. Was ihr geblieben ist, ist die Ermächtigung zur Ausübung vernichtender Gewalt. Darin vollendet sich, nach Hagens Einschätzung, ihr Wille (B 2367, 3). Dass Kriemhilts *herzeleit*, Triebkraft und Bezugspunkt ihres Begehrens, mit Hagens Tod zum Ende gekommen wäre, sagt die Erzählung dagegen nicht.

Es bleibt die Frage, ob Kriemhilts Rache an ihren Feinden auch einen Akt der Selbstvernichtung darstellt, ob sie also den eigenen Tod (mit-)provoziert. Ein derartiges Bewusstsein wird ihr indes nicht beigelegt, mehr noch: Kriemhilts Tod gehört zu den wenigen gravierenden Ereignissen, die in der von Vorausdeutungen durchzogenen Erzählungen nie angekündigt wurden. Stattdessen bietet der Text eine ausgefallene Todesart auf, die die Enthauptung Gunthers und Hagens noch überbietet, denn Kriemhilt wird zerstückelt (B 2374, 2: *ze stucken was gehouwen dô daz edele wîp*). Schon der Tod durch Enthauptung war in der Brautwerbung um Brünhilt als besonders abscheulich gekennzeichnet:[943] Da es sich um eine typische Hinrichtungsart für verurteilte Verbrecher handelt,[944] mag darin die Furcht vor entsprechender Entehrung und Stigmatisierung mitschwingen. Obwohl auf Isenstein eine detaillierte Darstellung unterbleibt, liegt es außerdem nahe, in den abgeschlagenen Köpfen der Werber abschreckende Trophäen der übermächtigen Königin zu sehen.[945] Als Zeichen ihrer Handlungsmacht weist Kriemhilt jedenfalls Gunthers Kopf vor. Wenn von ihrem *lîp* am Ende aber nicht mehr übrig bleibt als desintegrierte Teile, illustriert dies einen überschießenden Vernichtungswillen ihrer Gegner. Die abschließende Entstellung ihrer menschlichen Gestalt entspricht ihrer Dämonisierung zur *vâlandinne*: „Zerstückeln ist wie Zerreißen die Strafe für den Verräter, der Ordnung schlechthin zerstört".[946] Am Ende leistet Kriemhilt keine Gegenwehr, aber ihr Schrei, der ihr nicht mehr hilft (B 2373, 4), spricht eher für Verweigerung als für Hingabe an den Tod, eher für Überraschung als für bewusste Inkaufnahme dieser Konsequenz. Kriemhilt mag also den eigenen Tod nicht antizipiert haben: Ihre soziale Existenz hat sie bereits selbst vernichtet.

Am Schluss des *Nibelungenlieds* steht ihre Ausgrenzung aus allen Gemeinschaftsbezügen, während Hagen sogar noch von seinen Feinden betrauert, als bester Kämpfer gerühmt und damit in die Gedächtnisgemeinschaft aller integriert wird. Noch

943 Flood, The Severed Heads, S. 180 weist darauf hin, dass nicht nur auf Isenstein Enthauptungen vorkommen, sondern auch bei den Kämpfen an Etzels Hof. Vgl. dort auch das Zitat aus der Hundeshagenschen Hs. *b*, in der Kriemhilt um die Körpermitte in zwei Teile gespalten wird, die erst auseinanderfallen, als sie sich nach einem goldenen Ring bückt, den ihr Hildebrant zuwirft (ebd., S. 181).

944 Vgl. dazu Schild, Die Geschichte der Gerichtsbarkeit, S. 198–202.

945 Diese Funktion haben sie offensichtlich in der *Joie de la Curt*-Episode von Hartmanns *Erec*: In Mabonagrins Baumgarten entdeckt Erec die auf Pfähle gesteckten Köpfe erschlagener Ritter (Er. 8769–8792).

946 Müller, Spielregeln, S. 168.

dazu, so führt Etzel in seiner Klagerede aus, hat ihn eine Frau erschlagen (B 2371, 1 f.: *wi ist nu tôt gelegen | von eines wîbes handen der aller beste degen*). Welche Bedeutung für ihre Stellung in der Geschlechterordnung hat also die Fülle der Transgressionen, die Kriemhilt zuzuordnen sind? Tatsächlich findet sich nur eine weitere Passage und dies auch nur in der Handschrift B, die Kriemhilts Verhalten mit Bezug auf ihre Geschlechtsidentität moniert: *Kriemhilt ir leit daz alte in ir herzen was begraben, | dô hiez si tragen zen tischen den Etzeln sun. | wi kunde ein wîp durch râche immer vreislicher getuon?* (B 1909, 2–4). Der Zusammenhang zwischen Kriemhilts *leit* und Ortlieps Präsenz beim Mahl bleibt diffus, doch wird er eingeleitet mit: *Dô der strît niht anders kunde sîn erhaben* (B 1909, 1),[947] also mit der Suche nach einer zwingenden Provokation zum Kampf.[948] Dazu genügt wenig später die bloße Anwesenheit von Etzels Sohn bei Tisch, denn sobald er vom Überfall auf den Tross erfährt, schlägt Hagen dem Jungen den Kopf ab. Obwohl Kriemhilt diese Tat nicht angelastet werden kann, gerät es aus Sicht des Erzählers zum Bruch mit Geschlechtsvorgaben, wenn das noch wehrlose Kind einer mit Gewaltbereitschaft aufgeladenen Situation ausgesetzt wird. Als (Ehe-)Frau – vermutlich auch als Mutter[949] – hat Kriemhilt *vreislich* gehandelt.

Allerdings ist dies der einzige Kommentar, der Kriemhilts Begehren und Verhalten in Bezug auf ihr Geschlecht wertet, und nur die Gegenwart des hilflosen Herrschaftserben ruft ihn hervor. Kritische Äußerungen auf Seiten der handelnden Figuren, die etwa Kriemhilts Bruch mit den Standards der Weiblichkeit bemängeln würden, bleiben ebenfalls aus. In Anbetracht der schon besprochenen Textpartien, die eine generalisierte Geschlechterhierarchie berufen, ist dieses Schweigen bemerkenswert. Niemand sieht sich offenbar bemüßigt, Kriemhilts mangelnde Unterwerfung unter den Willen ihres Ehemanns oder Etzels fehlende Kontrolle über seine Ehefrau zu kritisieren. Dabei wird an entscheidenden Stellen im Handlungsverlauf deutlich – etwa wenn sich Kriemhilt Bloedels Dienste sichert und ihn damit letztlich in den Tod schickt –, dass Kriemhilt ohne Wissen ihres Ehemanns und gegen dessen Absichten und Interessen den Ausbruch der Kampfhandlungen vorantreibt. Eine implizit geschlechtsspezifische Perspektive auf Kriemhilts Handeln lässt sich noch Dietrichs warnenden Worten ablesen, da er ihre andauernde Klage als fortgesetzte Beweinung

947 Es folgt eine Vorausdeutung auf Ortlieps Tod durch Hagens *haz*: B 1910, 3 f.

948 Diese Textstelle ist in der Forschung verschiedentlich mit der alternativen Handlungsabfolge in der *Thidrekssaga* in Verbindung gebracht worden: Dort setzt Kriemhilt ihren Sohn als (unwissenden) *agent provocateur* ein, der Hagen ins Gesicht schlägt und so den Kampf auslöst (vgl. Heusler, Nibelungensage, S. 99–102; Nagel, Das Nibelungenlied, S. 175; Haug, Hat das *Nibelungenlied* eine Konzeption?, S. 39; mit Bezug zum *Heldenbuch* auch Flood, The Severed Heads, S. 181). Die Herstellung einer derartigen Kausalität wird im *Nibelungenlied* jedoch gerade vermieden.

949 Anhand von Grendels Mutter im *Beowulf* diskutiert Acker, Horror and the Maternal, die Steigerung ihrer Monstrosität durch die Kombination von Mütterlichkeit und Rache. Zu Kriemhilts Mutterrolle vgl. Bennewitz, Von Falkenträumen, S. 49–51.

Sîvrits – nicht aber des eigenen Leids – deutet.[950] Darauf erwidert Hagen: *den künec von den Hiunen, den sol si holden haben.* | *Sîfrit kumt niht widere, er ist vor maniger zît begraben* (B 1722, 3 f.). Diese Replik wie auch Dietrichs Ausführungen lassen eine vorausgesetzte Regel anklingen, wonach sich die Haltung der Ehefrau aus der Bindung an ihren (gegenwärtigen) Ehemann abzuleiten habe, doch weiß Hagen genauer als jeder andere, dass Kriemhilt einer solchen Regel nicht folgt. Seine Provokation *nu rechez, swer der welle, ez sî wîp oder man* (B 1788, 3) bringt wenig später auch kein Festhalten an den normativen Verhältnissen von Gewalt und Geschlecht zum Ausdruck, sondern unterstreicht im Gegenteil deren Zerfall.

Gleichsam komplementär dazu werden für Kriemhilts Habitus und Verhalten Formulierungen aufgeboten, die sonst männlichen Akteuren vorbehalten waren. Das zeigt insbesondere die Verwendung des Attributs *grimme*, das besonders häufig Hagen, nun aber auch Kriemhilt charakterisiert: *in einem grimmen muote si zuo den helden sprach* (B 1764, 2); *jâ was vil grimmec ir lîp* (B 1856, 4); *swi grimme und swi starc si in vîent wære* (B 1862, 1). So kommt eine Angleichung der Kontrahenten zum Vorschein, die mit Kriemhilts Eintritt in eine sonst exklusiv männliche Handlungssphäre – die Zone des Streits, der feindseligen Provokationen und des Vorantreibens von Gewalthandlungen – einhergeht. Zum Teil wird das durch ihre Machtposition als Königin ermöglicht, da Kriemhilt über Gefolgsleute und umfangreiche Besitztümer verfügt, die sie ihren Unterstützern immer wieder anbietet. Inwieweit damit der Eintritt in eine männlich definierte Handlungsrolle einhergeht, zeigt prägnant ihr Angebot an Bloedel, dem sie außer Gold und Nuduncs Ländereien (eine *rîche marke*; B 1900, 3) auch dessen Braut verspricht, wie es eigentlich nur einem männlichen Vormund zukommt: *jâ gib ich dir ze miete silber unde golt* | *unde eine maget schœne, daz Nuodunges wîp.* | *sô maht du gerne triuten den ir vil minneclichen lîp* (B 1903, 2–4).

Dass Kriemhilt selbst aber nicht mehr über einen *minneclichen*, sondern einen *grimmegen* – also aggressiv gespannten, kampfbereiten – *lîp* verfügt, ist durch ihre Machtposition nicht hinlänglich begründet, sondern reicht darüber hinaus. Deutlich macht dies auch die Klage der Nibelungen beim Saalbrand: *ez mohte got erbarmen, wi sîn wir alle vlorn.* | *nu richet ungefüege an uns diu küneginne ir zorn* (B 2109, 3 f.). *Ungefüege* war bisher nur eine – ebenfalls exorbitante – Frauenfigur genannt worden, womit sich abzeichnet, dass Kriemhilt nunmehr, darin Brünhilt gleich, als radikale Ausnahme zu sehen ist.[951] Allerdings konstituierte sich Brünhilts Ausnahmestellung in und mit der Fremde, während sich Kriemhilt aus dem Herzen der höfischen Kultur in gesell-

950 B 1721, 3 f.: *ist iu daz niht bekant,* | *Kriemhilt noch sêre weinet den helt von Nibelunge lant*; sowie 1727, 2–4: *ich hœr alle morgen weinen und klagen* | *mit jâmerlichen sitten daz Etzeln wîp* | *dem rîchen got von himele des starken Sîfrides lîp*.

951 Vgl. Frakes, Brides, S. 164: „like Brünhild it is in that outside, alien space that Kriemhild's own independent development can reach its logical end. […] As Brünhild began, so ends Kriemhild." Die Analogiebildung ist verführerisch, doch trifft sie nicht ganz zu, denn Brünhilts Herrschaft und Übermacht gründeten in ihrer (unerklärten und unerklärlichen) Leibesstärke, die ihr die Ausübung exor-

schaftliches Niemandsland fortbewegt. Daher müssen zum Ermächtigungssyntagma jene paradigmatischen Transfermechanismen treten, die Kriemhilt eine dauerhafte Teilhabe an Sîvrits Leibesmacht übertragen, und genau das führt das *Nibelungenlied* mit der Hortforderung und ihrem Griff zu Sîvrits Schwert abschließend noch einmal vor Augen. Aufgrund dieser Teilhabe partizipiert Kriemhilt auch an den ‚nibelungischen Wucherungen‘ entdifferenzierender Gewalt. Ihre männliche Gewaltfähigkeit ist daher weit weniger Transgression der Geschlechterordnung als Konsequenz der gegen sie (und Sîvrit) geübten Gewalt sowie der Leibgemeinschaft mit dem exorbitanten Heros.[952]

Aus Sicht der Erzählung und der handelnden Figuren ist für die transgressive Ausrichtung von Kriemhilts Wünschen und Handlungen ebenfalls nicht die Geschlechterordnung wesentlich, sondern die Verletzung elementarer Regeln der Verwandtschaft und der Gastfreundschaft – also genau jener Prinzipien, die auch Rüedeger in ein schreckliches Dilemma stürzen. So jedenfalls hält es ihr Dietrich vor: *Diu bet dich lützel êret, vil edels fürsten wîp, | daz du dînen mâgen râtest an den lîp. | si kômen ûf genâde her in diz lant* (B 1899, 1–3). Von der entsetzlichen Rache an Blutsverwandten distanziert sich, im Rahmen der Vorausdeutungen, auch die Erzählung selbst (so schon in B 17, 2–4). Kriemhilts Verhalten wird also gemäß generell vorausgesetzten Regeln geschlechtsindifferent als ordnungsverletztend gewertet, die ‚Vermännlichung‘, die als Resultat ihres Handelns zu beobachten war, aber keiner Kritik unterzogen. Dieser Befund muss eigentlich erstaunen, und das nicht etwa, weil hier noch die Maßstäbe der höfischen Welt aus den ersten fünf Aventiuren anzulegen wären. Vielmehr war bereits zu sehen, dass sich mit dem Zug zum Etzelhof ein hegemoniales Prinzip heroischer *manheit* Bahn bricht, das alles Weibliche aggressiv ausgrenzt: Exemplarisch vorgeführt wurde das am Beispiel des *weigerlichen* Hiunenritters, den Volker erschlug (s. o., II.3.2.6). Wütende Bestrafung traf einen Mann, der sich den Damen des Hofs zu sehr angenähert hatte und daher als *trût der vrouwen* (B 1883, 2) diffamiert wurde. Kriemhilt lässt sich jedoch als inverses Beispiel begreifen, denn ihr Habitus nähert sich genau jenem Männlichkeitsmodell an, das einzig Geltung haben soll.[953]

Ausgrenzend zum ‚Anderen‘ erklärt werden schon nach Überquerung der Donau alle *zagen*, mithin jeder, der nicht bis zum Letzten zu kämpfen bereit oder in der Lage

bitanter Gewalt ermöglichte. Davon hebt sich die Rekonstruktion von Kriemhilts Identität und Begehren deutlich ab, da sie sich in Bezug auf Sîvrits Machterbe ausbildet.

952 In ähnlicher Argumentationsrichtung bemerkt Sieber, Latenz, S. 182, „dass in ihrem Gewaltakt nicht nur eine Transgression weiblicher Verhaltensmuster stattfindet, sondern durch die dynamische Struktur der Latenz Kriemhild mit Siegfried so überblendet wird, dass sie kohärent gemäß seines männlichen Gewaltprinzips handelt.“

953 Gleichzeitig verschwinden alle anderen Damen des Etzelhofs aus dem Geschehen und treten nur noch sporadisch als Klagekollektiv auf (vgl. z. B. B 2077, 2).

ist.[954] Dass es dabei um einen Verhaltenstyp, nicht eine feststehende Geschlechtsidentität geht, illustrieren im Verbund Kriemhilt und der getötete ‚Frauenritter'. Die einzig bleibende, fundamentale Differenz besteht in der Unterscheidung der Kampftüchigen und -willigen von den *veigen* und den *zagen*, womit der Geschlechtsunterschied unfest, eine Sache der Haltung wird. Kriemhilts mannhaftes Agieren ist also nicht nur nicht kritikwürdig im Sinne der Geschlechterordnung, es entspricht dem geltenden heroischen Paradigma: Zaghaftigkeit oder Feigheit unterstellt ihr niemand.[955] Indem man sie aber als *vâlandinne* apostrophiert, wird sie ins Jenseits menschlicher Identität und Gemeinschaft verbannt. Diese einmal von Dietrich, einmal von Hagen ausgesprochene Verwünschung (B 1745, 4; 2368, 4) steht jeweils mit der Rache an den eigenen Verwandten in Verbindung, doch beschreibt sie zugleich eine Position, die Kriemhilt noch einmal markant von Brünhilt abrückt. Mit der Zuschreibung *tîvels wîp* wurde ausgedrückt, dass Brünhilt ihre dämonische Macht aus der Nähe zum Teufel bezog, dem sie gemäß der menschlichen Geschlechterhierarchie als Ehefrau zugeordnet war. Kriemhilts Ungeheuerlichkeit wird dagegen ursprungslos allein ihr selbst zugeschrieben: Sie erscheint als ‚Dämonin' aus eigener Kraft.

Ähnlich ausgesondert wird gegen Ende des *Alten Atlilieds* Gudrun als *afkár dís*, als „schreckliche Übermenschliche" (*Atlakviða*, Str. 35, 3),[956] die alles daran setzt, Atlis Herrschaft zu vernichten. In dichter Folge verbindet Gudruns Rache verschwenderische Goldgeschenke mit dem eigenhändigen Griff zum Schwert und dem Brand der Halle (Str. 39–42).[957] Mit dem Gold, das aus ihren Händen strömt, lässt sie zugleich das

954 Schon Sîvrit beschimpft seine Mörder als *ir vil bœsen zagen* (B 986, 1), vermehrt taucht der Begriff aber erst mit der Fahrt ins Hiunenland auf. Hagen begründet die Zerstörung der Boote als Maßnahme gegen Feiglinge (B 1580, 1–4); später kommt es zu entsprechenden Beschimpfungen und Bezichtigungen der hiunischen Gegner: *pfî, ir zagen bœse* (B 1844, 2); *ine gesach ni helde so zegelichen stân* (B 2023, 2), *der sihe ich hi vil manegen vil zageliche stân* (B 2024, 3). Auch Rüedeger muss sich gegen den Vorwurf, er sei *verzagt* zur Wehr setzen, spricht dies seinem Gegner zu und sorgt sich um sein Ansehen (B 2138, 3; 2140, 1; 2157, 1). Ebenso betont Hagen: *ich bin aller êrst erzürnet als ein unverzagt man* (B 2054, 3). Vgl. auch: *di Hiunen, di sint bœse, si klagent sam diu wîp* (B 2012, 3).

955 In diesem Kontext ist auch die Aussage eines hiunischen Kriegers zu beurteilen, der sich dem Kampf mit Hagen eingestandenermaßen aus Furcht entzieht und dabei selbst zugibt, ein Versprechen zu missachten. Seine Rede schließt mit den Worten: *jâ wil uns verleiten des kunec Etzeln wîp* (B 1791, 4).

956 Vgl. zur Stelle Dronke, The Poetic Edda, S. 28; Larrington, I Have Long Desired, S. 147. Das hier eingesetzte *dís* bezeichnet üblicherweise Göttinnen, Schicksals- und Schutzgeister, womit Gudrun in den Bereich des (gleichermaßen furchterregenden wie ehrfurchtgebietenden) Außermenschlichen verwiesen ist. Mit dem Begriff *afkár* (etwa: ‚Furie') belegt sich Gudrun im *Grönländischen Atlilied* selbst (*Atlamál*, Str. 68, 5).

957 Das jüngere *Grönländische Atlilied* lässt Gudrun selbst mit dem Schwert an der Seite ihrer Brüder kämpfen und stattet sie mit einer Vorgeschichte als wehrhafte Streiterin auf Wikingerzügen aus (*Atlamál*, Str. 47 f., 96 f.). Gudruns Rache ruft in diesem Text eine ausführliche Subjektivierung hervor: Ihre Motivation, Haltung und Absichten werden im Dialog prospektiv beleuchtet (Str. 68 f., 77 f. u. 83). Dass sie sich damit selbst „zur walkürenhaften Schlachtjungfrau hochstilisiert", bezeichnet Wolf, Heldensage, S. 444 als „späte Ausschmückung".

Schicksal anwachsen (Str. 39, 5 f.: *skǫp lét hon vaxa, | en skíran málm vaða*); das gemeinsame Bett durchtränkt sie mit Atlis Blut (Str. 41); dem Feuer übergibt sie die gesamte Gemeinschaft in der Halle (Str. 42, 1 f.: *Eldi gaf hon þá alla, | er inni vóro*). Die Wiederkehr dieser Kernelemente bei gänzlich anders gelagerter Motivation und Kontextualisierung im *Nibelungenlied* lässt zweierlei mit besonderer Schärfe hervortreten: Zum einen wird Kriemhilt in die rauschhafte Wucht unvermeidlicher Ereignisse eingebunden, die sich in repetitiver Bildsprache verdichtet. Zu den Blutströmen der Krieger tritt das ebenso unablässig fließende, rote Gold, das Kriemhilt all jenen bietet, die sich ihrer Sache annehmen.[958] So wie die Kämpfe unter den Recken die Elementargewalt des Feuers freisetzen, indem Funken aus Waffen und Rüstungsteilen sprühen,[959] setzt Kriemhilt das Feuer im Saal gegen ihre Feinde ein. Zum anderen aber kombiniert das nibelungische Untergangsgeschehen diese poetische Fokussierung entfesselter Gewalt mit Kriemhilts exzentrischer Subjektposition und ihrem unbedingten Willen als Antriebskraft, weshalb auch ihre Selbstausgrenzung ihrer Aussonderung als *vâlandinne* vorangeht.

Diesem Un-Wesen ist zwar Weiblichkeit attribuiert, doch wendet das *Nibelungenlied* dies eben nicht in eine Verurteilung der Geschlechtsdissidenz, die zwar performativ vollzogen, aber nicht an eine normative Geschlechterordnung zurückgebunden wird. Im Blick der männlichen Protagonisten ist Kriemhilts Racheverlangen zudem weit deutlicher an die Trauer um Sîvrit gekoppelt als es die ihr zugeschriebenen Gedanken und Äußerungen nahelegen. So wie sich ihr konkreter Rachewunsch von den erfahrenen Leiden und Ehrungen abstößt, geht ihre Selbstdeutung in zunehmender Gesellschaftsabkehr aus dem Bewusstsein eigener Beschädigung hervor. Je unablässiger ihr Begehren darum kreist, desto deutlicher wird auch die Unmöglichkeit von Ausgleich, Entschädigung oder Wiederherstellung: Im Zeichen des Unverfügbaren formt sich Kriemhilts Identität.

3.5 Fluchtlinien der Entgrenzung, Strategien der Einfriedung: Begehrensdynamiken im *Nibelungenlied* und ihre Demontage in der *Klage*

In den vorangegangenen Abschnitten habe ich zu zeigen versucht, wie sich die Begehrensdynamiken im *Nibelungenlied* bündeln, mit welchen Konflikten und Verfahren der Differenzbildung sie in Verbindung stehen, welche Modalitäten der Subjektivierung sie

958 Vgl. B 2018, 3; 2065, 3; 2127, 2.

959 Schon Volkers Ringpanzer leuchtet wie Feuerschein (B 1838, 3); bei den späteren Kämpfen erstrahlt das Blut feuerrot (B 2069, 3), zudem stieben die Funken aus Rüstungen, Schilden und Schwertern (B 2040, 2; 2059, 1 f.), wobei im Kampf Hagens mit Hildebrant auch die Kombination von Feuer und Wind, die den Saalbrand einleitet, wiederbegegnet (B 2272, 4: *von ir zweier swerten gie fiuwerrôter wint*).

hervorrufen und worin sie sich mit besonderer Prägnanz verkörpern. Ein abschließender, systematisierender Blick auf diese Zusammenhänge soll auch die großräumigen Textoperationen einbeziehen, die ihrerseits zu Umschichtungen und Paradigmenwechseln führen. Auf dieser Grundlage sind dann die zentralen Linien der Aneignung und Umdeutung in der *Klage*, die das *Nibelungenlied* in den wichtigsten mittelalterlichen Überlieferungsträgern begleitet,[960] zu bestimmen. Als nahezu zeitgenössische Kommentierung erhellt die *Klage* die Ordnungen und Irritationspotentiale des *Nibelungenlieds*, wobei insbesondere die Umwertung von Kriemhilts Motivation und Handlungsmöglichkeiten sowie die damit verbundenen Strategien der Kohärenzbildung von Interesse sind. Sie illustrieren retrospektiv eine Reibung mit den Erscheinungsformen des Exorbitanten, die das *Nibelungenlied* in radikaler Konsequenz entfesselt hatte.

Im Rückblick auf die Dynamiken, die die Handlung des *Nibelungenlieds* vorantreiben, steht Sîvrits Begehren im Vordergrund des ersten Teils, während den zweiten Teil Kriemhilts Begehren dominiert, wobei zu sehen war, dass sich die jeweiligen Konstruktionen markant unterscheiden. Liefern Minne und Brautwerbung etablierte Deutungsmuster für Sîvrits Begehren, die im weiteren Erzählverlauf allerdings modifiziert werden, so unterliegt Kriemhilts Racheverlangen einem komplizierten Konstruktionsprozess, der mehrfach neu ansetzt. Inhärent sind den je handlungssteuernden Dynamiken Gewaltpotentiale, die im ersten Teil kollektiver Reglementierung und Einbindung unterliegen, worauf im zweiten Teil die Freisetzung ihrer Zentrifugalkräfte folgt. Entsprechend unterschiedlich gestaltet sich das Verhältnis des Einzelnen zum Kollektiv. Sîvrits Exorbitanz tritt ein homosoziales Allianzbegehren gegenüber, das über weite Strecken herrschaftlich produktive Integrationsmöglichkeiten erschließt, während sich Kriemhilts transgressive Subjektposition im antagonistischen Zusammenspiel mit dem kollektiv verwirklichten heroischen Habitus realisiert. Trotz dieser gravierenden Unterschiede sind aber analoge Ausgrenzungsbewegungen zu verzeichnen, die ihren Schlusspunkt in der Ermordung Sîvrits und der Zerstückelung Kriemhilts finden.

Die Konfigurationen des Begehrens stehen in Verbindung mit Differenzierungsparametern, die im *Nibelungenlied* an Identitätsbildung, Subjektivierung, Selbstdeutung und sozialen Handlungsspielräumen beteiligt sind, ihrerseits aber Brechungen und Umdeutungen durchlaufen. Außer der Kategorie des Geschlechts habe ich herrschaftspolitische Unterscheidungsmechanismen sowie die Dialektik des Fremden und des Eigenen in die Überlegungen einbezogen. Ausgangspunkt für die Betonung der Fremdheitsdifferenz war die Beobachtung, dass heroischer Glanz und Habitus zuerst insulär und bruchstückhaft als das Andere der vertrauten, noch weitgehend höfischen Welt hervortreten. Als exorbitanter Heros dieser anderen Welt rückt Sîvrit in den Fluchtpunkt

960 Unter den insgesamt neun *Nibelungenlied*-Handschriften, die die *Klage* enthalten, sind auch A, B und C. Ich zitiere die *Klage* nach der Ausgabe von Lienert und damit nach der Fassung *B, soweit nicht ausdrücklich anders angegeben. Zur Überlieferung vgl. Bumke, Die vier Fassungen; Lienert, Einführung, S. 12–15; Klein, Beschreibendes Verzeichnis; Hufnagel, Nibelungische Memoria, S. 88–96 (mit Forschungsübersicht).

eines Begehrens nach dem Unverfügbaren, das nicht nur von den handelnden Figuren Besitz ergreift, sondern sich auch auf Diskursebene bildet. Der Begriff der Unverfügbarkeit kann hier all jene Wechselspiele von Präsenz und Absenz, Distanzierung und Vergegenwärtigung, Häutung und Verkörperung bündeln, die Sîvrit und die Imagination seiner Machtpotenzen umgeben: Im Zeichen unauflöslicher Ambivalenzen, von Abwehr und Faszination, kommt ein unabschließbares Begehren nach der erzählerischen Vergegenwärtigung dieses Heros zum Vorschein.

So wie sich die Burgonden bemühen, den heroischen Sîvrit als domestizierten Ritter ihren Machtinteressen nutzbar zu machen, arbeitet auch die Erzählung an Strategien der Entfesselung und der Anverwandlung dieses Helden an die literarisierte Welt des Hofs. Stellenweise löst sich der ritterliche Königssohn im Abstraktum höfischer Vorbildlichkeit geradezu auf; seine Fremdheit kann durch narrative Rahmung und räumliche Auslagerung kontrolliert zum Vorschein gebracht werden. Die begrenzte Reichweite dieser herrschaftspolitischen wie erzählstrategischen Mechanismen manifestiert sich prägnant am Problem der Sichtbarmachung von Sîvrits exorbitanter Leibesmacht. So wie seine von der Tarnhaut immens gesteigerte Überstärke nie vor der höfischen Öffentlichkeit sichtbar werden kann fehlt auch auf Diskursebene eine Vergegenwärtigung seines durch Unverwundbarkeit fremd gewordenen, drachenblutgehörnten Leibs.[961] Was die Erzählung von diesem Ausnahmekörper sinnlich vorzuführen weiß, ist vielmehr das Grenzphänomen des Blutens, das die Unsicherheit der Körpergrenzen ausstellt und auf Sîvrits Vernichtung vorausweist. So different er als einzigartiger Held sein müsste, so deutlich ruft die Tarnhaut als Medium seiner Assimilation eben auch jene prekäre Entdifferenzierung hervor, die zu seiner Ermordung führt.

Indem heroische Exorbitanz einer diffus bezeichneten Vorzeit und räumlich distanzierter Fremde mitsamt ihren andersweltlichen Potenzen zugeordnet wird, ist sie (phasenweise) kontrolliert mit der höfisch konzipierten Eigenwelt zu vermitteln. Sîvrit, der die Raum-Zeit-Grenzen als Einziger zu überschreiten vermag, fungiert daher als Schwellenfigur, mit deren Vernichtung die entscheidende Differenz des Eigenen und des Fremden kollabiert: eine paradoxe Konsequenz, galt doch der Mord der Bewältigung bereits eingetretener Entdifferenzierung. Die Aporie der homosozialen Allianz trat nach maximaler Leibeinung Gunthers und Sîvrits schließlich genau da zutage, wo sich identitätskonstitutives Herrschaftshandeln nicht mehr eindeutig zuordnen ließ. Das Phantasma der Einleiblichkeit wurde daraufhin abgelöst durch die ebenso phantasmatische Abspaltung der exorbitanten Machtpotenzen von Sîvrits Leib. Das Begehren nach diesem Helden hat sich also nicht erfüllt oder erledigt, sondern in einer Weise verschoben, die zur Transformation aller Deutungsmuster und Differenzierungsmechanismen führt.

961 Vergleichbares war für Brünhilts durch exzessive Kraft geprägten Körper festzustellen: s. o., II.3.3.2.

Ist die zentrale Bruchstelle mit Sîvrits Tod markiert, so könnte für die weiteren Ereignisse nichts bleiben als die – womöglich dynastisch verfestigte – Erinnerung an den unvergleichlichen Helden. Doch genau diese Konsequenz zieht das *Nibelungenlied* nicht, denn Sîvrits posthum fortwirkende Präsenz ist keiner bezwingenden Memoria geschuldet.[962] Ganz im Gegenteil hat es bis zu jenem Moment, in dem Kriemhilt zu Balmunc greift, den Anschein, als sei Sîvrit bis auf das Faktum seiner Ermordung aus dem kollektiven Gedächtnis gelöscht. Stattdessen wird das Geschehen auf Seiten der Burgonden-Nibelungen aber von einem mimetischen Begehren geprägt, seinerseits hervorgetrieben durch Kriemhilts unbedingtes Racheverlangen. Ein vergleichbares Fortwirken hat Sarah Kay für die getöteten Helden der *Chanson de geste*, allen voran Roland in der *Chanson de Roland*, beschrieben: „his ‚spirit,' the energy of his fractured biography, often seems to infiltrate the social universe of the poem, and direct its subsequent action".[963] An die Stelle einer Sîvrit-Memoria tritt die Entfesselung der vormals mit Sîvrit verbundenen Potenzen und damit die Entgrenzung zuvor geschiedener Sphären. Die De- und Re-Potenzierung der mythischen Welt ist daher grundlegend für die Begehrensdynamiken der Erzählung.

Mimetisches Begehren, das im ‚Heros-Werden' des nibelungischen Kollektivs zutage tritt, ist hier allererst erzählstrukturell (nicht etwa als subjektive Haltung) zu begreifen: indem die Erzählung nämlich objektive Bedingungen für eine Transformation der Figuren und ihres Habitus schafft. Gewandelte Raum-Zeit-Verhältnisse sowie der Transfer von Besitztümern und Attributen ermöglichen eine Wiederkehr all dessen, was sich paradigmatisch mit Hagens Erzählung vom andersweltlichen Nibelungenland verband. Nach Sîvrits Tod entfalten die Hinterlassenschaften seiner exorbitanten Macht vor allem deswegen Eigengesetzlichkeit, weil sich das Geschehen von linearer Zeitlichkeit löst und stattdessen verstärkt einer – proleptisch vielfach betonten – Finalmotivation unterliegt. Das Fundament für diese Fatalität der Ereignisse wird schon mit dem Hortraub gelegt. Als stigmatisierter Besitz ist der versenkte Schatz paradox nur im verschwiegenen Wissen verfügbar, und die mit diesem Geheimnis verknüpften Eide werden sich am Ende so mörderisch auswirken wie es die brüchigen Brüderschaftseide der altnordischen Überlieferung tun. Im *Nibelungenlied* manifestieren sich ihre destruktiven Effekte in der Dialektik einer unverbrüchlichen Bindung, die sich spaltend gegen die Eidleistenden wendet. Darin ist vorweggenommen, dass die im

962 Kriemhilts (mehr oder weniger) heimliches Weinen, das fallweise Sîvrit oder der eigenen Versehrung gelten mag, ist keinesfalls mit der zeitgenössisch üblichen Memorialpraxis gleichzusetzen, die im öffentlichen Totengedenken auch fortwährende Gruppenbindungen sowie Gruppenidentitäten fixiert (vgl. Althoff, Verschriftlichung; Oexle, Memoria und kulturelles Gedächtnis, S. 113).

963 Kay, The Life of the Dead Body, S. 100. Kay bringt dies ebenfalls mit einem (nach Girard immer mit Gewalt verbundenen) mimetischen Begehren in Verbindung (ebd., S. 101). Zu Sîvrit und Hagen unter dieser Perspektive Lionarons, The Medieval Dragon, S. 90. Vgl. außerdem Müller, Spielregeln, S. 444: „Herr der nibelungischen Macht bleibt Sivrit. Solange er lebt, ist sie kontrolliert. Nach dem Mord an ihm wächst sie den Überlebenden über den Kopf."

Schwur bekräftigten Regelzwänge nur begrenzt Gemeinschaft stiften können, bis die Gewalt solcher Zwänge schließlich jede Bindung sprengt.

Im Untergangsgeschehen am Etzelhof bildet ‚Heros-Werden‘ den Fokus eines nibelungischen Begehrens, das in derselben Weise ambivalent ist – nämlich faszinierend und erschreckend zugleich –, wie es die Perspektive einer Vergemeinschaftung mit dem *vreislichen* Sîvrit einst war.[964] Die Welt, in der sich dieses Begehren entdifferenzierend Bahn bricht, ist aber eine andere geworden. Das beginnt mit den Raum-Zeit-Strukturen, wie paradigmatisch die (handlungslogisch überschüssige) Episode um die Überquerung der Donau zeigt. Anlässlich von Kriemhilts Reise ins Hiunenland führt das *Nibelungenlied* eine geographisch detaillierte Räumlichkeit ein,[965] als deren wichtigste Territorialgrenze die Donau fungiert. Mit dem Zug der Nibelungen an den Etzelhof tritt zur geographischen Konkretisierung aber die unerwartete Entdeckung eines andersweltlichen Raums, denn bei der Donau liegt auch die Machtsphäre der weisen *merwîp*,[966] die Hagen den kollektiven Untergang prophezeien. Die Raumgrenze wird so zum Medium einer Entgrenzung von Eigen- und Anderswelt; ihre Überschreitung entspricht zudem einer Entdifferenzierung der Zeitstrukturen. Die frühere Dichotomie von (heroischer) Vorzeit und (höfischer) Jetztzeit[967] löst sich auf in eine vom Todesbewusstsein regierte Endzeit, in der Künftiges unabweisbar gegenwärtig ist und das Handeln diktiert. Damit tritt prophetisches Wissen, das zuvor nur in Kriemhilts und Uotes Träumen als gesonderter Wahrnehmungssphäre auftrat, aus seiner Rahmung heraus, um die erzählte Wirklichkeit zu strukturieren. An der Donau manifestiert sich eine mythische Ungeschiedenheit der Realitätssphären.[968] Hagen, den die Erzählung hier erstmals mit einem eige-

964 Vgl. Müller, Spielregeln, S. 440: „Das Heros-Werden ist ambivalent; es bedeutet unvergängliche Ehre, doch führt es geradewegs in den Untergang; es begründet Gemeinschaft zwischen einzelnen Kriegern, doch löst es jede entwickeltere Sozialität auf; es läßt sich nicht konsistent ethisch begründen, sondern nur als schlüssig erzählen.“

965 Vgl. Gillespie, Das Mythische und das Reale, S. 50 f.; Wolf, Heldensage, S. 324–333; Heinzle, Traditionelles Erzählen, S. 67–73.

966 So undeutlich die Klassifikation *merwîp* bleibt, zeichnet sich doch eine Bezugnahme auf das ‚Schwanjungfrau‘-Motiv ab, wie es etwa die eddische *Völundarkviða* (Prosa-Prolog) überliefert, indem Hagen ihnen die Gewänder abnimmt und so die erwünschten Auskünfte erzwingt. Bemerkenswert ist weiterhin, dass ein *merwîp* wie Sîvrits Mutter den Namen Sigelint trägt und darüber implizit seinem Geschlecht angesippt wird.

967 Vgl. Haferland, Poesie des Synchronismus, S. 17; zur ‚Heldenzeit‘ auch Kragl, Gibt es eine Heldenzeit? Müller, Spielregeln, S. 49 plädiert diesbezüglich für den „Begriff eines ‚heroic age‘, das nicht konkret datierbar ist, sondern eine relationale Größe, die immer von einer anders gearteten, nachfolgenden Zeit her entworfen wird“. Zur Distanzierung von der heroischen ‚Vorzeit‘ in der eddischen Überlieferung vgl. Clark, Undermining and En-Gendering Vengeance, S. 174–176, u. ders., Gender, Violence, and the Past, S. 18–20.

968 Gemäß Cassirers Definition mythischer Denkformen ist hier von einer ‚Einheit das Verschiedenen‘ bzw. dem Prinzip der Konkreszenz zu sprechen (vgl. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, S. 76–79, zur Zeitordnung S. 131–133). Zum *Nibelungenlied* vgl. weiter Gillespie, Das Mythische und das Reale, S. 46 u. 54, der die mythische Qualität der Außerzeitlichkeit über die Auflösung der

nen Andersweltbezug ausstattet, wird über das machtvolle Zukunftswissen zum Wegbereiter einer Identitätstransformation, die zuletzt alle Nibelungen erfassen wird.

Schon bei der Ankunft am Etzelhof richtet sich aller Aufmerksamkeit auf ihn, von dem man weiß, *daz er von Niderlande Sîfriden sluoc, | sterkest aller recken* (B 1730, 2 f.). Das Stigma des Mords hat sich zum Faszinationsmerkmal gewandelt, und so entfaltet sich Hagens körperliche Erscheinung, die der Text gleich im Anschluss vergegenwärtigt, in der Ambivalenzspannung von *eislich* und *hêrlich* (B 1731), in seiner Wirkung auf die Beobachter also Sîvrit analog. Im selben Zusammenhang steht der Transfer des Schwerts Balmunc, denn Sîvrits Klinge wird im Kampf gegen Irinc und sein Gefolge in Hagens Hand lebendig (B 2049, 2: *dô erwagt im ungefuoge daz swert an sîner hant*) und dröhnt beim Endkampf mit Hildebrant, wobei hier wiederum auf den Mord verwiesen wird (B 2301, 1–3). *Daz Nibelunges swert* (B 2344, 3) scheint Hagen also einmal als den legitimen Nachfolger des Getöteten auszuzeichnen, um ihn dann wieder als Mörder zu markieren. Letztlich kehrt sich seine Eigenmacht aber gegen Hagen, denn an Balmunc haftet ebenso Kriemhilts (einzige) Erinnerung an den lebendigen Sîvrit. Gleichwohl ist Hagen zum Heros und Leitbild geworden, zählt am Ende doch „nurmehr die Rangskala überlegener Gewalt“,[969] die sich ungebremst und willkürlich entlädt.

Im Verlauf der Kampfhandlungen wird an den neuen Nibelungen auf engstem Raum noch einmal durchgespielt, wie sich Held und Kollektiv zueinander verhalten. So sehr aber die „mythische Unauflöslichkeit des Bandes von Einzelnem und Kollektiv“ beschworen wird, zuletzt zersetzen sich nach der hierarchischen Ordnung auch Reziprozität und Verbindlichkeiten: „So zerfallen die Kampfverbände in einzelne ‚Rudel‘, in denen sich die Autorität der Leitfigur immer mehr auflöst.“[970] Die Abfolge der Ereignisse spult sich in unbeherrschbarer Eskalation ab, insgesamt ist sie aber vom Ende her determiniert. Diese Erzählstruktur ist mit Lugowski als ‚mythisches Analogon‘ zu

Gegenwart in der Vergangenheit bestimmt. Indem das bloße „Zitat des Heroischen“ (Schmidt-Wiegand, Kriemhilds Rache, S. 376) jedweder Rahmung entledigt wird, kommt es zu einer weitreichenden Verwandlung der Welt. Nach Mertens, Hagens Wissen, S. 68 bleibt die ‚mythische Dimension‘ im *Nibelungenlied* weitgehend „unter der Oberfläche“, doch werde sie „immer wieder aktualisiert durch die Widersprüchlichkeiten, die sich aus dem Versuch ergeben, die Tradition auch in ihrer Divergenz aufzunehmen,“ womit eine „den Hörer/Leser stimulierende Öffnung zum Mythos“ geschaffen werde.

969 Müller, Spielregeln, S. 187.

970 Friedrich, Menschentier, S. 358 u. 357, diskutiert diese Dynamik vor dem Hintergrund konträrer Forschungspositionen zur Heldenepik: „Einerseits wird der Heros aufgrund seiner Kraft als problematische Instanz gedeutet, als Repräsentant exorbitanter Gewalt, die das Kollektiv bedroht. […] Andererseits wird gerade die Opferbereitschaft des Heros in einem kollektiven Wertesystem verortet, die als Reziprozität von Herrscher und Kollektiv bezeichnet worden ist“ (ebd., S. 353). Im Untergangsszenario des *Nibelungenlieds* wird aber, wenn ganze Kriegerverbände bereitwillig dem Tod entgegenstürzen, wenigstens vorübergehend eine Kombination denkbar: „Held und Kollektiv sind nicht zu trennen. Exorbitanz und Reziprozität fallen zusammen“ (S. 356).

beschreiben:[971] ein Mechanismus also, der formal zwar Konzeptionen von Schicksal oder Providenz entspricht, ohne aber eine mythisch eingebettete Sinnstiftung zu beinhalten. Im *Nibelungenlied* geht daraus die schon beschriebene Todesgewissheit hervor, die die heroischen Nibelungen prägnant von Sîvrit unterscheidet. Kein Gewinn von unerschöpflichen Schätzen oder gar übermenschlicher Unverwundbarkeit steht mehr in Aussicht. Einzig die Bereitschaft zu totaler, gewalttätiger Verausgabung zählt und begründet den Status des Heros. An die Stelle von Ordnungsbezügen und Kontinuitätsbildung tritt mit der reinen Todespräsenz die „verstörende Einzigartigkeit“ der Ereignisse.[972]

Sîvrits Tod hat also narrative Energien freigesetzt, die sich nicht allein im subjektgebundenen Racheverlangen, sondern in einer objektiven Umwandlung der erzählten Welt entladen. Diese komplementären Bewegungen führen zum Rausch der Entdifferenzierung am Etzelhof, der sich als Gegenfest vollzieht, bei dem sich das friedliche Fiedeln des Spielmanns zur Vernichtungsorgie auswächst und statt Wein Blut getrunken wird.[973] Die Omnipräsenz des Bluts führt die kollektive körperliche Entgrenzung geradezu als Gegenbild zum Ursprungsmythologem der Unverwundbarkeit vor Augen. Hatte sich das Drachenblut einst an Sîvrits Körper zum Panzer verhärtet, so bleibt nun nichts mehr als endgültiges Verflüssigen und Ausströmen vitaler Potenzen. Mit den hier umrissenen Prozessen raumzeitlicher Entgrenzung verschieben sich alle Ordnungen im Text, keine Differenz fängt sie mehr auf. Politische Ordnung und Rangunterschiede, auch die Geschlechterdifferenz verlieren unter dem Druck absolut gesetzter, heroischer *manheit* ihre Bedeutung. Dieses monologische, heterophobe Prinzip radikalisiert das Begehren nach dem Gleichen, das im Modell der Waffenbrüderschaft noch minimale Solidarität ausprägt, zuletzt aber zur Selbstvernichtung führt. Mit dieser Dynamik korrespondiert in ebensolcher Ungesellschaftlichkeit Kriemhilts grenzenloses Racheverlangen.

Nach der Vernichtung von Sîvrits lebendigem Körper wird ihre leibhaftige Verbindung zu Sîvrits Exorbitanz über die Einkörperung seiner blutenden Wunden und den Hortraub paradigmatisch rekonstruiert. Daraus geht neben maßlosem Leid auch Kriemhilts Teilhabe am entgrenzten nibelungischen Exzess hervor. Das in Sprüngen verlaufende Syntagma ihrer neuerlichen Subjektivierung wird mehrfach durch äußere Ereignisse angestoßen; eine konstante Ausrichtung ihres Willens erzeugt jedoch erst ein von der Erzählung selbst initiierter Neu-Einsatz in der 23. Aventiure, dessen Brüchigkeit zuerst noch die Instabilität ihrer Subjektposition reflektiert. Im selben Maß, wie sich Kriemhilts Rachebegehren nun von seinem Anlass – Sîvrits Tod – ablöst und sich nur noch am eigenen Leid, am bleibenden Mangel ausrichtet, löst sich auch ihr

971 Vgl. Lugowski, Die Form der Individualität, S. 12 f. Martinez, Formaler Mythos, S. 18 betont allerdings, dass Lugowski hierin zugleich einen „Effekt der verdeckten Wirksamkeit mythischer Denkformen“ sehe.

972 Kragl, Gibt es eine Heldenzeit?, S. 81.

973 Vgl. Schwab, Weinverschütten; Müller, Spielregeln, S. 427–434.

Selbstverhältnis aus allen Bindungen und gesellschaftlichen Ordnungen. Kreiste der erste Teil des *Nibelungenlieds* um Phantasmen eines Verfügbarwerdens des Unverfügbaren, so gilt Kriemhilts radikal selbstreferentielles Begehren all dem, das konstitutiv unverfügbar ist: Sîvrit, dem Hort oder der Wiederherstellung einer verlorenen Identität. Dieses unabschließbare Begehren kann sich nur in Zerstörung und entdifferenzierender Gewalt verwirklichen. In der nibelungischen Welt nach Sîvrit gerät mythische Ungeschiedenheit zum Kollaps: Es bleibt einzig der Schrecken.

Danach noch Weiteres zu berichten, hatte der Erzähler ausgeschlossen: *Ine kan iu niht bescheiden, waz sider dâ geschach* (B 2376, 1). Die *Nibelungenklage* besteht demgegenüber auf einer Fortführung und zeigt sich darin als „Zeugnis einer Irritation, eines Traumas, das unablässig neues Reden produziert“.[974] In ihrer Gestalt wie der Überlieferung im Verbund mit dem *Lied* antwortet die *Klage* offenbar auf ein „Bedürfnis nach Korrektur des Epengeschehens […] und nach seiner Einbettung in allgemein akzeptierte Sinngebungshorizonte“: Die *Klage* „garantierte, daß das Monströse anschließbar bleibt an das, was gewöhnlich als richtig und gewöhnlich zu gelten hat“.[975] Diese Anschlussbewegung konstituiert sich maßgeblich schon in der Konzeption der *Klage* als *liber memorialis*, der einerseits selbst die Totenklage für die zahlreichen Verstorbenen vollzieht, andererseits dynastische Kontinuität herstellt.[976] Als textinterner Auftraggeber ist Bischof Pilgrim Träger diese Konzeption, so dass das „Memorieren der nibelungischen Exorbitanz als Anlass der Niederschrift des dynastischen Totengedenkens“ ergriffen und „die heroische Erzählung in die (höfische) Feudalgeschichte überführt“ werden kann.[977] Mit der Mäßigung von Trauer und Klage, wie sie Pilgrim im Sinne einer liturgisch geprägten Memoria entwirft, geht ein Umbruch der Zeitverhältnisse einher, denn es kommt zu einer Wende von der vergangenheitsbeherrschten Totenklage zu dynastischer Kontinuitätssicherung und damit zur Zukunftsorientierung. Den Höhepunkt dieser Bewegung bildet die Krönung von Gunthers Sohn in Worms.

974 Müller, Das Nibelungenlied, S. 172.

975 Müller, Das Nibelungenlied, S. 169 u. 176. Zu dieser Rückbindung gehört auch der Anschluss an die Gattung des *planctus* und das klerikale Geschichtsbild: vgl. Knapp, *Tragoedia* und *Planctus*. Eine glatte Kohärenzbildung geht daraus gleichwohl nicht hervor, vielmehr dokumentieren die Handschriften, die *Lied* und *Klage* zusammen überliefern, das „bewußte Nebeneinander […] gravierend auseinanderklaffender Darstellungen und Deutungen des Nibelungengeschehens“ (Wolf, Heldensage, S. 340).

976 Vgl. Hufnagel, Nibelungische Memoria, S. 146–167 zur Anlage als *liber memorialis*, die sich vor allem mit der Figur Pilgrims verbindet: „Pilgrims Interpretation des Geschehens und die Bemühungen, das Leben der Verwandten in Worms nach der Katastrophe in ‚geordnete Bahnen‘ zu lenken, stehen in enger Verbindung mit einem dynastischen Diskurs, in dem der Status der Verstorbenen als eine objektive Gegebenheit angenommen wird und die Toten als Rechtssubjekte vor dem Hintergrund ihrer je eigenen sozialen wie rechtlichen Verbindungen (kontraktuelle) Rechte und Pflichten an die Hinterbliebenen weitergeben“ (ebd., S. 151). Vgl. weiter Müller, Das Nibelungenlied, S. 171 zur Memorialfunktion, womit die *Klage* „die Kontinuität feudaler Geschichtserinnerung wieder her[stellt]“.

977 Hufnagel, Nibelungische Memoria, S. 153 f. u. 155.

Die Bewältigungsanstrengungen der *Klage* richten sich dabei exklusiv auf die unmittelbar vorausliegende Vergangenheit, nämlich das mörderische Geschehen am Etzelhof. Dessen Vorgeschichte wird auf einige wenige Ereignisse reduziert, so dass zwar der Mord an Sîvrit zur Sprache kommt, weitere Auslöser und Ursachen – bis auf eine knappe Thematisierung des Königinnenstreits in Brünhilts Figurenrede – aber nicht. Das Interesse gilt einer Würdigung der Toten und der Aufklärung vormals undurchschauter oder undurchschaubarer Handlungszusammenhänge am Etzelhof, wobei sich die veranschlagten Ordnungsmuster und deren Gewichtung gegenüber dem *Nibelungenlied* deutlich verschieben. Insbesondere fällt die Wertung von Kriemhilts und Hagens Beteiligung am Untergangsgeschehen eindeutig zu Ungunsten Hagens aus, der nun selbst als *vâlant* gilt und von der erweiterten Trauergemeinschaft der *liute* verflucht wird (NK 1250, 1295–1299). Der selektive Zugriff auf im *Lied* geschilderte Ereignisse bildet die Grundlage für diese und weitere Umdeutungen in der *Klage*. Indem die „mythischen Elemente aus den Randzonen der nibelungischen Welt“ fast vollständig verschwinden[978] und der Betrug an Brünhilt ebenso wenig eine Rolle spielt wie der damit verbundene Zerfall der homosozialen Allianzen (abgesehen von der Frage nach den am Mordgeschehen verantwortlichen Beteiligten), wird bereits auf dieser Ebene erhebliche Komplexitätsreduktion erzielt. Zumal christliche Weltdeutung nicht erst mit der Figur Pilgrims ins Bild rückt, gewinnt auch die Differenz Christen/‚Heiden‘ an Bedeutung und sorgt insbesondere für eine Ausgrenzung Etzels, mit dessen ungeklärtem Verbleib die *Klage* schließt (NK 4323–4360).

Allerdings fügen sich nicht alle Repliken auf nibelungische Ereignisse der Vereindeutigung und Überführung in eine widerspruchsfreie Ordnung. Bleibende Ambivalenzen zeigen sich etwa in der Darstellung Sîvrits und Hagens. Heißt es von Sîvrit zunächst, *daz er selbe den tôt* | *gewan von sîner übermuot* (NK 38 f.),[979] so werden an späterer Stelle mal Gunther und Hagen als Übeltäter verantwortlich gemacht (NK 101–105), dann wieder einzig Hagen, dessen *übermuot* den *dicke grôzen schaden* verursacht habe (NK 4031 f.; vgl. 3417–3427). Von Sîvrit, der nun als schuldlos gilt (NK 4047–4055), bleibt dagegen das Bild eines uneingelösten Versprechens: *dem helde sterben niht gezam* | *von deheines recken hant,* | *wand er het wol elliu lant mit sîner kraft verkêret* (NK 106–109). Entscheidend ist, in Swemmels Worten, *daz Sîfrit wîlen wart erslagen,* | *dâ von si all nu ligen tôt* (NK 3778 f.). Über diese folgenreiche Tat bleibt Hagen an Sîvrit gebunden, doch ist beiden auch *übermuot* gemeinsam, womit die *Klage* nicht bloß den „herausgehobenen Selbstwert des Adeligen“[980] kennzeichnet, sondern einen Leitbegriff im Suchfeld der Schuldzuweisungen. Nicht eine „unbekümmerte Fehleinschätzung der Lage, eher die Diagnose für ein

978 Müller, Das Nibelungenlied, S. 174.

979 So jedenfalls in der *B-Fassung; *C V. 49 schreibt den *übermuot* anderen (vermutlich Sîvrits Gegnern) zu.

980 Friedrich, Die ‚symbolische Ordnung‘ des Zweikampfs, S. 143.

Heldentum, das den Untergang womöglich bewusst in Kauf nimmt“,[981] wird damit markiert. Doch so harsch die Kommentierung von Hagens Taten stellenweise ausfällt,[982] *der übermüete hêre* (NK 230), der Sühne und Friedensschluss verweigerte (NK 1166 f.), bleibt der „in seiner Ambivalenz bestaunenswerte Heros“.[983] Etzel bekundet, dass er im Wissen um Hagens Taten doch nie das Schwert gegen ihn gezogen hätte (NK 924–929), und das zornige Urteil der Öffentlichkeit, die Hagen die Gesamtschuld anlastet, wird im Erzählerkommentar durch den Hinweis auf den von Kriemhilt initiierten Anschlag auf Dancwart relativiert (NK 1297–1313). Hagen wird zudem einbezogen in die rühmende Beschwörung heroischer Taten, die trotz der Unzahl getöteter Gegner – *vierzec tûsent oder mêr* – offensichtlich faszinieren (NK 3900–3935): *tiwerr helde*, so auch Etzel, *kunden wesen* | *ninder ûf der erde* (NK 1216 f.). Derartige Hyperbolik gibt ein Interesse am Exorbitanten zu erkennen, das in der *Klage* durchaus nicht demontiert, aber eingehend auf seine destruktiven Potentiale befragt wird. Der *übermuot* der Helden wird als ursprungslose, mutwillige Zerstörungskraft exponiert, doch bleibt eine Verankerung des heroischen Habitus im Andersweltlich-Fremden weitestgehend aus. Diese Abkehr schlägt sich nicht zuletzt im Vermeiden der Bezeichnung ‚Nibelungen‘ nieder, die in der *Klage* *B nur ein einziges Mal vorkommt: *der Nibelunge golt rôt* | *hêten si daz vermiten,* | *sô möhten si wol sîn geriten* | *zir swester mit ir hulden*, urteilt Bischof Pilgrim (NK 3430–3433) und unterstellt den Burgonden damit eine verhängnisvolle Goldgier. Ein früherer Erzählerkommentar zum Hort fiel dagegen ganz anders aus:

> daz Kriemhilde golt rôt
> heten si ze Rîne lâzen.
> diu wîle sî verwâzen,
> daz sis ie gewunnen künde.
> ich wæn si ir alten sünde
> engulten, und niht mêre.
> (NK 192–197)

Die Sprunghaftigkeit dieser Bemerkungen, die vom Hort gleichsam in die Verwünschung abgleiten und darauf einen Haken schlagen zum Entgelt, das die Burgonden leisten mussten, illustriert, in welchem Maße der Hort Fremdkörper bleibt.[984] Mit der einzigen Ausnahme von Pilgrims oben zitierter Ansicht ist das Nibelungengold zudem

981 Lienert, Einführung, S. 26. Vgl. dort weiter: „dass die burgundischen Könige ihren Lehensmann nicht ausliefern, erscheint nicht als Akt feudaler *triuwe*, sondern als Ursache für die von Kriemhilt nicht gewollte Gewalteskalation“.

982 Vgl. NK 228–233, 3420–3426, 3521–3526, 4030–4046.

983 Hufnagel, Nibelungische Memoria, S. 260 f.; vgl. Brinker-von der Heyde, Hagen, S. 131–134 u. 137 f. Fassung *C verstärkt die Verurteilung Hagens, dem Hildebrant *haz* und *nît* bei der Ermordung Sîvrits sowie den Hortraub zur Last legt (*C V. 1282–1319).

984 In Fassung *C führt Hildebrant die wunderbare Unerschöpflichkeit des Horts aus: *sîn was âne mâze vil,* | […]. | *sîn wart nimmer deste min,* | *swie vil man sîn gæbe hin,* | *in kunde niemen erseigen* (*C V. 1289–1293).

vollständig von Kriemhilts Racheverlangen entkoppelt, das sich nun vorrangig aus *triuwe* zum verstorbenen Gatten speist.

Darin besteht eine wesentliche Umdeutung, die über Kriemhilts Motivation hinaus ihre reduzierte Mitschuld an der Katastrophe, aber auch die Konstruktion von Weiblichkeit und Geschlechterbeziehungen in der *Klage* betrifft. Ausdrücklich wird Kriemhilt ein Recht auf Rache attestiert (NK 138: *wand es ir rechen gezam*), worauf sich Ausführungen über das richtige Verständnis und den überragenden Wert von *triuwe* anschließen: *triuwe diu ist dar zuo guot:* | *diu machet werden mannes lîp,* | *und êrt ouch alsô schœniu wîp* | *daz ir zuht noch ir muot* | *nâch schanden nimmer niht getuot* (NK 146–150). Aus dieser paradigmatischen Verknüpfung von *triuwe* und *êre* geht, nach Ansicht des Erzählers, ein zwangsläufig positives Urteil über Kriemhilt hervor: *swer ditze mære merken kan,* | *der sagt unschuldic gar ir lîp,* | *wan daz daz vil edel wîp* | *tœte nâch ir triuwe* | *ir rache in grôzer riuwe* (NK 154–158). Diese Verklammerung ist entscheidend für das Bild einer von Trauer versehrten Kriemhilt.[985] Indem die *Klage* ihre Rache „der völligen Beherrschung durch die ‚riuwe‘ zuschreibt, kann sie auch nur auf der Grundlage hervorragender ‚triuwe‘ stattfinden“: „der Rachewunsch Kriemhilds [ist] somit ein Zeichen ihrer Ehrenhaftigkeit“.[986] Mit dieser Entlastungsstrategie[987] geht eine Umdeutung des *triuwe*-Begriffs einher, der sich von kollektiven Verbindlichkeiten zur persönlichen, im Schmerz verinnerlichten Bindung an den Ehemann verschiebt. Hatte das *Nibelungenlied* wiederholt vorgeführt, „wie sich personale Bindungen überkreuzen und gegenseitig ausschließen können“ und so in Verrat münden, wie Kriemhilts Gemeinschaft mit Sîvrit „aus dem Geflecht gewöhnlicher *triuwe*-Bindungen heraus[fällt]“ und „diese im Wortsinne a-soziale *triuwe* zur Ungeheuerlichkeit [pervertiert]“,[988] so rückt

985 Zu den Formen des Leids in der *Klage* vgl. Schröder, Das Leid; zum Bedeutungsspielraum der Begrifflichkeit (*klage, jâmer, trûren, riuwe, nôt*) Hufnagel, Nibelungische Memoria, S. 171–182.

986 Möbius, Studien, S. 80 u. 81. Das Urteil der Erzählung wird später durch Etzel emphatisch bestätigt: *getriuwer wîp wart nie geborn* | *von deheiner muoter mêre* (NK 834 f.). Vgl. weiter Bennewitz, CHLAGE über Kriemhild, S. 30–32; Hufnagel, Nibelungische Memoria, S. 180 f.: „Die *triuwe* wird […] in der ‚Klage‘ insgesamt häufig in Kombination mit dem Wortfeld der Trauer gebraucht, was gleichermaßen für das Anzeigen der ‚Aufrichtigkeit der Trauernden‘ als auch für die ‚Richtigkeit der Verfahrensweise‘ benutzt wird und damit auf den rechtlichen Status der Verstorbenen verweist, wenn angenommen wird, dass der Tod nicht automatisch die Beendigung personaler Verbindungen bedeutet“.

987 Vgl. Lienert, Einführung, S. 24: „die Rache der Königin wird als Auslöser von Katastrophe und Leid beklagt, und Kriemhild bezahlt dafür mit dem Leben. Entschuldigt ist sie lediglich durch ihr Motiv, die *triuwe*.“ Darüber hinaus betont die *Klage* aber, dass sich Kriemhilts Racheverlangen exklusiv auf Hagen gerichtet habe, womit das eigentliche Skandalon, die Entfesselung von Gewalt gegen die eigenen Verwandten, entschieden abgemildert wird: Dies habe Kriemhilt gar nicht beabsichtigt, vielmehr sei ihr immer daran gelegen gewesen, Hagen zu isolieren und isoliert zu bestrafen (vgl. z. B. NK 238 f., 259–263).

988 Müller, Spielregeln, S. 160 u. 164. Vgl. zur *Klage* ebd., S. 169: „Kriemhilt wird an einer religiös (und nicht feudal, sippenbezogen oder wie immer) verstandenen *triuwe* gemessen; *triuwe* kennzeichnet primär nicht mehr ein Verhältnis zwischen mehreren Menschen, sondern kommt als Eigenschaft dieser einen Person zu. Selbst hier aber ist der Konnex mit dem zentralen mittelalterlichen Vergesellschaf-

die *Klage* eine vorbildliche Haltung in den Mittelpunkt. Sie bildet zugleich das Fundament für eine Verklärung Kriemhilts, der nun nicht mehr die Hölle droht, sondern im Gegenteil der Himmel offen steht: *sît si durch triuwe tôt gelac,* | *in gotes hulden manegen tac* | *sol si ze himele noch geleben* (NK 571–573).

Diese emphatische Imagination einer im Jenseits gerechtfertigten Kriemhilt gründet sich auf zwei miteinander verknüpfte Argumentationsmuster. Zum einen leitet sich Kriemhilts Rachewunsch primär aus der bleibenden Verbindung zu Sîvrit her, der im Zentrum erinnerter *vröude unde wünne* steht (NK 120–125), während ihre Bezugnahme auf das eigene Leid zwar nicht ausgeschaltet, aber doch deutlich gemindert wird.[989] Zum anderen verhandelt die *Klage* Kriemhilts Absichten und Handeln von vornherein im Zeichen ihres Geschlechts. Ihre mangelnde Wehrfähigkeit bildet als Basiskriterium der Geschlechterdifferenz den Ausgangspunkt für die Verknüpfung mit Geschlechtsstereotypen und weiterreichenden Unterscheidungsstrategien. Kriemhilts Willen zur ‚eigenhändigen' Rache steht zunächst ihre Geschlechtsidentität entgegen:

> sine hete mir ir henden,
> ob si möhte sîn ein man,
> ir schaden, als ich mich verstân,
> errochen manege stunde.
> geschehen ez nine kunde,
> wand si hete vrouwen lîp.
> (NK 128–133)

Nicht erst rechtliche oder gesellschaftliche Reglementierungen blockieren also die Rachehandlung, sondern schon vorab der nicht gewaltfähige *vrouwen lîp*. So weit dieses Erklärungsmuster noch von der anatomisch konstruierten Geschlechtsidentität der Moderne entfernt ist, hat sich die *Klage* an diesem Punkt doch von den im *Lied* gegebenen Möglichkeiten verabschiedet: Angesichts von Brünhilts Überstärke konnte von einer prinzipiellen Unvereinbarkeit weiblicher Körper mit Gewalt schließlich keine Rede sein. Folgerichtig erinnert die *Klage* nicht an Brünhilt auf Isenstein, und Kriemhilts zuletzt doch eigenhändig vollzogene Rache an Hagen kommt zunächst nur als subjektloser Vorgang zur Sprache (NK 236: *ê Hagen eine wurde erslagen*).[990] An späterer Stelle gilt es der *Klage* als unerschöpflicher Erzählstoff, *wie daz kœm daz Hagene* | *sturbe von einem wîbe,* | *wand er mit sînem lîbe* | *sô vil wunders het getân* (NK 738–741). Die Unwahr-

tungsprinzip nicht völlig aufgehoben." Weiter Lienert, Einführung, S. 24: „dass Gattentreue zugleich einen Verstoß gegen andere Treueverpflichtungen bedeutet, wird in ‚Klage'-typischer Vereinseitigung nibelungischer Leitbegriffe nicht problematisiert".

989 Vgl. Möbius, Studien, S. 77 f. – Fassung *C nimmt zudem ausdrücklich auf die eheliche Leibeinung Bezug: *daz si zwô sêle und ein lîp* | *wâren, dô si was sîn wîp,* | *dâ von sie von schulden zam* | *der râche di si umb in nam* (*C V. 579–582).

990 Zwar wird das Ereignis später nachgetragen, aber unmittelbar mit Kriemhilts Tod verknüpft: *dô sluoc im einen swertes slac* | *mit ir hant des küneges wîp.* | *durch daz verlôs ouch si den lîp* | *von Hilde-*

scheinlichkeit des Vorgangs wird auch hier mit dem *lîp* in Verbindung gebracht: Dass eine Frau dem Leib eines solchen Helden beikommen und gar ein Ende bereiten konnte, ist nur als unvorhersehbarer Ausnahmefall darstellbar. Zugleich tritt Kriemhilt hinter dem Gattungsbegriff *wîp* zurück, womit die Erzählung auf generell Gültiges verweist.

Diese Tendenz, Kriemhilts Ausnahmestatus an eine verallgemeinerte Geschlechtsidentität rückzukoppeln, zeigt sich auch noch in anderen Zusammenhängen. Konstituiert das leibgebundene Unvermögen ein Ausschlusskriterium für Gewalthandlungen, so tritt ein geistiges Unvermögen hinzu, wo der skandalöseste Aspekt von Kriemhilts Handeln in den Blick rückt, nämlich ihre Mitschuld am Tod der eigenen Brüder. Weil es ihr nicht gelang, Hagen aus dem Burgondenverband zu isolieren, *dô liez siz gên als iz mohte,* | *wan ir niht anders tohte.* | *daz kom von krankem sinne* (NK 241–243). Noch deutlicher wird derselbe Gedanke an späterer Stelle ausgeführt. Wieder geht es darum, dass Kriemhilt ihre Brüder nicht von Hagen zu trennen vermochte, was Etzel folgendermaßen kommentiert: *ez het wol gescheiden* | *Kriemhilt Hagenen von in drin,* | *niwan daz lützel wîbes sin* | *die lenge für die spannen gât* (NK 1907–1911). Dieser sentenzhafte Bezug auf das misogyne Stereotyp des begrenzten Frauenverstands ist in eine unterstellte Geschlechterordnung eingebettet, wie Etzels abschließende Bemerkung zum exemplarischen Charakter der Ereignisse unterstreicht: *daz ist zuo dirre stunde* | *an mîner triutinne schîn,* | *daz si sô wîse wolde sîn,* | *daz mit sinne ein lîhter man,* | *het ein bezzers getân* (NK 1916–1920). Anders als im Fall des leiblichen, an der Gewaltfähigkeit orientierten Unterschieds wird im Bereich der geistigen Kompetenzen keine absolute, sondern eine graduelle Differenz angenommen, die allerdings eine klare Hierarchie vorgibt. Selbst der ‚geringere Mann‘ ist an Geisteskräften jeder Frau überlegen.

Auch Kriemhilts Zorn, auf den die *Klage* wiederholt verweist (z. B. NK 1209, 3022 f.), wird nun geschlechtsspezifisch als drastische Ausnahme markiert: *Für wunder sol manz immer sagen* | *daz sô vil helede wart erslagen* | *von eines wîbes zorne* (NK 317–319). Dieser Kommentar wandelt die eben besprochene Denkfigur ab, indem das Missverhältnis von geringfügiger Ursache (weiblicher Zorn) und enormer Wirkung (Heroensterben) weiter generalisiert wird.[991] Entsprechend schätzt selbst Etzel Kriemhilts begründeten Zorn gering im Vergleich mit dem Verlust der intensiv betrauerten Burgondenkönige: *waz denne ob einen alten zorn* | *ûf si truoc daz edel wîp?* (NK 918 f.). Ähnlich abschätzig äußert sich Rumolt später über den Streit der Königinnen, die *gezurnden in ir tumpheit* (NK 4053). Gegen den eigenen Zorn richtet sich weiter Brünhilts Selbstkritik, die ebenfalls auf den Streit mit Kriemhilt rekurriert: *dô daz êre gernde wîp* | *mit rede erzurnde mir den muot,* | *des verlôs der helt guot* | *daz*

brande âne nôt (NK 747–751). Der Kritik an Hildebrants Handeln (vgl. NK 731–735), entspricht freilich keine Positivierung von Kriemhilts Griff zum Schwert.

991 Ähnlich formuliert die *Klage* allerdings auch mit Bezug auf Sîvrit, dessen vereinzelter Tod ein derartiges Massensterben ausgelöst habe (vgl. z. B. NK 1264–1267, 3778 f.). Die Geschlechtergeneralisierung scheint insofern sekundär zur Beobachtung einer eklatanten Unverhältnismäßigkeit zu treten.

leben, Sîfrit, ir man (NK 3978–3981). Werden die Konsequenzen des aggressiven Affekts an den zitierten Stellen kritisch reflektiert, so steht doch andererseits keine prinzipielle Unvereinbarkeit von Weiblichkeit mit Zorn in Rede. Auch Kriemhilts Machtbewusstsein, das Brünhilts Schilderung als Ehrverlangen oder -anspruch abbildet, unterliegt keiner Abwertung. Gleichwohl zeichnet sich eine Geringerwertung weiblichen Zorns im Rahmen von Herrschaftshandeln ab.

Jenseits von Ausnahmeerscheinungen fußt die Inszenierung der Geschlechterdifferenz in der *Klage* weiträumig auf dem schon im *Nibelungenlied* grundlegenden Paradigma, das Weiblichkeit in Opposition zu Krieg und Gewalt rückt. Daher sind es – neben den namentlich bekannten Überlebenden – vorrangig anonyme Frauenkollektive, die die Totenklage realisieren.[992] Die Fokussierung von Trauerritualen bedingt es auch, dass im Bereich des Klageverhaltens die prononciertesten Ansätze zur Fixierung einer normativen Geschlechterdifferenz auftreten. Etzels maßloser Trauer hält Dietrich entgegen:

> ach wê dirre mære,
> gevreiscet man diu in daz lant,
> daz ir mit wintender hant
> stêt als ein blœde wîp,
> diu ir zuht und ir lîp
> nach friunden sêre hat gesent.
> des sîn wir von iu ungewent,
> daz ir unmanlîche tuot.
> (NK 1018–1025)

Die Gebärde des Händeringens[993] steht in dieser Kritik metonymisch für ein Verhalten, das bei den weiblichen Hinterbliebenen offenbar als üblich gilt, gerade deswegen aber von männlichen Trauernden vermieden werden sollte. *Unmanlîch* korrespondiert in Dietrichs Rede mit einer typisch weiblichen, als *blœde* charakterisierten Haltung, womit Männlichkeit erstmals in einen expliziten Bezug zur Geschlechterdifferenz gerückt wird. Dass sich das identitätsstiftende Prinzip männlicher Gewaltfähigkeit aber

992 Vgl. NK 528–531, 644–651, 659–662, 708–721, 878–882, 1587–1605, 2154–2171, 2264–2278, 2840–2844, 3708–3717, 3990–3993. Zu dieser Inszenierung einer vom Kriegswesen hergeleiteten Geschlechterordnung gehört auch, dass es den Frauen nur unter großen Mühen gelingt, den Toten ihre Rüstungen abzunehmen (NK 1592–1605, 1626 f.): eine Aufgabe, für die sie aus mangelnder Sachkenntnis nicht qualifiziert sind. Zudem wird es als schändlich empfunden, dass adlige Damen überhaupt damit in Berührung kommen: *welt ir des haben êre, | daz wîp mit tôten umbe gânt* […]*?* (NK 1616 f.).

993 Sie kehrt später wieder, als Etzel gemeinsam mit Hildebrant und Dietrich den Verlust von Dietrichs Gefolgsleuten beklagt (NK 1678). Hufnagel, Nibelungische Memoria, S. 283 f. ist darin zuzustimmen, dass die Gebärde an dieser Stelle dazu eingesetzt wird, Etzels Klage gegen Dietrichs und Hildebrants Weinen abzuheben. Als „effeminiert übertrieben oder gar deplatziert“ (S. 284) ist sie deswegen aber nicht zu beschreiben: Etzels Verhalten ist kritikwürdig, weil es idealtypische Männlichkeit, aber auch Herrscherpflichten verfehlt (an früherer Stelle hatte Dietrich ihn etwa ermahnt, sich *wîse* zu verhalten: NK 854–857).

nicht exklusiv gegen Weiblichkeit abgrenzt, zeigt bereits das Attribut *blœde* (zaghaft, verzagt, kraftlos). Wie schon in Kriemhilts Fall stiftet die mangelnde Wehrfähigkeit, die nicht allein Frauen eignet, den entscheidenden Unterschied. *Manlîch gemuot* hat sich dagegen Volker gezeigt, dessen *manheit ûz erkorn* emphatisch betrauert wird (NK 1351, 1362), nachdem Hildebrant seine erbarmungslose Kampfkraft ausführlich gewürdigt hat (NK 1331–1348). In negativer Formulierung klingt das Männlichkeitsideal uneingeschränkter Gewaltbereitschaft auch bei der Trauerrede auf Wolfwîn an: *der recke wart nie funden* | *an deheiner zageheit* (NK 1536 f.).

Komplementär zu *unmanlîch* tritt an anderer Stelle die Begriffsbildung *unwîplîch* auf: *swelich wîp daz versaz,* | *daz si den ungesunden* | *beweinten niht ir wunde,* | *daz was unwîplîcher muot* (NK 718–721). Weiblichkeit ist demnach durch die Bereitschaft zu Trauer und Klage für die Getöteten definiert, doch etabliert der Text diesbezüglich keine symmetrische Geschlechterdifferenz. Zwar richtet sich Dietrichs Kritik auf Etzels exzessives Klagen, doch soll männliche Trauer keineswegs prinzipiell unterbunden werden.[994] Dass Etzel das richtige Maß (und damit das Ideal der Männlichkeit) verfehlt, verknüpft die *Klage* vielmehr mit seinem defizitären Status als ‚Heide‘: Dietrichs Kritik geht ein langer Monolog Etzels voraus, der sich durch Gott für seine Apostasie gestraft und verstoßen sieht (NK 970–1007). In religiöser Perspektive zeichnet sich in dieser Haltung eine bedenkliche Verzweiflung ab, doch Dietrichs Argumentation nimmt eine andere Wendung, wenn er Etzel auffordert: *nu solt ir, edel künec guot,* | *trœsten friuntlîche* | *mich armen Dietrîche* (NK 1026–1028). Eingefordert wird ein gemeinschaftsstiftendes Verhalten auf der Grundlage homosozialer Bündnisse, für das inbesondere der König zuständig ist. Die Abgrenzung von ‚unmännlichem‘ Trauergebaren verfügt also über mehrfache Bezüge, wenn zur Geschlechterdifferenz nicht allein das Paradigma der Kampfbereitschaft, sondern auch die Unterscheidung von Christen und ‚Heiden‘, Herrscherpflichten, die Verhaltensmaßgaben der Homosozialität sowie im weiteren Verlauf der von Pilgrim entworfene, geschlechtsübergreifende Standard gemäßigter Klage treten.[995]

Damit ist auch das Feld umrissen, in dem die *Klage* Männlichkeit verhandelt. Das Modell heroischer *manheit*, das die letzten Handlungsabschnitte des *Lieds* beherrschte, wird zwar keineswegs verabschiedet, doch hebt die *Klage* immer wieder Ambivalenzen hervor. Zum Lob der getöteten Helden tritt die Benennung von vielfachem Leid

994 Zur Spannbreite des männlichen Klageverhaltens vgl. Hufnagel, Die Darstellung der Trauer, S. 66–69. Umgekehrt kann auch weibliches Klageverhalten Kritik hervorrufen, wenn es – wie bei Gotelint – zu Versäumnissen im Bereich höfischer Verhaltensmaßgaben führt: vgl. NK 3237–3245.

995 Zu Etzels Trauer vgl. auch die aspektreiche Analyse von Hufnagel, Die Darstellung der Trauer, die insbesondere hervorhebt, „dass die Zuordnung weiblich-emotional, männlich-rational […] nicht zutrifft“: Entscheidend für die Wertung des Trauerverhaltens Einzelner seien vielmehr „sozialer Status und das Ausfüllen ihrer Funktionsrolle innerhalb der höfischen Gemeinschaft […]. In diesem Rahmen spielt dann auch genderspezifisches Verhalten durchaus eine Rolle. Eine generelle genderspezifische Differenzierung von Trauer-Verhaltensweisen oder deren Intensität konnte jedoch nicht festgestellt werden“ (ebd., S. 85).

und entsetzlichen Schäden, die unmittelbare Konsequenz ihres kompromisslosen Gewaltgebarens sind. Die – gegenüber dem *Lied* gesteigerte – Ambiguisierung dieses Modells im Zeichen seiner verheerenden Auswirkungen führt auch zur Aufhebung seines hegemonialen Anspruchs. Dietrich von Bern, der gegen Ende der *Klage* aufbricht, um sein eigenes Reich zurückzuerobern, zeichnet sich eben nicht allein durch überragende Gewaltfähigkeit, sondern auch durch politische Klugheit bei der Wiederherstellung von Ordnung aus.[996] Insbesondere sein Versprechen, Rüedegers Tochter Dietlint herrschaftssichernd zu verheiraten (NK 4273–4275), stellt ein dynastisch orientiertes Bewusstsein politischer und verwandtschaftlicher Pflichten unter Beweis. Jenseits zerstörerischer Gewaltausübung etabliert sich mit Bischof Pilgrim zudem eine männliche Autoritätsfigur, die für die wahrhaftige, schriftliche Fixierung der Ereignisse sorgt.

Heroische Exorbitanz prägt allerdings ein auffälliges Körperbild aus, dessen Ambivalenzen bei der Beschreibung von Wolfharts Leichnam hervortreten:

> Wolfhart der wîgant
> het verklummen in der hant
> daz swert in sturmherter nôt,
> swie der helt wære tôt,
> daz Dietrich und Hildebrant
> im daz swert ûz der hant
> kunden niht gebrechen,
> den zornmuotes vrechen,
> unz daz siz mit zangen
> ûz sînen vingern langen
> muosen klœzen dem man.
> (NK 1681–1691)

Dieser Körper ist im heroischen Habitus erstarrt, ein Monument wortwörtlich verbissenen Zorns. Indiziert die Umklammerung des Schwerts über den Moment des Todes hinaus konsequentes Einssein mit der Gewaltbereitschaft, so wird dies durch das unheroische, aber pragmatisch notwendige Aufbrechen der Faust mithilfe von Zangen konterkariert. Nicht der von Wolfhart im *Lied* selbst erhoffte Nachruhm, darauf hat Elisabeth Lienert hingewiesen, sondern unerwünschte Klage und kritische Distanzierung prägen die Darstellung:

> [D]ie Summe des Erzählens von Wolfhart umfaßt divergente Bilder: Dietrichs Totenklage und Totenpreis, Swemmels nüchterne Feststellung von Wolfharts fataler Handlungsrolle, das szenische

996 Vgl. Hufnagel, Nibelungische Memoria, S. 280 f. zur Funktion der Disziplinierung und Reglementierung, die Dietrich und Hildebrant am Etzelhof zufällt. Obwohl sich Dietrich intensiv an der Betrauerung der Getöteten – allen voran der Amelungen – beteiligt, wird ihm ein stabiles Bewusstsein herrschaftlicher Aufgaben attestiert. Darin, nicht in einem grundsätzlich anders gearteten Klageverhalten, besteht auch der zentrale Unterschied zu Etzel (vgl. Hufnagel, Die Darstellung der Trauer, S. 69). Zu Dietrich vgl. weiter Toepfer, Spielregeln.

> Bild des Körpers, dessen starre Verkrampfung zugleich verbissenen Helden*furor* und die Problematik solchen *furors* fixiert – ‚übereinanderkopiert‘ ergeben diese Bilder das Ganze.[997]

Zwar zeigt die *Klage* „Helden konsequent als ‚nicht-mehr-schöne‘ Leichen […]: entseelt, blutig und verstümmelt“,[998] doch wird ihnen seitens der Trauernden auch ein inniges *küssen unde triuten* zuteil (NK 1764–1771, 2274–2278), das nicht zuletzt an Heiligenverehrung erinnert[999] und ausdrücklich geschlechtsindifferent – *es wære wîp oder man* (NK 1768) – erfolgt. Mit solchen Gesten der Gemeinschaftsbildung wird kurzzeitig eine Distanz übersprungen, die den Leichnamen konkret eingeschrieben ist, denn ihr heroischer Status wird in körperlicher Überdimensionierung manifest. Die übermäßige Größe und das ebenso gewaltige Gewicht der Helden überfordern die Lebenden, denen es kaum gelingt, die Toten aus dem Saal zu schaffen: „Die Körper von Heroen sind sperrig, bewundernswert zwar, doch auch monströse Repräsentanten einer monströsen Vorwelt“.[1000] In ihnen verkörpert sich freilich eine ganz anders gelagerte Fremdheit als die, an der Sîvrit und Brünhilt im *Lied* partizipierten: Wenngleich sie räumlich wie auch leiblich verankert war, wurde sie gerade nicht konkretistisch am Körper identifiziert. Demgegenüber exponiert die *Klage* mit ihrer Leichenschau eine befremdliche und selbstzerstörerische Lust an der Gewalt, die auf die Lebenden übergreifen und sie komplementär beschädigen kann.

So exorbitant fallen nämlich manche Klagegesten aus, dass sie die Körper deformieren: *maneger juncvrouwen hant* | *mit winden wart zebrochen* (NK 648 f.); *diu lit vil lûte erkrachten* | *an maneger juncvrouwen hant* | *di man vil sêre klagende vant* (NK 659–662). *Mit krachenden henden* wird auch Giselhers Leichnam weggetragen (NK 1831), und *in scœnem hâre manec hant* | *erkrachete ofte sêre* (NK 3766 f.). Die Schreie der Frauen verlieren ihre menschliche Charakteristik und klingen, *als ob kraneche wæren komen* | *scrîende in daz rîche* (NK 2170 f.). Dass mit dem Schrei auch Blut aus dem Mund hervorbricht, kommt in der *Klage* mit geradezu inflationärer Regelmäßigkeit vor, wobei wiederum – mit Ausnahme eines Knappen in Bechelaren (NK 3084 f.) –

---

997 Lienert, Der Körper, S. 136; vgl. weiter Hufnagel, Nibelungische Memoria, S. 285.

998 Lienert, Der Körper, S. 129, vgl. dort weiter: „Mit der Rüstung wird die heroische Oberfläche entfernt – was darunter zum Vorschein kommt, ist kein Held mehr: die Körperlichkeit der kraftlosen Leiche ist von der des lebenden Helden grundverschieden.“

999 Vgl. Lienert, Der Körper, S. 130 sowie Hufnagel, Nibelungische Memoria, S. 207: „Diese Trauergebärden sind dabei weniger Anzeichen von ‚Nekrophilie‘ [so Lienert, Der Körper, S. 130 f., J. K.], als vielmehr Gesten, die auch in Todesritualen heroischer und höfischer Dichtung vorkommen und als hochrituelle Gebärde aufgefasst werden, die die *memoria* und die Wertschätzung der Helden fokussiert sowie die *triuwe* derer, die um sie trauern.“ Ein ähnlicher Umgang mit dem einzigartigen, geliebten Toten war in den *remaniemants* der *Chanson de Roland* festzustellen (s. o., II.1.4.2).

1000 Müller, Spielregeln, S. 443. Derart sperrig sind die Leichen Giselhers, Gernots und Rüedegers, dass man ihren Abtransport kaum bewältigen kann. Vgl. Lienert, Der Körper, S. 131 f.: „Die toten Heroen sind überlebensgroß, […] sie heben die Lebenden nicht über sich hinaus, sondern drücken sie zu Boden“ (ebd., S. 132).

ausschließlich Frauen betroffen sind.[1001] Diese Darstellung einer immer noch epidemischen Vernichtungskraft, die von den Toten ausgeht, kommt mit dem Tod Uotes und Gotelints zum doppelten Höhepunkt (NK 3952–3963, 4232–4237). Waffen und Rüstungen der Getöteten bringt man ihrer jeweiligen Verwandtschaft in Stellvertretung der Leichname, doch nehmen sie sich nun als abgespaltene Fragmente kriegerischer Leiblichkeit aus, die nicht etwa sinnstiftend Ruhm und Ehre verbreiten, sondern Zerstörung und Entsetzen in die Außenwelt tragen. Die Figuration von Körpern in der *Klage* ist von grassierender Versehrung derart geprägt, dass sich die Überlebenden den Toten angleichen und die Grenze zwischen Leben und Tod stellenweise zu verschwimmen droht. Wenn insbesondere die Protagonistinnen beim Empfang von Todesnachrichten das Bewusstsein verlieren (so z. B. Gotelint und Dietlint, NK 3123–3229), zeigt sich darin eine fundamentale Beschädigung, die von der Bindung an die Verstorbenen zwingend hervorgerufen wird.

Der Umgang der Lebenden mit den Toten wie auch die Kommunikation innerhalb der wechselnden Klagegemeinschaften sind – angesichts der noch kaum bewältigten Kastastrophe zwangsläufig – von Spannungen durchsetzt, doch gestaltet sich das im homo- und heterosozialen Kontext je unterschiedlich. Homosoziale Bündnisse, das zeigen die ausführlichen Klagen der Herren um die getöteten Recken, haben nach wie vor immense Bedeutung. Die performative Beschwörung männlicher Bindungen im Leid steigern sich zur Vergangenheitsumdeutung, wenn Swemmel behauptet, Gunther und Hagen hätten aus Leid um den Verlust von Freunden und Verwandten nicht länger leben wollen und deswegen Hildebrants Rettungsversuch verweigert (NK 3896 f.). Identitätskonstitutive Bindungen werden auch bei der Bestattung der Toten abgebildet, wenn man Hagen zu seinem Freund Volker und seinem Bruder Dancwart legt und alle drei in unmittelbarer Nähe zu ihren Herren beisetzt (NK 2366–2370).

Am prägnantesten wird das männliche Bindungsgeflecht aber anlässlich der Auffindung von Rüedegers Leichnam reflektiert, denn hier tritt zur Artikulation von Gemeinschaft im Schmerz auch die diskursive Vergegenwärtigung der Geschichte homosozialer Bündnisse zwischen Etzel, Dietrich und Rüedeger. In einer langen Rede verbindet Dietrich die affektgeladene Klage um den Verstorbenen mit einer Rückschau auf dessen entscheidende Mitwirkung an seiner eigenen Integration am Etzelhof (NK 1974–2037). Schon an früherer Stelle hatte Dietrich sein fortwährendes Ringen um Etzels Huld als Motivation für den kompromisslosen Kampf mit Gunther beschrieben (NK 1149–1154). Zumal Rüedeger als Vermittler dieser Bindung und Inbegriff von *triuwe* (NK 2046–2049) von Dietrich und Etzel gemeinsam betrauert wird, scheint er selbst im Tod noch männliche Solidarität und Bündniskontinuität zu stiften. Zum Ende der *Klage* löst Dietrichs hin-

1001 Vgl. NK 2762–2769 (Isalde von Wien); 3124 f. (Gotelint); 3662–3671 (Brünhilt).

gegen seine Bindung an Etzel, womit die etappenweise eingeholte Geschichte des zentralen homosozialen Bunds der Überlebenden an ihr Ende kommt.[1002]

Bereits Dietrichs Kritik an Etzels Trauergebaren illustrierte eine Dissonanz zwischen dem Herrscher und seinem bedeutendsten Vasallen. Der mühselige Abtransport von Rüedegers Leichnam gibt im Weiteren Anlass für die Inszenierung einer Ambivalenzspannung im männlichen Bündnis. Hildebrant verlassen in dieser Situation seine Kräfte (NK 2106 f.: *dem was sîn kraft entwichen* | *und ouch diu varwe erblichen*). Der Anblick des Ohnmächtigen erschüttert Dietrich (NK 2108–2110: *des erkom vil sêre* | *der edel Bernære:* | *ez was im harte swære*), und Etzel kniet sich in eine Blutlache zu Hildebrant, um ihn mit Wasser zu begießen:

> sich erscamte Hildebrant:
> sîn houbet ûf des küneges hant
> vil harte sweizigez lac.
> dem er dâ diente manegen tac,
> der diente im nu von schulden.
> (NK 2117–2121)

Die fürsorgliche Geste des Königs stellt intime körperliche Nähe her, wobei sich das mit *dienst* markierte, hierarchische Verhältnis verkehrt. Mit der Nennung von Hildebrants verschwitztem Kopf betont die Erzählung, dass Etzels Zuwendung die Schwäche des Anderen einbezieht. Diese allzu offensichtliche Schwächung ruft bei Hildebrant jedoch Scham hervor, die in Spannung zur Affektgemeinschaft der Männer tritt. Bezugspunkt dieser Scham scheint ein nach wie vor durch Kraft und Gewalt geprägter Standard adliger Männlichkeit zu sein, der insbesondere den Erhalt der Handlungsfähigkeit fordert. Dies ist es jedoch, was Etzel, der sich uneingeschränkt der Trauer hingibt, zunehmend einbüßt. Während sich Dietrich schließlich, gemeinsam mit Herrat und Hildebrant, der Zukunft zuwendet, bleibt Etzel an seine Verluste und die Vergangenheit gebunden. Sein Ruf und Ansehen sind im selben Maße zerstört wie seine Burg (NK 587–593). Mit wichtigen Vasallen wie Rüedeger, seinem Bruder Bloedel sowie Frau und Sohn hat er wesentliche Grundlagen seiner Herrschaftsmacht eingebüßt, so dass die Wiederherstellung sozialer Ordnung und dynastischer Kontinuität kaum mehr möglich scheint.

Wenn nun Etzels maßlose Trauer um Kriemhilt erheblich zum Zerfall der hiunischen Hof- und Herrschaftsordnung beiträgt, rücken Stellenwert und Konzeption von Geschlechterbeziehungen in den Blick. Insgesamt kommt es in der *Klage* zur Wiedereinbindung der adligen Damen ins Sozialgeschehen, aus dem sie im Verlauf der Kampfhandlungen des *Lieds* verschwunden waren, und damit auch zur Rückkopplung herrschaftspolitischer Vorgänge an zwischengeschlechtliche Verhältnisse. Im

1002 Dietrich begründet seinen Aufbruch mit dem Verlust seines Gefolges und jedweder *helfe* durch die eigene Gemeinschaft (NK 4128–4134).

Überblick über homo- und heterosoziale Bündnisse sind allerdings weitreichende Analogien in der erzählerische Gestaltung festzustellen. Der Leitbegriff der *triuwe* kommt emphatisch in der Bindung Kriemhilts an Sîvrit sowie Rüedegers an Etzel bzw. Dietrich zum Einsatz. Wenn Dietrich Rüedeger zudem als *mîn vreude und mîn wünne* (NK 1980) beschreibt, wird exakt dieselbe Wendung bemüht, die auch Kriemhilts Erinnerung an Sîvrit charakterisiert.[1003] Zwar betont die Erzählung die Exzesse weiblichen Klagens um die verlorenen Männer, die (Selbst-)Versehrung miteinschließen, doch ergeben sich im Vergleich mit homosozialer Trauer nur graduelle Unterschiede. Auch Todeswünsche treten als Ausdrucksform beider Beziehungstypen auf.

Zur geringen Differenzierung hetero- und homosozialer Bindungen im Bereich von Affektintensität, Klageverhalten und Begrifflichkeit treten jedoch dynastisch bedingte Unterschiede. So führt der *jâmer* um den verlorenen Ehemann bei Gotelint, um die verlorenen Kinder bei Uote letztlich zum Tode, während die Trauer Brünhilts um Gunther und Dietlints um ihren Vater Rüedeger zwar ebenso dramatisch vor Augen geführt, letztlich aber überlebt wird. Entscheidend ist also keine divergente Bewertung von Beziehungstypen – etwa Verwandtschafts- gegenüber Eheverhältnissen –, sondern die herrschaftspolitische Funktion der Betroffenen bei der Sicherung der Erbfolge.[1004] Bereits Bischof Pilgrim hatte im Namen der *triuwe* entsprechende Aufmerksamkeit angemahnt und *Guntheres man* dazu aufgerufen, sich des Herrschaftserben anzunehmen (NK 3449–3458). Als derartige Wünsche auch im Burgondenreich laut werden, mäßigt Brünhilt ihre Klage und treibt alsbald die Schwertleite und Krönung ihres Sohns voran (NK 3996–4016).[1005] Nach einmütigem Beschluss wird am Wormser Hof ein großes Krönungsfest gefeiert (NK 4082–4099). Brünhilts Bindung an Gunther tritt damit hinter dynastischen Pflichten zurück, wobei zugleich deutlich wird, dass die (selbst vorläufige) Machtausübung durch eine Herrschaftsträgerin aus Sicht aller Beteiligten keine hinreichende Stabilität garantiert.

1003 Vgl. Hufnagel, Nibelungische Memoria, S. 288: „Die Klage Dietrichs über Rüdiger klingt für moderne Rezipienten fast wie eine Art ‚Liebeserklärung' für den toten Helden: Dietrich vermisst seinen *gruoz* […] und muss ohne seinen *rât* in seiner *kamere* leben […]. Er bezeichnet sich selbst infolge von Rüdigers Tod als *ellenden man* (*B, V. 2035; *C, V. 2135) und verbindet seine Klage mit einem Todeswunsch." – Dass hetero- und homosoziale Bindungen jenseits der Ehe unterschiedlichen Konzeptionen folgen, deutet sich nur an zwei Stellen an, wo von ‚Frauendienst' die Rede ist. Von Irinc heißt es etwa: *nâh scœner wîbe hulden | ellender man nie baz geranc* (NK 1104 f.); ausgerechnet von Volker wird berichtet, *daz er diente scœnen vrouwen* (NK 1395).

1004 Vgl. Hufnagel, Die Darstellung der Trauer, S. 72: „Aus Trauer sterben zu wollen, ist offenbar für Figuren, die keine spezifische soziale Funktion mehr zu erfüllen haben, eine denkbare Reaktion, aber nicht für diejenigen, die als Herrscher Verantwortung tragen. So kann Ute, die Mutter der toten Burgundenkönige, tatsächlich in allen Ehren an ihrer Trauer versterben, schließlich wird die Funktionsstelle der Königinmutter jetzt von Brünhild, der Mutter des neu gekrönten Wormser Königs besetzt."

1005 Rumolts langes Resümee der fatalen Ereignisse und verpassten Chancen schließt mit dem Aufruf ab, sich nun der Krönung des Nachfolgers zu widmen (NK 4080 f.).

Zeigt sich der Klageprozess insgesamt als Performance von Identität und Zugehörigkeit,[1006] so tragen Geschlechterverhältnisse in der *Klage* allererst dazu bei, gesellschaftliche Ordnung kenntlich werden zu lassen und wiederherzustellen.[1007] Intensive affektive Bindungen müssen daher generell zurückstehen, wenn sie in Konflikt mit der Resitution der Herrschaftsordnung geraten. So sehr die *Klage* auch Kriemhilts vorbildliche *triuwe* zu Sîvrit als Ursprung ihrer Rache akzentuiert, verhehlt sie andererseits nicht, dass diese eine, paradigmatische Geschlechterbeziehung das Glück aller anderen geschädigt hat: *man sol undanc der wîle sagen* | *in der diu nôt geschœhe,* | *unt daz Kriemhilt ie gesœhe* | *des edelen Sîfrides lîp;* | *da von vil manec schœne wîp* | *von liebe wart gescheiden* (NK 546–551). Die Ambivalenzen inniger zwischengeschlechtlicher Bindungen bringt die *Klage* in Bechelaren mit besonderer Prägnanz zum Vorschein, indem sie anhand von Träumen einen Mutter-Tochter-Dialog inszeniert, der sich als intertextueller Rückbezug auf Kriemhilts und Uotes Gespräch zu Beginn des *Nibelungenlieds* gestaltet.

Bei Ankunft der Boten aus dem Hiunenreich erzählt Gotelint ihrer Tochter von einem Traum, in der ihr Rüedeger erschien. Das Traumgeschehen zeigt sich überdeterminiert durch gehäufte Zeichen des Todes, denn nicht nur ist Rüedeger plötzlich ergraut, auch sein Gefolge ist von Schnee bedeckt; gemeinsam leiden sie unter heftigem Regen (NK 2884–2891) – für Rezipierende eine erkennbare Anspielung auf das frühere Bild des ‚Blutregens‘ (NK 716 f.). Sie selbst, sagt Gotelint, habe ihr gesamtes Haupthaar verloren, außerdem habe Rüedeger sie in eine finstere Kammer gerufen (NK 2892–2898): *zuo slôz er dô die tür:* | *nie mêr kômen wir dar für.* | *ungerne was ich drinne* (NK 2899–2901). Dietlint antwortet auf diesen Traum nicht mit Abwehr oder Deutung, sondern mit einem vagen Diktum zur unterschiedlichen Charakteristik von Träumen (NK 2904 f.), worauf sie eine eigene Traumerzählung anschließt. Sie habe das Pferd ihres Vaters heftig springen sehen, was seine silberne *covertiure* zum Erklingen brachte (NK 2906–2910): *eines wazzers ez getranc:* | *sâ ze stete ez versanc* (NK 2911 f.). Das Schicksal des Vaters ist im töchterlichen Traum auf dessen Pferd Boymunt verschoben, das soeben reiterlos nach Bechelaren zurückgebracht wurde (NK 2855–2861), und insofern distanziert, als Dietlint selbst nicht ins Traumgeschehen involviert ist. Analog zu Kriemhilts Falkentraum artikuliert sich in beiden Träumen prophetisches Wissen um den Tod, doch tritt es hier retrospektiv als Erkenntnis bereits vergangener und daher ohnehin unabänderlicher Ereignisse auf. Entsprechend schließen sich weder eine Deutung an noch daraus abgeleitete Verhaltensmaßgaben. Die Tochter hat dem Schrecken ihrer Mutter nichts entgegenzusetzen als erweiterte, affirmative Traumbilder.

Die Spannung von beängstigendem Zukunftswissen und Verweigerung, wie sie das Mutter-Tochter-Gespräch im *Lied* geprägt hatte, ist in der Re-Inszenierung durch

1006 Zu dieser grundlegenden Funktion von Trauerritual und -artikulation vgl. Koch, Trauer, S. 68–78 u. 287 f.

1007 Vgl. Hufnagel, Die Darstellung der Trauer, S. 76 f.

die *Klage* aufgehoben, die allein die Gewalt des Unvermeidlichen ausstellt. Als einzige Zukunftskomponente enthält Gotelints Traum schließlich eine Vorausdeutung auf ihren eigenen Tod. Eine Alternative dazu, das zeigt der weitere Handlungsverlauf, wird nirgends in Betracht gezogen – und das obwohl die *Klage* an vielen anderen Punkten Alternativen zum Ablauf der verhängnisvollen Ereignisse durchspielt.[1008] Während Gotelint todgeweiht ist, erhält ihre Tochter ein Verheiratungsversprechen, womit Dietrich dem Interesse von Herrschaftskontinuität in Bechelaren prospektiv Rechnung trägt. In Gegenüberstellung mit dem Traumgespräch im *Lied* fällt an der korrespondierenden *Klage*-Szene aber vor allem die Abwesenheit von Minne und Begehren in Gotelints Traum auf. Ihr bleibendes Beisammensein mit dem verstorbenen Ehemann tritt nicht im Zeichen einer ersehnten, womöglich verklärten Jenseitsgemeinschaft zutage, sondern im beklemmenden Bild der finsteren Kammer, in die Gotelint gleichsam hineingezwungen wird. Statt sich etwa – wie Alda – den Tod zu wünschen, stirbt Gotelint später – wie Uote – am überwältigenden Leid.

Diese Szene illustriert mit besonderer Deutlichkeit, wie die *Klage* die Begehrensdynamiken des *Lieds* verabschiedet. Dazu gehört allererst, dass Sîvrits Signifikanz für das Untergangsgeschehen nur noch vermittelt durch Kriemhilts *triuwe*-bedingten Rachewunsch zur Sprache kommt und sich seine unvergleichliche Stellung im Textuniversum allein durch das von seinem Tod ausgelöste Massensterben herleitet, nicht aber aus seinen exorbitanten Qualitäten. Bezeichnend für die gezielt gesetzen Ausblendungen ist auch, dass Gunthers zuletzt erfolgreich gekrönter Sohn an keiner Stelle mit seinem aus dem *Lied* bekannten Namen – Sîvrit – identifiziert wird und damit auch die letzte Spur dieser homosozialen Allianz getilgt ist. In Übereinstimmung damit wird der Fremdheitsdiskurs, dessen Permutationen das *Nibelungenlied* durchziehen, in der *Klage* reduktionistisch zu Ende gebracht. Physisch fremdartig und materiell erdrückend sind die Leichname der Heroen, die man zu Grabe trägt. Zumal schon das Begehren nach dem einzigartigen, exorbitanten Heros gänzlich gelöscht wurde, kann sich auf dieser Grundlage ein mimetisches Begehren im Sinne des ‚Heros-Werden' keinesfalls mehr herstellen. Mit der Beisetzung der monumentalen Toten vollzieht sich die Wende zum verschriftlichten Gedenken: „Die ‚Klage' erzählt den Anfang von Heldenepik und zugleich das Ende der Heldenwelt."[1009] Die einzig bleibende Fremdheitsdifferenz des ‚Heidnischen', das keine weitergehende religiöse oder soziale Ausformung erfährt, wird mit Etzels abschließendem Verschwinden in eine sonderbare Körper- und Ortlosigkeit geradezu aufgelöst.[1010]

1008 Vgl. Lienert, Einführung, S. 28 f.; zum *Nibelungenlied* Müller, Spielregeln, S. 389–434; Jönsson, Verspielte Alternativen.

1009 Lienert, Der Körper, S. 140.

1010 Vgl. NK 4334–4348: *des wunders wirde ich nimmer vrî,* | *weder er sich vergienge,* | *oder in der luft enpfienge,* | *oder lebende würde begraben,* | *oder ze himele ûf erhaben,* | *oder ob er ûz der hiute trüffe,* | *oder sich verslüffe* | *in löcher der steinwende,* | *oder mit welhem ende* | *er von dem lîbe quœme,* | *oder waz in zim genœme,* | *ob er füere in daz apgründe,* | *oder ob in der tiufel verslünde,* |

Während Etzel also keinen endgültigen Platz in der vergangenen Heldenwelt erhält, dient der Klageprozess zunächst dazu, die Bindungen der Lebenden an die Toten performativ und diskursiv auszustellen, wobei im Rahmen restituierter Heterosozialität sowohl Geschlechterbeziehungen als auch homosoziale Bündnisse – in etwa gleichrangig – zum Tragen kommen. Etzels exzessiver Klage um Kriemhilt tritt Dietrichs (und Etzels) nicht minder intensive Trauer um Rüedeger gegenüber. Enthalten die jeweiligen Klageszenen noch Reminiszenzen an früheres Begehren, das Todeswünsche auslösen kann, so mündet dieses Begehren letztlich in die Alternative, dem Leid sterbend zu erliegen oder es in Hinwendung zur Zukunft zu überleben und in geordnetes Totengedenken zu überführen. Dass mit Uote und Gotelint zwei Frauen zu den letzten Opfern des Burgondenuntergangs werden, fügt sich zur generalisierenden Setzung ‚weiblicher Schwäche‘ in der *Klage*. Artikulieren sich im *triuten* der Leichname noch Wünsche nach fortgesetzter Gemeinschaft, so scheiden sich letztlich doch die Lebenden von den Toten, denn das übergreifende Interesse gilt der Rekonstruktion von Ordnung. Dazu gehört die Mäßigung des Klagens ebenso wie die Umlenkung aller freigesetzten affektiven Energien auf neue Ziele: In diesem Sinne wird Brünhilt ein von Bischof Pilgrim definiertes, normatives dynastisches Begehren vorgegeben.

Die Wiederherstellung gesellschaftlicher Ordnung vollzieht sich auch räumlich-materiell durch die Beisetzung der Getöteten, womit nicht zuletzt eine klare Grenze zwischen Leben und Tod restituiert wird. Im Zusammenhang der Bestattungsprozeduren kommt es auch zu einer letzten Re-Konstruktion Kriemhilts. Als ihr Leichnam vor der Beisetzung wieder zusammengefügt wird,[1011] erfährt dieser in der Außenwahrnehmung ‚geheilte‘ Leib in der gemeinsamen Bestattung mit Ortliep zudem eine Identifikation durch Mütterlichkeit, die der Kriemhilt-Figur im *Nibelungenlied* gänzlich fehlt. Über weite Strecken führt die *Klage* mit der Kommentierung Kriemhilts zudem die Ambivalenzen exzessiven Begehrens vor Augen, das nun in zweierlei Hinsicht eingehegt wird. Gefiltert durch die vorausgesetzte Geschlechterordnung zeigt sich Kriemhilts Racheverlangen erstens als Ausfluss vorbildlicher, wenngleich übermäßiger *triuwe* zum verstorbenen Ehemann, das zweitens aufgrund prinzipieller weiblicher Beschränkungen (in leiblicher wie geistiger Hinsicht) eine defizitäre Vorgehensweise hervorrufen musste. Bei allen Anstrengungen zur Positivierung Kriemhilts macht die *Klage* deutlich, dass ihrem ursprünglich gerechtfertigten Rachebegehren eine Orientierung an kollektiven Interessen fehlte. Gegen Ende der Erzählung fungiert daher Brünhilts ganz aus kollektiven Prozessen hervorgehendes, moderat inszeniertes Begehren nach Herrschaftssicherung als positiver Standard und Gegenbild.

---

oder ob er sus sî verswunden, | *daz enhât niemen noh erfunden.* – Bemerkenswert ist angesichts der deutlich markierten Differenz von Christen und ‚Heiden‘, dass die Zuordnung zum Teufel hier letztlich offen bleibt.

1011 Vgl. Bennewitz, Kriemhild im Rosengarten; dies., CHLAGE über Kriemhild, S. 32, die mit Bezug auf Kriemhilts Zerstückelung eine parodistische Übernahme hagiographischer Muster annimmt.

Diese Setzungen machen rückblickend noch einmal deutlich, dass eine Beschreibung des *Nibelungenlieds* als ‚Kriemhildroman' fehlgehen muss.[1012] Nicht zuletzt werden damit Geschlechtszuschreibungen gegenüber einem komplexen Erzählgefüge privilegiert, innerhalb dessen die hier nachgezeichneten Begehrensdynamiken die Macht- und Gewaltverhältnisse sowie damit verbundene Phantasmen allerst in homosozialen Konstellationen mobilisieren. In der Welt des *Nibelungenlieds* ist, wie gezeigt wurde, ein erweitertes Spektrum von Weiblichkeit ebenso möglich wie ein alle gültigen Ordnungen in den Untergang reißendes Konzept heroischer Männlichkeit, dem sich sogar Kriemhilts selbstbezügliches Racheverlangen vorübergehend angliedert. Generalisierende höfische Konzeptionen von Geschlecht und Minne werden ebenso unterhöhlt wie später das männlich dominierte Herrschaftsgefüge und die damit verknüpfte Geschlechterordnung. Die *Nibelungenklage* widmet sich demgegenüber der (Wieder-)Herstellung herrschaftsstabilisierender homo- und heterosozialer Verhältnisse und verabschiedet dabei weibliche Eigenmächtigkeit ebenso wie alles ‚Fremde', das – zum ‚Heidnischen' verengt – über keine ambivalenten Faszinationspotentiale mehr verfügt, sondern abschließend ausgegrenzt wird. Nur mit Hilfe selektiver Ausblendungen und kritischer Distanzierung von heroischer Exorbitanz gelingt es der *Klage* aber, auch das Begehren nach dem Unverfügbaren stillzulegen.

1012 Vgl. Nagel, Das Nibelungenlied, S. 102; Bennewitz, Das Nibelungenlied. Einen Anhaltspunkt für diese Auffassung boten zwei späte *Nibelungenlied*-Hss., die die Erzählung nach der ersten auftretenden Figur als ‚Kriemhildbuch' titulieren (so Hs. D, 14. Jh.: *Daz iſt daz Bůch Chreimhilden*; Hs. d, 16. Jh.: *Ditz Puech Heÿſſet Chrimhilt*).

4 Fazit und Ausblicke

Am Beginn dieser Arbeit stand das Vorhaben, über narrative Begehrensdynamiken erweiterte Perspektiven auf mittelalterliche Deutungsmuster und Imaginationen von Geschlechtsidentitäten und -körpern, auf die Prinzipien und Modelle von Personenbindungen in der gesamten Bandbreite politischer, affektiver, sexueller oder erotischer Begehrensstrukturen zu erschließen, die sich in der weltlichen Literatur des späten 12. Jhs. neu formieren. Meine Analysen dieser literarischen Dynamiken waren weiterhin darauf ausgerichtet, anstelle fixierter Ordnungen Konstruktionsprozesse und die Beweglichkeit konkurrierender Entwürfe vor dem Horizont zeitgenössischer Diskurse zu profilieren. Methodisch leitend war das Prinzip der Vernetzung all jener Kategorien und Faktoren, die Identitätsbildung, Bindungstypen, Differenzierungsmechanismen und Machtverhältnisse auch über den engeren Bezug auf Geschlecht und sexuelles Begehren oder Verhalten hinaus modellieren.

Die Kombination von Fragen und Parametern der Gender und Queer Studies wie auch der Intersektionalitätsforschung, so mein Ansatz, erlaubt einen multiperspektivischen Zugriff auf historische Diskursformationen und Differenzierungsprozesse mitsamt ihren Irritationspotentialen wie auch die kritische Reflexion der modernen Terminologien und Konzepte als Analysekriterien. Vermeiden wollte ich damit insbesondere eine Verengung auf die Konstruktionen von Geschlechtsidentität und Geschlechterdifferenz, die bislang zumeist im Kontext von Geschlechterverhältnissen untersucht worden sind. Ebenso grundlegend war die Entscheidung, Begehren nicht über ein Paradigma der Sexualität gemäß modernen Diskursbedingungen zu bestimmen, sondern dem historischen Material eigene Figurationen und Grenzverläufe ebenso wie Impulse für die Textanalysen zu entnehmen. Erst auf dieser Grundlage kann auch eine präzise Bestimmung der Bedeutung erfolgen, die sexuelles Begehren und sexuelle Handlungen für Identitätsbildung, Paarbindungen, Körpersymboliken und Herrschaftsverhältnisse im jeweiligen Kontext annehmen. Beide Prämissen münden im analytischen Grundsatz, die vielbeachtete Konzeption und die literarischen Realisierungen hetero-erotischer Minne im späten 12. Jh. vor dem Hintergrund eines vormodernen Allianzdispositivs, in einem Umfeld variabler homo- und heterosozialer Konstellationen zu kontextualisieren. Mit der Prämisse, stets gleich- und zwischengeschlechtliche Verhältnisse, ihre Differenzierung und wechselseitige Verflechtung zu untersuchen, ging es mir um eine Öffnung des Blicks für ein komplexes Spektrum literarisch produktiver Begehrensdynamiken, die über Subjektivierungen und Verkörperungen Anteil an der Herstellung von Identitäts-, Gemeinschafts- und Machtstrukturen haben.

Im Folgenden möchte ich nun die Ergebnisse der Einzelanalysen systematisieren und dabei auch an die im Grundlagenteil I der Arbeit erörterten außerliterarischen Diskurse, Wissensordnungen und Kategorien anknüpfen. Erwartbar haben sich in den Bereichen des gelehrten theologischen, medizinischen oder rechtlichen Wissens Begriffsbildungen, Gewichtungen und Problemfelder gezeigt, die in der weltlichen Li-

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111387314-007

teratur keine oder nur begrenzte Entsprechungen haben. Umso wichtiger scheint es mir jedoch, signifikante Verbindungslinien und Differenzen resümierend herauszustellen und ferner zu umreißen, wie sie für weitergehende Fragestellungen produktiv zu machen wären. Dafür folge ich zunächst noch einmal den in Teil I gesetzten Schwerpunkten und beginne mit den Ordnungen der Geschlechter und den Formationen von Geschlechtsidentität (I), gefolgt von sexueller Kategorienbildung und den Strategien der Erotisierung (II). Abschließend möchte ich die Konfigurationen homo- und heterosozialer Begehrensdynamiken – im Verbund mit weiteren, je werk-, stoff- und gattungsspezifischen Mechanismen der Differenzierung von Personen- und Gruppenidentitäten – ins Zentrum rücken, um insbesondere zu zeigen, welche zusätzlichen Einsichten und Perspektiven sich aus diesem Blickwinkel ergeben (III).

(I) Die prinzipielle Ordnung der Zweigeschlechtlichkeit wird in theologischen, medizinischen und rechtlichen Schriften flankiert von – allerdings exzeptionellen – Möglichkeiten ihrer Erweiterung um ein Drittes sowie Perspektiven ihrer Überschreitung, auf die ich noch gesondert zu sprechen komme. Vorab ist jedoch festzustellen, dass in den untersuchten Werken der volkssprachlichen Erzählliteratur stets auf zwei Geschlechter Bezug genommen wird und insofern von einer Bekräftigung dieser Differenz zu sprechen ist: ein Drittes oder Anderes, abseits von Männlichkeit und Weiblichkeit, kennen die untersuchten Werke nicht. Ferner war die Dominanz einer hierarchischen Geschlechterdifferenzierung in allen behandelten Wissensordnungen diskursübergreifend – wiewohl mit unterschiedlichen Herleitungen – zu verzeichnen. Auch hier schließt sich die weltliche Erzählliteratur an, doch berufen sich die Texte weder auf die religiöse, biblisch geprägte Begründung der Geschlechterhierarche noch auf medizinische Modelle der Körperkonstitution. Nur die rechtliche Geschlechterdifferenzierung eröffnet einen wesentlichen Anknüpfungspunkt, indem sie das (freie) männliche und wehrfähige Subjekt als Standard setzt. Literarisch wird dieser grundlegende Unterscheidungsmechanismus auf adlige Herrschaftsträger verengt, über die Frage adliger Gewaltfähigkeit wird er indes Gegenstand vielfältiger Aushandlungen. Diese Verknüpfung von Subjektstandard, Herrschaftsfähigkeit und Gewalt generiert facettenreiche Modalitäten geschlechtsspezifischer Identitätsbildung, die ich in verschiedenen thematischen Zusammenhängen noch genauer benenne.

Wenig überraschend wird die Geschlechterdifferenz literarisch also exklusiv gemäß adligen Parametern begründet. Zu diesen Parametern gehören freilich nicht nur rechtliche und herrschaftspolitische Privilegien, die Selbstverfügung ermöglichen, sondern auch ein performatives Konzept von *manheit*, denn die Fähigkeit zur gewaltsamen Durchsetzung eigener Herrschafts- oder Vormachtansprüche gründet zwar in adliger Disposition, muss sich jedoch stets von Neuem in rückhaltloser Selbstverausgabung erweisen. Mit dieser performativen Auffassung kriegerischer Männlichkeit sind zugleich die Bedingungen für die Überschreitung der – mit Wehrfähigkeit gesetzten und zunächst rigide scheinenden – Geschlechtergrenze sowie für Differenzierungen von Männlichkeit selbst angelegt. Im Feld der Gewaltausübung wird ferner eine

zentrale literarische Stilisierung von Macht sichtbar, die nicht in herrschaftspolitischen Hierarchien und Abhängigkeiten aufgeht. Zwar ließ sich ein generelles Bestreben feststellen, der zentralen Herrscherfigur Gewaltfähigkeit zu attestieren – bei allen markanten Unterschieden in der jeweiligen Gestaltung gilt dies für Karl den Großen ebenso wie für Eneas und Gunther –, doch führt überragende Gewalt eben nicht zwangsläufig zur Herrschaft, sondern kann sich auch im einzigartigen, kriegerischen Heros (wie Roland oder Sîvrit[1]) inkorporieren. Auf dieser Grundlage generieren Figurationen exzessiver Stärke und Gewaltfähigkeit erste Differenzierungen von Männlichkeit, an denen alle behandelten Werke ein hohes Interesse zeigen.

Obwohl also vorausgesetzte Wehrfähigkeit die Definition von ‚Mann' bedingt, kommt es über unterschiedliche Kontextualisierungen der Gewaltausübung zur Entfaltung eines männlichen Identitätsspektrums: Fragen der (höfischen) Gewaltreglementierung und -disziplinierung haben daran ebenso Anteil wie die Thematisierung von Herrscherkompetenzen abseits von Kriegshandlungen, die im *Rolandslied* und im *Eneasroman* wesentlich zur Differenzierung von Männlichkeit beitragen. Darüber hinaus moduliert das *Nibelungenlied* mit seinen konkurrierenden Herrschaftskonzeptionen die Frage der Gewaltfähigkeit als leibhaftiger Macht bis hin zur Exorbitanz Sîvrits (und Brünhilts) in der Ambivalenzspannung von Faszination und Schrecken, zwischen Assimilations- und Ausgrenzungsbestrebungen. Auch wird kriegerischer Männlichkeit durchaus nicht in allen Zusammenhängen Weiblichkeit als ihr Anderes zugeordnet: Im *Rolandslied* tritt als ihr Gegensatz ‚Mönch' auf, in allen untersuchten Texten waren zudem (implizite oder explizite) Abgrenzungen der *manheit* von *zageheit* (also einem mehr oder minder ausgeprägten Mangel an Gewaltfähigkeit) zu beobachten, die auf den performativen Grundzug des Männlichkeitskonzepts zurückweisen. Umgekehrt ließen *Rolandslied*, *Nibelungenlied* und *Nibelungenklage* eine Grundfigur der literarischen Geschlechtermodellierung erkennen, wonach Frauen zunächst das Andere des Krieges, jener exklusiv männlichen Sphäre, repräsentieren. Entsprechend wird Weiblichkeit dominant mit Formen pazifizierend-ausgleichender Vergemeinschaftung, harmonisch gestalteten Festlichkeiten, aber auch der Klage um Verwundete und Getötete verknüpft.

Obwohl die adlige Erzählliteratur eine klare Geschlechterdifferenz ansetzt, bleiben generalisierende Kommentare oder Erläuterungen dieses Unterschieds jedoch die Ausnahme. Nicht verallgemeinerte, abstrakt formulierte Prinzipien gestalten die Verschiedenheit des Männlichen und Weiblichen, sie konstituiert sich vielmehr wesentlich über die gesellschaftliche Zuweisung distinkter Handlungssphären und -spielräume. Maßgebliche Grundlage der Geschlechterhierarchie ist die nur eingeschränkte (rechtliche) Selbstverfügung adliger Damen, die als Töchter, Schwestern oder Ehefrauen der

1 Für Sîvrits Eintritt in die (ererbte) Herrscherposition sind seine von Überstärke getragenen Taten und Eroberungen gerade nicht entscheidend; auch bleibt die Inszenierung des Heros als König knapp gehaltene Episode.

huote und *pflege* ihrer männlichen Verwandten und Ehemänner unterliegen, von deren Geburtsrang, Status und Ansehen sich weibliche Adelsidentität primär ableitet. Im *Nibelungenlied*, das im Umfeld des Hofs Aufschluss über generelle weibliche Handlungsmöglichkeiten und Herrschaftsaufgaben bietet, zeigten sich neben räumlich separierten Geschlechtersphären sowie der Gegenüberstellung von männlicher Mobilität und weiblicher Bindung an den Herrschaftssitz auch spezifische Repräsentationsaufgaben als Domäne hochadliger Frauen und Zugang zur Herrschaftspartizipation.

Zumal das *Nibelungenlied* (und in seinem Gefolge die *Nibelungenklage*) den Modellfall einer heterosozialen Hofgesellschaft zugrundelegt – geprägt wird sie nicht zuletzt von namenlosen, um die jeweilige Herrin gescharten Frauenkollektiven –, verdichten sich in diesem Werk auch die Ansätze zur Formulierung von verbindlichen, allgemeingültigen Standards der Geschlechterdifferenz. Allerdings fällt auf, dass generalisierende Sentenzen über normative Geschlechterbeziehungen oder die wiederholt reklamierte, männliche Suprematie vor allem da auftreten, wo sie durch gegenläufige Verhältnisse in der erzählten Handlung konterkariert oder temporär außer Kraft gesetzt werden. Eine solche Ebene der Generalisierung erreichen *Rolandslied* und *Eneasroman* weder auf Diskursebene noch über die narrative Entfaltung der imaginierten Gesellschaften, in deren Umfeld Protagonistinnen nur als herausgehobene Einzelne und Herrscherinnen auftreten. Umso deutlicher rücken jene Konstruktionsprozesse in den Vordergrund, die Geschlechterdifferenzen – zunächst jenseits der Wehrfähigkeit – zum Gegenstand situativer Aushandlungen und narrativer Realisierungen machen, wobei überwiegend (beabsichtigte, versuchte oder erfolgte) Transgressionen und Konfliktfälle Anlass dazu geben. Mit den spärlichen Formulierungen normativer Prinzipien sind aber all jene Ausnahmen zu korrelieren, von denen noch zu sprechen sein wird. In der Gesamtschau spannt sich Zweigeschlechtlichkeit aus zwischen sozialen (vermeintlich stabilen) Setzungen und einem Spektrum sperriger Sonderfälle bis hin zu spektakulären Herausforderungen und Überschreitungen der Geschlechterdifferenz. Trotz unterschiedlicher Gewichtung und Gestaltung derart transgressiver Möglichkeiten ist den behandelten Texten die grundlegend gesellschaftliche Bedingtheit von Zweigeschlechtlichkeit gemeinsam: eine ‚natürliche' Ordnung präsentieren sie nicht.

Diese Feststellung ist auch in Hinblick auf die Frage nach der Leiblichkeit von Geschlecht von Bedeutung. Durch das philosophische, theologische, medizinische und rechtliche Schrifttum irrlichtert der Hermaphrodit als Prüfstein oder Störfall der zweigeschlechtlichen Ordnung. Unabhängig davon, ob dieser Menschengattung der Status eines ‚dritten Geschlechts' zugewiesen oder eine – per Willenserklärung oder formellen Eid geleistete – rechtliche Vereindeutigung abgefordert wird, gerät mit dem Hermaphroditen der körperliche Aspekt der Geschlechterdifferenz in den Blick. Nun bleiben Hermaphroditen in der weltlichen Literatur zwar aus, doch lenkt dies die Aufmerksamkeit auf ein bemerkenswertes literarisches Desinteresse an den körperlichen Gegebenheiten von Geschlecht. Die Abwesenheit körperlicher Geschlechtsmarkierun-

gen, wie sie James Schultz bereits für höfische Dichtungen festgestellt hat,[2] lässt sich ebenso für die außerhöfischen Werke heroischer Provenienz bestätigen: Ihnen ist sämtlich keine Entsprechung zur neuzeitlichen Konstruktion des anatomischen Geschlechts zu entnehmen. Geschlechtsverkörperungen stellen sich stattdessen an der sichtbaren Oberfläche des adligen *lîp*, über die Gesamtheit von Habitus, Gesten, Bekleidung und Attributen sowie in der schon umrissenen Differenzierung der Handlungsspielräume her. Auch aus dieser Perspektive wird mithin die Zentralstellung von öffentlicher Performance und Repräsentation, nicht ein substanzhaftes Sein des Geschlechtskörpers greifbar.

Auf dieser Grundlage ist daher auch nicht schon ausgemacht, ob eine Gegenüberstellung von männlicher Stärke und weiblicher Schönheit, wie sie am Beginn des *Nibelungenlieds* begegnet, überhaupt körperliche Dispositionen bezeichnet. Die Prominenz weiblicher Schönheit lässt sich etwa als Effekt reduzierter Repräsentationsmöglichkeiten und sorgfältig arrangierter, über männliche Subjekte fokussierter Blickkonstellationen sowie rhetorischer Strategien bestimmen. Im Feld öffentlicher Sichtbarkeit zeigt ‚Schönheit' leibhaftige Adelsqualität an, die vorbildlichen männlichen Protagonisten ebenso regelhaft zufällt, doch gestaltet sich das Spektrum der Repräsentationsformen von Männlichkeit insgesamt vielfältiger, so dass keine Notwendigkeit zur Konzentration auf ‚Schönheit' besteht. Nur das *Nibelungenlied* befasst sich überhaupt mit dem Zusammenhang von Gewaltfähigkeit und Körperstärke, doch wird dieser Aushandlungsprozess um eine vermeintlich exklusiv männliche Konstitution wesentlich durch den Sonderfall von Brünhilts überragender Kraft und exorbitanter Gewalt geprägt. So deutlich Brünhilt eine Ausnahmeerscheinung bildet, so wenig interessiert sich der Text aber für eine Herleitung ihrer körperlichen Potenzen, die das unzuverlässige Maß der ‚Männerstärke' bei Weitem übertreffen. Im Fall der kriegerischen Camilla ist ritterliche Leistungsfähigkeit dagegen durch ausgeprägten Willen, Ausbildung und Übung – also wiederum performativ – bedingt; Überlegungen zu einer geschlechtsspezifischen, körperlichen Befähigung stellt der *Eneasroman* nicht an. Erst die *Nibelungenklage* behauptet eine prinzipielle Norm weiblicher ‚Schwäche', die erfolgreiches kriegerisches Handeln von vornherein ausschließt.

Der Konnex von Körper und Gewaltfähigkeit lässt sich jedoch nicht auf die Frage der Geschlechterdifferenzierung oder -überschreitung beschränken, vielmehr zeigt das *Nibelungenlied* ein zwar punktuelles, aber prononciertes Interesse an exorbitanter Körperlichkeit. Sie tritt jedoch nicht als Qualität des ‚natürlichen' Körpers hervor, sondern manifestiert sich im Verbund mit den Ambivalenzen heroischer Exzesse. Als

2 Vgl. Schultz, Courtly Love, S. 30–37. Ergänzend sind die wichtigen Beobachtungen von Kraß, Geschriebene Kleider, S. 270–275 anzuführen, wonach das Interesse an literarischen Körperbeschreibungen und -differenzierungen im Lauf des 13. Jhs. zunimmt, wobei sich – nach einer ersten Phase der Konzentration auf die Unterscheidung des Höfischen und Nichthöfischen – „der Fokus in der zweiten Phase auf den Unterschied der Geschlechter innerhalb des höfischen Standes [verschiebt]" (ebd., S. 275). Zu den Veränderungen in der vestimentären Geschlechterdifferenzierung vgl. ebd., S. 276–279.

Folge seines Drachenkampfs verfügt Sîvrit über eine mit Drachenblut gehörnte Haut, doch inszeniert die Erzählung diese Körperlichkeit in der paradoxen Verdichtung von Unverwundbarkeit und maximaler Gefährdung. Mit Roland, der trotz singulärer Kampfkraft insgesamt nicht als exorbitante Heldenfigur zu bezeichnen ist,[3] gelangt das *Rolandslied* nur an einer Stelle zu einer analogen Konfiguration des Heroenkörpers: Wenn ihm sein gewaltiger, zu lange verweigerter Hornruf den Schädel zu spalten droht, stellt sich die exzessive Stärke des Helden (samt dem davon geprägten Selbstbild) abermals als Bedingung seiner Vernichtung dar. Mit diesen Beispielen radikaler Verkehrung von Macht in Ohnmacht wird das Prinzip der *manheit* zudem dilemmatisch zugespitzt.

Gewalt und Stärke erweisen sich insgesamt jedoch als die entscheidenden Handlungsfelder, auf denen die adlige Literatur Überschreitungen der Geschlechtergrenze verhandelt. Sie ordnen sich der schon benannten, grundlegenden Geschlechterhierarchie zu, die auch in außerliterarischen, insbesondere theologisch-philosophischen Diskursen den Ausgangspunkt für transgressive Konstruktionen bildet. Isidors etymologische Erläuterungen zur Geschlechterdifferenz – die *vir* von *virtus* (Tugend) und *vis* (Kraft) ableiten, der über *mollities* (Weichheit, Sanftheit, Schwäche) definierten *mulier* aber auch den *virago*-Begriff zur Seite stellen – geben bereits zu erkennen, inwiefern eine Annäherung des Weiblichen an männliche Prinzipien als aufstrebende Bewegung gedacht wird. Die hierarchische Struktur impliziert für die umgekehrte Annäherung dagegen eine problematische Verminderung (bis hin zum Verlust) des Männlichen. ‚Effemination', definiert über zu große Nähe zum Spektrum des Weiblichen, kann daher in hofkritischer Polemik als Kennzeichnung defizitärer Herrschaft und Herrschaftsträger operieren. Mit diesen vertikal konzipierten Dimensionen der Grenzüberschreitung sind die transgressiven Möglichkeiten freilich nicht ausgeschöpft: Bezugnahmen auf eine sakrale, überirdische Ordnung erschließen auf theologischem Gebiet Potentiale der Inversion, Verschiebung und Umdeutung von Geschlechtskategorien, wenn etwa *mollities* aufgewertet wird zur gebotenen Haltung (Demut, *caritas*) männlicher Kleriker oder dem waffenabstinenten Mönch über Askese und Disziplinierung ein spirituelles Kriegertum attribuiert wird. Religiöse Deutungsmuster von Keuschheit und Jungfräulichkeit leisten dazu wesentliche Beiträge, doch formieren sich darüber hinaus auch solche Jungfräulichkeitskonzepte, die in rigoroser Abkehr von irdischer Lust und Sündhaftigkeit jenseits der binären Geschlechterordnung situiert sind und zur sakral legitimierten Geschlechtstranszendenz führen. Eine derartige – allerdings abwertend eingesetzte – Auffassung scheint im *Rolandslied* mit der Unterscheidung von ‚Mann'/Kämpfer und ‚Mönch' als einer Kategorie außerhalb der Geschlechterdifferenz anzuklingen.

3 Zwar gehören exzessive Stärke und Gewalt zu den notwendigen Qualitäten exorbitanter Helden, entscheidend ist jedoch das je dargestellte Verhältnis des Einzelnen zum Kollektiv: Erst wo sich die sinnhafte, gesellschaftliche Einbindung solcher Gewalt (auch indem Heldenfiguren Leitbildfunktion erhalten) an heroischer Willkür bricht, ist tatsächlich von Exorbitanz zu sprechen.

Die Fokussierung von Zweigeschlechtlichkeit in der diskutierten Erzählliteratur und ihrer Figurationen von Jungfräulichkeit schließt eine Geschlechtstranszendenz im Übrigen jedoch aus. Ihr Interesse gilt vorrangig solchen Modalitäten der Überschreitung von Geschlechterdifferenz, die im Ergebnis zur Erweiterung des Männlichkeits- und Weiblichkeitsspektrums führen. Auftretende Transgressionen, das zeigt schon das Beispiel der Camilla im *Eneasroman*, werden allerdings nicht zwangsläufig als Normenverstoß oder überhaupt als Verletzung der Geschlechtergrenze reflektiert. Das ist auch insofern bemerkenswert, als Inszenierungen von Protagonistinnen, die sich – situativ oder dauerhaft – den männlichen Standard von Herrschafts- und/oder Gewalthandeln zu eigen machen und damit eine signifikante Grenze überschreiten, in allen untersuchten Werken auftreten. Mit unterschiedlichen Begründungen, Bewertungen und ebenso divergenter Reichweite üben im *Rolandslied* die ‚Heidenkönigin' Brechmunda, im *Eneasroman* Dido (mit Einschränkungen auch Amata), im *Nibelungenlied* Brünhilt selbständig Herrschaft aus. Zu ergänzen sind diese Beispiele um Formen jener Selbstverfügung, die nach rechtlich-herrschaftspolitischen Maßgaben nur Männern zusteht: Außer an den bereits genannten Frauenfiguren sind sie an Alda/Aude, Camilla und Kriemhilt zu beobachten. Auf die Konfigurationen von Weiblichkeit, Macht und Herrschaft komme ich im Kontext geschlechtsspezifischer Subjektivierungen zurück. Für die Frage der Geschlechtsüberschreitung sind an erster Stelle die Konstruktionen und Funktionsweisen von Jungfräulichkeit aufschlussreich.

Auch für die adlige Erzählliteratur erweist sich Jungfräulichkeit als facettenreiches und außerordentlich produktives Paradigma, zumal davon Impulse zur Inanspruchnahme männlicher Subjektpositionen bis hin zur Gewaltausübung ausgehen. Allererst ist die weltlich-literarische Konzeption von Jungfräulichkeit im Allianzdispositiv verankert, denn *juncfrouwe* beschreibt zunächst den unverheirateten Status weiblicher Subjekte:[4] eine transitorische soziale Identitätszuschreibung, mit der sich Potentiale der Allianzbildung unter adligen Häusern (und ihren männlichen Vertretern) sowie dynastische Reproduktionsmechanismen verbinden. Vor diesem Hintergrund etablieren sich Variationen von Jungfräulichkeit als dauerhafter, selbstgewählter Verfassung und Abkehr von der männlich dominierten Ordnung der Ehe.

Ein Bezug auf religiös konzipierte Jungfräulichkeit lässt sich allein dem *Rolandslied* entnehmen, wenn sich Rolands Braut Alda ins Jenseits der von Gott erwählten *magede* wünscht. Einerseits zieht Rolands Tod nahezu unvermeidlich den ihren nach sich, da kein anderer Ehemann den einzigartigen Helden ersetzen kann, doch bekräf-

4 Die Unterscheidung der Ehefrau (*frouwe/wîp*) von der unverheirateten Frau (*juncfrouwe*, seltener *maget*) zeigt sich insgesamt als nahezu unverzichtbare Kennzeichnung, die bei der Einführung von Protagonistinnen, ob einzeln oder in Gruppen, in allen behandelten Texten zur Anwendung kommt. Gleichwohl kann auch die unverheiratete Frau (wie Sibylle oder Camilla) aufgrund ihrer Herrschaftsrechte als *frouwe* angesprochen werden. Für männliche Figuren wird dieser Differenzierungsmodus dagegen nur in Ausnahmefällen verwendet: Die Texte kennzeichnen sie vorwiegend über Stand, Rang und Herkunft, aber auch über die kriegerische Lebensweise.

tigt Alda im Moment ihres Todes eben nicht die zwischengeschlechtliche Bindung oder die Ableitung ihrer Identität von Roland. Ihre Jungfräulichkeit ist damit Grundlage einer vollständig selbstbestimmten Wahl, Modalität ihrer (eng umgrenzten) Selbstverfügung und Gegenstand abschließender Selbst-Identifikation zugleich. Selbst in dieser äußerst knappen Szene wird Jungfräulichkeit kenntlich als Potenz, sich der gegebenen Herrschafts- und Geschlechterordnung zu verweigern. Die unterschiedlichen Bearbeitungen der *Chanson de Roland* haben diese Figuration von Jungfräulichkeit im Spannungsfeld von Allianzbildung und religiöser Selbstdefinition erheblich erweitert und Audes Subjektposition über den Beistand transzendenter Autoritäten verstärkt.

In der hier diskutierten Textgruppe bleibt insgesamt aber der Bezug auf Allianz- und Dynastiebildung dominant. Gemäß den in der erzählten Handlung je gesetzten Konditionen ist der Status einer unverheirateten *juncfrouwe* (wie Kriemhilt oder Lavinia) zunächst Voraussetzung für Minne- und Brautwerbungsbegehren (und damit auch für männliche Allianzen und Konkurrenzen). Prinzipiell bildet das Fehlen eines männlichen Vormunds – wie auch bei der verwitweten Dido – die unverzichtbare Kondition selbständiger weiblicher Herrschaft und Machtausübung, ermöglicht aber im Fall der solchermaßen herrschaftsfreien Jungfrauen Camilla und Brünhilt weiterhin deren Gewaltfähigkeit, ohne dass ein körperlicher Begründungszusammenhang hergestellt würde.[5] In Veldekes Darstellung etabliert sich Camillas Willen zur unbedingten Wahrung ihrer Jungfräulichkeit – Paradigma ihrer Selbstverfügung und Selbstherrschaft – gleichsam als psychisches Analogon zur physischen Gewaltpotenz. Zeigen sich in dieser Gestaltung der Kriegerin noch entfernte Anklänge an die hagiographische Stilisierung heiliger Jungfrauen, so fehlt bei Brünhilt jede Andeutung einer überirdischen Auratisierung ihrer Kampfkraft und Gewaltfähigkeit.

Zur Inszenierung einer exorbitanten weiblichen Körperlichkeit kommt es im *Nibelungenlied* aber gerade nicht, vielmehr wird Brünhilts außerordentliche Leibesstärke auf Isenstein ganz über ihre Ausrüstung und Waffen – in deutlicher Dissoziation vom Körper – inszeniert. Wenn sich ausgerechnet in diesem Kontext die Bezeichnungen und Anrufungen der gefährlichen Gegnerin als (*minnecliche, schœne, hêrliche, edele*) *meit* häufen, suggeriert die Erzählung aber kontrastiv die Präsenz einer begehrenswerten, unverheirateten Frau. Verschiebungen der Machtkonstellation organisieren im weiteren Handlungsverlauf eine Einkörperung ihrer nun erst mit Überstärke verknüpften Jungfräulichkeit, die allein es ermöglicht, dass Brünhilt beides in einem sexuellen Herr-

5 Dieser Befund lässt sich insofern nicht verallgemeinern, als die zeitgenössischen chronikalen und literarischen Schilderungen von Amazonenkriegerinnen deren Gewaltfähigkeit nicht sämtlich auf Jungfräulichkeit zurückführen. Während der *Straßburger Alexander* dies mit der Bezeichnung *magede lant* für das Amazonenreich wenigstens andeutet, gehen die Amazonen bei Otto von Freising und in Herborts *Liet von Troye* zeitlich begrenzte Partnerschaften ein, um Kinder zu empfangen (s. o., II.2.3.3.3). Der Status der Ehelosigkeit als Grundlage von Macht- und Gewaltausübung hat in diesen Darstellungen offenbar Vorrang.

schaftsakt einbüßt. Allerdings vollzieht die Erzählung mit den mehrdeutigen Verweisverhältnissen um Brünhilts Gürtel, der zum Dingbeweis verlorener Jungfräulichkeit umgedeutet wird, eine Gegenbewegung zur Vereindeutigung von *magettuom* als Körperzustand vor der sexuellen Inbesitznahme. So bleibt zwischen der Verkörperung und den materiellen Zeichen von Brünhilts Jungfräulichkeit eine unaufgelöste Diskrepanz bestehen.

Der Rechtsstatus weiblicher Subjekte und ihre Stellung in den literarischen Netzwerken der Allianzbildung erklärt hinlänglich, weshalb Jungfräulichkeit nur als spezifisch weibliche Verfassung thematisiert wird. Wenn sie zugleich die namhafteste Bedingung einer Überschreitung der Geschlechtergrenze im Modus männlicher Gewaltausübung darstellt, kommt damit zwar nicht die religiöse Denkfigur einer selbstbestimmten Abwendung von weltlichen Geschlechterverhältnissen zum Tragen, der jungfräuliche Status übernimmt aber strukturell dieselbe Funktion. Jungfräulichkeit, wie sie von Camilla und Brünhilt – mit signifikanten Unterschieden – repräsentiert wird, vereint weiterhin Geschlechtszuschreibung und Geschlechtstransgression. Eine Kategorienkrise, wie sie ein Kollaps der Geschlechterdifferenz provozieren könnte, folgt jedoch gerade nicht. Im Gegenteil: Camilla kann als erfolgreicher Ritter und schönste aller begehrenswerten Damen gleichermaßen bewundert (und später betrauert) werden. Die Analogiebildungen in den Klagen um Pallas und Camilla illustrieren einen minimalisierten Geschlechtsunterschied sowie eine gesellschaftliche Valorisierung vermännlichender Lebens- und Handlungsweisen, wie sie auch dem *virago*-Begriff zugrundeliegt. Die unmäßig starke Brünhilt wird ihrerseits zwar von den verunsicherten Recken als *tîvels wîp* apostrophiert, doch bildet das eigentliche Skandalon der Brautwerbung um Brünhilt nicht die Verletzung einer Geschlechtergrenze, sondern die Auflösung des Unterschieds von *minne* und Gewalt: entgegengesetzten Kommunikations- und Verhaltensparametern, die im *Nibelungenlied* leitend für das Selbstverständnis adliger Herren und der Hofgemeinschaft sind. Für beide Frauenfiguren, Brünhilt und Camilla, gilt aber, dass ihnen von der jeweiligen Erzählung zwar (unterschiedlich definierte) Fremdartigkeit zugeschrieben, nicht aber ein Verstoß gegen vorausgesetzte Geschlechternormen angelastet wird und ihre geschlechtliche Identifikation zudem nirgends in Zweifel steht. Das Spektrum dessen, was ‚weiblich' genannt werden kann, erfährt so eine beträchtliche Erweiterung.

Eine vergleichbare Flexibilisierung von Geschlechtskategorien ist für die männlichen Protagonisten nicht zu verzeichnen. Weiter oben habe ich bereits eine Ausdifferenzierung der Männlichkeiten beschrieben, die sich jedoch über Bezüge auf das männlich definierte Gewaltparadigma vollzieht. In den untersuchten Werken begegnet dagegen nur ein einziger Fall von ‚Effemination' als externer Zuschreibung – und dies unter den speziellen Bedingungen einer heterophoben, heroischen Männlichkeitskonzeption, die die Schlussabschnitte des *Nibelungenlieds* beherrscht. Dem *weigerlichen* Hiunenritter, den Volker am Etzelhof kurzerhand ersticht, wird seine prunkvolle Bekleidung und die (damit vorgeblich sichtbare) Nähe zur weiblichen Sphäre zum Verhängnis. Seine Vernichtung ist Folge einer zunehmend radikalen Unterdrückung von Differenzen aller Art,

zugunsten eines monologischen Prinzips gewaltbestimmter Männlichkeit, dessen zerstörerische Vehemenz allerdings deutlich hervortritt. Ganz anders gestaltet sich dagegen ‚Effemination' als Selbstzuschreibung im Zeichen von Minne: Der *Eneasroman* inszeniert über Eneas' Minnebegehren eine heterosoziale Variante jener Denkfigur des Umschlags von Macht in Ohnmacht, wie sie auch die äußerste Selbstgefährdung des Heroen begleitet. Geschwächt und minnekrank sieht Eneas selbst sich verweiblicht; das paradoxierte Verhältnis von männlicher Stärke und weiblicher Schwäche zwingt ihn jedoch zur Neubestimmung eigener Identität und wandelt sich so zur Ressource männlicher Selbstdeutung. Die vorübergehende Verunsicherung der Geschlechtsidentität kann auf diesem Weg einen Beitrag zur Herrschaftslegitimation leisten. Die eklatanten Unterschiede der beiden eben resümierten Konstellationen sperren sich der Verallgemeinerung, lassen aber immerhin erkennen, dass auch die Überschreitung oder Verkehrung männlicher Geschlechtsidentität für die Erweiterung der Männlichkeitskonstrukte eingesetzt werden kann und damit nicht in einem Paradigma von ‚Effemination' als Abnahme oder Verlust männlicher Qualitäten aufgeht. Entscheidend ist in Eneas' Fall die spezifische Form der Subjektivierung, die in Selbstermächtigung mündet.

In der Gesamtheit dieser Studie habe ich nur in zwei Fällen von einer transgressiv gebildeten Identität gesprochen, wobei es sich in beiden Fällen um – kaum vergleichbare – Frauenfiguren, nämlich die Sibylle von Cumae im *Eneasroman* und Kriemhilt in der zweiten Hälfte des *Nibelungenlieds*, handelt. Dass sich die Identität der Sibylle über Transgression bildet, ist direkte Konsequenz der erzählten Raum- und Weltordnung, die die Seherin an der Grenze zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre, zwischen den Bereichen der Lebenden und der Toten situiert und ihr die Fähigkeit zur Überschreitung dieser elementaren Grenzen zuschreibt. Kriemhilts transgressive Identität erklärt sich dagegen nur als Resultat der Begehrensdynamiken im *Nibelungenlied* (und wird daher an späterer Stelle wiederaufzugreifen sein). Ihr transgressives Handeln wird ihr erst nach der Tötung des nunmehr wehrlosen Hagen auch mit Bezug auf ihr Geschlecht angelastet und unmittelbar bestraft; weit bemerkenswerter ist jedoch die radikale Selbstreferentialität, über die Kriemhilt in den am Etzelhof situierten Handlungsabschnitten ihre Identität bestimmt.

Damit komme ich zur Frage einer geschlechtsspezifischen Differenzierung all jener Subjektivierungsprozesse, die einen wesentlichen Aspekt aller Analysen gebildet haben. Prinzipiell vollzieht sich die Herstellung von Subjektpositionen in dialektischer Wechselwirkung mit den jeweiligen Machtverhältnissen, die über Formen der Unterwerfung zugleich ein spezifisches Selbstverhältnis – literarisch zumeist entfaltet über selbstreflexive Monologe – erzeugen. Reibungen und Widerstände rufen demgemäß Subjektivierungen hervor, wobei die je wirksame Macht- oder Herrschaftsordnung in der literarischen Stilisierung unterschiedlich besetzt sein kann: mit transzendenter, göttlicher Autorität, irdischen Gewalten oder der Macht der (personifizierten) Minne. Auch die Ordnungen des Erzählens können unmittelbar daran mitwirken, indem die Vorgabe unvermeidlicher Ereignisse lineare Abläufe überformt und proleptische Bezüge ins Bewusstsein der Figuren hineingespiegelt werden: Wie solche Metalepsen

das Selbstverhältnis der Figuren prägen, war am Beispiel von Kriemhilts und Karls prophetischen Träumen zu beobachten.

Die behandelten Texte weisen insgesamt ein hohes Interesse am Umschlag von Macht in Ohnmacht auf, der – in die Terminologie der ‚Verkehrung' gekleidet – die Subjekte zur Selbstbestimmung drängt. Zu sehen war dies an Karl im *Rolandslied*, für den der drohende Verlust Rolands in Verbindung mit erschreckenden Träumen Anlass dazu gab, den eigenen Status vor Gott zu reflektieren. In strukturell analoger Weise reformuliert Eneas seine männliche Identität angesichts machtvoller Effekte der pathogenen Minne. Besonders interessant ist in diesem Kontext die Subjektivierung Didos, deren Machtposition selbständiger Herrschaft sich unter Einwirkung überwältigender Minne ebenfalls in Ohnmacht verkehrt. Gegenüber dem *Roman d'Eneas* hat Veldeke mit Didos Selbstreflexionen und ihren Strategien, die Herrschaft über die Deutung ihrer Identität und ihres Handelns zu restituieren oder zu behaupten, eine komplexe Konstellation von Geschlechtszuschreibungen geschaffen: Erst die hetero-erotische Minne führt zu einer Femininisierung der Herrscherin, die zuvor erfolgreich männliche Herrschaftsrechte und -handlungsmöglichkeiten für sich beanspruchen konnte. Dass ihr zuletzt nur bewusste Selbstvernichtung noch einen Modus der Selbstbehauptung eröffnet, ist freilich nicht durch ihre Geschlechtsidentität bedingt, sondern Resultat der Rahmenvorgabe einseitig bleibender Minne.

Hinsichtlich der Geschlechtszuordnung ist ferner die Gegenüberstellung der konträren Subjektivierungen Sîvrits und Kriemhilts aufschlussreich, zumal beide von der Bezugnahme auf Minne – bei Sîvrit als Eintritt in ein höfisches Selbstdeutungs- und Handlungsmuster, bei Kriemhilt in Form von Verweigerung mit dem Ziel der Selbstbewahrung – angestoßen werden. Deutlich vollzieht sich in diesem Fall die Differenzierung der männlichen und der weiblichen Subjektposition über die gesellschaftlich bestimmten (und narrativ entsprechend organisierten) Handlungsmöglichkeiten. Sîvrit bewegt sich in einem Spannungsfeld von Werbungsbegehren und homosozialen Herrschaftstrukturen, die neben Handlungsbeschränkungen auch Ansatzpunkte zur Artikulation eines widerständigen Begehrens eröffnen. Kriemhilts Widerstand gegen die Ordnung von Minne und Ehe bleibt dagegen vorübergehende Eigenwilligkeit, worauf ihre Einbindung in die herrschaftspolitisch bedeutsame Allianzbildung – wesentlich vermittelt über die Autorität des Bruders – als Gegenbewegung folgt. In ähnlicher Weise ist der von Minne hervorgerufene Eigensinn Lavinias im *Eneasroman* von vornherein an die genealogische Maßgabe der Götter, väterliche Autorität sowie die Erzählstrukturen providentieller Lenkung gebunden.

Im Ergebnis leiten sich geschlechtsspezifische Modalitäten der Subjektivierung durchgängig von der unterschiedlichen Stellung der ProtagonistInnen im Herrschaftsgefüge und den vorab gesetzten Rahmenbedingungen für männliches und weibliches Handeln ab. Im Bereich der Minne kommt es aber gerade nicht zur Ausbildung einer geschlechtsspezifischen Emotionalität. Besonders deutlich ruft vielmehr der *Eneasroman* geschlechtsübergreifend gleiche Symptome und Wirkungen der pathogenen Minne vor Augen. Am Sonderfall Brünhilts im *Nibelungenlied* lässt sich zudem eine männlich vorge-

prägte Form der Subjektivierung beschreiben. Brünhilts Handeln und ihre Unterwerfung folgen männlichen Parametern der Gewaltausübung sowie einem selbstgewählten Prinzip der *meisterschaft*, dem ihre Herrschaftskonzeption als strikt hierarchisches Gewaltverhältnis entspringt. Diesem Prinzip entspricht ihre Gleichsetzung von *minne* und Gewalt, die allein ihre Transformation zur subordinierten Ehefrau ermöglicht. Für die selbständigen Herrscherinnen Dido und Brünhilt gilt, dass ein hohes Maß an Selbstverfügung mit der narrativen Freisetzung ebenso massiver Gegenkräfte korrespondiert, wobei die geschlechtliche Fixierung in beiden Fällen Ambivalenzen und zerstörerische Effekte hervorruft. Konfigurationen von Geschlecht, Macht und Subjektivierung wie die eben umrissenen erschließen sich, das ist an dieser Stelle noch einmal hervorzuheben, nicht über außerliterarische, normative Diskurse, sondern über spezifisch literarische Dynamiken im Kontext der jeweiligen Stoff- und Erzähltradition. Allerdings steht die an Dido und Brünhilt je unterschiedlich problematisierte Fixierung weiblicher Identität auch in Verbindung mit sexuellem Handeln, womit der eingangs schon grundsätzlich erörterte Aspekt der ‚Sexualität' erneut in den Blick rückt.

(II) Die moderne Konzeption von ‚Sexualität', so habe ich im Grundlagenteil der Arbeit argumentiert, lässt sich auf die mittelalterlichen Deutungsmuster des Untersuchungszeitraums nicht übertragen. Das betrifft zum einen die Ordnungskategorie identitätsfundierender ‚sexueller Orientierung' und die diskursive Institutionalisierung von Sexualität als Zugang zur Subjektidentität, zum anderen die Ausdifferenzierung eines Bereichs erotisch bis sexuell bestimmter Empfindungs- und Verhaltensweisen als Grundlage verschiedener Modelle des Natürlichen und Normalen.[6] Von diesen Formationen habe ich mittelalterliche Systematisierungen sexueller Handlungen abgegrenzt, die zuerst auf theologischem Gebiet der Klassifikation als – zunehmend bedeutsame – Spezies der Sünde unterliegen. Der medizinische Diskurs spezifiziert Sexuelles dagegen über die Konzeptualisierung von Gesundheit und Krankheit, insbesondere im Zusammenhang der Empfängnis. Im Recht werden sexuelle Akte unter der Maßgabe von Ordnungsstörungen – besonders der ehelich-familiären Ordnung, des Erb- und Besitzrechts – mit Bezug auf die (ständische) Identität und Ehre der betroffenen Subjekte verhandelt, aber ebenfalls nicht als Sonderkategorie des Verhaltens zusammengefasst. Für die untersuchten literarischen Werke, auch das habe ich den Einzellektüren vorangestellt, fällt allererst ein mangelndes Interesse an sexuellen Akten und das weitgehende Ausbleiben entsprechender Schilderungen auf. Hier zeichnet sich eine Korrespondenz mit dem weiter oben benannten Fehlen geschlechtlicher Körperdifferenzierung ab. Dennoch lassen sich im Einzelnen Bezugspunkte zwischen den außerliterarischen Diskursen und der Erzählliteratur aufweisen, die Aufschluss über einige Grundstrukturen gewähren.

6 Allerdings möchte ich betonen, dass ich damit für den Untersuchungszeitraum durchaus keine vollständige Abwesenheit identitätsbildender Bezüge erotischen oder sexuellen Begehrens behaupte: Es war im Gegenteil Bestandteil meiner Untersuchungen, die literarische Herstellung derartiger Bezüge auszuloten.

Für die theologische Organisation sexueller Sünden ist erstens die Formation der Sodomie-Kategorie von Bedeutung, wobei für das 12. Jh. ein heterogenes Feld zu beschreiben war, das noch vielfältigen Bestrebungen zur begrifflichen Vereinheitlichung, inhaltlichen Fixierung und Systematisierung unterliegt. Nur für den *Roman d'Eneas* (eingeschränkt auch für den *Eneasroman*) war diesbezüglich eine mögliche Verbindungslinie zwischen klerikalen Diskursen und adliger Erzählliteratur festzustellen. Zweitens bildet sich mit der theologischen Reglementierung sexuellen Verhaltens innerhalb der Ehe in engen Grenzen ein Paradigma des sündenfreien, gottgewollten Verkehrs aus, das in Bezüge zu vorgeordneten religiösen Idealen der Jungfräulichkeit und Keuschheit eingespannt bleibt. Nun ist zwar festzustellen, dass die behandelten Texte ausschließlich im Zusammenhang der Eheschließung auch sexuelle Akte beschreiben, doch bilden nicht klerikale Konzepte von Jungfräulichkeit, Sünde oder Sündenlosigkeit den Bezugsrahmen dieser Fokussierung. Sie erklärt sich vielmehr über die rechtlich-politische Dimension der beschriebenen Beischlafsakte und damit in Rekurs auf den Ordnungshorizont des weltlichen Rechts. Mit dem außerliterarischen Eherecht verbinden sich unter anderem Fragen der Ehefähigkeit, der Erbregelungen und männlichen Verfügungsrechte über Frauen, aber auch rechtlich relevante Klassifizierungen, wie sie etwa die unterschiedlichen Sanktionen für die Notzucht verehelichter und nicht verehelichter Frauen zu erkennen geben.

Die literarischen Schilderungen von Beischlafsakten fußen insgesamt auf der Maßgabe, dass die verbindlich geschlossene Ehe ein Rechts- und Herrschaftsverhältnis konstituiert, womit sich zudem – wenn auch in unterschiedlichem Maße – dynastische Perspektiven verknüpfen. So wird die hohe Relevanz dieser Akte für das jeweilige Herrschaftsgefüge deutlich sichtbar, dies jedoch mit Bezug auf virulente Konflikte und Problemfelder des Herrschaftshandelns. Mit dem irregulär vollzogenen, gleichwohl ehekonstitutiven Beischlaf Eneas' mit Dido illustriert der *Eneasroman* – im Gegensatz zum später nicht ausgeführten Beischlaf Eneas' mit Lavinia – die unaufgelöste Spannung von Didos Begehren und ihrer Selbstauslieferung an Eneas, deren fatale Konsequenzen sowohl Integrität und Leben der Herrscherin als auch ihr Reich betreffen.

Im *Nibelungenlied* wird ebenfalls der erstmalige, ehekonstitutive Beischlaf zum Thema, dessen Bedeutung aber keineswegs glatt in herrschaftspolitischen Konsequenzen aufgeht. Wesentlich für die Gestaltung der Wormser Hochzeitsnächte ist zum einen die Gegenüberstellung des gelungenen Ehevollzugs Sîvrits mit Kriemhilt mit der gescheiterten Vereinigung Gunthers und Brünhilts, worin sich nicht zuletzt gewünschte und gestörte Geschlechterverhältnisse abbilden. Zum anderen, und das ist für das Textganze weit bedeutsamer, erweisen sich diese Hochzeitsnächte aber als Zonen der Überkreuzung und Verdichtung divergenter Macht- und Herrschaftsauffassungen und weisen bereits auf die Instabilität der Vermittlung männlicher Bündnisse durch Geschlechterbeziehungen voraus. Im mühsam unter Mitwirkung Sîvrits erzwungenen Beischlaf Gunthers mit Brünhilt gelangt das Verhältnis von Macht, Gewalt und Geschlecht nur vorübergehend in die gewünschte Ordnung, während sich die problematische Differenzierung männlicher Identi-

täten – die später in katastrophale Entdifferenzierung umschlagen wird – bereits zuspitzt. Sind die Hochzeitsnächte damit aufs Engste mit den zentralen Konflikten des *Nibelungenlieds* verwoben, so betrifft dies auch die Konstruktion einer subordinierten weiblichen Identität, zumal Brünhilts Kraft und Jungfräulichkeit einer sexualisierenden, körperlichen Fixierung unterliegen. Zugleich lässt Brünhilts agonale Verhaltensmaxime den sexuellen Akt aber als problematische Reduktionsform männlicher Vormacht kenntlich werden. Das literarische Interesse richtet sich mithin auf die Vernetzung des sexuellen Vollzugs mit Konfliktkonstellationen, die über eherechtliche Implikationen weit hinausreichen.

Eine ähnlich komplexe Einlagerung sexueller Verhaltensweisen lässt sich auch für den *Roman d'Eneas* beschreiben, in dem der Sodomiebegriff zu einem Spektrum imaginärer, ausdrücklich von den erzählten Ereignissen abgesetzter, gleich- und zwischengeschlechtlicher Praktiken überleitet. Auf die damit verknüpften, wichtigen Aspekte der Differenzierung homosozialer Bindungs- und Begehrensformationen und ihrer heterosozialen Triangulierung komme ich an späterer Stelle zurück. Festzustellen ist zunächst, dass sich die von Amata und Lavinia beschriebenen, abgewehrten sexuellen Handlungen nicht zur normativen Ordnung mit textübergreifendem Geltungsanspruch formieren, sondern durch ihre Rahmung als Verleumdung und Spekulation vielmehr ambiguisiert werden, womit die Lizenzen weiblicher Rede in den Vordergrund rücken. Derartige Formen sexueller Konkretisierung hat Veldekes *Eneasroman* ausgespart, der seinerseits – über die Minnepathologie sowie die kunstvolle Versprachlichung von Minnebegehren – die Konstruktion einer selbstreflexiven Herrschaftserotik vorantreibt. Zumal sich diese Erotisierung zwischengeschlechtlichen Begehrens abseits vereindeutigter sexueller Bezüge herstellt, ist das Terrain spezifisch literarischer Konstruktionsarbeit erreicht, das an späterer Stelle genauer zu beschreiben ist. Dies gilt ebenso für die Konzeption eines pathogenen Minnebegehrens in beiden Eneasromanen: In der Grundauffassung eines exzessiven Verlangens mit besorgniserregender körperlicher Symptomatik berührt sie sich zwar mit ersten Ansätzen zur Ausdifferenzierung von Liebespathologie im medizinischen Diskurs, ihre Ausgestaltung leitet sich indes aus einer prominent von Ovid vertretenen literarischen Stilisierung her.

Ein letzter Aspekt im Bereich sexueller Konfigurationen ergibt sich gewissermaßen über eine signifikante Leerstelle in der lateinisch-klerikalen (sowie späterer rechtlicher) Differenzbildung. Die Problematik einer nur selten näher definierten ‚weiblichen Sodomie' und der dann zumeist auftretenden ‚Vermännlichung' einer oder beider Beteiligter an sexuellen Praktiken schien nahezulegen, dass die normativen Wissensordnungen stets eine männliche Subjektposition für sexuelles Handeln unterstellen; die Ausdifferenzierung einer komplementären, weiblichen Subjektposition blieb dagegen Leerstelle. Dieser Logik folgen auch die (seltenen) Schilderungen sexueller Akte in der adligen Erzählliteratur. Besonders auffällig ist dies im *Eneasroman*, zumal die sexuelle Vereinigung Eneas' mit Dido einzig Didos handlungstreibendem Begehren folgt. Beim sexuellen Vollzug kommt es jedoch auf Geschichts- und Diskursebene zu einer abrupten Umbesetzung, indem Eneas als dominantes Subjekt in den Vordergrund der erzählten

Handlung rückt. Veldeke kleidet den sexuellen Akt dazu in eine aggressive, männlich perspektivierte Jagdmetaphorik. Didos eigenes Begehren tritt dagegen im Gestus der Verweigerung zurück und folgt einer vorausgesetzten, geschlechtsspezifischen Rollenverteilung, so dass der sexuelle Vollzug der Geschlechterhierarchie – im Übrigen gegen die politischen Herrschaftsverhältnisse – entsprechen kann. Ebenso werden die sexuellen Akte im *Nibelungenlied* stets vom männlichen Subjekt her fokussiert, selbst wenn weibliche Partizipation und weibliches Begehren darin eingeschlossen sein sollen.

Zwar nehmen sich die Befunde zur Anknüpfung an und Modulation von außerliterarischer sexueller Kategorienbildung in den untersuchten Werken insgesamt eher spärlich aus, sie sind aber zu ergänzen um literarische Formen der Erotisierung. Einführend habe ich einen Begriff von ‚Erotik' vorgeschlagen, der sich nicht in Abhängigkeit von einem übergeordneten Paradigma des Sexuellen definiert, doch ist gerade deswegen eine präzise Abgrenzung unverzichtbar. Anhand eines Beispiels visionärer Gotteserfahrung habe ich bereits im Grundlagenteil darauf hingewiesen, dass sich in theologischen Diskursen eine Dialektik der Erotisierung zeigt, die sich einerseits in scharfer Abgrenzung von irdisch-sinnlicher Lust, andererseits durch Überschreitung der Grenze zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre ausbildet und die (Gebärden-)Sprache der Liebe für neue Verweisverhältnisse öffnet. Für die weltliche Erzählliteratur habe ich weiterhin, zunächst anhand von Hartmanns Artusromanen, literarische Strategien aufgewiesen, einen Bezirk erotischer Imagination im dialektischen Wechselspiel der Assoziation mit und der Dissoziation von sexueller Realisierung auszudifferenzieren. Im Umspielen und Überschreiten je unterschiedlich definierter Grenzverläufe konstituiert sich die Differenzqualität des Erotischen. Die Verlagerung sexueller Möglichkeiten in die Imagination der Figuren oder des Textpublikums bildet freilich nur ein Beispiel für diese literarischen Verfahren. Dazu gehören außer der Somatisierung von Begehren auch die Überblendung unterschiedlicher Körperverfassungen, sinnlicher Wahrnehmungen und Empfindungsweisen sowie semantische Umbesetzungen, die auf Begehrenskonstellationen bezogen werden, ohne aber eine konkret sexuelle Ausrichtung zu erhalten. Abseits solcher Vereindeutigung regen diese ästhetischen Strategien vielmehr erotische Imagination in einem offenen Feld der Wünsche und Möglichkeiten an und vermitteln so auch auf Diskursebene die Dynamiken und Spannungszustände unerfüllten Begehrens. Wo diese literarischen Praktiken an der Herstellung von Machtverhältnissen und Herrschaftsrepräsentation mitwirken, habe ich daher von einer Herrschaftserotik gesprochen. In diesem Bereich sind also literarische Konstruktionsprozesse zu beschreiben, die insbesondere für die Auratisierung heterosozialer Anziehung genutzt werden: Im folgenden Abschnitt komme ich darauf anhand von Textbeispielen zurück.

Resümierend lässt sich vorerst festhalten, dass die Korrelation außerliterarischer Diskurse und literarischer Konstruktionen einige bedeutsame Knotenpunkte hervortreten lässt, die auch für weiterreichende Textanalysen produktiv gemacht werden könnten. Die Sonderstellung von Jungfräulichkeit als einem in geistlicher und weltlicher Sicht unterschiedlich angelegten Paradigma der Identitätsbildung wäre insbesondere anhand sol-

cher (in etwa zeitgenössischer) Werke weiter zu verfolgen, die – wie Hartmanns ‚Legendenromane' – adlige und religiöse, hagiographisch geprägte Selbstdeutungsmuster miteinander verzahnen. Auf die Besonderheiten der ‚heiligen' Brautwerbungen im *Oswald* und *Orendel* habe ich schon einleitend verwiesen: Näherhin wäre zu untersuchen, wie die Spannung zwischen dem dynastisch orientierten Brautwerbungsnarrativ und der jungfräulich bleibenden Ehe in diesen Werken Modifikationen männlicher und weiblicher Identitäten sowie des jeweiligen Geschlechtsspektrums hervorbringt und womöglich zur Verschiebung identitätsrelevanter Grenzverläufe führt. Vor dem hier eröffneten Horizont ließe sich ferner die Verflechtung eines religiösen Jungfräulichkeitskonzepts mit intensivierter Geschlechterdifferenzierung in Hartmanns *Der Arme Heinrich* erhellen.

Weitere analytische Perspektiven ergeben sich aus der unterschiedlichen Flexibilisierung des adligen Weiblichkeits- und Männlichkeitsspektrums, in unmittelbarer Bezugnahme auf Fragen der Gewaltfähigkeit. Allerdings zeigen sich gerade in diesem Bereich intensive Wechselwirkungen mit anderen Mustern der Differenzbildung, die ich im Anschluss noch ausführlicher darstelle, zumal sich von dieser Warte aus weiterführende Fragestellungen erschließen. Zugleich ist nun ein Punkt erreicht, an dem sich die Produktivität der gewählten Vorgehensweise illustrieren lässt: Eine Verengung des Blickwinkels auf Fragen der Geschlechterkonstrukte und sexueller Konstellationen führt zwar durchaus zu wichtigen Ergebnissen, ihre Kontextualisierung im Rahmen varianter homo- und heterosozialer Begehrensstrukturen, in Kombination mit darüber hinausreichenden gattungs- und textspezifischen Differenzierungsmustern, eröffnet jedoch ein ungleich weiteres Feld.

(III) Bis hierher habe ich die Ergebnisse an strukturbildende Ordnungen rückgebunden, die literarische Arbeit an den jeweiligen Mustern und Kategorien sowie die resultierenden Entwürfe beschrieben. Die Fokussierung von Begehrensdynamiken trägt zunächst erheblich dazu bei, deren Mobilisierung, die jeweiligen Brüche und Widerstände sowie inkommensurable Überschüsse sichtbar zu machen. Der einführend vorgeschlagene Begriff von Begehren war zudem darauf angelegt, narrative Konstruktionsprozesse sowie die Freisetzung von Imaginations- und Transformationspotentialen auf Diskurs- und Geschichtsebene zu verfolgen. So ergibt sich in der Gesamtschau ein bewegteres Bild simultan präsenter Dynamiken, das ich im Folgenden über drei Aspekte entfalten möchte: die Verflechtung ständischer, geschlechtsbezogener Formen der Identitätsbildung mit den Kategorien und Mechanismen der Personen- und Gruppendifferenzierung, das jeweilige Spektrum der homo- und der heterosozialen Begehrensstrukturen und Bindungstypen mitsamt ihren textspezifischen Funktionen sowie schließlich die Verschränkung und Ausdifferenzierung von Homo- und Heterosozialität.

Ich setze bei der methodischen Erweiterung um intersektionelle Perspektiven an, weil sich sowohl die je zentralen Begehrensstrukturen als auch deren Modellierung im Zusammenwirken mit einem komplexen Bezugsrahmen ausprägen. Anliegen intersektioneller Analysen ist es, das Geflecht von Ungleichheitsverhältnissen in den Blick zu nehmen und damit die Effekte sämtlicher Mechanismen der Privilegierung,

der Subordination, der Marginalisierung sowie der Ein- und Ausgrenzung für Identitätszuweisungen und Identifikationsprozesse beschreibbar zu machen. Dieser Zugriff war für meine Textlektüren schon deswegen von hoher Bedeutung, weil darüber auch stoff- und gattungsabhängige Differenzierungen systematisch einbezogen werden können. Bevor ich mich den homo- und heterosozialen Bindungs- und Begehrenskonstellationen widme, möchte ich daher die spezifischen Felder der Ordnungs- und Differenzbildung erläutern, in die sie eingelagert sind. Vorab ist allerdings festzuhalten, dass den behandelten Werken mit ihrer exklusiven Fokussierung adliger Verhältnisse und Figuren unausgesprochene Ausgrenzungsmechanismen zugrunde liegen. Nichtadlige Personen und Gruppen bleiben nahezu vollständig ausgeschlossen, wobei das *Rolandslied* diesen Umstand mit der Inklusion der Bischöfe Johannes und – weit prominenter – Turpin in feudaladliges Herrschafts- und Kriegshandeln gleichsam ex negativo hervortreten lässt. Die Episode im *Nibelungenlied*, in der ein einzelner Hofkaplan in Erscheinung tritt, um gleich darauf gewaltsam aus dem Kollektiv der heroisierten Nibelungen ausgeschieden zu werden, trägt aus umgekehrter Blickrichtung zur Konsolidierung eines monologischen Männlichkeitskonzepts bei.[7] Zu beschreiben sind also durchgängig die Überlagerungen adliger Differenzbildung mit weiteren Differenzierungsmustern.

Für das *Rolandslied* ist das Spannungsfeld von Immanenz und Transzendenz in doppelter Hinsicht konstitutiv. Zum einen geht daraus die handlungs- und orientierungstragende, religiöse Differenz von Christen und ‚Heiden' hervor, zum anderen sind weltliche Herrschaft und kriegerische Gewalt (sowie deren Repräsentanten) in überirdische Bezüge eingespannt. Mit den Protagonisten Karl und Roland entwirft das *Rolandslied* aber keineswegs widerspruchsfreie Figurationen des Herrschers und des Gottesstreiters, wiewohl beiden der Status von Leitbildern attestiert wird. Diesen Gesamtkomplex mobilisiert die homosoziale Begehrensdynamik, indem sie Karls Begehren nach der Gemeinschaft mit Roland und den Prozess der Trauer um Roland einer Sakralisierung unterzieht, die als ‚Karlspassion' zur Angleichung des Herrschers an den Märtyrerhelden führt. Allerdings löst diese Vermischung adliger und geistlicher Deutungsmuster wiederum Ambivalenzen im Bild des Herrschers (dessen Trauer sich religiöser Disziplinierung sperrt) sowie entdifferenzierende Effekte unter den christlichen und ‚heidnischen' Kollektiven aus. Die Rekonfiguration der Herrscheridentität situiert sich zudem im Rahmen einer virulenten Konkurrenz deszendenter und partizipatorischer Macht- und Herrschaftsaufassungen und bietet dafür eine bloß partielle Lösung, indem sie mit Karls gestärkter Gewalt- und Durchsetzungsfähigkeit zwar Rache und Restitution der gesellschaftlichen Hierarchie gewährleistet, die Rechtsordnung jedoch destabilisiert.

7 Die gewichtige Funktion, die in der *Nibelungenklage* Bischof Pilgrim als Instanz der sinnstiftenden und schriftlich fixierten Memoria zufällt, indiziert eine erweiterte gesellschaftliche Ordnung, die der Differenz weltlich/geistlich gesteigerte Bedeutung zuweist.

Im *Nibelungenlied* verkompliziert sich die Verknüpfung höfischer und heroischer Selbstdeutungsmuster in der Adelswelt über die (zuerst räumlich verankerte) Konstruktion von ‚Fremdheit':[8] Heroische Exorbitanz unterliegt einer erzählerischen Rahmung und Distanzierung, die zugleich – paradox – als Bedingung für Integrations- und Assimilationsstrategien fungiert. Anhand der im Text beobachtbaren Strategien des *Othering* ist präzise zu bestimmen, wie Zuschreibungen von Fremdheit narrativ sowie herrschaftsstrategisch, zum Zweck einer Subordination und Vereinnahmung Sîvrits und Brünhilts, funktionalisiert werden. Die Inszenierungen Sîvrits als eines Grenzgängers zwischen höfischer Reglementierung und exorbitanter Unberechenbarkeit konvergieren in der Grundfigur eines – Diskurs- und Handlungsebene übergreifenden – Begehrens nach dem Unverfügbaren, das sich in wechselnden homo- und heterosozialen Konstellationen manifestiert. Die Bestrebungen, Sîvrit und Brünhilt ins Wormser Herrschaftsgefüge zu integrieren, generieren aber für die höfische Öffentlichkeit wie für gleich- und zwischengeschlechtliche Personenbindungen vielschichtige Verwerfungen, die mit dem Mord an Sîvrit nur vorübergehend stillgestellt werden.

Vor diesem Hintergrund entsteht zudem ein Phantasma der Macht, das sich zunächst mit Sîvrits Leibeskraft, dann aber mit Imaginationen der Abspaltung seiner Vormacht von seinem Körper verbindet. So organisiert das *Nibelungenlied* nach Sîvrits Ermordung einen Transfer fremder Machtpotenzen, die – von der präsenten Absenz des Toten und dem verdoppelten Raub des Nibelungenhorts angestoßen – zur Transformation der erzählten Welt und der zentralen Figuren führt. Im Kern dieser ebenso unaufhaltsamen wie zerstörerischen Verwandlung steht neben der Durchsetzung eines monologischen Männlichkeitskonzepts Kriemhilts selbstreferientielles Begehren und die Konstruktion eines aus allen gesellschaftlichen Verbindlichkeiten freigesetzten (weiblichen) Subjekts. Insgesamt verkehren sich damit die Verfahren, Fremdes zu subordinieren und gemäß eigener Regelvorgaben zu integrieren, in ihr Gegenteil und generieren die endgültige Selbstentfremdung der adlig-höfischen Welt.

Mit ihren Bezügen auf die transzendente Ordnung sowie die Dialektik des Fremden erweitern *Rolandslied* und *Nibelungenlied* also – mit signifikanten Folgen – die standesinternen Differenzierungsmechanismen. Den umgekehrten Weg geht der *Eneasroman*, der in der Stofftradition angelegte Differenzierungen minimalisiert und ausblendet. Im Vergleich mit Vergils *Aeneis* tritt die konstitutive Differenz göttlicher und menschlicher Sphäre in beiden mittelalterlichen Eneasromanen deutlich zurück und reduziert sich im Wesentlichen auf die Unterweltfahrt des Helden. Ebenso verengt sich die Beteiligung verschiedener Gottheiten an der römischen Ursprungsgeschichte auf die Figur der Venus, ihre Interventionen und Gaben sowie deren Signifkanz für Eneas' Herrschaftslegitima-

8 Im Bereich des 'Fremden' treten mit Riesen und Zwergen auch nichtadlige Figuren in Erscheinung, die aufgrund ihrer außerordentlichen Gewaltfähigkeit aber als adäquate Gegner (und Gefolgsleute) des adligen Heros fungieren können.

tion. Ein bloß potentieller, aber durchaus naheliegender Differenzierungsmechanismus auf Diskursebene, auf der die Erzählinstanz die christliche Gegenwart von antik-‚heidnischer' Vergangenheit hätte abgrenzen können, wird von beiden Eneasromanen nicht genutzt.[9] Ihre von der *translatio*-Konzeption geprägte Geschichtsperspektive lässt vielmehr an markanten Punkten die Unterschiede zwischen Erzählgegenwart und erzählter (kulturell fremder) Welt verschwimmen, marginalisiert sie oder weist im Gegenzug Modalitäten der Kontinuitätsbildung auf. Die Kehrseite dieser Abkehr von (transzendent verorteter) Differenzbildung besteht im ausgeprägten Interesse an Differenzierungen auf den Gebieten der Herrschaftslegitimation und der Regeneration von Herrschaft, worunter im Komplex von Gründung und Gewalt gleichermaßen Reproduktion und Revitalisierung zu verstehen sind. In diesem programmatisch gegliederten Feld besetzen Minnebegehren und Herrschaftserotik eine neuralgische Position, wobei zwischengeschlechtliche Minne ihre herrschaftskonstitutive Bedeutung in Abgrenzung von und Korrelation mit unterschiedlichen homosozialen Begehrens-, Bündnis- und Konkurrenzstrukturen etabliert. Vor dem Horizont dieser je werkspezifischen – zugleich wesentlich durch die divergenten Stofftraditionen der *chanson der geste*, der Helden- und Antikendichtung geformten – Erweiterung oder Verdichtung von Differenzierungsmustern situieren sich die Konfigurationen homo- und heterosozialer Verhältnisse, die nun systematisierend darzustellen sind.

Zuerst die Spannbreite der (männlichen) Homosozialität in den Vordergrund zu rücken, bietet sich nicht nur aufgrund der durchgängigen Dominanz männlicher Beziehungen in den literarischen Werken an. Mit der – von Sedgwick entwickelten – Konzeption des homosozialen Begehrens geht darüber hinaus die methodische Herausforderung einher, analytische Kategorien abseits der modernen Differenzbildung von Homo- und Heterosexualität präzisierend weiterzuentwickeln. Die These vom möglichen ‚homoerotischen Kontinuum' in der Vormoderne war für das mittelalterliche Spektrum adliger Homosozialität umzuformulieren zur Frage nach den je spezifischen Verknüpfungen von politisch wirksamen Bündnissen mit Gesten der Intimität und Ausdrucksformen von Homoaffektivität, Verfahren der Erotisierung sowie den Mechanismen der In- oder Exklusion sexueller Aspekte. In den Analysen habe ich daher stets einen für die gesamte Bandbreite dieser Möglichkeiten offenen Begriff des Begehrens angesetzt und zudem die affektive Intensität von Konkurrenzverhältnissen und Antagonismen einbezogen. Den Impulsen eines agonalen Begehrens, das sich auf ein Kräftemessen mit dem ebenbürtigen Gegner richtet, kommt – das zeigt sich auch im Artusroman – besondere Bedeutung für die Konstruktion adliger Männlichkeit und die Herstellung von Machtbeziehungen und Allianzen zu.

Das generelle Übergewicht homosozialer Verhältnisse in den untersuchten Texten entspricht einer ebenso offensichtlichen Konzentration auf Kriegs- und Kampfhandlungen sowie Fragen der Herrschaftsausübung und -organisation, die sämtlich männlich

9 Das ist im wenig später entstandenen *Liet von Troye* Herborts von Fritzlar, der die erzählten Ereignisse auch im Gestus historischer Distanzierung kommentiert, durchaus anders.

dominiert werden. Zumal sich auf diesem Feld der Machtaushandlungen mit dem Gefüge von Rang und Ansehen auch die gesellschaftliche Identität aller Beteiligten bildet, können Bündnisse, Konflikte und Konkurrenzen gleichermaßen mit hoher affektiver Energie aufgeladen sein: so etwa Geneluns Feindschaft gegenüber Roland, die zum Motor seines Verrats wird. Für das *Nibelungenlied* sind demgegenüber wechselvolle Dynamiken zu beschreiben, da homosoziales Allianzbegehren durch verschiedene Stadien der Einung und gemeinsamen Konfliktbewältigung geführt wird, letztlich aber im Zerfall des handlungstragenden Bündnisses zwischen Gunther und Sîvrit mündet. Für das Syntagma der jeweiligen Begehrensstrukturen sind außer der Herstellung einer signifikanten Verbindung daher auch Umwandlungen oder Kippmomente, die den Umschlag von Affinität in Antagonismus (oder umgekehrt) inszenieren, von besonderem Interesse. In paradigmatischer Hinsicht kommt den je zugrundeliegenden Macht- und Herrschaftsverhältnissen entscheidende Bedeutung zu. Intensive Bindungen wechselseitiger Verpflichtung und Zuneigung stellen sich prinzipiell ebenso unter Gleichrangigen wie zwischen Protagonisten unterschiedlichen Rangs – etwa zwischen dem Herrn und seinem Gefolgsmann, Vasallen oder Berater – her. Für die je zentral gestellten homosozialen Verbindungen waren jedoch unterschiedliche Strategien zur Herstellung von Gleichrangigkeit, zur Integration egalitärer Elemente in hierarchisch fundierte Verhältnisse, des wechselseitigen Ausgleichs oder der Angleichung zu beobachten. In unterschiedlichen Zusammenhängen stellte sich so wiederholt die Frage, wie sich ein Begehren nach dem Gleichen – über das gleiche Geschlecht hinaus – mit den jeweiligen Machtverhältnissen und Konfliktkonstellationen vermittelt.

Bei der Verbindung gleichrangiger Partner setzen die Texte je eigene Akzente. Als Gegenkraft zu (sozial spaltenden) Konkurrenzen und heroischen Gewaltpotentialen formuliert das *Rolandslied* ein (religiös gestütztes) Ideal völliger Eintracht, das die gesamte Gruppe der Pairs übergreift, wodurch die Exklusivität der Freundschaft von Roland und Olivier, aber auch deren inhärente Spannungen gegenüber der Oxforder *Chanson de Roland* deutlich zurücktreten. Demgegenüber gestaltet der *Eneasroman* mit der Leib- und Lebensgemeinschaft der beiden Krieger Nisus und Euryalus ein unverbrüchliches und exklusives Bündnis bis zum Tod, dessen Grundlage heroische Risikobereitschaft bildet, während die Beutegier des Einen letztlich den Tod beider Männer zur Folge hat. Trotz unterschiedlicher Akzentuierungen zeigt sich in beiden Texten eine Dialektik der Identitätsstiftung durch Gewalt, die Kriegerfreundschaften und Waffenbrüderschaften gleichermaßen begründet und bedroht. Im *Nibelungenlied* wird die Waffenbrüderschaft Hagens und Volkers zwar durch keine Dissonanz gefährdet, doch bildet sie sich bereits im Zeichen des unvermeidlichen Todes. Die verabsolutierte egalitäre Bindung unter Einzelnen etabliert sich zudem als Gegenbewegung zum Verlust herrschaftlicher Differenzierung, die die Transformation der Burgonden zu Nibelungen begleitet.

Die jeweiligen Freundschaftskonzeptionen werden insgesamt nicht theoretisch reflektiert, vielmehr gestalten die Werke ihren Freundschaftsdiskurs vornehmlich über die kriegerische Lebensform und die solidarische Praxis der Gewaltausübung, das Para-

digma bedingungsloser Treue (bis hin zur Rache), über die Klagegesten und verbalen Berufungen der vorbildlichen adligen Qualitäten des bedrohten, verwundeten oder getöteten Freundes sowie der verlorenen Gemeinschaft. Emphatisch beschwört auch Eneas die Tugenden des jüngeren Pallas, wobei der *Eneasroman* die Affektkomponente im homosozialen Bündnis mit verstärkten Trauergesten unterstreicht. Allerdings handelt es sich in diesem Fall um eine zunächst durch Alters- und Rangsdifferenz geprägte Verbindung, die im Zeichen von *minne* um egalitäre Elemente angereichert wird. Die Gegenüberstellung dieses Modells männlicher Allianzbildung mit der exklusiven Gemeinschaft von Nisus und Euryalus weist zugleich auf eine in den Eneasromanen fortschreitende Differenzierung homosozialer Bindungstypen hin, die sich den Aushandlungen um unterschiedliche Herrschaftslegitimationen zuordnet. Obwohl Amatas (bei Veldeke nur diffus formulierter) Sodomievorwurf die dargestellten männlichen Bündnisse verfehlt, lenkt er die Aufmerksamkeit auf die je unterschiedlichen Bedingungen für derartige Allianzen in Kriegs- und Friedenszeiten. Vor diesem Hintergrund ergibt sich insofern eine Umgewichtung, als exklusive Männerbündnisse ganz der Sphäre des Kriegs verhaftet bleiben, während Eneas als prädestinierter Herrscher und Begründer einer Dynastie weitergehende Verpflichtungen – insbesondere die Eheschließung mit der Landeserbin und die Zeugung legitimer Nachkommen – wahrzunehmen hat.

Umgekehrt ist bei Nisus und Euryalus ein totalisierendes Begehren nach vollständiger und bruchloser Gemeinschaft zu verzeichnen, demgemäß das gesamte Leben auf die Präsenz des Anderen ausgerichtet und mit ihm geteilt wird: Diese Konzeption unterschiedsloser Gleichheit wird auch in die Vorstellung eines geeinten Leibs gekleidet, wie er sonst für Eheverhältnisse zur Anwendung kommt. Angesichts dieser umfassenden Totalität erübrigt sich die Frage nach einem ausdifferenzierten sexuellen Aspekt der Bindung. Gleichwohl waren im *Roman d'Eneas* Ansätze zur Erotisierung der Freundesliebe von Nisus und Euryalus (und, weniger deutlich ausgeprägt, bei Eneas' Abschied von Pallas) festzustellen. Veldeke hat demgegenüber die Idee der Leibeinheit der beiden Krieger betont, deren Bindung in beiden Romanen Modellcharakter zugesprochen wird.

Die Dynamik eines totalisierenden Begehrens ist auch für das *Rolandslied* von besonderer Bedeutung, doch setzt sie bei einer ganz anders gelagerten Konstellation an. Der drohende Verlust Rolands ruft bei Karl ein einseitiges Begehren nach dessen fortgesetzter Präsenz hervor, das die zuvor dargestellte Bindung zwischen dem Kaiser und seinem herausragendsten Gefolgsmann, Berater und Neffen in ein Phantasma vollständiger und selbstgenügsamer Einheit transformiert. Den unlösbaren Spannungen in der herrschaftstragenden Korporation wird – über Karls Selbstbeschreibungen und Traumbilder – eine phantasmatische Einleiblichkeit entgegengesetzt, die den Herrscher als ‚Haupt' und seinen stärksten Streiter als ‚rechte Hand' zum Überkörper des Reichs stilisiert. So entsteht eine flüchtige Imagination des integren Reichsleibs, die sich in der erzählten Handlung mit der Entgrenzung der Körper verbindet. Die schon benannte Angleichung Karls an Rolands ‚Martyrium' vollzieht sich wesentlich über die sakralisierten Leidens- und Trauerinszenierungen, die zugleich die Grundlage für einen Trans-

fer von Rolands Gewaltpotenz auf den Leib des Herrschers bilden. Die literarische Produktivität der Begehrensdynamik manifestiert sich also besonders deutlich über die Mobilisierung von Körperbildern und -symboliken, die Karls Passion und Wiedererstarken leibhaftigen Ausdruck verleihen.

Eine homosoziale Figuration leiblicher Einung spielt auch im *Nibelungenlied*, bei der Brautwerbung um Brünhilt, eine wichtige Rolle. In der Kooperation Sîvrits und Gunthers überlagern sich unterschiedlich gebildete (und in sich widersprüchliche) Hierarchien mit egalitärem Ausgleich und wechselseitiger Verpflichtung, wobei Sîvrits Tarnhaut gleichermaßen als Medium der Täuschung Brünhilts wie der Herstellung einer Leibeinheit mit Gunther fungiert. Erfüllt sich in dieser Konstellation das Allianzbegehren der Burgonden, indem Sîvrits außerordentliche Stärke und Machtmittel für Wormser Herrschaftsinteressen sowie für die Steigerung von Gunthers Macht und Ansehen vereinnahmt werden können, so zeigt sich bei der wiederholten Täuschung Brünhilts in der Kemenate bereits die zwiespältige Kehrseite dieses Vorgehens. Obwohl Gunther und Sîvrit nicht mehr mit geeintem Leib agieren, wendet sich ihre Strategie heimlicher Konfliktbewältigung später gegen das männliche Bündnis, da bei der öffentlichen Auseinandersetzung um Brünhilts Entjungferung alle Mechanismen der Evidenzherstellung versagen. Die zwischen Gunther und Sîvrit verabredete Differenz verkehrt sich in Entdifferenzierung, die nur noch durch endgültige Abspaltung Sîvrits aus dem Verband der *vriunde* und seine Ermordung bewältigt werden kann.

Die vergleichende Analyse der ältesten altnordischen Stoffbearbeitungen konnte zeigen, dass die brüchigen Brüderschaftseide Gunnars und Sigurds stets einen Knotenpunkt der Konfliktdynamik bilden. Mit Blutsbrüderschaft und Verheiratung mit der Schwester sind die körperbasierten Mechanismen der Verwandtschaftsherstellung bereits verdoppelt, doch können sie Krise und Zerfall letztlich nicht aufhalten. Im Kern der altnordischen Bearbeitungen steht die Frage nach der Möglichkeit einer Vergemeinschaftung mit dem exorbitanten, unvergleichlichen Helden, die nach der aporetischen Zuspitzung von Bündnisbegehren, Blutsbrüderschaft und Blutrache eine fatale Verkettung von Gewalthandlungen in Gang bringt. Das Thema der heroischen Vereinzelung und der Stellung des Heros zum Kollektiv, das in der Heldendichtung auch andernorts variiert wird, spitzt sich hier zur Dialektik von Einheit und Entzweiung zu. In der Gegenüberstellung mit der nibelungischen Konstellation tritt jedoch auch deren gesteigerte Komplexität hervor, zumal sich die leibliche Einung Gunthers und Sîvrits nur im Modus der Täuschung herstellt und sich ihre katastrophalen Effekte mit Sîvrits zweifacher Versehrung bereits ankündigen. Die Verflechtung mit Brautwerbungsbegehren und konkurrierenden Herrschaftskonzeptionen trägt weiter dazu bei, dass der homosozialen Allianz von vornherein Grenzen gesetzt sind, die nur um den Preis ihrer unaufhaltsamen Desintegration überschritten werden.

Bei allen gewichtigen Unterschieden gestalten sich die Variationen der Leibeinung im *Rolandslied* und im *Nibelungenlied* als je transitorisches Herrschaftsphantasma, das in Verbindung mit Machtkonflikten – gleichermaßen als deren Effekt und als Modus

ihrer Bewältigung – in Erscheinung tritt. Im *Nibelungenlied* bildet sich darüber hinaus aber eine gegenläufige Bewegung. Sie besteht in der Imagination einer Abspaltung der Vormacht Sîvrits von seinem Körper, die ihrerseits aber die Grundlagen für einen Transfer dieser exorbitanten Potenz schafft: nicht, wie im *Rolandslied*, auf den überlebenden, erstarkten Herrscher, sondern auf Sîvrits Witwe Kriemhilt. Bevor ich aber auf die Konfigurationen heterosozialen Begehrens zu sprechen komme, sind zuerst noch die homosozialen Verbindungen unter Frauenfiguren in den Blick zu nehmen.

Für die untersuchten Werke ist festzuhalten, dass weibliche Homosozialität generell nachrangig und episodenhaft in Erscheinung tritt. Im *Nibelungenlied* werden bisweilen Frauengemeinschaften als Gefolge der jeweiligen Herrscherin benannt, in deren Zuständigkeit Ausbildung, Anleitung und Schutz ihrer (Jungfrauen-)Gefolgschaft fällt. Zeichnet sich darin eine den männlichen Gefolgschaftsverhältnissen analog gestaltete Grundstruktur ab, so werden die weiblichen Verbindungen doch nicht genauer ausgestaltet.[10] Die näher ausgeführten Bindungen unter Frauen reduzieren sich fast durchgängig auf isolierte Paar-Konfigurationen, die zudem durch Verwandtschaftsverhältnisse verstärkt sind: In diese Gruppe fallen die Beratungs-, Lehr- und Streitgespräche zwischen Dido und ihrer Schwester Anna, Amata und ihrer Tochter Lavinia sowie Kriemhilt und ihrer Mutter Uote. Dieser textübergreifende Befund erklärt sich zunächst vor dem Horizont der oben dargestellten Geschlechterhierarchie und der daraus resultierenden Konzeption einer nachgeordneten weiblichen Identitätsbildung, in Ableitung von Stand und Rang männlicher Identitätsgeber. Darüber hinaus weisen neben der Verwandtschaftsbindung unter den Frauenfiguren auch die Gegenstände der jeweiligen Gespräche, die sämtlich um heterosoziale Minne und Ehe kreisen, darauf hin, in welcher Unmittelbarkeit sich weibliche Homosozialität über den Bezugsrahmen des Allianzdispositivs konstituiert. Auf die dafür je wirksamen hetero-erotischen Begehrensdynamiken komme ich an späterer Stelle zurück. Alle genannten Beispiele inszenieren ein hierarchisches Verhältnis, wobei die Mutter/Tochter-Gespräche und ihre Bezüge auf einen vorausgesetzten Standard von Geschlechterverhältnissen zugleich den Ausgangspunkt für Kriemhilts und Lavinias Subjektivierung liefern und Fragen nach der Verlässlichkeit mütterlicher Autorität sowie den Möglichkeiten töchterlicher Selbstverfügung aufwerfen. Didos Beratung mit Anna gerät im *Roman d'Eneas* zum Fallbeispiel weiblicher Unzuverlässigkeit und damit zur Bestätigung der hierarchischen Geschlechterdifferenz. Demgegenüber verstärkt der Austausch der Frauen in Veldekes Version Didos Dilemma, zumal die von Anna formulierte Aussicht auf eine ebenbürtige Partnerschaft mit Eneas Didos nur mühsam bewahrte Selbstherrschaft untergräbt.

Von den beschriebenen Konstellationen heben sich zwei Sonderfälle ab. Als jungfräuliche, kriegführende Herrscherin ist Camilla gleichsam verdoppelten homosozialen Bezügen zugeordnet. Der *Roman d'Eneas* formuliert dies explizit als Wechsel der Ge-

10 Ein männlichen Bindungen analog gestaltetes Gefolgschaftsverhältnis skizziert das *Nibelungenlied* auch für Königin Helche und die Markgräfin Gotelint, die ihre verstorbene Herrin innig betrauert.

schlechtszuschreibung, der aus dem je exklusiv männlichen oder weiblichen Umfeld hervorgeht. Agiert Camilla im Krieg als Ritter unter Rittern, so verfügt sie andererseits über einen weiblichen Kampfverband, dessen Strukturen und Verhaltensmuster wiederum männlichen Modellen nachgebildet sind.[11] Camillas Identität leitet sich auf diese Weise von einer homosozialen Orientierung ab, die sie simultan unter Männern und unter Frauen realisiert, wobei der männliche Standard der Vergemeinschaftung weibliche Homosozialität überformt.

Als weiterer Sonderfall ist der Konflikt zwischen Kriemhilt und Brünhilt zu nennen, dem das *Nibelungenlied* schon vorausdeutend fatale Sprengkraft zuschreibt. Der Streit der Königinnen geht insofern aus den Parametern weiblicher Identitätsbildung hervor, als sich der je behauptete Vorrang vom Status des Ehemanns ableitet, doch schlägt das hierarchietragende, nun aber paradox pointierte Prinzip an dieser Stelle in sein Gegenteil um. Nur aus der Bindung an und der Leibgemeinschaft mit Sîvrit erschließt sich nämlich Kriemhilts agonales Selbstbewusstsein: So zeigt sie einen zuvor männlich definierten Habitus, der sich friedlichem Ausgleich ebenso sperrt wie Brünhilts strikt hierarchische Herrschaftsauffassung. Dass eine Beilegung – trotz erzählerischer Distanzierung[12] und männlichen Bewältigungsversuchen – misslingt, ist jedoch nicht Folge einer exklusiv weiblichen Konstellation. Vielmehr geht der Königinnenstreit unmittelbar aus den schon beschriebenen homosozialen Verwerfungen hervor und treibt sie letztendlich voran. Zwar ist also eine enge Verklammerung weiblicher Homosozialität mit männlichen Allianzen und Konflikten zu verzeichnen, doch kommt damit ein Grundzug weiblicher Homosozialität umso deutlicher zum Vorschein: Bindungen oder Konflikte unter Frauen werden in allen betrachteten Texten nicht durch ihnen eigene Dynamiken, sondern durch männlich-homosoziale sowie heterosoziale Strukturen des Begehrens und der Allianzbildung geformt.

Für die heterosozialen Konstellationen und hetero-erotischen Begehrensdynamiken der analysierten Werke stellen sich die Befunde insgesamt heterogener dar als im Bereich männlicher Homosozialität. Dies gilt sowohl für ihre Stellung im jeweiligen Gesellschaftsentwurf und den damit verknüpften Machtverhältnissen als auch für die Konzeptionen von Minne und die Reichweite jener Handlungskonstellationen, Subjektivierungen und Imaginationen, die von Minnebegehren unter den Geschlechtern angestoßen werden.

Das *Rolandslied* kennt kein Konzept hetero-erotischen Minnebegehrens. Die nur skizzierten Geschlechterverhältnisse erschließen sich sämtlich vor dem Horizont des Allianzdispositivs und folgen männlicher Bündnispolitik. Allein die transzendente Orientierung legitimiert Brechmundas selbstgewählte Abkehr von der (religiösen)

11 Die herrschaftliche Gliederung einer exklusiv weiblichen Gesellschaft oder ihre spezifischen Reproduktionsmechanismen werden in den Eneasromanen – anders als in der chronikalen Amazonen-Überlieferung und Herborts *Liet von Troye* – jedoch nicht zum Thema.

12 Darunter fällt auch die semantische Ausgrenzung des ‚Frauenstreits' mit Hilfe des *nît*-Begriffs, der aus männlichen Beziehungen explizit ausgeklammert wird.

Identität ihres verstorbenen Ehemanns und erschließt ihr vorübergehend jene herrschaftspolitische Eigenmächtigkeit, die den Friedensschluss mit Karl erlaubt. Der Begriff der *minne* folgt insgesamt aber seiner rechtlichen Bestimmung als Zustand des Friedens, des Einvernehmens und der Gewogenheit und ist daher eng mit herrscherlicher Huld verbunden.

Die Eneasromane geben der Minne unter den Geschlechtern diskontinuierlich Raum, nämlich im Rahmen der Karthago-Episode sowie der – gegenüber Vergils *Aeneis* beträchtlich ausgebauten – Minnehandlung um Lavinia und Eneas. Die ausführlichen Reflexionen und Dialoge über die Geschlechterminne weisen sie zuerst als Domäne weiblichen Wissens aus, so dass Subjektivierung im Zeichen von Minne weiblich vorgeprägt und von Eneas zwingend als (drohende) Verkehrung und Verlust seiner männlichen Handlungsfähigkeit aufgefasst werden muss.[13] Des Weiteren ist zwischengeschlechtliches Begehren als pathogene Kraft mit differenzierter Symptomatik konzipiert: Die übergeordnete – von den Liebesgottheiten personifizierte – Macht der Minne unterwirft die Subjekte dergestalt, dass ihre verwirrenden, schwächenden Wirkungen Prozesse der Selbstdeutung und daraus folgende Entscheidungen und Verhaltensänderungen erzwingen. Mit dieser Konzentration auf den Zustand einseitigen, unerfüllten Begehrens formiert sich Minne zum monologischen Prinzip. Hetero-erotisches Begehren realisiert sich wesentlich in den Prozessen der Selbstbetrachtung, der Reflexion von Minnewirkungen und der Frage nach Handlungsmöglichkeiten, während es nur punktuell zu Minnekommunikation kommt und die resultierende Konzeption einer Paarbeziehung sich bestenfalls umrisshaft abzeichnet.

Produktiv wird die hetero-erotische Begehrensdynamik daher im Bezirk der Subjektformationen, der Erweiterung selbstreflexiver Artikulationsformen und der kunstvollen sprachlichen Aneignung einer externen Macht im Lehr- und Deutungsdiskurs. Nicht als ‚natürliches' Geschehen wird zwischengeschlechtliche Minne vorgeführt, sie erlangt vielmehr Prestige als lehrbare Kunst, als Anleitung zur Selbstbeschäftigung und Selbsthermeneutik. Über die Prozesse der Deutung körperlicher Symptome organisiert der *Eneasroman* die Konvergenz von Minne-Pathologie und Minne-Rhetorik. Der sexuelle Vollzug, der nur bei Dido und Eneas geschildert wird, tritt hinter dieser sprachkünstlerischen Inszenierung von Minne als schlichter Körpervorgang und Herrschaftsakt zurück, der auch nicht für die Erfüllung des Begehrens stehen kann. In der Erzählung von Lavinia und Eneas sind die *minne*-spezifischen Zielvorstellungen stattdessen in Konzepte und Bilder gefasst, die darauf abzielen, auf der Rezeptionsebene Imagination anzuregen, nicht (sexuelle) Inhalte zu fixieren. Entsprechend führt die Somatisierung von Minne bei Lavinia zur Reflexion von Körperzuständen und autoerotischer, rhetorisch

13 Obwohl Minne stets als Einbruch einer externen Macht inszeniert wird, sind derartige Ereignisse aus weiblicher Sicht erwartbar: Amata will ihre Tochter Lavinia daher unter der Prämisse, dass sie bald das entsprechende Alter erreicht habe, an die Minne heranführen. Für Eneas, den einzigen männlichen Protagonisten, der von Minnebegehren nach einer Frau befallen wird, ist dies dagegen ein gänzlich neuer und befremdlicher Vorgang.

durchgeformter Selbsthermeneutik. Diskursivierung und Literarisierung rücken damit ins Zentrum von Minnebegehren und schaffen ihrerseits die Grundlagen für die Ausgestaltung der Geschlechterminne zur Herrschaftserotik.

Von den monologischen Artikulationsformen exzessiven Begehrens grenzt sich die formalisierte Sprache des Minnebriefs ab, in dem sich Lavinia *gefûchlîche* offenbart. Als kontrollierte, an die Prinzipien der Ehre geknüpfte Botschaft und Musterbeispiel beherrschter höfischer Rede zeichnet der Brief den Übergang von Minne aus der Sphäre der Intimität in den Bereich repräsentativen Herrschaftshandelns vor. Wesentlich für diese Übertragung ist aber die Aneignung des Minnediskurses durch Eneas, die nicht zu Minnekommunikation, sondern mit gesteigerter Kampfmotivation zur abschließenden Stärkung der männlichen Subjektposition führt. Bleibt die Symptomatik des pathogenen Begehrens geschlechtsindifferent, so vollzieht sich mit der Neubestimmung männlicher Identität also eine Geschlechterdifferenzierung, die ihre Entsprechung in der hierarchisch konzipierten Ehe hat. In der Sphäre der repräsentativen Öffentlichkeit – im Kampf wie bei der höfisch formvollendeten Erstbegegnung des Paars – wird das Wissen und Sprechen von Minne als zusätzliche Herrschaftslegitimation kenntlich und trägt zur Verwirklichung dynastischer Herrschaft bei.[14]

Ein derart in die Herrschaftsstrukturen integriertes Modell von Minne unter den Geschlechtern fehlt im *Nibelungenlied* zwar nicht völlig, doch bleibt es bei Entwürfen mit begrenzter Reichweite und Geltung. Aufgrund von – teilweise abrupten – Paradigmenwechseln unterliegen die Machtkonfigurationen und die Parameter der Identitätsbildung ebenso wie die je dominanten homo- und heterosozialen Bindungen im Handlungsverlauf signifikanten Transformationen und Brüchen. Anders als das *Rolandslied* und die Eneasromane legt das *Nibelungenlied* aber eine heterosozial strukturierte Hofsphäre zugrunde, innerhalb derer Minne und Geschlechterbegegnungen als Formen kunstvoll arrangierter Herrschaftsrepräsentation Bedeutung zukommt. Zudem werden heterosoziale Verhältnisse an verschiedenen Punkten der Handlung, auch abseits der Minne- und Ehebeziehungen, in Repräsentationsakte, Herrschaftshandeln und -konflikte einbezogen.

Bereits zu Beginn stehen den Akteurinnen und Akteuren *hôhe minne* als standesspezifisches Verhaltensprogramm, eine (dem Minnesang entlehnte) Begrifflichkeit von Dienst und *wân* wie auch die Topik des Leidens am einseitigen (Distanz-)Begehren als etablierte Selbstdeutungsmuster zur Verfügung. Allerdings überlagert sich die nur oberflächlich eingefügte, höfische Minnekonzeption schon in den Eröffnungsaventiuren mit einem Brautwerbungsbegehren, das auf Eroberung und die Aneignung einer Ehefrau abzielt, überlagern sich auch hetero-erotische Wünsche mit homosozialen Allianzbestrebungen. Resultat ist die Indienstnahme von Sîvrits Minne- und Brautwerbungsabsichten für burgondische Machtinteressen. Dieser Integrationsprozess kulminiert in der

14 Eine heterosoziale Gesellschaftsordnung, die adligen Damen spezifische Aufgaben und Positionen im Herrschaftsgefüge zuweist, wird am Ende des Romans nur in Andeutungen sichtbar. Auch das genealogische Ordnungsmuster, das den Fluchtpunkt der Eneasromane bildet, und die Parameter herrschaftlicher Regeneration sind dominant männlich konzipiert.

strategischen Anregung erotischer Imagination während des Siegesfests am Wormser Hof, in die außer Sîvrit auch die männliche Öffentlichkeit einbezogen ist. Weiterhin sind die Begehrensdynamiken bis zur Eheschließung klar asymmetrisch konzipiert, denn die männliche Subjektposition ist Ausgangspunkt aller Minnereflexionen und Handlungsanstöße.

Mit der Brautwerbung um Brünhilt greift ein Paradigmenwechsel, der sich auch in semantischen Verschiebungen des Minne-Begriffs zeigt. Hetero-erotisches Begehren richtet sich nun allererst auf den Erwerb einer ebenbürtigen Ehefrau und damit auf die Vervollkommung von Herrschaft, denn die Leibgemeinschaft des Ehepaars bereichert idealiter männliche Identität und das Ansehen des Hofs.[15] Sîvrit und Kriemhilt geben diesbezüglich den Modellfall ab, wonach sich solches Begehren im harmonischen Ehevollzug und wechselseitigem Einvernehmen erfüllt. Mit Brünhilts exorbitanter Stärke und ihren Handlungsvorgaben wechselt die Kriegssemantik der Minne aber ins Terrain konkret-körperlicher Gewaltausübung. Bereits auf Isenstein überkreuzen sich Brautwerbungswünsche und agonales Begehren und geben Anlass zu heroischer Bewährung von *manheit*. Allerdings wird die Kondition der Ebenbürtigkeit zwischen Gunther und Brünhilt durch deren übermäßige Kraft konterkariert. An Brünhilts eigenem Begehren, sich nur dem Stärksten als Ehefrau zu unterwerfen, bricht sich die männliche Minne-Erwartung, stattdessen provoziert die Braut eine gewalttätige Durchsetzung männlicher Vormacht. Von hetero-erotischem Begehren bleibt bei der Überwindung Brünhilts der Wille zur Integration der ‚Fremden' ins Herrschaftsgefüge, wobei *minnen* sich verengt und vereindeutigt zur sexuellen Inbesitznahme. Die höfische Repräsentation ausgewogener Geschlechterverhältnisse gerät unter diesen Bedingungen ins Zwielicht des bloßen Anscheins.

Nur vorübergehend münden die beiden divergenten Entwürfe herrschaftstragenden Begehrens unter den Geschlechtern – höfisch-repräsentativ der eine, agonal-hierarchisch der andere – in stabile eheliche Verhältnisse, die sich daher auch bloß punktuell für normative Generalisierung öffnen. Für die Handlungsabschnitte nach Sîvrits Tod ist dagegen eine etappenweise Herauslösung von Kriemhilts Begehren aus dem Bezugsrahmen von Minne und Ehe zu beschreiben. Zeichnet sich mit ihrer anhaltenden Klage um Sîvrit bereits eine Bewegung der Selbstausgrenzung ab, so setzen der verdoppelte Hortraub und Kriemhilts Wiederverheiratung ein Racheverlangen frei, an dem alle Versuche zur Kompensation und Reintegration letztlich scheitern. Wesentlich dafür ist nach ihrer körperlich manifesten Teilhabe an Sîvrits Wunden der Transfer seiner Machtpotenzen auf Kriemhilt: So formiert sich ein unabschließbares Begehren nach dem Unverfügbaren, das sich wechselweise auf Sîvrit, den Hort oder den Wiedergewinn einer ‚heilen' Identität richten kann. Diese Begehrensdyna-

15 In diese Dynamik ist eine dynastische Perspektive einbezogen, die im weiteren Handlungsverlauf jedoch ein Schattendasein führt und mit der Ermordung Ortliebs ausgeschaltet wird. Erst die *Nibelungenklage* restituiert die Konzeption dynastischer Herrschaft.

mik treibt eine radikale Selbstbezüglichkeit hervor, da Kriemhilt alle gesellschaftlichen Verbindlichkeiten nun der Vergeltung für ihr eigenes Leid unterordnet. Dieser Verabsolutierung eigener Geltung entspricht der Zerfall herrschaftlicher Differenzierung auf Seiten der Burgonden. Der Konsolidierung eines heterophoben, heroischen Männlichkeitskonzepts, an der Hagen entscheidend mitwirkt, tritt ein transgressives weibliches Subjekt gegenüber, das mit der Bezeichnung *vâlandinne* aus menschlicher Gemeinschaft ausgeschlossen wird.

Erst die *Nibelungenklage* vereindeutigt diese Konstruktion zum Resultat defizitären weiblichen Handelns, das seine (eingeschränkte) Legitimation durch exzessive *triuwe* zum ermordeten Ehemann erhält. Flankiert wird diese Umdeutung durch die verallgemeinernde Formulierung von Geschlechterstandards, die Frauen im Zeichen ihrer konstitutiven ‚Schwäche' kategorisch von Gewalthandeln ausschließt und die Geschlechterhierarchie neuerlich bekräftigt. Die Konzeption der (ehelichen) Geschlechterverhältnisse leitet sich in der *Klage* zudem ganz vom Bemühen um die Restitution gesellschaftlicher Ordnung ab. Mit der Abkehr von den Ambivalenzen exzessiven Begehrens korrespondiert eine Fokussierung der Begehrensstrukturen auf gesellschaftlichen Nutzen, denn sie werden nun beherrscht von der Alternative eines Sterbens am Leid oder der Hinwendung zu gemäßigter Trauer und Memoria, die Raum für Zukunftsperspektiven schafft.

Bei allen markanten Unterschieden in der Ausgestaltung hetero-erotischen Begehrens in den Eneasromanen und im *Nibelungenlied* lassen sich auch Gemeinsamkeiten festhalten, die sich als Strategien literarischer Auratisierung mit dem Ziel der Integration in Herrschaftskonzepte und Herrschaftshandeln darstellen. Grundlegend dafür ist die vielfach greifbare Verkoppelung von Heterosozialität mit höfischer Gemeinschaft, Allianz- und Dynastiebildung. Die besondere Literarizität der – an Ovid geschulten – Inszenierungen von Begehren tritt im *Eneasroman* mit dem rhetorisch kunstvollen Sprechen über Minne zutage und wird damit anschlussfähig für die Repräsentation von Herrschaft und die Vervollständigung männlicher Identität. Das *Nibelungenlied* gestaltet mit den im Minnesang vorgeprägten Begriffen und Sprachfiguren sowie dem ‚Frauendienst'-Konzept seinerseits eine Ausgangskonstellation des Begehrens in Verklammerung mit ritterlicher Identitätsbildung und höfischer Gesellschaftlichkeit. Grundlage des zwischengeschlechtlichen Begehrens ist jeweils unüberwindliche Distanz, die den Raum für gesteigerte Selbstreflexion und erotische Imagination erschließt. Deren Signifikanz für die Prozesse männlicher Selbstdeutung und ihre Einlagerung in Akte der Herrschaftsrepräsentation macht zugleich ein Interesse an der Aufwertung von Geschlechterbeziehungen kenntlich. Die Figuration von Minne als äußerer Gewalt, die Machtverhältnisse umkehrt, verweist ihrerseits auf die konstitutive Verknüpfung mit Herrschaftsstrukturen. Gegenstand und Auslöser zwischengeschlechtlichen Begehrens, das unter der Maßgabe der Ebenbürtigkeit einsetzt, sind jedoch allererst ständische Qualitäten, die sekundär geschlechtsspezifisch differenziert werden. Nicht (geschlechtliche) Differenz, sondern Ähnlichkeitsbeziehungen und Parameter der Gleichheit dominieren insofern die Begeh-

rensdynamiken. Dass in diese Parameter auch männlich definierte Qualitäten und Verhaltensmuster eingeschlossen sein können, demonstrieren in besonderer Deutlichkeit das Begehren zahlreicher Brautwerber nach der gewalttätigen Brünhilt sowie die prononcierte Erotisierung der kriegerischen Camilla.

Diese Beispiele verweisen bereits auf wiederkehrende Überlagerungen homo- und heterosozialer Begehrensstrukturen. Sie sind zudem in vielfältigen, triangulären Konstellationen miteinander verschränkt, die sich gerade nicht auf die Struktur eines ‚erotischen Dreiecks', also der Rivalität um ein Objekt des Begehrens, verengen lassen. Der *Eneasroman* legt Varianten dieses Typs vielmehr auf die Frage nach weiblichen Entscheidungsspielräumen an und nutzt trianguläre Strukturen insgesamt zur Veranschaulichung seiner Minnekonzeption. Prozesse wechselseitiger Vermittlung und Verknüpfung von homo- und heterosozialen Allianzen spielt das *Nibelungenlied* dagegen durch, um sie letztlich in die Aporie zu treiben.

Zumal sich auf der Ebene der jeweiligen Grundbegriffe, der dargestellten Affekte und ihrer Intensität zwar kontextbezogene, nicht aber kategoriale Differenzierungen gleich- und zwischengeschlechtlicher Bindungen abzeichnen, müssen abschließend die Mechanismen der Ausdifferenzierung in den Blick rücken. Alle untersuchten Werke weisen ein vielgestaltiges Feld homosozialer Bindungen und Konkurrenzen auf, von dem sich einzelne Konstellationen homo- und heterosozialen Begehrens abheben. Zwei konzeptionelle Zuspitzungen können aber die prägnantesten Unterschiede markieren. Eine Exogenese der Minne, die insbesondere männliche Subjekte überwältigt und in der Distanz von dem/der Begehrten Selbstreflexion erzwingt, ist herausragendstes Signum zwischengeschlechtlicher Begehrensstrukturen. Mit dieser monologischen Fokussierung von Begehren geht das Fehlen von Imaginationen oder Konzepten künftiger Gemeinschaft einher: Zielpunkt ist jeweils die Ehe als vertrautes Bindungsmodell, Alternativen oder Modifikationen dieses Modells bleiben dagegen aus. Zwar kommt einseitiges Begehren auch in männlich-homosozialen Konstellationen vor, doch kann ihm ein Ideal vollkommener, egalitärer Einheit bis hin zur Leib- und Lebensgemeinschaft gegenübertreten, wie es in heterosozialen Konstellationen, angesichts der zugrundeliegenden Geschlechterhierarchie, nicht denkbar ist. Die homosoziale Dynamik eines totalisierenden Begehrens lässt sich dagegen fallweise auch mit hierarchisch begründeten Bindungen vermitteln.

Wesentlich für die Ausdifferenzierung eines hetero-erotischen Paradigmas ist dessen Ablösung von männlicher Bündnispolitik über die Konstruktion selbständiger weiblicher Subjektpositionen. Wenn sich diese Konstruktionen vielfach in Bezug auf Deutungsmuster von Männlichkeit – insbesondere Gewaltfähigkeit – etablieren, wird gerade darin aber die elementare Bindung an einen männlichen Subjektstandard und homosoziale Grundstrukturen greifbar. Prägnant ist das an der Figur der Aude in den *remaniements* der *Chanson de Roland* zu erkennen: Ihr Begehren nach Gemeinschaft mit Roland und ihrem Bruder Olivier wird über den Transfer von (Traum-)Bildern und Ausdrucksformen ausgestaltet, die zuerst im Kontext von Karls Begehren nach Roland eingesetzt wurden. Signifikant für den erstmals formulierten Geltungsanspruch weiblichen Begehrens in den

Eneasromanen ist der von Amata initiierte Sodomiediskurs, zumal darin eine Triangulierung angelegt ist, die in der Literatur des 13. Jhs. an Gestalt und Bedeutung gewinnen wird. Auf der Grundlage ‚weiblicher' Rede, die die gesellschaftliche Bedeutung adliger Damen über das Modell hetero-erotischer Minne einklagt, bildet sich eine neue Argumentationsfigur, mit deren Hilfe die Klassifikation und Eingrenzung homosozialer Verhältnisse aus dem Blickwinkel einer heterosozial gedachten Ordnung angestrebt wird. Die Eneasromane konzipieren die beschriebene Herrschaftserotik dagegen im Rahmen einer spezifisch dynastischen Konfiguration, während intensive homosoziale Bündnisse dem Regime des Kriegs zugeordnet werden. Sie unterliegen auf diesem Wege zwar einer Relativierung, nicht aber einer prinzipiellen Reglementierung. Ein Ausschlussmechanismus, der gewünschte, legitime Männerbündnisse über die Ausgrenzung sexueller Möglichkeiten definiert, geht aus dieser Gesamtkonstellation gerade nicht hervor.

Die untersuchten Begehrensdynamiken erschöpfen sich jedoch nicht in der Herstellung von Ordnungsmustern und Grenzverläufen. Insbesondere stoßen sie Prozesse der Subjektivierung an, die Verbindungen von Begehren und Identität herstellen, ohne auf vorausliegende Muster zu rekurrieren. Vielmehr formieren sich die stoff- und gattungsgebundenen Entwürfe der Identitätsbildung in der Vernetzung von geschlechtlichen, herrschaftsständischen und (den oben genannten) weiteren Differenzierungsmustern. Vor dem Hintergrund unzureichender Herrschaftslegitimationen integrieren die Eneasromane hetero-erotisches Begehren in einen Entwurf dynastischer Herrschaft, um auf diesem Wege die Überführung von Gründungsgewalt in Regeneration zu realisieren. Im *Rolandslied* erzeugt die homosoziale Begehrensdynamik eine leibliche Imagination der Reichseinheit und mit der Sakralisierung der Herrscheridentität ein verändertes Machtgefüge. Im *Nibelungenlied* ruft die Unverfügbarkeit des exorbitanten Heros zuletzt ein (homo- und heterosoziale Verbindungen übergreifendes) mimetisches Begehren hervor, das die gesamte erzählte Welt transformiert. Diese Entwürfe nehmen mit den jeweiligen Konstruktionsprozessen auch Ambivalenzen, Brüche und Spannungen in sich auf, während Ansätze zu normativer Verallgemeinerung spärlich ausfallen. Bereits die Auslassungen und Komplexitätsreduktionen sowie die Ansätze zur Formulierung allgemeingültiger Regeln und Prinzipien, wie sie die *Nibelungenklage* vornimmt, geben eine Gegenbewegung zu erkennen. Insgesamt stellen sich die untersuchten Texte aber als Experimentierfeld heterogener Entwürfe und Konstruktionsprozesse dar, die wesentliche Impulse aus den jeweiligen Stofftraditionen beziehen.

Von hier aus lassen sich nun weitere Frage- und Forschungsperspektiven umreißen, die sich insbesondere auf die Korrelation von fixierend-normierenden und mobilisierenden Dynamiken richten müssten. Zuerst wäre das für den Artusroman auszuführen, zumal diese Erzählgattung maßgeblich an der Erzeugung eines höfischen, hetero-erotischen Paradigmas von Begehren mitwirkt. Im Grundlagenteil habe ich anhand von Hartmanns *Erec* und *Iwein* sowie Ulrichs *Lanzelet* die Parameter von Geschlechterdifferenz, Minne und Freundesliebe sowie deren Triangulierung systematisch beleuchtet. Wie bereits die unterschiedliche Fokussierung männlicher und weiblicher Subjektivierungen zeigt, sind diese drei Romane durchaus nicht einem einzigen, in sich geschlosse-

nen Modell von Minnebegehren und Geschlechterbeziehungen verpflichtet. Gemeinsam ist ihnen gleichwohl die heterosoziale Konzeption von Hofgemeinschaften, womit die Frage naheliegt, ob und wie der Artusroman ein erweitertes Spektrum weiblicher Subjektivierungen entwickelt.

Im *Lanzelet* scheint sich dies mit der Impulskraft abzuzeichnen, die wiederholt von weiblichem Begehren ausgeht, doch strebt der Roman über die Serie der Minne- und Eheverbindungen, gleichsam in einem Reduktionsverfahren, auf ein verbindliches Modell adliger Weiblichkeit zu. In Hartmanns Romanen sind die Subjektpositionen Laudines und Enites zwar durch höchst unterschiedliche Handlungsspielräume und Herrschaftsbefugnisse markiert, sie treffen sich jedoch im ausdrücklich inszenierten Ausschluss von Gewaltausübung und der (unterschiedlich gewichteten) Reflexion über das je angemessene, *wîpliche* Verhalten.[16] Damit grenzt sich der Artusroman zunächst von (heroischen) Erweiterungen des Weiblichen durch Gewaltausübung ab. Weiter wäre zu sondieren, welche Möglichkeiten der Überschreitung von Geschlechtsidentität sowie weiblicher Subjektivierung spätere Romane aus der Überlagerung divergenter Differenzierungsmuster – beispielsweise des religiös Anderen, des Fremden oder Wunderbaren – ableiten, die sich gerade nicht über Bezüge auf die Parameter männlicher Identität herstellen.

Das heterosoziale Gesellschaftsmodell des Artusromans gestaltet sich zwar durchaus nicht spannungsfrei, bildet aber den Bezugspunkt für die Identitätsbildung des vereinzelten Ritters und (potentiellen) Herrschers. Ebenso darauf ausgerichtet ist das Handlungsmodell der in Reihen organisierten Aventiuren. Gemäß dieser Erzählstruktur könnten sich die Begehrensdynamiken in immer neuen Konstellationen vervielfältigen, doch scheint sich im Gegenteil ihr Eigengewicht zu reduzieren. Selbst in Erecs Fall, der den größeren Teil seines Aventiurewegs in Begleitung Enites zurücklegt, bilden Konsolidierung und Steigerung männlicher Identität den Fluchtpunkt der Erzählung. Homosoziale Bindungen leisten dazu ebenfalls einen Beitrag, ihre jeweilige Bedeutung entfaltet sich aber auf dem eng umgrenzten Raum einzelner Episoden und Begegnungen, ohne Perspektiven oder Imaginationen weiterreichender Gemeinschaft anzustoßen.[17] Solche Perspektiven sind für die Geschlechterverhältnisse zwar gegeben, doch zeigen sich abseits der Phasen unerfüllten Begehrens und der ehelichen Ordnung kaum Ansätze zur Integration hetero-erotischer Dynamiken in die Handlungsstruktur ritterlicher Identitätsfor-

16 Der adjektivische oder adverbiale Gebrauch von *wîplich/wîplîche* – er fehlt im *Rolandslied* ebenso wie im *Nibelungenlied*, der *Eneasroman* verwendet *wîplich* einmal zur Beschreibung von Camillas Körperkonstitution – kommt im *Erec* gleich zehnmal zum Einsatz (Er. 894, 3010, 3280, 5107, 5762, 5913, 6224, 9702, 9711, 9940), im *Iwein* dagegen bloß zweimal (Iw. 1603, 1800): Im Vordergrund stehen aber jeweils Verweise auf einen gewünschten oder vorausgesetzten Standard.

17 Das gilt auch für die bereits besprochene Freundesliebe von Iwein und Gawein, wiewohl sie den Horizont für Zusammenbruch und Restitution von Iweins Identität mitbestimmt: Ebenso wenig wie für die Paarbindung von Iwein und Laudine entwickelt der Roman aber eine homosoziale Perspektive über die Bewältigung der Krise hinaus.

mation. Die von Begehren angeregten Figurenkonfigurationen, Abläufe und diskursiven Bewegungen unterliegen offenbar strategischen, gattungsspezifischen Einschränkungen.

Bindet also der frühe Artusroman Begehrensstrukturen an sein Handlungsprogramm und schneidet sie darauf zu, setzen schon die Gralromane – nicht zuletzt durch die Aneignung und Umarbeitung religiöser Deutungsmuster – neue narrative Energien frei. Auch der sogenannte ‚nachklassische' Artusroman erschließt mit vielfältigen Figurationen des Wunders, des Wilden, Fremden und Andersweltlichen erweiterte Imaginationsräume. In dieser Textgruppe, wie auch im Aventiureroman und der späteren Heldenepik, ergeben sich daher Überschneidungen der Geschlechterdifferenz sowie zwischengeschlechtlichen Begehrensstrukturen mit zusätzlichen Differenzierungsmechanismen. Auffällig ist unter anderem, dass die literarische Präsenz von Zweigeschlechtlichkeit in außerhöfischer Wildnis und andersweltartigen Bezirken zunimmt (während solche Gebiete im *Nibelungenlied* exklusiv von männlichen Bewohnern bevölkert werden). Wo sich Geschlechterbegegnungen als Szenarien magischer De- und Transformation gestalten, können Geschlechtszuschreibungen und Körperkonzepte destabilisiert und modifiziert sowie insbesondere die Spielräume weiblichen Begehrens neu ausgelotet werden, zumal ihnen eigene, transformative Potentiale eingeschrieben sind.[18] Die pluralisierten Konfigurationen von Zivilisation und Wildnis können des Weiteren Aufschluss darüber geben, wie die Verhältnisse von Natur und kulturellen Disziplinierungsleistungen im Bezirk von Geschlecht und Begehren je korreliert und rekonfiguriert werden.

Wenn davon auszugehen ist, dass sich die Sonderstellung der Geschlechterminne als Modellfall von Begehren sukzessiv vor dem Horizont homosozialer Geflechte und ihrer Dynamiken ausbildet, wären für die Weiterentwicklung der adligen Erzählliteratur vielgestaltige Prozesse der Auratisierung, der Stabilisierung normativer Standards aber auch ihrer Ambiguisierung nachzuzeichnen. Zu den Strategien der Integration hetero-erotischen Begehrens in Herrschaftsstrukturen und Modelle männlicher Identitätsbildung treten schließlich schon früh gegenläufige Entwürfe, prominent vertreten durch die großen Ehebruchserzählungen um Tristan und Lancelot, die sich nicht über Ordnungsmodelle, sondern über Transgressionen und Begehrensexzesse etablieren. Exzessives Begehren wird in Romanen wie dem Prosa-*Lancelot* oder dem *Partonopier* Konrads von Würzburg unter anderem über Szenarien der Verwilderung[19] und die Entfaltung der Minnepathologie ausgestaltet; auch Synthesen beider Deutungsmuster tre-

18 Diese Möglichkeit zeichnet sich bereits in der *fier baiser*-Episode des *Lanzelet* ab, worin die Drachenverwandlung der Elidiâ durch einen Kuss aufgehoben wird. Konstellationen dieser Art umfassen sowohl weibliche Verfügung über magische Potenzen und Machtmittel als auch männliche Eingriffe und Rückverwandlungen, die als Erlösungsleistungen inszeniert werden können. Von besonderem Interesse für die Analyse der Umgestaltung von Begehrensdynamiken und Geschlechterverhältnisse unter derartigen Vorzeichen wäre daher die Gruppe der Mahrtenehen-Erzählungen.

19 Vorgeprägt ist die krisenhafte Dekultivierung des ritterlichen Protagonisten bereits in Chétiens *Yvain* und Hartmanns *Iwein*; vgl. dazu Friedrich, Menschentier, S. 366 f. u. 382 f.

ten auf. Ansätze zur damit einhergehenden Erweiterung des Spektrums männlicher Subjektivierung lieferte bereits der *Eneasroman* mit seiner Konzeption pathogener Minne. Begehrensüberschüsse initiieren in den späteren Romanen mitunter dialektische Prozesse, die Männlichkeitskonstruktionen im Spannungsfeld von Natur und Kultur radikalen Brüchen, Revisionen und Rekonstruktionen unterziehen. Die jeweiligen Verkörperungen exzessiven Begehrens – ob im Verlust des zivilisierten Habitus und kultureller Kompetenzen oder in Gestalt differenzierter Krankheitssymptomatiken und -verläufe – wären darüber hinaus, vor dem Horizont konkurrierender Naturkonzepte, auf Ansätze zur Naturalisierung hetero-erotischen Begehrens, auf Formen der Körperreglementierung sowie transformierte Imaginationen des Körpers zu durchleuchten. Zumal in der Erzählliteratur ab dem 13. Jh. ein gesteigertes Interesse an der Inszenierung und Differenzierung von (Geschlechts-)Körpern zu beobachten ist, bietet es sich weiterhin an, systematisch die Verfahren zur Integration eines konkret sexuellen Begehrens in die Konzeptionen von Minne sowie neu geknüpfte Verbindungslinien von erotischer Imagination zum sexuellen Handeln zu verfolgen. Ergänzend müsste gezeigt werden, in welchen Kontexten und mit Hilfe welcher Ausschlussmechanismen sich eine Abspaltung sexueller Aspekte aus homosozialen Bündnissen vollzieht und welche Verflechtungen zwischen derartigen Strategien der In- und Exklusion womöglich bestehen.

Zwar liegt bereits eine Fülle von Forschungsbeiträgen zu den Spielarten und Konstellationen zwischengeschlechtlicher Minne vor, doch wären die hier angesprochenen Prozesse im Zusammenwirken mit den je auftretenden homosozialen Dynamiken neu zu gewichten und auszuloten.[20] Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang die variablen Prinzipien und Mechanismen gesellschaftlicher Reproduktion, die sich nicht auf Dynastiebildung beschränken. Für besonders produktiv halte ich außerdem die Frage nach den Möglichkeiten eines Transfers homosozialer Begehrensstrukturen, Handlungs- und Selbstdeutungsmuster auf heterosoziale oder hetero-erotische Verhältnisse, die nicht allein in Texten heroischer Provenienz begegnen: Ich habe sie für Hartmanns *Iwein* und *Erec* bereits exemplarisch umrissen. Mit der erotisierenden Schilderung des Zweikampfs zwischen Erec und Mabonagrin zeichnet sich zudem eine Übertragung in umgekehrter Richtung ab. Den Konvergenzen, Konkurrenzen und Interferenzen hetero- und homosozialer Begehrensstrukturen mitsamt ihren Potentialen, Geschlechtsidentitäten in Bewegung zu versetzen und zu destabilisieren, sollte in künftigen Studien daher ebenso viel Aufmerksamkeit gewidmet werden wie den Prozessen der Ausdifferenzierung und Abgrenzung.

20 Dies ist bislang nur in Einzelfällen geschehen. So hat etwa die markante Triangulierung der Lancelot/Ginover-Minne um die Geschichte der Verbindung Lancelots und Galahots eine lebhafte Forschungsdiskussion angestoßen (vgl. zuletzt Speckenbach, Freundesliebe; Eming, Der charismatische Körper).

Literaturverzeichnis

1 Abkürzungsverzeichnis

Häufig zitierte Werke

Aen.	Vergil: *Aeneis*
Beow.	*Beowulf*
ChdR	*Chanson de Roland*

Siglen der *Chanson de Roland*-Handschriften:

ChdR O	Oxford; MS Digby 23 Pt. 2, Bodleian Library, Oxford
ChdR C	Châteauroux; MS 1, Bibliothèque Municipale de Châteauroux
ChdR P	Paris; MS fr. 860, Bibliothèque Nationale de France
ChdR L	Lyon; MS 984, Bibliothèque de la Ville de Lyon
ChdR T	Trinity; MS R.3.32, Trinity College, Cambridge
ChdR V4	Venise IV; MS Gall. IV (225), Biblioteca Nazionale Marciana, Venedig
ChdR V7	Venise VII; MS Gall. VII, Biblioteca Nazionale Marciana, Venedig

Er.	Hartmann von Aue: *Erec*
Erac.	Otte: *Eraclius*, Hs. A
ER	Heinrich von Veldeke: *Eneasroman*
HE A	*Herzog Ernst*, Fassung A
HE B	*Herzog Ernst*, Fassung B
Iw.	Hartmann von Aue: *Iwein*
KChr	*Kaiserchronik*
KR	*König Rother*
Lz.	Ulrich von Zatzikhoven: *Lanzelet*
LvT	Herbort von Fritzlar: *Liet von Troye*
NL A	*Nibelungenlied*, Hs. A
NL B	*Nibelungenlied*, Hs. B
NL C	*Nibelungenlied*, Hs. C
NK	*Nibelungenklage*
RdE	*Roman d'Eneas*
RL	Konrad: *Rolandslied*
St.Alex.	Lambrecht: Alexanderroman, Straßburger Fassung
Tristr.	Eilhart von Oberg: *Tristrant* Hs. H
V.Alex.	Lambrecht: Alexanderroman, Vorauer Fassung
WD B	*Wolfdietrich* B
WD D	*Wolfdietrich* D

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111387314-008

Abgekürzt zitierte Nachschlagewerke, Periodika und Reihen

ABäG	Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik
ATB	Altdeutsche Textbibliothek
Baetke	Walter Baetke: Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur. 2., durchgesehene Aufl. Darmstadt 1976.
Bibl. Germ.	Bibliotheca Germanica. Handbücher, Texte und Monographien aus dem Gebiete der germanischen Philologie.
BMZ	Mittelhochdeutsches Wörterbuch. Mit Benutzung des Nachlasses von Georg Friedrich Benecke ausgearb. von Wilhelm Müller u. Friedrich Zarncke. 3 Bde. Leipzig 1854–1866, ND Stuttgart 1990. [http://woerterbuchnetz.de/BMZ/, Zugriff: 29.04.2024].
Bosworth/ Toller	Joseph Bosworth/Thomas Northcote Toller: An Anglo-Saxon Dictionary. Based on the Manuscript Collections of Joseph Bosworth. Supplement by T. Northcote Toller. Enlarged addenda and corrigenda by Alistair Campbell. Oxford 1972. [http://lexicon.ff.cuni.cz/texts/oe_bosworthtoller_about.html, Zugriff: 29.04.2024]
DTM	Deutsche Texte des Mittelalters
DVjs	Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
Euphorion	Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte
FMSt	Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster
GAG	Göppinger Arbeiten zur Germanistik
GG	Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck. 8 Bde. Stuttgart 1972–1997.
GRM	Germanisch-Romanische Monatsschrift
HRG	Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte. Begr. von Wolfgang Stammler, hrsg. von Adalbert Erler, Ekkehard Kaufmann, Dieter Werkmüller. 5 Bde. Berlin 1971–1998.
^{2}HRG	Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte. Begr. von Wolfgang Stammler, Adalbert Erler, Ekkehard Kaufmann. Hrsg. von Albrecht Cordes, Heiner Lück, Dieter Werkmüller u. a. 2., völlig überarb. u. erw. Aufl. Bd. 1 ff. Berlin 2008 ff.
HWPh	Historisches Wörterbuch der Philosophie. Völlig neubearb. Ausg. des ‚Wörterbuchs der philosophischen Begriffe' von Rudolf Eisler. Hrsg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer. 13 Bde. Darmstadt/Basel 1971–2001.
IASL	Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur
JOWG	Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie. Hrsg. von Engelbert Kirschbaum SJ, in Zusammenarbeit mit Günter Bandmann, Wolfgang Braunfels, Johannes Kollwitz, Wilhelm Mrazek, Alfred A. Schmid, Hugo Snell. 8 Bde. Rom/Freiburg u. a. 1968–1976, ND 1994.
Lexer	Matthias Lexer: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. 3 Bde. Leipzig 1872–1878, ND Stuttgart 1992. [http://woerterbuchnetz.de/Lexer/, Zugriff: 29.04.2024]
LiLi	Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik
LIR	Literatur, Imagination, Realität. Anglistische, germanistische, romanistische Studien
LTG	Literatur – Theorie – Geschichte. Beiträge zu einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MMS	Münstersche Mittelalter-Schriften
MPL	Patrologiae cursus completus. Series Latina. 221 Bde. Hrsg. von Jacques Paul Migne. Paris 1844–1855.

MTU	Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters
PBB	Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur
PhGerm	Philologica Germanica
PhSt	Philologische Studien und Quellen
^{2}RGA	Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Hrsg. von Herbert Jankuhn, Heinrich Beck [u. a.]. 35 Bde. 2. Auflage, Berlin/New York 1968–2008.
RUB	Reclams Universal-Bibliothek
TMP	Trends in Medieval Philology
de Vries	Jan de Vries: Altnordisches etymologisches Wörterbuch. Leiden 1962.
WdF	Wege der Forschung
ZfdA	Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur
ZfdPh	Zeitschrift für deutsche Philologie
ZfG	Zeitschrift für Germanistik

2 Primärtexte

Aelred von Rievaulx: Sermo XIX. In: Aelredus Rievallensis Opera omnia II: Sermones I-XLVI. Collectio claraevallensis prima et secunda. Hrsg. von Gaetano Raciti. Turnhout 1989 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis. 2a), S. 147–154.

Aelred von Rievaulx: De speculo caritatis. In: Aelredus Rievallensis Opera omnia I: Opera ascetica. Hrsg. von Anselme Hoste, Charles H. Talbot. Turnhout 1971 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis. 1), S. 3–161.

Alanus ab Insulis/Alain de Lille: De Planctu Naturae. Die Klage der Natur. Lateinischer Text, Übersetzung und philologisch-philosophischer Kommentar von Johannes B. Köhler. Münster 2013 (Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte, Reihe A. 2).

Alanus ab Insulis: De virtutibus et vitiis. Le Traité d'Alain de Lille sur les Vertus, les Vices et les Dons du Saint-Esprit. Hrsg. von Odon Lottin. Medieval Studies 12 (1950), S. 20–56.

Alkuin: Briefe. In: Epistolae Karolini Aevi. Bd. II. Hrsg. von Ernst Dümmler. Berlin 1895, S. 1–481.

Altercatio Ganimedis et Helene. Kritische Edition mit Kommentar von Rolf Lenzen. In: Mittellateinisches Jahrbuch 7 (1972), S. 161–186.

Ami et Amile. Chanson de geste. Hrsg. von Peter F. Dembowski. Paris 1987 (Les Classiques Francais du Moyen Age. 97).

Amis et Amiles. Geschichte einer Freundschaft am Hofe Karls des Großen. Übertragen und eingeleitet von Inge Vielhauer. Amsterdam 1979 (Castrum Peregrini. 136/137).

Andreas [Capellanus]: De amore libri tres. Von der Liebe. Drei Bücher. Text nach der Ausgabe von E. Trojel. Übersetzt und mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Fritz Peter Knapp. Berlin 2006.

Athanasius: Vita Antonii. In: Athanasius, Ausgewählte Schriften. Bd. 2. Aus dem Griechischen übersetzt von Anton Stegmann, Hans Mertel. München 1917 (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe. 31), S. 687–776.

Athis und Prophilias: Weitere Bruchstücke. Hrsg. von Wilhelm Grimm. In: Philologisch-historische Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1852. Berlin 1853, S. 1–16.

Azo Portius: Summa Institutionum. In: Azonis Summa Aurea recens pristinae suae fidei restituta ac archetypo collata. Lyon 1557, fol. 267v–292v.

Bamberger Beichte und Wessobrunner Beichte. In: Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler. Hrsg. von Elias von Steinmeyer. Berlin 1916, ND Hildesheim 1963, S. 141–152.

Beowulf, with the Finnesburg Fragment. 4. Aufl. Hrsg. von Christopher L. Wrenn, Whitney F. Bolton. Exeter 1988.
Beowulf. Neue Versübersetzung von Seamus Heaney. Old English text based on the edition by C. L. Wrenn, W. F. Bolton. New York/London 2000.
Bernardus Silvestris: Cosmographia. De mundi universitate libri duo sive megacosmus et microcosmus. Hrsg. von Carl Sigmund Barach, Johann Wrobel. Innsbruck 1876.
(Pseudo-)Bernardus Silvestris: Commentum super sex libros Eneidos Virgilii. Commento all'Eneide: libri I–VI, Bernardo Silvestre. Hrsg. von Bruno Basile. Rom 2008.
[Bernhard von Clairvaux] S. Bernardi Clarævallensis Liber ad milites templi de laude novae militae. Hrsg. von Robert Ketelhohn. Berlin 2005.
Calcidius: Timaeus-Kommentar. Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus. Hrsg. von Jan Hendrik Waszink. London/Leiden 1963 (Plato Latinus. 4).
Carmina Burana. Die Lieder der Benediktbeurer Handschrift. Vollständige Ausgabe des Originaltextes nach der von Bernhard Bischoff abgeschlossenen kritischen Ausgabe von Alfons Hilka, Otto Schumann. Übersetzung der lateinischen Texte von Carl Fischer, der mittelhochdeutschen Texte von Hugo Kuhn. Anmerkungen und Nachwort von Günter Bernt. München 1979.
[Cicero] Marcus Tullius Cicero: Laelius de Amicitia. Über die Freundschaft. T. Pomponius Atticus gewidmet. Lateinisch-Deutsch. 2. Aufl. Hrsg. von Max Faltner. München 1966.
La Chanson de Roland – The Song of Roland: The French Corpus. Hrsg. von Joseph J. Duggan. 3 Bde. Turnhout 2005.
[Chanson de Roland C] Le manuscrit de Chateauroux. In: Les textes de la Chanson de Roland. Bd. 4. Hrsg. von Raoul Mortier. Paris 1943.
[Chanson de Roland C] The Châteauroux Version of the „Chanson de Roland". A Fully Annotated Critical Text. Hrsg. von Marjorie Moffat. Berlin/Boston 2014.
[Chanson de Roland L] Le texte de Lyon. In: Les textes de la Chanson de Roland. Bd. 8. Hrsg. von Raoul Mortier. Paris 1944.
[Chanson de Roland O] The Oxford Version. In: La Chanson de Roland – The Song of Roland: The French Corpus. Bd. 1. Hrsg. von Ian Short, Joseph J. Duggan. Turnhout 2005.
[Chanson de Roland O] La version d'Oxford. In: Les textes de la Chanson de Roland. Bd. 1. Hrsg. von Raoul Mortier. Paris 1940.
[Chanson de Roland P] Le texte de Paris. In: Les textes de la Chanson de Roland. Bd. 6. Hrsg. von Raoul Mortier. Paris 1942.
[Chanson de Roland T] Le texte de Cambridge. In: Les textes de la Chanson de Roland. Bd. 7. Hrsg. von Raoul Mortier. Paris 1943.
[Chanson de Roland V4] La version de Venise IV. In: Les textes de la Chanson de Roland. Bd. 2. Hrsg. von Raoul Mortier. Paris 1941.
Chrétien de Troyes: Erec et Enide. Erec und Enide. Altfranzösisch/Deutsch. Übersetzt und hrsg. von Albert Gier. Stuttgart 1987 (RUB. 8360).
Chrestien de Troyes: Yvain. Übersetzt und eingeleitet von Ilse Nolting-Hauff. München 1983 (Klassische Texte des romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben. 2).
Constantinus Africanus: Viaticum I.20. In: Mary Frances Wack: Lovesickness in the Middle Ages. The Viaticum and its Commentaries. Philadelphia 1990, S. 186–193.
Corpus Iuris Civilis. 3 Bde. Bd. 1: Institutiones, Digesta. Hrsg. von Paul Krüger, Theodor Mommsen. Bd. 2: Codex Iustinianus. Hrsg. von Paul Krüger. Bd. 3: Novellae. Hrsg. von Rudolf Schoell, Wilhelm Kroll. Berlin 1895 ff., ND Clark, NJ 2010.
Curtius Rufus: [Historiae Alexandri Magni] Geschichte Alexanders des Großen. Lateinisch u. deutsch, Hrsg. von Herbert Schönfeld. München 1954.
[Decretum Gratiani] Decretum sive Concordia discordantium canonum. Kritisch hrsg. von Emil Friedberg. Leipzig 1879–1881 (Corpus Iuris Canonici 1), ND Graz 1959.

Das Eckenlied. Sämtliche Fassungen. Hrsg. von Francis B. Brévart. Teil 1: Einleitung. Die altbezeugten Versionen E_1, E_2 und Strophe 8–13 von E_4. Anhang: Die Ecca-Episode aus der Thidrekssaga. Teil 2: Dresdener Heldenbuch und Ansbacher Fragment E_7 und E_3. Teil 3: Die Druckversion und verwandte Textzeugen e_1, E_4, E_5, E_6. Tübingen 1999 (ATB. 111).

Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. Bd. 1: Text. 5., verbesserte Aufl. Hrsg. von Gustav Neckel, Hans Kuhn. Heidelberg 1983.

Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. Bd. 2: Kommentierendes Glossar. 2., durchgesehene Aufl. Hrsg. von Gustav Neckel. Heidelberg 1936.

[Edda] The Poetic Edda. Bd. 1: Heroic Poems. Hrsg. mit Übersetzung, Einführung und Kommentar von Ursula Dronke. Oxford 1969, reprint 2004.

[Edda] Die Heldenlieder der älteren Edda. Übersetzt, kommentiert und hrsg. von Arnulf Krause. Stuttgart 2001 (RUB. 18142).

Eilhart von Oberg: Tristrant. Synoptischer Druck der ergänzten Fragmente mit der gesamten Parallelüberlieferung. Hrsg. von Hadumod Bußmann. Tübingen 1969 (ATB. 70).

Eilhart von Oberg: Tristrant [H]. Edition diplomatique des manuscrits et traduction en français moderne avec introduction, notes et index. Hrsg. von Danielle Buschinger. Préface de Jean Fourquet. Göppingen 1976.

Einhard: Vita Karoli Magni. Lateinisch/Deutsch. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Evelyn Scherabon Firchow. Stuttgart 1994 (RUB. 1996).

Étienne de Fougères: Le Livre des Manières. Hrsg. von R. Anthony Lodge. Genève 1979.

Evagrius: Vita Antonii. In: Pascal Bertrand: Die Evagriusübersetzung der *Vita Antonii*: Rezeption – Überlieferung – Edition. Unter besonderer Berücksichtigung der *Vitas Patrum*-Tradition. Utrecht 2005, S. 160–192.

Facetus moribus et vita. In: Erich Joseph Thiel: Mittellateinische Nachdichtungen von Ovids ‚Ars Amatoria' und ‚Remedia Amoris'. Mittellateinisches Jahrbuch 5 (1968), S. 168–180.

Fóstbroeðra saga. In: Vestfirðinga sögur. Hrsg. von Björn Karel Þórólfsson, Guðni Jónsson. Reykjavík 1943 (Íslenzk fornrit. VI), ND 1972, S. 119–276.

Frauenlieder des Mittelalters: Zweisprachig. Übersetzt und hrsg. von Ingrid Kasten. Stuttgart 1990 (RUB. 8630).

Friesische Rechtsquellen. Hrsg. von Karl Frhr. von Richthofen. Berlin 1840, ND Aalen 1960.

[Geoffrey von Monmouth] The *Historia Regum Britannie* of Geoffrey of Monmouth I. Bern, Burgerbibliothek, MS. 568. Hrsg. von Neil Wright. Cambridge 1984. The *Historia Regum Britannie* of Geoffrey of Monmouth II. The first variant version: a critical edition. Hrsg. von Neil Wright. Cambridge 1988.

Gesta regis Henrici Secundi Benedicti abbatis. The Chronicles of the Reigns of Henry II, and Richard I. A.D. 1169–1192 Known Commonly under the Name of Benedict of Peterborough. Bd. II. Hrsg. von William Stubbs. London 1867.

Die Gesta Romanorum. Nach der Innsbrucker Handschrift vom Jahre 1342 und vier Münchener Handschriften. Hrsg. von Wilhelm Dick. Erlangen/Leipzig 1890 (Erlanger Beiträge zur Englischen Philologie. VII), ND Amsterdam 1970.

Giraldus Cambrensis: Topographia Hibernica. Hrsg. von James Dimock. London 1867, ND Nendeln 1964.

Girart de Vienne. Chanson de geste, according to MS BXIX (Royal) of the British Museum. Hrsg. von Frederic G. Yeandle. New York 1930.

Gísla saga Súrssonar. Hrsg. von Finnur Jónsson. Halle 1903 (Altnordische Saga-Bibliothek. 10).

Gottfried von Strassburg: Tristan. Hrsg. von Karl Marold. Unveränderter vierter Abdruck nach dem dritten mit einem auf Grund von Friedrich Rankes Kollationen verbesserten Apparat besorgt von Werner Schröder. Berlin/New York 1977.

Grágás. Islændernes Lovbog i Fristatens Tid, udgivet efter det kongelige Bibliotheks Haandskrift og oversat af Vilhjálmur Finsen for det Nordiske Literatur-Samfund. 4 Bde. Hrsg. von Vilhjálmur Finsen. Kopenhagen 1852–1870, ND Odense 1974.

[Gregor von Tours: Decem libri historiarum/Fränkische Geschichte] Gregorii Turonensis Opera. Teil 1: Libri historiarum X. Hrsg. von Bruno Krusch, Wilhelm Levison. Hannover 1937 (MGH Scriptores rerum Merovingicarum. 1,1).

Hartmann von Aue: Erec. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung von Thomas Cramer. Frankfurt a. M. 1980.

Hartmann von Aue: Iwein. 3., durchgesehene und ergänzte Aufl. Text der siebenten Ausgabe von Georg F. Benecke, Karl Lachmann und Ludwig Wolff. Übersetzung und Anmerkungen von Thomas Cramer. Berlin/New York 1981.

Heinrich von Melk: Von des todes gehugde – Mahnrede über den Tod. Übersetzt, kommentiert und mit einer Einführung in das Werk. Hrsg. von Thomas Bein [u. a.]. Mit Beiträgen zu Text, Übersetzung und Kommentar von Susanne Kramarz-Bein. Stuttgart 1994 (RUB. 8907).

Heinrich von Veldeke: Eneasroman. Nach dem Text von Ludwig Ettmüller ins Neuhochdeutsche übersetzt, mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von Dieter Kartschoke. Stuttgart 1986 (RUB. 8303).

Heliand und Genesis. 10., bearbeitete Aufl. Hrsg. von Otto Behaghel, Bearbeitung Burkhart Taeger. Tübingen 1996 (ATB. 4).

[Henry de] Bracton: De Legibus et Consuetudinibus Angliae. Bd. 2. Hrsg. von George E. Woodbine. New Haven/London/Oxford 1922.

[Herbort von Fritzlar] Herbort's von Fritslâr Liet von Troye. Hrsg. von Georg Karl Frommann. Quedlinburg/Leipzig 1837 (Bibliothek der gesammten deutschen National-Literatur. 5), ND Amsterdam 1966.

Herzog Ernst. In der mittelhochdeutschen Fassung B nach der Ausgabe von Karl Bartsch mit den Bruchstücken der Fassung A hrsg., übersetzt, mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Bernhard Sowinski. Stuttgart 1979 (RUB. 8352).

[Hildebert von Lavardin: Gedichte] Les mélanges poétiques d'Hildebert de Lavardin. Hrsg. von Barthélemy Hauréau. Paris 1882.

Das Hildebrandlied (incl. Faksimile). Hrsg. von Georg Baesecke. Halle 1945.

[Historia Karoli Magni et Rotholandi] Die Chronik von Karl dem Großen und Roland. Der lateinische Pseudo-Turpin in den Handschriften aus Aachen und Andernach. Hrsg. und übersetzt von Hans-Wilhelm Klein. München 1986.

[Isidor von Sevilla: Etymologiae] Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX. Hrsg. von Wallace M. Lindsay. Oxford 1911.

[Isidor von Sevilla] Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Lenelotte Möller. Wiesbaden 2008.

[Iunianus Iustinus: Historiae Philippicae] Iustini historiae Philippicae. Hrsg. von Friedrich Duebner. Leipzig 1831.

[Jacobus de Voragine] Voragine, Jacobi: Legenda aurea vulgo historia lombardica dicta ad optimorum librorum fidem (editio secunda). Hrsg. von Johann Georg Theodor Grässe. Leipzig 1850.

[Jean Bodel: Chanson des Saisnes] La chanson des Saxons, par Jean Bodel. Erstmals hrsg. von Francisque Michel. Paris 1839.

[Johannes von Salisbury: Policraticus] Ioannes Saresberiensis Episcopi Carnotensis Policratici sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum Libri VIII. Hrsg. von Clemens C. I. Webb. Oxford 1909, ND Frankfurt a. M. 1965.

Die Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen. Hrsg. von Edward Schröder. München 1892, ND München 1984 (MGH Deutsche Chroniken. 1.1).

König Rother. Mittelhochdeutscher Text und neuhochdeutsche Übersetzung von Peter K. Stein. Hrsg. von Ingrid Bennewitz unter Mitarbeit von Beatrix Koll und Ruth Weichselbaumer. Stuttgart 2000 (RUB. 18047).

Kudrun. Nach der Ausgabe von Karl Bartsch. Hrsg. von Karl Stackmann. Tübingen 2000.
Lambrecht: Straßburger Alexander. In: Pfaffe Lambrecht: Alexanderroman. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Hrsg., übersetzt und kommentiert von Elisabeth Lienert. Stuttgart 2007 (RUB. 18508), S. 155–553.
Lambrecht: Vorauer Alexander. In: Pfaffe Lambrecht: Alexanderroman. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Hrsg., übersetzt und kommentiert von Elisabeth Lienert. Stuttgart 2007 (RUB. 18508), S. 53–153.
Landnámabók. Hrsg. von Jakob Benediktsson. Reykjavík 1986 (Íslenzk Fornrít I).
Li Livres de jostice et de plet. Publié pour la première fois d'après le manuscrit unique de la Bibliothèque nationale, par Rapetti, avec un glossaire des mots hors d'usage par P. Chabaille. Hrsg. von Louis Nicolas Rapetti. Paris 1850.
Lucretia. In: Frühe deutsche Literatur und lateinische Literatur in Deutschland 800 bis 1150. Hrsg. von Walter Haug, Benedikt K. Vollmann. Frankfurt a. M. 1991 (Bibliothek des Mittelalters. 1), S. 898–929.
Marie de France: Lanval. In: Lais de Marie de France. Hrsg. von Karl Warnke. Übersetzt, eingeführt und mit Anmerkungen versehen von Laurence Harf-Lancner. Paris 1990, S. 135–167.
[Marina-Legende] Vie et office de sainte Marine. Textes latin, grec, copte, arabe, syriaque, éthiopien, haut-allemand, bas-allemand et français. Hrsg. von Léon Clugnet. Paris 1905 (Bibliothèque hagiographique orientale. 8).
Mauricius von Craûn. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Nach dem Text von Edward Schröder. Hrsg., übersetzt und kommentiert von Dorothea Klein. Stuttgart 1999 (RUB. 8796).
Maxims II. In: Two of the Saxon Chronicles Parallel with Supplementary Extracts from the Others: A Revised Text with Introduction, Notes, Appendices and a Glossary on the Basis of an Edition by John Earle. Hrsg. von Charles Plummer. 2 Bde. Oxford 1892. Bd I, S. 280–282.
Medieval Latin Poems of Male Love and Friendship. Übersetzt von Thomas Stehling. New York/London 1984.
Des Minnesangs Frühling [MF]. Bd. 1: Texte. 38., erneut revidierte Aufl. Unter Benutzung der Ausgaben von Karl Lachmann und Moriz Haupt, Friedrich Vogt und Carl von Kraus bearbeitet von Hugo Moser und Helmut Tervooren. Mit einem Anhang: Das Budapester und Kremsmünsterer Fragment. Stuttgart 1988.
Der Münchner Oswald. Mit einem Anhang: Die ostschwäbische Prosabearbeitung des 15. Jahrhunderts. Hrsg. von Michael Curschmann. Tübingen 1974 (ATB. 76).
Die Nibelungenklage. Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von Karl Bartsch. Einführung, neuhochdeutsche Übersetzung und Kommentar von Elisabeth Lienert. Paderborn u. a. 2000 (Schöninghs mediävistische Editionen. 5).
[Nibelungenlied A] Der Text der Handschrift A des Nibelungenliedes: Transkription von Hermann Reichert. 2005, http://germanistik.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/inst_germanistik/NibHsAReichert.txt [Zugriff: 17.09.2023].
[Nibelungenlied B] Das Nibelungenlied. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Nach der Handschrift B hrsg. von Ursula Schulze. Ins Neuhochdeutsche übersetzt und kommentiert von Siegfried Grosse. Stuttgart 2010.
[Nibelungenlied C] Das Nibelungenlied. Nach der Handschrift C der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe hrsg. und übersetzt von Ursula Schulze. Düsseldorf/Zürich 2005.
[Nibelungenlied B/C] Das Nibelungenlied. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung. Hrsg. von Helmut Brackert. 2 Bde., Frankfurt a. M. 1970–1971.
Orendel. Ein deutsches Spielmannsgedicht. Mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von Arnold E. Berger. Bonn 1888.
Orendel. Faksimilierte Ausgabe der Vers- und der Prosafassung nach den Drucken von 1512. Hrsg. und mit einem Vorwort versehen von Ludwig Denecke. Stuttgart 1972 (Sammlung Metzler. 111).
Otte: Eraclius. Hrsg. von Winfried Frey. Göppingen 1983 (GAG. 348).

Otto Bischof von Freising: Chronica sive historia de duabus civitates. Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten. 6., bibliographisch aktualisierte Aufl. Übersetzt von Adolf Schmidt, hrsg. von Walther Lammers mit einem Literaturnachtrag von Hans-Werner Goetz. Darmstadt 2011 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. XVI).

[Ovid] Publius Ovidius Naso: Liebeskunst. Ars amatoria. Lateinisch – deutsch. Hrsg. und übersetzt von Niklas Holzberg. München/Zürich 1988.

[Ovid] Publius Ovidius Naso: Heroides – Briefe der Heroiden. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und hrsg. von Detlev Hoffmann, Christoph Schliebitz, Hermann Stocker. Stuttgart 2000 (RUB. 1359).

[Ovid] Publius Ovidius Naso: Metamorphosen. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und hrsg. von Michael von Albrecht. Stuttgart 2010 (RUB. 1360).

[Ovid] Publius Ovidius Naso: Heilmittel gegen die Liebe. Remedia amoris. Lateinisch/Deutsch. Hrsg. und übersetzt von Niklas Holzberg. München/Zürich 1991.

Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis. In: The Passion of Perpetua and Felicity. Hrsg. von Thomas J. Heffernan. Oxford/New York 2012, S. 100–124.

Petrus Damianus: Liber Gomorrhianus (= Epistola 31). In: Die Briefe des Petrus Damiani. Bd. 1: Nr. 1–40. Hrsg. von Kurt Reindel. München 1983 (MGH: Die Briefe der deutschen Kaiserzeit. 4.1), S. 284–330.

[Post aquile raptus] The debate between Hebe and Ganymede in light of its sources and manuscript context. Hrsg. und übersetzt von Tina Chronopoulos. In: Archivum Latinitatis Medii Aevi 71 (2017), S. 218–243.

[Reinmar von Zweter: Gedichte] Die Gedichte Reinmars von Zweter. Hrsg. von Gustav Roethe. Leipzig 1887.

Rodulfus Tortarius: Epistula ad Bernardum. In: Lena Oetjens: Amicus und Amelius im europäischen Mittelalter. Erzählen von Freundschaft im Kontext der Roland-Tradition. Texte und Untersuchungen. München 2016, S. 360–379.

[Roman d'Eneas] Eneas. Kritisch hrsg. von Jacques Salverda de Grave. Halle 1891 (Bibliotheca Normannica. 4).

Le Roman d'Eneas. Übersetzt und eingeleitet von Monica Schöler-Beinhauer. München 1972 (Klassische Texte des romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben. 9).

Das Rolandslied. Hrsg. von Karl Bartsch. Leipzig 1874 (Deutsche Dichtungen des Mittelalters. 3).

Das Rolandslied des Pfaffen Konrad. Hrsg., übersetzt und kommentiert von Dieter Kartschoke. Stuttgart 1993 (RUB. 2745).

Ronsasvals. Poème épique provençal. Hrsg. von Mario Roques. In: Romania 58 (1932), S. 1–28, 161–189.

Sachsenspiegel. Landrecht und Lehnrecht. Hrsg. von Friedrich Ebel. Stuttgart 1993 (RUB. 3355).

[Saxo Grammaticus: Gesta Danorum] Saxonis Gesta Danorum. Zuerst hrsg. von C. Knabe, P. Herrmann. Überprüft und bearbeitet von J. Olrik, H. Raeder. 2 Bde. Hauniae 1931/1957.

Schmitz, Hermann Joseph: Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren nach handschriftlichen Quellen dargestellt. 2 Bde. Düsseldorf 1898, ND Graz 1958.

[Servius: Aeneis-Kommentar] Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii. 2 Bde. Hrsg. von Georg Thilo, Hermann Hagen. Leipzig 1881/1884.

[Snorra-Edda] Edda Snorra Sturlusonar. Udgivet efter Håndskrifterne af Kommissionen for Det Arnamagnæanske Legat. Hrsg. von Finnur Jónsson. Kopenhagen 1931.

Stricker: Gegen Gleichgeschlechtlichkeit. In: Die Kleindichtung des Strickers. Gesamtausgabe in fünf Bänden. Bd. III, 1: Gedicht Nr. 41–71. Hrsg. von Wolfgang Wilfried Moelleken, Gayle Agler Beck, Robert E. Lewis. Göppingen 1973 (GAG. 107 V), Nr. 66, S. 180–184.

Stricker: Karl der Grosse. Hrsg. von Karl Bartsch. Quedlinburg 1857 (Bibliothek der gesammten deutschen National-Literatur von der ältesten bis auf die neuere Zeit. 1,35), ND mit einem Vorwort von Dieter Kartschoke. Berlin 1965.

Stricker: Die Klage. In: Die Kleindichtung des Strickers. Gesamtausgabe in fünf Bänden. Bd. V: Gedicht Nr. 139–167 und Nachwort. Hrsg. von Wolfgang Wilfried Moelleken, Gayle Agler Beck, Robert E. Lewis. Göppingen 1978 (GAG. 107 V), Nr. 158, S. 189–217.

Tertullian: De virginibus velandis. In: Tertulliani Opera. XXVII. Hrsg. von Dom Eligius Dekkers. Turnhout 1954 (Corpus Christianorum, Series Latina. 2), S. 1207–1226.
Thidrekssaga. Saga Ðiðriks konungs af Bern. Fortælling om Kong Thidrik af Bern og Hans Kæmper, i Norsk bearbeidelse fra det trettende aarhundrede efter tydske Kilder. Hrsg. von Carl Rikard Unger. Christiania 1853.
Thomasin von Zirklaere: Der Wälsche Gast. Hrsg. von Heinrich Rückert, mit einer Einleitung und einem Register von Friedrich Neumann. Berlin 1965.
Ulrich von Liechtenstein: Frauendienst. Hrsg. von Franz Viktor Spechtler. Göppingen 1987 (GAG. 485).
Ulrich von Liechtenstein: Das Frauenbuch. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Hrsg., übersetzt und kommentiert von Christopher Young. Stuttgart 2003 (RUB. 18290).
Ulrich von Zatzikhoven: Lanzelet. Hrsg. von Karl August Hahn. Mit einem Nachwort und einer Bibliographie von Frederick Norman. Berlin 1965 (Deutsche Neudrucke – Texte des Mittelalters).
[Vergil] P. Vergilius Maro: Aeneis. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und hrsg. von Edith und Gerhard Binder. Stuttgart 2012 (RUB. 17618).
[Vergil] P. Vergilius Maro: Georgica. Vom Landbau. Lateinisch/Deutsch. Hrsg. und übersetzt von Otto Schönberger. Stuttgart 1994 (RUB. 638).
Vagantendichtung. Lateinisch und Deutsch. Hrsg. und übersetzt von Karl Langosch. Leipzig 1984.
Völsunga saga. The Saga of the Volsungs. Hrsg. und übersetzt, mit einer Einführung, Kommentar und Anhängen versehen von Ronald G. Finch. London 1965.
[Wace] Le Roman de Brut de Wace. Hrsg. von Ivor Arnold. 2 Bde. Paris 1938.
[Walter von Châtillon: Gedichte] Moralisch-satirische Gedichte Walters von Châtillon, aus deutschen, englischen, französischen und italienischen Handschriften. Hrsg. von Karl Strecker. Heidelberg 1920.
Waltharius. In: Waltharius, Ruodlieb, Märchenepen. Lateinische Epik des Mittelalers mit deutschen Versen. Hrsg. von Karl Langosch. Berlin 1956, S. 6–83.
Walther von der Vogelweide: Leich, Lieder, Sangsprüche. [L] 14., völlig neubearbeitete Aufl. der Ausgabe Karl Lachmanns. Hrsg. von Christoph Cormeau, mit Beiträgen von Thomas Bein und Horst Brunner. Berlin/New York 1996.
Walther von der Vogelweide: Werke. Bd. 2: Liedlyrik. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Hrsg., übersetzt und kommentiert von Günther Schweikle. Stuttgart 1998 (RUB. 820).
The Wanderer. In: Altenglische Lyrik. Englisch/Deutsch. 2., durchgesehene und bibliographisch erweiterte Aufl. Übersetzt und hrsg. von Rolf Breuer, Rainer Schöwerling. Stuttgart 1981 (RUB. 7995), S. 12–19.
William of Malmbesbury: De gestis regum anglorum libri quinque & Historiae novellae libri tres. Bd. I. Hrsg. von William Stubbs. London 1887, ND Cambridge 2012.
Wirnt von Grafenberg: Wigalois. 2., überarbeitete Aufl. Text der Ausgabe von Johannes M. N. Kapteyn übersetzt, erläutert und mit einem Nachwort versehen von Sabine Seelbach, Ulrich Seelbach. Berlin/Boston 2014.
Wolfdietrich B. In: Ortnit und die Wolfdietriche. Bd. 1. Hrsg. von Arthur Amelung, Oskar Jänicke. Berlin 1871, ND Dublin/Zürich 1968, S. 167–301.
Wolfdietrich D. In: Ortnit und die Wolfdietriche. Bd. 2. Hrsg. von Arthur Amelung und Oskar Jänicke. Berlin 1873, ND Dublin/Zürich 1968, S. 16–236.
Wolfram von Eschenbach: Parzival. Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von Karl Lachmann, Übersetzung und Nachwort von Wolfgang Spiewok. 2 Bde. Stuttgart 1981 (RUB. 3681, 3682).
Würzburger Beichte. In: Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler. Hrsg. von Elias von Steinmeyer. Berlin 1916, ND Nendeln 1964, S. 316–318.

3 Forschungsliteratur

Abbott, Elizabeth: A History of Celibacy. Cambridge 2001.
Achauer, Heinz: Minne im Nibelungenlied. München 1967 (Diss. München 1964).
Acker, Paul: Horror and the Maternal in *Beowulf*. In: Publications of the Modern Language Association 121,3 (2006), S. 702–716.
Arbeitsgruppe Gender [Constanze Bausch u. a.]: Begehrende Körper und verkörpertes Begehren. Interdisziplinäre Studien zu Performativität und *gender*. In: Paragrana 13 (2004), S. 251–309.
Ailes, Marianne J: The Medieval Male Couple and the Language of Homosociality. In: Masculinity in Medieval Europe. Hrsg. von Dawn M. Hadley. London/New York 1999, S. 214–237.
Aird, William M.: Frustrated Masculinity. The Relationship Between William the Conqueror and his Eldest Son. In: Masculinity in Medieval Europe. Hrsg. von Dawn M. Hadley. London/New York 1999, S. 39–55.
Althoff, Gerd: Genealogische und andere Fiktionen in mittelalterlicher Historiographie. In: Fälschungen im Mittelalter. Bd. 1. Hrsg. von Horst Fuhrmann. Hannover 1988, S. 417–441.
Althoff, Gerd: Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter. Darmstadt 1990.
Althoff, Gerd: Amicitiae und Pacta: Bündnis, Einung, Politik und Gebetsgedenken im beginnenden 10. Jahrhundert. Hannover 1992.
Althoff, Gerd: Zur Verschriftlichung von Memoria in Krisenzeiten. In: Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters. Hrsg. von Dieter Geuenich, Otto Gerhard Oexle. Göttingen 1994 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte. 111), S. 56–73.
Althoff, Gerd: Der König weint. Rituelle Tränen in öffentlicher Kommunikation. In: „Aufführung“ und „Schrift“ in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposion 1994. Hrsg. von Jan-Dirk Müller. Stuttgart 1996 (Germanistische Symposien. Berichtsbände. 17), S. 239–252.
Althoff, Gerd: Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde. Darmstadt 1997.
Althoff, Gerd: *Ira Regis*. Prolegomena to a History of Royal Anger. In: Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages. Hrsg. von Barbara H. Rosenwein. Ithaca/London 1998, S. 59–74.
Althoff, Gerd: Aufgeführte Gefühle. Die Rolle der Emotionen in den öffentlichen Ritualen des Mittelalters. In: Passions in Context. International Journal for the History and Theory of Emotions 1 (2010), S. 1–21.
Amer, Sahar: Crossing Borders. Love Between Women in Medieval French and Arabic Literatures. Philadelphia 2008.
Andersson, Theodore M.: The Legend of Brynhild. Ithaca 1980 (Islandica. 43).
Angenendt, Arnold: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München 1994.
Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt 1997.
Antunes, Gabriela, Björn Reich (Hrsg.): (De)formierte Körper − Die Wahrnehmung und das Andere im Mittelalter. Interdisziplinäres Seminar, Straßburg, 19. März 2010. Göttingen 2012.
Appelt, Heinrich: Die Kaiseridee Friedrich Barbarossas. In: Friedrich Barbarossa. Hrsg. von Gunther Wolf. Darmstadt 1975 (WdF 390), S. 208–244.
Archibald, Elizabeth: Incest and the Medieval Imagination. Oxford 2001.
Ariès, Philippe: Geschichte des Todes. München 1982.
Arnold, Klaus: Freiheit im Mittelalter. In: Historisches Jahrbuch 104 (1984), S. 1–21.
Arnold, Klaus: Kindheit im europäischen Mittelalter. In: Zur Sozialgeschichte der Kindheit. Hrsg. von Jochen Martin, August Nitschke. Freiburg u. a. 1986, S. 443–467.
Arnold, John H.: The Labour of Continence. Masculinity and Clerical Virginity. In: Medieval Virginities. Hrsg. von Anke Bernau, Ruth Evans, Sarah Salih. Cardiff 2003 (Religion and Culture in the Middle Ages), S. 102–118.
Arnold, John H., Sean Brady (Hrsg.): What is Masculinity? Historical Dynamics from Antiquity to the Contemporary World. New York 2011.

Arnorsdottir, Agnes: Motherhood as Emotion and Social Practice: Mary and Anne as Maternal Models in Medieval Iceland. In: Denmark and Europe in the Middle Ages, c.1000–1525: Essays in Honour of Professor Michael H. Gelting. Farnham. Hrsg. von Kerstin Hundahl, Lars Kjær, Niels Lund. Farnham 2014, S. 43–58.

Ashcroft, Jeffrey: *Si waren aines muotes*. Unanimity in Konrad's *Rolandslied* and Otto's and Rahewin's *Gesta Friderici*. In: Medieval Knighthood, IV. Hrsg. von C. Harper-Bill. Woodbridge 1992, S. 23–50.

Ashcroft, Jeffrey: Honor imperii – *des riches ere*: The idea of empire in Konrad's *Rolandslied*. In: German narrative Literature of the Twelfth and Thirteenth Centuries. Studies presented to Roy Wisbey on his sixty-fifth Birthday. Hrsg. von Volker Honemann. Tübingen 1994, S. 139–156.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, Helen Tiffin: The Empire Writes Back. Post-Colonial Literatures, Theory and Practice. 2. Aufl. London/New York 2002.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, Helen Tiffin: Post-Colonial Studies – The Key Concepts. London/ New York 2005.

Bachorski, Hans-Jürgen: Kriemhilt verschenkt Sifrits Leben. Habitus und Kalkül im *Nibelungenlied* (Typoskript).

Bachorski, Hans-Jürgen: Ein Diskurs von Begehren und Versagen. Sexualität, Erotik und Obszönität in den Schwanksammlungen des 16. Jahrhunderts. In: Eros – Macht – Askese. Geschlechterspannungen als Dialogstruktur in Kunst und Literatur. Hrsg. von Hans-Jürgen Bachorski, Helga Sciurie. Trier 1996, S. 305–341.

Bachorski, Hans-Jürgen: Träume, die überhaupt niemals geträumt. Zur Deutung von Träumen mittelalterlicher Literatur. In: Weltbilder des mittelalterlichen Menschen. Hrsg. von Heinz-Dieter Heimann [u. a.]. Berlin 2007 (Studium Litterarum. 12), S. 15–51.

Bachorski, Hans-Jürgen, Werner Röcke: Weltbilder: Ordnungen des Wissens und historische Strukturen der literarischen Sinnbildung. In: Weltbildwandel. Selbstdeutung und Fremderfahrung im Epochenübergang vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit. Hrsg. von Hans-Jürgen Bachorski, Werner Röcke. Trier 1994 (LIR 10), S. 7–17.

Bailey, Derrick Sherwin: Homosexuality and the Western Christian Tradition. London 1955, ND Hamden 1975.

Baisch, Martin, Hendrikje Haufe, Michael Mecklenburg, Matthias Meyer, Andrea Sieber (Hrsg.): Aventiuren des Geschlechts. Modelle von Männlichkeit in der Literatur des 13. Jahrhunderts. Göttingen 2003 (Aventiuren. 1).

Baker, Peter S.: Honour, Exchange and Violence in Beowulf. Cambridge 2013.

Baldwin, John W.: The Language of Sex. Five Voices from Northern France around 1200. Chicago 1994.

Balzaretti, Ross: ‚These are things that men do, not women'. The Social Regulation of Female Violence in Langobard Italy. In: Violence and Society in the Early Medieval West. Hrsg. von Guy Halsall. Woodbridge 1998, S. 175–192.

Barthélemy, Dominique, Philippe Contamine: Interieur und privates Gehäuse. In: Geschichte des privaten Lebens. Bd. 2: Vom Feudalzeitalter zur Renaissance. Hrsg. von Georges Duby. Frankfurt a. M. 1990, S. 371–469.

Bartlett, Robert: Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity. In: Journal of Medieval and Early Modern Studies 31,1 (2001), S. 39–56.

Bastert, Bernd: *Wie er daz gotes rîche gewan* … Das *Rolandslied* des Klerikers Konrad und der Hof Heinrichs des *Löwen*. In: Courtly Literature and Clerical Culture. Höfische Literatur und Klerikerkultur. Littérature courtoise et culture cléricale. Hrsg. von Christoph Huber, Henrike Lähnemann. Tübingen 2002, S. 195–210.

Bastert, Bernd: Helden als Heilige. Chanson de geste-Rezeption im deutschsprachigen Raum. Tübingen 2010 (Bibl. Germ. 54).

Baswell, Christopher: Men in the *Roman d'Eneas*. The Construction of Empire. In: Medieval Masculinities. Regarding Men in the Middle Ages. Hrsg. von Clare A. Lees. Minneapolis 1994, S. 149–168.

Bauschke, Ricarda: ‚Chanson de Roland' und ‚Rolandslied'. Historiographische Schreibweise als Authentisierungsstrategie. In: Deutsche Sprache und Literatur von 1050–1200. Festschrift für Ursula Hennig zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Annegret Fiebig, Hans-Jochen Schiewer. Berlin 1995, S. 1–18.

Bauschke, Ricarda: Der Umgang mit dem Islam als Verfahren christlicher Sinnstiftung in *Chanson de Roland*/*Rolandslied* und *Aliscans/Willehalm*. In: Das Potenzial des Epos. Die altfranzösische Chanson de geste im europäischen Kontext. Hrsg. von Susanne Friede, Dorothea Kullmann. Heidelberg 2012, S. 191–215.

Becker, Mary: Family Law in the Secular State and Restrictions on Same-Sex Marriage: Two Are Better Than One. In: University of Illinois Law Review 1 (2001), S. 1–56.

Becker, Anja, Jan Mohr: Alterität. Geschichte und Perspektiven eines Konzepts. Eine Einleitung. In: Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren. Hrsg. von Anja Becker, Jan Mohr. Berlin 2012 (Deutsche Literatur. Studien und Quellen 8), S. 1–58.

Beer, Ellen Judith: Die Bilderzyklen mittelhochdeutscher Handschriften aus Regensburg und seinem Umkreis. In: Regensburger Buchmalerei. Von frühkarolingischer Zeit bis zum Ausgang des Mittelalters. Ausstellung der Bayerischen Staatsbibliothek München und der Museen der Stadt Regensburg. München 1987 (Bayerische Staatsbibliothek, Ausstellungskataloge. 39), S. 69–78.

Behr, Hans Joachim: Spielmannsepik. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. 3. Hrsg. von Georg Braungart [u. a.]. Berlin/New York 2003, S. 474–476.

Behr, John: The Rational Animal. A Rereading of Gregory of Nyssa's *De hominis opificio*. In: Journal of Early Christian Studies 7,2 (1999), S. 219–247.

Bein, Thomas: Orpheus als Sodomit. In: ZfdPh 109 (1990), S. 33–55.

Belsey, Catherine: Desire. Love Stories in Western Culture. Oxford/Cambridge, Mass. 1994.

Benkov, Edith Joyce: The Erased Lesbian. Sodomy and the Legal Tradition in Medieval Europe. In: Same Sex Love and Desire Among Women in the Middle Ages. Hrsg. von Francesca Canade Sautman, Pamela Sheingorn. New York 2001, S. 101–122.

Bennett, Judith M.: Confronting Continuity. In: Journal of Women's History 9,3 (1997), S. 73–94.

Bennett, Judith M.: ‚Lesbian-Like' and its Theoretical and Historical Implications for the Study of Women's Sexuality. In: Journal of the History of Sexuality 9 (2000), S. 1–24.

Bennett, Judith M., Ruth Mazo Karras (Hrsg.): The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe. Oxford 2013.

Bennett, Judith M., Ruth Mazo Karras: Women, Gender, and Medieval Historians. In: The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe. Hrsg. von Judith M. Bennett, Ruth Mazo Karras. Oxford 2013, S. 1–17.

Bennett, Matthew: Military Masculinity in England and Northern France c.1050–c.1225. In: Masculinity in Medieval Europe. Hrsg. von Dawn M. Hadley. London/New York 1999, S. 71–88.

Bennett, Matthew: Virile Latins, Effeminate Greeks and Strong Women: Gender Definitions on Crusade? In: Gendering the Crusades. Hrsg. von Sarah B. Edgington, Sarah Lambert. New York 2002, S. 16–30.

Bennewitz, Ingrid: *vrouwe/maget*. Überlegungen zur Interpretation der sogenannten Mädchenlieder im Kontext von Walthers Minnesang-Konzeption. In: Walther von der Vogelweide. Beiträge zu Leben und Werk. Hrsg. von Hans-Dieter Mück. Stuttgart 1989, S. 237–252.

Bennewitz, Ingrid: Das Paradoxon weiblichen Sprechens im Minnesang. Überlegungen zur Funktion der sog. Frauenstrophen. In: Mediävistik 4 (1991), S. 21–36.

Bennewitz, Ingrid: Das Nibelungenlied – ein *Puech von Chrimhild*? Ein geschlechtergeschichtlicher Versuch zum *Nibelungenlied* und seiner Rezeption. In: 3. Pöchlarner Heldenliedgespräch. Die Rezeption des Nibelungenliedes. Hrsg. von Klaus Zatloukal. Wien 1995 (PhGerm. 16), S. 33–52.

Bennewitz, Ingrid: Kriemhild im Rosengarten. Erzählstrukturen und Rollenkonstellationen im ‚Großen Rosengarten'. In: 5. Pöchlarner Heldenliedgespräch. ‚Aventiure – Märchenhafte Dietrichepik'. Hrsg. von Klaus Zatloukal. Wien 2000 (PhGerm. 22), S. 39–59.

Bennewitz, Ingrid: Die obszöne weibliche Stimme. Erotik und Obszönität in den Frauenstrophen der deutschen Literatur des Mittelalters. In: Frauenlieder – *Cantigas de amigo*. Internationale Colloquien des Centro de Estudos Humanísticos, der Faculdade de Letras und des Fachbereichs Germanistik. Hrsg. von Thomas Cramer [u. a.]. Stuttgart u. a. 2000, S. 69–84.

Bennewitz, Ingrid: CHLAGE über Kriemhild. Intertextualität, literarische Erinnerungsarbeit und die Konstruktion von Weiblichkeit in der mittelhochdeutschen Heldenepik. In: 6. Pöchlarner Heldenliedgespräch. 800 Jahre Nibelungenlied. Rückblick – Einblick – Ausblick. Hrsg. von Klaus Zatloukal. Wien 2001 (PhGerm. 23), S. 25–36.

Bennewitz, Ingrid: Zur Konstruktion von Körper und Geschlecht in der Literatur des Mittelalters. In: Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur. Hrsg. von Ingrid Bennewitz, Ingrid Kasten. Münster 2002 (Bamberger Studien zum Mittelalter. 1), S. 1–10.

Bennewitz, Ingrid: Von Falkenträumen und Rabenmüttern. Nibelungische Mutter-Kind-Beziehungen. In: Generationen und *gender* in mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Literatur. Hrsg. von Dina De Rentiis, Ulrike Siewert. Bamberg 2009 (Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien. 3), S. 37–52.

Bennewitz, Ingrid, Jutta Eming, Johannes Traulsen (Hrsg.): Gender Studies – Queer Studies – Intersektionalität. Eine Zwischenbilanz aus mediävistischer Perspektive. Göttingen 2019 (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung. 25).

Bennewitz, Ingrid, Helmut Tervooren (Hrsg.): *Manlîchiu wîp, wîplîch man*. Zur Konstruktion der Kategorien ‚Körper' und ‚Geschlecht' in der deutschen Literatur des Mittelalters. Berlin 1999 (Beihefte zur ZfdPh 9).

Bernau, Anke, Ruth Evans, Sarah Salih: Introduction. Virginity and Virginity Studies. In: Medieval Virginities. Hrsg. von Anke Bernau, Ruth Evans, Sarah Salih. Cardiff 2003 (Religion & Culture in the Middle Ages), S. 1–13.

Bertau, Karl: Deutsche Literatur im europäischen Mittelalter. 2 Bde. München 1972.

Bertau, Karl: Der Ritter auf dem halben Pferd – oder die Wahrheit der Hyperbel. In: PBB 116 (1994), S. 285–301.

Bertemes, Paul: Bild- und Textstruktur. Eine Analyse der Beziehungen von Illustrationszyklus und Text im *Rolandslied* des Pfaffen Konrad in der Handschrift P. Frankfurt a. M. 1984 (Saarbrücker Beiträge zur Literaturwissenschaft. 9).

Beurdeley, Cécile: L'amour bleu. Die homosexuelle Liebe in Kunst und Literatur des Abendlandes. Köln 1977.

Beutin, Wolfgang: Sexualität und Obszönität. Eine literaturpsychologische Studie über epische Dichtungen des Mittelalters und der Renaissance. Würzburg 1990.

Beyschlag, Siegfried: Das Motiv der Macht bei Siegfrieds Tod. In: GRM 33 (1951/1952), S. 95–108.

Beyschlag, Siegfried: Die Funktion der epischen Vorausdeutung im Aufbau des *Nibelungenliedes*. In: PBB (Halle) 76 (1955), S. 38–55.

Bigalke, Fridtjof: Der Klang der Dinge. Über heldische Exorbitanz im *Rolandslied* des Pfaffen Konrad. In: Dingkulturen: Objekte in Literatur, Kunst und Gesellschaft der Vormoderne. Hrsg. von Anna Mühlherr, Heike Sahm, Monika Schausten, Bruno Quast. Berlin/Boston 2016 (LTG. 9), S. 185–207.

Bigalke, Fridtjof: Literarische Herrschersakralität – Erzählen von Karl dem Großen: Rolandslied des Pfaffen Konrad, Strickers Karl der Grosse, Zürcher Buch vom Heiligen Karl. Berlin u. a. 2022 (LTG. 26).

Bildhauer, Bettina: Mourning and Violence: Kriemhild's Incorporated Memory. In: Women and Death. Representations of Female Victims and Perpetrators in German Culture 1500–2000. Hrsg. von Helen Fronius, Anna Linton. New York 2008, S. 60–75.

Bleibtreu-Ehrenberg, Gisela: Homosexualität. Die Geschichte eines Vorurteils. Frankfurt a. M. 1978.

Bleumer, Hartmut: Gottfrieds ‚Tristan' und die generische Paradoxie: In: PBB 130 (2008), S. 22–61.

Bloch, R. Howard: Roland and Oedipus. A Study of Paternity in *La Chanson de Roland*. In: The French Review 46, Special Issue 5 (1973), S. 3–18.

Bloch, R. Howard: Etymologies and Genealogies. A Literary Anthropology of the French Middle Ages. Chicago 1983.
Bloch, R. Howard: Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love. Chicago/London 1991.
Bloh, Ute von: ‚Engelhart der Lieben Jåger'. ‚Freundschaft' und ‚Liebe' im *Engelhart*. In: ZfG N. F. 2 (1998), S. 317–334.
Bloh, Ute von: Gefährliche Maskeraden. Das Spiel mit den Status- und Geschlechterrollen (‚Herzog Herpin', ‚Loher und Maller', ‚Königin Sibille', ‚Huge Scheppel'). In: Zwischen Deutschland und Frankreich. Elisabeth von Lothringen, Gräfin von Nassau-Saarbrücken. Hrsg. von Wolfgang Haubrichs, Hans-Walter Herrmann. St. Ingebert 2002 (Veröffentlichungen der Kommission für Saarländische Landesgeschichte und Volksforschung. 34), S. 495–515.
Blok, Josine H.: The Early Amazons. Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth. Leiden 1994.
Böcking-Politis, Cordula: *mannes manheit, wîbes prîs*. Amazons in Rudolf von Ems' *Alexander*. Challenging Heteronormativity? In: Sexual-Textual Border-Crossings. Lesbian Identity in German Language, Literature, Film and Culture. Hrsg. von Cordula Böcking-Politis, Carrie Smith-Prei. Konstanz 2010, S. 13–30.
Boehringer, Michael: Sex and Politics? Etzel's Role in the *Nibelungenlied*. A narratological Approach. In: *Waz sider da geschach*. American-German Studies on the *Nibelungenlied*. Text and Reception. Hrsg. von Ulrich Müller, Werner Wunderlich. Göppingen 1992 (GAG. 564), S. 149–165.
Boklund-Schlagbauer, Ragnhild: Vergleichende Studien zu Erzählstrukturen im *Nibelungenlied* und in nordischen Fassungen des Nibelungenstoffes. Göppingen 1996 (GAG. 626).
Bolens, Guillemette: Le corps de la guerrière. Camille dans l'Enéide de Virgile. In: KörperKonzepte/ Concepts du corps. Interdisziplinäre Studien zur Geschlechterforschung – Contributions aux études genre interdisciplinaires. Hrsg. von Franziska Frei Gerlach, Annette Kreis-Schinck, Claudia Opitz, Beatrice Ziegler. Münster/New York/München/Berlin 2003, S. 47–56.
Boll, Katharina: *Alsô redete ein vrowe schoene*. Untersuchungen zu Konstitution und Funktion der Frauenrede im Minnesang des 12. Jahrhunderts. Würzburg 2007.
Boll, Katharina: „Vrowe, nû verredent iuch niht". Die Inszenierung von Frau und Mann als Dialogpartner im frühen und hohen Minnesang. In: Aspekte einer Sprache der Liebe. Formen des Dialogischen im Minnesang. Hrsg. von Marina Münkler. Bern/Berlin u. a. 2011 (Publikationen zur ZfG. 21), S. 59–76.
Borst, Arno: Findung und Spaltung der öffentlichen Persönlichkeit (6. bis 13. Jahrhundert). In: Identität. Hrsg. von Odo Marquard, Karlheinz Stierle. München 1979 (Poetik und Hermeneutik. 8), S. 620–641.
Boswell, John: Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century. Chicago/London 1980.
Boswell, John: Same-Sex Unions in Premodern Europe. New York 1994.
Bowden, Sarah: Bridal-Quest Epics in Medieval Germany. A Revisionary Approach. London 2012.
Brackert, Helmut: Androgyne Idealität. Zum Amazonenbild in Rudolfs von Ems *Alexander*. In: Philologie als Kulturwissenschaft. Festschrift für Karl Stackmann. Hrsg. von Ludger Grenzmann, Hubert Herkommer, Dieter Wuttke. Göttingen 1987, S. 164–178.
Brall, Helmut: Geschlechtlichkeit, Homosexualität, Freundesliebe. Über mann-männliche Liebe in mittelalterlicher Literatur. In: Forum Homosexualität und Literaturwissenschaft 13 (1991), S. 5–27.
Brall, Helmut: Imaginationen des Fremden. Zu Formen und Dynamik kultureller Identitätsfindung in der höfischen Dichtung. In: An den Grenzen höfischer Literatur. Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung des hohen Mittelalters. Hrsg. von Gert Kaiser. München 1991, S. 115–165.
Brandt, Wolfgang: Die Erzählkonzeption Heinrichs von Veldeke in der ‚Eneide'. Ein Vergleich mit Vergils ‚Aeneis'. Marburg 1969.
Braun, Manuel: Alterität als germanistisch-mediävistische Kategorie: Kritik und Korrektiv. In: Wie anders war das Mittelalter? Fragen an das Konzept der Alterität. Hrsg. von Manuel Braun. Göttingen 2013 (Aventiuren. 9), S. 7–38.
Braunfels, Wolfgang: Die heilige Dreifaltigkeit. Düren 1954.

Braunfels, Wolfgang: Art. Dreifaltigkeit. In: LCI 1 (1994), Sp. 525–537.
Bravmann, Scott: Queer Fictions of the Past. History, Culture, and Difference. New York 1997.
Bray, Alan: Homosexuality and the Signs of Male Friendship in Elizabethan England. In: Queering the Renaissance. Hrsg. von Jonathan Goldberg. Durham/London 1994, S. 40–61.
Bray, Alan: The Friend. Chicago/London 2003.
Brinker-von der Heyde, Claudia: *Ez ist ein rehtez wîphere*. Amazonen in mittelalterlicher Dichtung. In: PBB 119,3 (1997), S. 399–424.
Brinker-von der Heyde, Claudia: Hagen – *valant* oder *trost* der Nibelungen? Zur Unerträglichkeit ambivalenter Gewalt im *Nibelungenlied* und ihrer Bewältigung in der *Klage*. In: Der Mord und die Klage. Das *Nibelungenlied* und die Kulturen der Gewalt. Dokumentation des 4. Symposiums der Nibelungenliedgesellschaft Worms e.V., vom 11. bis 13. Oktober 2002. Hrsg. von Volker Gallé, Gerold Bönnen. Worms 2003, S. 122–144.
Brinkmann, Hennig: Verhüllung (*integumentum*) als literarische Darstellungsform im Mittelalter. In: Der Begriff der *repraesentatio* im Mittelalter. Stellvertretung – Symbol – Zeichen – Bild. Hrsg. von Albert Zimmermann. Berlin 1971 (Miscellanea mediaevalia. 8), S. 314–339.
Brooten, Bernadette J.: Love Between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism. Chicago/London 1996.
Brown, Peter: Die Keuschheit der Engel. München 1990.
Brüggen, Elke: Kleidung und Mode in der höfischen Epik des 12. und 13. Jahrhunderts. Heidelberg 1989 (Beihefte zum Euphorion. 23).
Brundage, James A.: Rape and Marriage in Medieval Canon Law. In: Revue du Droit Canonique 28 (1978) (Études offertes à Jean Gaudemet), S. 62–75.
Brundage, James A.: Rape and Seduction in Medieval Canon Law. In: Sexual Practices and the Medieval Church. Hrsg. von Vern L. Bullough, James A. Brundage. Buffalo/New York 1982, S. 141–148, 262–266.
Brundage, James A.: Let Me Count the Ways. Canonists and Theologians Contemplate Coital Positions. In: Journal of Medieval History 10 (1984), S. 81–93.
Brundage, James A.: Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe. Chicago 1987.
Brundage, James A.: Sex and Canon Law. In: Handbook of Medieval Sexuality. Hrsg. von Vern L. Bullough, James A. Brundage. New York/London 1996 (Garland Reference Library of the Humanities. 1696), S. 33–50.
Brunner, Heinrich: Ständerechtliche Probleme. In: Abhandlungen zur Rechtsgeschichte. Gesammelte Aufsätze. Bd. I. Hrsg. von Karl Rauch. Weimar 1931, S. 293–365.
Brunner, Heinrich: Das rechtliche Fortleben der Toten bei den Germanen. In: Abhandlungen zur Rechtsgeschichte. Gesammelte Aufsätze. Bd. II. Hrsg. von Karl Rauch. Weimar 1931, S. 340–358.
Brunner. Otto: Das ‚ganze Haus' und die alteuropäische ‚Ökonomik'. In: ders.: Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte. Vorträge und Aufsätze. Göttingen 1956, S. 33–61.
Bruns, Claudia: Politik des Eros. Der Männerbund in Wissenschaft, Politik und Jugendkultur (1880–1934). Wien/Köln/Weimar 2008.
Buchholz, Marlies: Anna selbdritt. Bilder einer wirkungsmächtigen Heiligen. Königstein i. Ts. 2005.
Bugge, John: Virginitas. An Essay in the History of a Medieval Ideal. Den Haag 1975.
Bullough, Vern L.: Sexual Variance in Society and History. New York 1976.
Bullough, Vern L.: On Being Male in the Middle Ages. In: Medieval Masculinities. Regarding Men in the Middle Ages. Hrsg. von Clare A. Lees. Minneapolis 1994, S. 31–45.
Bullough, Vern L.: Cross Dressing and Gender Role Change in the Middle Ages. In: Handbook of Medieval Sexuality. Hrsg. von Vern L. Bullough, James A. Brundage. New York/London 1996 (Garland Reference Library of the Humanities. 1696), S. 223–242.
Bullough, Vern L., Bonnie Bullough: Crossdressing, Sex, and Gender. Philadelphia 1993.

Bumke, Joachim: Die vier Fassungen der Nibelungenklage. Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte und Textkritik der höfischen Epik im 13. Jahrhundert. Berlin/New York 1996 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte. 8 [242]).

Bundy, Murray Wright: The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought. Urbana, IL 1927, ND Philadelphia 1978.

Burgwinkle, William E.: Knighting the Classical Hero. Homo/Hetero Affectivity in Eneas. In: Exemplaria. Medieval, Early Modern, Theory 5,1 (1993), S. 1–43.

Burgwinkle, William E.: Sodomy, Masculinity, and Law in Medieval Literature. France and England, 1050–1230. Cambridge 2009.

Burns, E. Jane: The Man behind the Lady in Troubadour Lyric. In: Romance Notes 25,3 (1985), S. 254–270.

Burns, E. Jane: Bodytalk. When Women Speak in Old French Literature. Philadelphia 1993.

Busby, Keith: *Plus ascesmez qu'une popire*. Male Cross-Dressing in Medieval French Narrative. In: Gender Transformations. Crossing the Normative Barrier in Old French Literature. Hrsg. von Karen J. Taylor. New York 1998, S. 45–59.

Buschinger, Danielle, Wolfgang Spiewok (Hrsg.): *Chanson de Roland* und *Rolandslied*. Arbeitsergebnisse der Januar-Tagung des Mittelalterzentrums der Universität Amiens. Greifswald 1997 (Wodan – Greifswalder Beiträge zum Mittelalter. 70).

Bußmann, Astrid: *her sal mir deste holder sîn, / swenner weiz den willen mîn*. Variationen des Liebesgeständnisses in Heinrichs von Veldeke Eneasroman. In: Schrift und Liebe in der Kultur des Mittelalters. Hrsg. von Mireille Schnyder. Berlin/New York 2008, S. 83–124.

Bußmann, Britta: *Dô sprach diu edel künegîn* … Sprache, Identität und Rang in Hartmanns ‚Erec'. In: ZfdA 134,1 (2005), S. 1–29.

Bußmann, Hadumod, Renate Hof (Hrsg.): Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften. Stuttgart 1995.

Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt a. M. 1991.

Butler, Judith: Bodies That Matter. New York 1993.

Butler, Judith: Antigone's Claim. Kinship Between Life And Death. New York 2000.

Butler, Judith: Imitation und die Aufsässigkeit der Geschlechtsidentität. In: Que*e*r Denken. Gegen die Ordnung der Sexualität (Queer Studies). Hrsg. von Andreas Kraß. Frankfurt a. M. 2003, S. 144–168.

Butler, Judith: Ist Verwandtschaft immer heterosexuell? In: Historische Inzestdiskurse – Interdisziplinäre Zugänge. Hrsg. von Jutta Eming, Claudia Jarzebowski, Claudia Ulbrich. Königstein i. Ts. 2003, S. 304–342.

Butler, Judith: Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. 8. Aufl. Frankfurt a. M. 2015.

Bynum, Caroline Walker: Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages. Berkeley 1982.

Bynum, Caroline Walker: The Body of Christ in the Later Middle Ages: A Reply to Leo Steinberg. In: Renaissance Quarterly 39,3 (1986), S. 399–439.

Bynum, Caroline Walker: Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women. Berkeley 1987.

Bynum, Caroline Walker: Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion. New York 1991.

Bynum, Caroline Walker: The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336. New York 1995.

Bynum, Caroline Walker: Why All the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective. In: Critical Inquiry 22,1 (1995), S. 1–33.

Caciola, Nancy: Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages. Ithaca 2003.

Cadden, Joan: Meanings of Sex Difference in the Middle Ages. Medicine, Science, and Culture. Cambridge 1993 (Cambridge History of Medicine).

Cadden, Joan: Western Medicine and Natural Philosophy. In: Handbook of Medieval Sexuality. Hrsg. von Vern L. Bullough, James A. Brundage. New York/London 1996 (Garland Reference Library of the Humanities. 1696), S. 51–80.

Cadden, Joan: Sciences/Silences: The Natures and Languages of ‚Sodomy' in Peter of Abano's Problemata Commentary. In: Constructing Medieval Sexuality. Hrsg. von Karma Lochrie, Peggy McCracken, James A. Schultz. Minneapolis u. a. 1997 (Medieval Cultures. 11), S. 40–57.

Cairns, Francis: Virgil's Augustan Epic. Cambridge 1989.

Camille, Michael: The Medieval Art of Love. Objects and Subjects of Desire. London 1998.

Campbell, Emma: Epistemology of the Cloister: Knowledge, Identity and Place in Old French Saints' Lives. In: Journal of Medieval Religious Cultures 36,2 (2010), S. 205–232.

Campbell, Ian R.: Hagen's Shield Request – *Das Nibelungenlied*, 37th *Aventiure*. In: Germanic Review 71 (1996), S. 23–34.

Campbell, Kimberlee Anne: Fighting Back: a Survey of Patterns of Female Aggression in the Old French *chanson de geste*. In: Charlemagne in the North. Proceedings of the Twelfth International Conference of the Sociéte Rencesvals. Edinburgh 4th to 11th August 1991. Sociéte Rencesvals British Branch. Hrsg. von Philip E. Bennett, Anne Elizabeth Cobby, Graham A. Runnalls. Edinburgh 1993, S. 241–251.

Campbell, Mary Anne: Redefining Holy Maidenhood. Virginity and Lesbianism in Late Medieval England. In: Medieval Feminist Newsletter 13,1 (1992), S. 14–15.

Canisius-Loppnow, Petra: Recht und Religion im *Rolandslied* des Pfaffen Konrad. Frankfurt a. M. u. a. 1992 (Germanistische Arbeiten zu Sprache und Kulturgeschichte. 22).

Carlà-Uhink, Filippo: „Between the Human and the Divine": Cross-dressing and Transgender Dynamics in the Graeco-Roman World. In: TransAntiquity: Cross-Dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World. Hrsg. von Domitilla Campanile, Filippo Carlà-Uhink, Margherita Facella. New York/London 2017, S. 3–37.

Carré, Yannick: Le baiser sur la bouche au Moyen Age. Rites, symboles, mentalités, à travers les textes et les images, XI^{e}–XV^{e} siècles. Paris 1992.

Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen. II: Das mythische Denken. Hrsg. von Birgit Recki. Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz. Hamburg 2010.

Caumanns, Volker: Die *Historia Turpini* – Wie Karl und Roland die Skriptorien eroberten. In: Das Potenzial des Epos. Die altfranzösische Chanson de geste im europäischen Kontext. Hrsg. von Susanne Friede, Dorothea Kullmann. Heidelberg 2012, S. 151–174.

Cescutti, Eva: „Ein verschlossener Garten, ein versiegelter Brunnen". Begehren, Körper, Text – und das Lebensmodell Kloster: Hoheliedexegese im 12. Jahrhundert. In: Bündnis und Begehren. Ein Symposium über die Liebe. Hrsg. von Andreas Kraß, Alexandra Tischel. Berlin 2002 (Geschlechterdifferenz und Literatur. Publikationen des Münchner Graduiertenkollegs. 14), S. 87–102.

Cherniss, Michael D.: The Progress of the Hoard in *Beowulf*. In: Philological Quarterly 97,4 (1968), S. 473–486.

Cherniss, Michael D.: Ingeld and Christ. Heroic Concepts and Values in Old English Christian Poetry. Den Haag 1972 (Studies in English Literature. 74).

Chewning, Susannah Mary: Queer Desire and Heterosexual Consummation in the Anchoritic Mystical Tradition. In: Straight Writ Queer. Non-Normative Expressions of Heterosexuality in Literature. Hrsg. von Richard Fantina. London/Jefferson, NC 2006, S. 68–81.

Chiffoleau, Jacques: Dire l'indicible. Remarques sur la catégorie du *nefandum* du XII^{e} au XV^{e} siècle. In: Annales. Économies. Sociétés. Civilisations 45 (1990), S. 289–324.

Chiffoleau, Jacques: Contra Naturam. Pour une approche casuistique et procédurale de la nature médiévale. In: Micrologus 4 (1996), S. 265–312.

Christ, Valentin: Bausteine zu einer Narratologie der Dinge: Der ‚Eneasroman' Heinrichs von Veldeke, der ‚Roman d'Eneas' und Vergils ‚Aeneis' im Vergleich. Berlin 2015 (Hermaea N. F. 137).

Chronopoulos, Tina: The Debate between Hebe and Ganymede in Light of its Sources and Manuscript Context. In: Archivum Latinitatis Medii Aevi 71 (2017), S. 218–243.
Clark, David: Undermining and En-Gendering Vengeance: Distancing and Anti-Feminism in the *Poetic Edda*. In: Scandinavian Studies 77 (2005), S. 173–200.
Clark, David: Relaunching the Hero. The Case of Scyld and Beowulf Re-opened. In: Neophilologus 90 (2006), S. 621–642.
Clark, David: Between Medieval Men: Male Friendship and Desire in Early Medieval English Literature. Oxford 2009.
Clark, David: Gender, Violence, and the Past in Edda and Saga. Oxford 2012.
Clark, Elizabeth: Women in the Early Church. Wilmington, Delaware 1983.
Clark, Frederic N.: Reading the ‚First Pagan Historiographer': Dares Phrygius and Medieval Genealogy. In: Viator 41 (2010), S. 203–226.
Clark, Robert L. A.: Jousting Without a Lance. The Condemnation of Female Homoeroticism in the *Livre des Manières*. In: Same Sex Love and Desire Among Women in the Middle Ages. Hrsg. von Francesca Canade Sautman, Pamela Sheingorn. New York 2001, S. 143–178.
Classen, Albrecht: Sex im Mittelalter. Die andere Seite einer idealisierten Vergangenheit. Badenweiler 2011.
Cloke, Gillian: This Female Man of God. Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350–450. London/New York 1995.
Close, Florence: Imaginer l'indicible. À propos de la mise en mouvement des images dans les récits de visions de la Trinité des hagiographes et des mystiques médiévaux (VII^{e}–XII^{e} siècles). In: MethIS, Méthodes et Interdisciplinarité en Sciences humaines 5 (2016), S. 49–76.
Clover, Carol J.: Maiden Warriors and Other Sons. In: Journal of English and Germanic Philology 85 (1986), S. 35–49.
Clover, Carol J.: Regardless of Sex: Men, Women, and Power in Early Northern Europe. In: Representations 44 (1993), S. 1–28.
Cohen, Jeffrey Jerome: Monster Culture (Seven Theses). In: Monster Theory: Reading Culture. Hrsg. von Jeffrey Jerome Cohen. Minneapolis/London 1996, S. 3–25.
Cohen, Jeffrey Jerome (Hrsg.): The Postcolonial Middle Ages. New York 2000.
Cohen, Jeffrey Jerome: Hybridity, Identity and Monstrosity in Medieval Britain: Of Difficult Middles. New York 2006.
Cohen, Jeffrey Jerome, Bonnie Wheeler (Hrsg.): Becoming Male in the Middle Ages. New York u. a. 1997.
Conticelli, Valentina: „Sanguis suavis": Das Blut zwischen Mikro- und Makrokosmos. In: Blut. Kunst – Macht – Politik – Pathologie. Hrsg. von James M. Bradburne. München 2001, S. 55–63.
Cramer, Thomas: Was ist und woran erkennt man eine Frauenstrophe? In: Frauenlieder – *Cantigas de amigo*. Internationale Colloquien des Centro de Estudos Humanísticos, der Faculdade de Letras und des Fachbereichs Germanistik. Hrsg. von Thomas Cramer [u. a.]. Stuttgart 2000, S. 19–32.
Cramer, Thomas, John Greenfield, Ingrid Kasten, Erwin Koller (Hrsg.): Frauenlieder – *Cantigas de amigo*. Internationale Kolloquien des Centro de Estudos Humanisticos (Universidade do Minho), der Faculdade de Letras (Universidade do Porto) und des Fachbereichs Germanistik (Freie Universität Berlin). Stuttgart 2000.
Cramer Vos, Marianne: La mort soudaine d'Aude, icône féminine, dans le *Roland* d'Oxford. In: Charlemagne in the North. Proceedings of the Twelfth International Conference of the Sociéte Rencesvals. Edinburgh 4th to 11th August 1991. Sociéte Rencesvals British Branch. Hrsg. von Philip E. Bennett, Anne Elizabeth Cobby, Graham A. Runnalls. Edinburgh 1993, S. 375–385.
Craun, Christopher C.: Matronly Monks. Theodoret of Cyrrhus' Sexual Imagery in the *Historia Religiosa*. In: Holiness and Masculinity in the Middle Ages. Hrsg. von Patricia H. Cullum, Katherine J. Lewis. Cardiff 2004, S. 43–57.

Cuntz, Michael, Barbara Nitsche, Isabell Otto, Marc Spaniol: Die Listen der Evidenz. Einleitende Überlegungen. In: Die Listen der Evidenz. Hrsg. von Michael Cuntz, Barbara Nitsche, Isabell Otto, Marc Spaniol. Köln 2006 (Mediologie. 15), S. 9–33.

Curschmann, Michael: Einleitung. In: Der Münchner Oswald. Mit einem Anhang: Die ostschwäbische Prosabearbeitung des 15. Jahrhunderts. Hrsg. von Michael Curschmann. Tübingen 1974 (ATB. 76), S. XIV–LXXV.

Curtius, Ernst Robert: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern/München 1973.

Czerwinski, Peter: Das Nibelungenlied. Widersprüche höfischer Gewaltreglementierung. In: Einführung in die deutsche Literatur des 12. bis 16. Jahrhunderts. Bd. 1: Adel und Hof – 12./13. Jahrhundert. Hrsg. von Winfried Frey [u. a.]. Opladen 1979, S. 49–87.

Czerwinski, Peter: Der Glanz der Abstraktion. Frühe Formen von Reflexivität im Mittelalter. Frankfurt a. M. 1989.

Czerwinski, Peter: Gegenwärtigkeit. Simultane Räume und zyklische Zeiten, Formen von Regeneration und Genealogie im Mittelalter. Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung. München 1993.

Davis, Kathy: Intersectionality as Buzzword. A Sociology of Science Perspective on What Makes a Feminist Theory Successful. In: Feminist Theory 9 (2008), S. 67–85.

Davis, R. H. C.: The Normans and Their Myth. London 1976.

Daxelmüller, Christoph: Der Friedhof als Kommunikationsraum, der Tote als Familienmitglied. Historische Stratigraphien des Umgangs mit dem Tod. In: Leben bei den Toten. Kirchhöfe in der ländlichen Gesellschaft der Vormoderne. Hrsg. von Jan Brademann, Werner Freitag. Münster 2007, S. 157–172.

Degele, Nina: Gender/Queer Studies. Eine Einführung. Basel/Wien/München u. a. 2008 (Basiswissen Soziologie. 2986).

Deist, Rosemarie: The Kiss of Ascanius in Vergil's *Aeneid*, the *Roman d'Enéas* and Heinrich von Veldeke's *Eneide*. In: German Quarterly 67 (1994), S. 463–469.

Deist, Rosemarie: Gender and Power. Counsellors and their Masters in Antiquity and Medieval Courtly Romance. Heidelberg 2003.

Deitmaring, Ursula: Die Bedeutung von Rechts und Links in theologischen und literarischen Texten bis um 1200. In: ZfdA 98 (1969), S. 265–292.

Deppenkemper, Gunter: Beweiswürdigung als Mittel prozessualer Wahrheitserkenntnis. Eine dogmengeschichtliche Studie zu Freiheit, Grenzen und revisionsgerichtlicher Kontrolle tatrichterlicher Überzeugungsbildung (§ 261 StPO, § 286 ZPO). Göttingen 2004.

Derbes, Anne, Mark Sandona: Amazons and Crusaders: The *Histoire Universelle* in Flanders and the Holy Land. In: France and the Holy Land. Frankish Culture at the End of the Crusades. Hrsg. von Daniel H. Weiss, Lisa Mahoney. Baltimore/London 2004, S. 187–229.

Desmond, Marilynn: Reading Dido. Gender, Textuality, and the Medieval *Aeneid*. Minneapolis/London 1994.

Detel, Wolfgang: Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike. Frankfurt a. M. 1998.

Diem, Albrecht: *nu suln ouch wir gesellen sîn*. Über Schönheit, Freundschaft und mann-männliche Liebe im *Tristan* Gottfrieds von Straßburg. In: Tristania 19 (1999), S. 45–95.

Diem, Albrecht: The Gender of the Religious. Wo/Men and the Invention of Monasticism. In: The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe. Hrsg. von Judith M. Bennett, Ruth Mazo Karras. Oxford 2013, S. 432–446.

Diemer, Dorothea, Peter Diemer: Die Bilder der Berliner Veldeke-Handschrift. In: Die Berliner Handschrift mit Übersetzung und Kommentar. Mit den Miniaturen der Handschrift und einem Aufsatz von Dorothea und Peter Diemer. Hrsg. von Hans Fromm. Frankfurt a. M. 1992 (Bibliothek des Mittelalters. 4), S. 911–970.

Dietze, Gabriele, Antje Hornscheidt, Kerstin Palm, Katharina Walgenbach: Einleitung. In: Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität. Hrsg. von Gabriele Dietze [u. a.]. 2. Aufl. Opladen/Berlin u. a. 2012, S. 7–22.

Dietze, Gabriele, Elahe Haschemi Yekani, Beatrice Michaelis: Intersektionalität und Queer Theory. Portal Intersektionalität 2012, http://portal-intersektionalitaet.de/uploads/media/Dietze_HaschemiYekani_Michaelis_01.pdf [Zugriff: 20.03.2024].

Dimpel, Friedrich Michael: Der zweite Mann, die zweite Frau. Halbierungen und Doppelungen im *Iwein* Hartmanns von Aue. In: Große Texte des Mittelalters. Erlanger Ringvorlesung 2003. Hrsg. von Sonja Glauch. Erlangen/Jena 2005, S. 35–55.

Dimpel, Friedrich Michael: Die Zofe im Fokus. Perspektivierung und Sympathiesteuerung durch Nebenfiguren vom Typus der Confidente in der höfischen Epik des hohen Mittelalters. Berlin 2011 (PhSt. 232).

Dinges, Martin (Hrsg.): Hausväter, Priester, Kastraten. Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Göttingen 1998.

Dinges, Martin: „Hegemoniale Männlichkeit" – ein Konzept auf dem Prüfstand. In: Männer – Macht – Körper. Hegemoniale Männlichkeiten vom Mittelalter bis heute. Hrsg. von Martin Dinges. Frankfurt a. M. 2005, S. 7–33.

Dinshaw, Carolyn: Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre- and Post Modern. Durham 1999.

Dinshaw, Carolyn: Pale Faces: Race, Religion, and Affect in Chaucer's Texts and Their Readers. In: Studies in the Age of Chaucer 23 (2001), S. 19–41.

Dinshaw, Carolyn: Boswell erinnern und vergessen. In: Queer Denken. Gegen die Ordnung der Sexualität (Queer Studies). Hrsg. von Andreas Kraß. Frankfurt a. M. 2003, S. 221–239.

Dinzelbacher, Peter: Über die Entdeckung der Liebe im Hochmittelalter. In: Saeculum 32 (1981), S. 185–208.

Dinzelbacher, Peter: Die Gottesbeziehung als Geschlechterbeziehung. In: Personenbeziehungen in der mittelalterlichen Literatur. Hrsg. von Helmut Brall-Tuchel, Barbara Haupt, Urban Küsters. Düsseldorf 1994, S. 3–36.

Dittrich, Marie-Luise: *gote* und *got* in Heinrichs von Veldeke *Eneide*. In: ZfdA 90 (1960/1961), S. 85–122, 198–240, 274–302.

Dittrich, Marie-Luise: Die *Eneide* Heinrichs von Veldeke. Bd. 1: Quellenkritischer Vergleich mit dem *Roman d'Eneas* und Vergils *Aeneis*. Wiesbaden 1966.

Dobozy, Maria: The Structure of the Crusade Epic and the Function of the King. In: Neophilologus 67 (1983), S. 90–108.

Dobozy, Maria: The Chronicler, the Poet and the Minstrel as Interpreters of History in Heinrich von Veldeke's *Eneide*. In: Mediaevistik 2 (1989), S. 81–96.

Dockray-Miller, Mary: Beowulf's Tears of Fatherhood. In: The Postmodern *Beowulf*. A Critical Casebook. Hrsg. von Eileen A. Joy, Mary K. Ramsey. Morgantown 2006, S. 439–466.

Dohrn-van Rossum, Gerhard: Art. Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper. In: GG 4 (1978), S. 519–650.

Dorn, Erhard: Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters. München 1967 (Medium Aevum. 10).

Dover, Kenneth James: Greek Homosexuality. New York 1980.

Drell, Joanna H.: Aristocratic Economies: Women and Family. In: The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe. Hrsg. von Judith M. Bennett, Ruth Mazo Karras. Oxford 2013, S. 327–342.

Dronke, Ursula: The Poetic Edda. Bd. 1: Heroic Poems. Edited with Translation, Introduction and Commentary. Oxford 2004.

Drout, Michael D. C.: Blood and Deeds: The Inheritance Systems in *Beowulf*. In: Studies in Philology 104,2 (2007), S. 199–226.

Duberman, Martin Bauml, Martha Vicinus, George Chauncey Jr. (Hrsg.): Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past. New York 1989.

Duby, Georges: Histoire des mentalités. In: L'Histoire et ses méthodes. Paris 1961 (Encyclopédie de la Pléiade. 11), S. 937–966.

Duby, Georges: Dans la France du Nord-Ouest au XII^{e} siècle: les „jeunes“ dans la société aristocratique. In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 19,5 (1964), S. 835–846.
Duby, Georges: Structures de parenté. In: Hommes et structures du Moyen Âge. Recueil d'articles. Paris 1973, S. 267–285.
Duby, Georges: The Chivalrous Society. Berkeley 1977.
Duby, Georges: Medieval Marriage. Two Models from Twelfth-Century France. Baltimore 1978 (Johns Hopkins Symposia in Comparative History. 11).
Duby, Georges: Wirklichkeit und höfischer Traum. Zur Kultur des Mittelalters. Berlin 1986.
Duby, Georges: Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus. Frankfurt a. M. 1986.
Duby, Georges: Ritter, Frau und Priester. Die Ehe im feudalen Frankreich. Übersetzt von Michael Schröter. Frankfurt a. M. 1988.
Düchting, Reinhard: ‚Sonderlicher denn Frauenliebe‘: Homoerotische Lyrik des lateinischen Mittelalters. In: Homoerotische Lyrik. 6. Kolloquium der Forschungsstelle für europäische Lyrik des Mittelalters. Hrsg. von Theo Stemmler. Mannheim 1992, S. 89–101.
Duggan, Joseph J.: L'épisode d'Aude dans la tradition en rime de la *Chanson Roland*. In: Charlemagne in the North. Proceedings of the Twelfth International Conference of the Sociéte Rencesvals. Edinburgh 4th to 11th August 1991. Sociéte Rencesvals British Branch. Hrsg. von Philip E. Bennett, Anne Elizabeth Cobby, Graham A. Runnalls. Edinburgh 1993, S. 273–279.
Duggan, Joseph J.: Editing the Song of Roland. In: La Chanson de Roland – The Song of Roland: The French Corpus. Bd. 1. Hrsg. von Ian Short, Joseph J. Duggan. Turnhout 2005, S. 5–38.
Dumville, David N.: Kingship, Genealogies and Regnal Lists. In: Early Medieval Kingship. Hrsg. von Peter Hayes Sawyer, Ian N. Wood. Leeds 1977, S. 72–104.
Duncker, Arne: Gleichheit und Ungleichheit in der Ehe. Persönliche Stellung von Mann und Frau im Recht der ehelichen Lebensgemeinschaft 1700–1914. Köln/Weimar/Wien 2003.
Dunn, Caroline: Stolen Women in Medieval England. Rape, Abduction and Adultery, 1100–1500. Cambridge 2013.
Dunn, Shannon: The Female Martyr and the Politics of Death: An Examination of the Martyr Discourses of Perpetua and Wafa Idris. In: Journal of the American Academy of Religion 78,1 (2010), S. 202–225.
Ebbesen, Sten: Early Supposition Theory (12th–13th century). In: Histoire Épistémologie Langage Année 3,1 (1981), S. 35–48.
Eder, Franz X.: Von „Sodomiten“ und „Konträrsexualen“. Die Konstruktion des „homosexuellen“ Subjekts im deutschsprachigen Wissenschaftsdiskurs des 18. und 19. Jahrhunderts. In Que(e)rdenken. Weibliche/männliche Homosexualität und Wissenschaft. Hrsg. von Barbara Hey [u. a.]. Innsbruck/Wien 1998, S. 15–39.
Eggers, Hans: Die Entdeckung der Liebe im Spiegel der deutschen Dichtung der Stauferzeit. In: Geist und Frömmigkeit der Stauferzeit. Hrsg. von Wolfgang Böhme. Frankfurt a. M. 1978, S. 10–25.
Eggers, Maureen Maisha: Rassifizierte Machtdifferenz als Deutungsperspektive in der Kritischen Weißseinsforschung in Deutschland. Zur Aktualität und Normativität diskursiver Vermittlungen von hierarchisch aufeinander bezogenen rassifizierten Konstruktionen. In: Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Hrsg. von Maureen Maisha Eggers [u. a.]. Münster 2005, S. 56–72.
Eggers, Maureen Maisha, Grada Kilomba, Peggy Piesche, Susan Arndt (Hrsg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster 2005.
Ehlert, Trude: Männerrollen und Frauenrollen im Hohen Minnesang: kontrastiv der komplementär? In: Verstehen durch Vernunft. Festschrift für Werner Hoffmann. Hrsg. von Burghart Krause. Wien 1997, S. 41–58.
Ehrismann, Otfrid: Nibelungenlied. Epoche – Werk – Wirkung. München 1987.

Ehrismann, Otfrid: Die Fremde am Hof. Brünhild und die Philosophie der Geschichte. In: Begegnung mit dem *Fremden* 10. Grenzen – Traditionen – Vergleiche. Akten des 8. Internationalen Germanisten-Kongresses. Hrsg. von Eijiro Iwasaki. Tokio 1990, S. 320–331.

Ehrismann, Otfrid: *Ich het ungerne „dicke blôz!" geruefet*. Walther von der Vogelweide, die Erotik und die Kunst. In: Das Erotische in der Literatur. Hrsg. von Thomas Schneider. Frankfurt a. M. u. a. 1993, S. 9–28.

Ehrismann, Otfrid: Ehre und Mut, Âventiure und Minne: höfische Wortgeschichten aus dem Mittelalter. München 1995.

van Eickels, Klaus: Domestizierte Maskulinität. Die Integration der Normannen in das westfränkische Reich in der Sicht Dudos von St.-Quentin. In: Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur. Hrsg. von Ingrid Bennewitz, Ingrid Kasten. Münster 2002 (Bamberger Studien zum Mittelalter. 1), S. 97–134.

van Eickels, Klaus: Vom inszenierten Konsens zum systematisierten Konflikt. Die englisch-französischen Beziehungen und ihre Wahrnehmung an der Wende vom Hoch- und Spätmittelalter. Stuttgart 2002.

van Eickels, Klaus: Kuss und Kinngriff, Umarmung und verschränkte Hände. Zeichen personaler Bindung und ihre Funktion in der symbolischen Kommunikation des Mittelalters. In: Geschichtswissenschaft und ‚performative turn'. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit. Hrsg. von Jürgen Martschukat, Steffen Patzold. Köln 2003 (Norm und Struktur 19), S. 133–159.

van Eickels, Klaus: „Tender Comrades". Gesten männlicher Freundschaft und die Sprache der Liebe im Mittelalter. In: Invertito 6 (2004), S. 9–48.

van Eickels, Klaus: Verwandtschaftliche Bindungen, Liebe zwischen Mann und Frau, Lehenstreue und Kriegerfreundschaft. Unterschiedliche Erscheinungsformen ein und desselben Begriffs? In: Freundschaft und Verwandtschaft. Zur Unterscheidung und Verflechtung zweier Beziehungssysteme. Hrsg. von Johannes F. K. Schmidt [u. a.]. Konstanz 2007 (Theorie und Methode. 42), S. 157–164.

van Eickels, Klaus: Ehe und Familie im Mittelalter. In: Geisteswissenschaften im Profil. Reden zum Dies Academicus 2000–2007. Hrsg. von Godehard Ruppert. Bamberg 2008 (Schriften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg. 1), S. 43–65.

Eikelmann, Manfred: Denkformen im Minnesang. Untersuchungen zu Aufbau, Erkenntnisleistung und Anwendungsgeschichte konditionaler Strukturmuster des Minnesangs bis um 1300. Tübingen 1998.

Eis, Gerhard: Die Todeszeichen im Nibelungenlied. In: Euphorion 51 (1957), S. 295–301.

Eley, Penny: The Myth of Trojan Descent and Perceptions of National Identity. The Case of Eneas and the *Roman de Troie*. In: Nottingham Medieval Studies 35 (1991), S. 27–40.

Elliott, Dyan: Spiritual Marriage. Sexual Abstinence in Medieval Wedlock. Princeton, NJ 1993.

Elliott, Dyan: Pollution, Illusion, and Masculine Disarray. Nocturnal Emissions and the Sexuality of the Clergy. In: Constructing Medieval Sexuality. Hrsg. von Karma Lochrie, Peggy McCracken, James A. Schultz. Minneapolis u. a. 1997, S. 1–23.

Elliott, Dyan: Fallen Bodies. Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages. Philadelphia 1998.

Eming, Jutta: Emotion und Expression. Untersuchungen zu deutschen und französischen Liebes- und Abenteuerromanen des 12.–16. Jahrhunderts. Berlin/New York 2006 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte. 39).

Eming, Jutta: Der charismatische Körper im höfischen Roman. Strukturen homoerotischen Begehrens im *Prosa-Lancelot*. In: Körperkonzepte im arthurischen Roman. Hrsg. von Friedrich Wolfzettel. Tübingen 2007, S. 3–20.

Eming, Jutta: Begehren und kein Ende. Zur Konjunktur eines Begriffs in der gegenwärtigen Mediävistik. In: Imago. Interdisziplinäres Jahrbuch für Psychoanalyse und Ästhetik 2 (2013), S. 115–125.

Eming, Jutta: *unsippiu geselleschaft*. Paradigmen von Freundschaft und Konkurrenz in Hartmanns *Iwein*. In: Freundschaftszeichen. Gesten, Gaben und Zeichen von Freundschaft in der mittelalterlichen Literatur. Hrsg. von Marina Münkler, Antje Sablotny, Matthias Standke. Heidelberg 2015 (Beihefte zum Euphorion. 86), S. 103–123.

Eming, Jutta: The Dynamics of Gender-Specific Honor and Shame in the Middle Ages: The Nibelungenlied as Example. In: Honor and Shame in Western History. Hrsg. von Jörg Wettlaufer, David Nash, Jan Frode Hatlen. New York/London 2023, S. 124–139.
Emminghaus, Johannes H.: Art. Vesperbild. In: LCI 4 (1994), Sp. 450–456.
Endres, Rolf: Zum Wortinhalt von ‚angest' im *Rolandslied* des Pfaffen Konrad. In: Psychologie in der Mediävistik. Gesammelte Beiträge des Steinheimer Symposions. Hrsg. von Jürgen Kühnel, Hans Dieter Mück, Ursula Müller, Ulrich Müller. Göppingen 1985 (GAG. 431), S. 79–105.
Engel, Mareike: Laudine trauert. Identitätskonstituierung durch Trauerperformanz in Hartmanns von Aue „Iwein". In: ZfdPh 137 (2018), S. 27–46.
Ennen, Edith: Frauen im Mittelalter. 6. Aufl. München 1999.
Enright, Michael J.: Lady with a Mead Cup. Ritual, Prophecy and Lordship in the European Warband from La Tene to the Viking Age. Blackrock, Co. Dublin/Portland, OR 1996.
Enright, Michael J.: The Warband Context of the Unferth Episode. In: Speculum 73 (1998), S. 297–337.
Epp, Verena: *Amicitia*. Zur Geschichte personaler, sozialer, politischer und geistlicher Beziehungen im frühen Mittelalter. Stuttgart 1999 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters. 44).
Erkens, Franz-Reiner: Die Frau als Herrscherin in ottonisch-frühsalischer Zeit. In: Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens mit dem Westen um die Wende des ersten Jahrtausends. Gedenkschrift des Kölner Schnütgen-Museums zum 1000. Todesjahr der Kaiserin. Bd. 2. Hrsg. von Anton von Euw, Peter Schreiner. Köln 1991, S. 245–259.
Erkens, Franz-Reiner: Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit. Stuttgart 2006.
Erler, Adalbert: Art. Verklarung. In: HRG 5 (1998), Sp. 741–743.
Ernst, Ulrich: ‚Kollektive Aggression' in der *Chanson de Roland* und im *Rolandslied* des Pfaffen Konrad. Die Idee des Gottesfriedens als Legitimationsmodell für Reconquista und welfische Expansionspolitik. In: Euphorion 82 (1988), S. 211–225.
Eroms, Hans-Werner: ‚Vreude' bei Hartmann von Aue. München 1970 (Medium Aevum. 20).
Esders, Stefan: Der Reinigungseid mit Helfern. Individuelle und kollektive Rechtsvorstellungen in der Wahrnehmung und Darstellung frühmittelalterlicher Konflikte. In: Rechtsverständnis und Konfliktbewältigung. Gerichtliche und außergerichtliche Strategien im Mittelalter. Hrsg. von Stefan Esders. Köln u. a. 2007, S. 55–77.
Evans, Jonathan: „As Rare As They Are Dire": Old Norse Dragons, Beowulf, and the ‚Deutsche Mythologie'. In: The Shadow-Walkers: Jacob Grimm's Mythology of the Monstrous. Hrsg. von Tom Shippey. Tempe, AZ 2005, S. 207–269.
Falk, Walter: Das Nibelungenlied in seiner Epoche. Revision eines romantischen Mythos. Heidelberg 1974.
Faral, Edmond: Ovide et quelques autres source du roman d'Eneas. In: Romania XL (1911), S. 161–234.
Faral, Edmond: Recherches sur les sources latines des contes et romans courtois du moyen-âge. Paris 1913.
Farmer, Sharon, Carol Braun Pasternack (Hrsg.): Gender and Difference in the Middle Ages. Minneapolis 2003 (Medieval Cultures. 32).
Feistner, Edith: Ottes „Eraclius" vor dem Hintergrund der französischen Quelle. Göppingen 1987 (GAG. 470).
Feistner, Edith: *Manlîchiu wîp, wîplîche man*: Zum Kleidertausch in der Literatur des Mittelalters. In: PBB 119,2 (1997), S. 235–260.
Feistner, Edith: Der Körper als Fluchtpunkt. Identifikationsprobleme in geistlichen Texten des Mittelalters. In: *Manlîchiu wîp, wîplîch man*. Zur Konstruktion der Kategorien ‚Körper' und ‚Geschlecht' in der deutschen Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Ingrid Bennewitz, Helmut Tervooren. Berlin 1999 (Beihefte zur ZfdPh. 9), S. 131–142.
Fennell, Claire: The „Degenerate Morals and Fashions" of Anglo-Norman Society at the Turn of the Eleventh and Twelfth Century: Interpreting the Sources. In: Prospéro 6 (1999), S. 61–71.

Fichtenau, Heinrich: Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich. (Stuttgart 1984) München 1992.
Fidjestøl, Bjarne: The Dating of Eddic Poetry. A Historical Survey and Methodological Investigation. Hafnia 1999.
Fischer, Steven R.: The Dream in the Middle German Epic. Introduction to the study of the dream as a literary device to the younger contemporaries of Gottfried and Wolfram. Bern/Frankfurt a. M. u. a. 1978.
Fischer, Hubertus: Gewalt und ihre Alternativen. Erzähltes politisches Handeln im *König Rother*. In: Gewalt und ihre Legitimation im Mittelalter. Symposium des Philosophischen Seminars der Universität Hannover vom 26. bis 28. Februar 2002. Hrsg. von Günther Mensching. Würzburg 2003, S. 204–234.
Fisher, Rodney W.: Heinrich von Veldeke, *Eneas*. A Comparison with the *Roman d'Eneas* and a Translation into English. Bern/Frankfurt a. M. 1992 (Australian and New Zealand Studies in German Language and Literature 17).
Fitzgerald, William: Aeneas, Daedalus, and the Labyrinth. In: Arethusa 17 (1984), S. 51–65.
Fleckenstein, Josef: Friedrich Barbarossa und das Rittertum. Zur Bedeutung der großen Mainzer Hoftage von 1184 und 1188. In: Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag am 19. September 1971. Bd. 2. Hrsg. von Mitarbeitern des Max-Planck-Instituts für Geschichte. Göttingen 1972 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte. 36/2), S. 1023–1041.
Flood, John L.: The Severed Heads: On the Deaths of Gunther and Hagen. In: German Narrative Literature of the Twelfth and Thirteenth Centuries. Studies presented to Roy Wisbey on his Sixty-fifth Birthday. Hrsg. von Volker Honemann, Martin H. Jones, Adrian Stevens, David Wells. Tübingen 1994, S. 173–191.
Fößel, Amalie: Die Königin im mittelalterlichen Reich. Herrschaftsausübung, Herrschaftsrechte, Handlungsspielräume. Darmstadt 2000.
Fößel, Amalie: Politische Handlungsspielräume der Königin im hochmittelalterlichen Reich. In: Geschichte des Mittelalters für unsere Zeit. Erträge des Kongresses des Verbandes der Geschichtslehrer Deutschlands „Geschichte des Mittelalters im Geschichtsunterricht". Quedlinburg 20.–23. Oktober 1999. Hrsg. von Rolf Ballof. Wiesbaden 2003, S. 138–154.
Fößel, Amalie: The Political Traditions of Female Rulership in Medieval Europe. In: The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe. Hrsg. von Judith M. Bennett, Ruth Mazo Karras. Oxford 2013, S. 68–83.
Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt a. M. 1974.
Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1. Frankfurt a. M. 1983.
Foucault, Michel: Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2. Frankfurt a. M. 1986.
Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. 10. Aufl. Frankfurt a. M. 1995.
Foucault, Michel: Über Hermaphrodismus. Der Fall Barbin. Michel Foucault. Hrsg. von Wolfgang Schäffner, Joseph Vogl. Frankfurt a. M. 1998.
Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt a. M. 2007.
Frakes, Jerold C.: Kriemhilt's Three Dreams. In: ZfdA 113 (1984), S. 173–187.
Frakes, Jerold C.: Brides and Doom. Gender, Property, and Power in Medieval German Women's Epic. Philadelphia, PA 1994.
Frakes, Jerold C.: Vernacular and Latin Literary Discourses of the Muslim Other in Medieval Germany. New York 2011.
Frank, Petra: Weiblichkeit im Kontext von *potestas* und *violentia*: Untersuchungen zum *Nibelungenlied*. Würzburg 2004.
Frank, Karl Suso: *Angelikos bios*. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchungen zum „engelgleichen Leben" im frühen Mönchtum. Münster 1964 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens. 26).
Frantzen, Allen J.: The Literature of Penance in Anglo-Saxon England. New Brunswick, NJ 1983.

Frantzen, Allen J.: Before the Closet. Same-Sex Love from *Beowulf* to *Angels in America*. Chicago/London 1998.
Freche, Katharina: *von zweier vrouwen bâgen wart vil manic helt verlorn*. Untersuchungen zur Geschlechterkonstruktion in der mittelalterlichen Nibelungendichtung. Trier 1999 (Literatur – Imagination – Realität. 21).
Freienhofer, Evamaria: Verkörperungen von Herrschaft. Zorn und Macht in Texten des 12. Jahrhunderts. Berlin 2016.
Freisen, Joseph: Geschichte des canonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur. ND der zweiten Ausgabe Paderborn 1893. Aalen 1963.
Frey, Winfried: Textkritische Untersuchungen zu Ottes ‚Eraclius'. Diss. Frankfurt a. M. 1970.
Friedrich, Udo: Die Zähmung des Heros. Der Diskurs der Gewalt und Gewaltregulierung im 12. Jahrhundert. In: Mittelalter. Neue Wege durch einen alten Kontinent. Hrsg. von Jan-Dirk Müller, Horst Wenzel. Stuttgart/Leipzig 1999, S. 149–179.
Friedrich, Udo: Ordnungen des Wissens. In: Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte. Rowohlts Enzyklopädie. Hrsg. von Claudia Benthien, Hans Rudolf Velten. Reinbek b. Hamburg 2002, S. 83–102.
Friedrich, Udo: Die ‚symbolische Ordnung' des Zweikampfs im Mittelalter. In: Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen. Hrsg. von Manuel Braun, Cornelia Herberichs. München 2005, S. 123–158.
Friedrich, Udo: Unterwerfung. Das Dispositiv der Gewalt im Mittelalter. In: Die Abwesenheit des Werkes. Nach Foucault. Hrsg. von Klaus Michael Bogdal, Achim Geisenhanslücke. Heidelberg 2006, S. 141–165.
Friedrich, Udo: Menschentier und Tiermensch. Diskurse der Grenzziehung und Grenzüberschreitung im Mittelalter. Göttingen 2009 (Historische Semantik. 5).
Friedrichs, Elias: *manheit* und Kampf in der Literatur des Mittelalters. Ritterliche Gewalt zwischen Praxeologie und Konventionalität am Beispiel des ‚Iwein' und der ‚Steirischen Reimchronik'. Berlin/Boston 2023 (LTG. 27).
Frings, Theodor, Gabriele Schieb: Drei Veldekestudien. Das Veldekeproblem. Der *Eneide*-Epilog. Die beiden Stauferpartien. Berlin 1949 (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1947. 6).
Fritsch-Rößler, Waltraud: Finis Amoris. Ende, Gefährdung und Wandel von Liebe im hochmittelalterlichen deutschen Roman. Tübingen 1999 (Mannheimer Beiträge zur Sprach- und Literaturwissenschaft. 42).
Fritsch-Rößler, Waltraud: Falsche Freunde, Markes Ohren und der Autor als Intimus. Zweifelhafte *amicitia* im *Tristan* Gottfrieds von Straßburg. In: Von Mythen und Mären. Mittelalterliche Kulturgeschichte im Spiegel einer Wissenschaftler-Biographie. Hrsg. von Gudrun Marci-Boehncke, Jörg Riecke. Hildesheim 2006, S. 80–93.
Fromm, Hans: Eneas der Verräter. In: Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger. 2 Bde. Hrsg. von Johannes Janota, Paul Sappler, Frieder Schanze. Tübingen 1992 (Fortuna vitrea. 7.1), S. 139–163.
Fuchs-Jolie, Stephan: Gewalt, Text, Ritual. Performativität und Literarizität im *König Rother*. In: PBB 127 (2005), S. 183–207.
Fuhrmann, Joëlle: Zur Darstellung der Vielschichtigkeit des weiblichen Verhaltens am Beispiel der Kriemhild im *Nibelungenlied*. In: Heldensage – Heldenlied – Heldenepos. Ergebnisse der 11. Jahrestagung der Reineke-Gesellschaft Gotha, 15.-20. Mai 1991. Hrsg. von Danielle Buschinger, Wolfgang Spiewok. Gotha 1992 (Wodan, Greifswalder Beiträge zum Mittelalter. 12), S. 123–136.
Gade, Kari Ellen: Homosexuality and Rape of Males in Old Norse Law and Literature. In: History of Homosexuality in Europe and America. Hrsg. von Wayne R. Dynes, Stephen Donaldson. New York/London 1992, S. 114–131.
Garber, Marjorie: Vested Interests. Cross-dressing and Cultural Anxiety. New York 1992.
Gaunt, Simon: From Epic to Romance. Gender and Sexuality in the *Roman d'Eneas*. In: Romanic Review 83 (1992), S. 1–27.

Gaunt, Simon: Gender and Genre in Medieval French Literature. Cambridge 1995.
Gaunt, Simon: Straight Minds/‚Queer' Wishes in Old French Hagiography: *La Vie de Sainte Euphrosine*. In: Premodern Sexualities. Hrsg. von Louise Fradenburg, Carla Freccero. New York/London 1996, S. 153–173.
Geary, Patrick J.: Am Anfang waren die Frauen: Ursprungsmythen von den Amazonen bis zur Jungfrau Maria. München 2006.
Geith, Karl-Ernst: Rolands Tod. Zum Verhältnis von ‚Chanson de Roland' und deutschem ‚Rolandslied'. In: ABäG 10 (1976), S. 1–14.
Geith, Karl-Ernst: Carolus Magnus. Studien zur Darstellung Karls des Großen in der deutschen Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts. Bern/München 1977 (Bibl. Germ. 19).
Geith, Karl-Ernst: Die Träume im *Rolandslied* des Pfaffen Konrad und in Strickers *Karl*. In: Träume im Mittelalter. Ikonologische Studien. Hrsg. von Agostino Paravicini Bagliani, Giorgio Stabile. Stuttgart/Zürich 1989, S. 227–240.
Gellinek, Christian: Herrschermodelle im *Rolandslied*. In: Christian Gellinek: Essays zur Literaturkritik des europäischen Mittelalters. Sonderproblem: Herrschaft im Hochmittelalter. Poznan 1980, S. 44–50.
Genschel, Corinna, Caren Lay, Nancy als Peter Wagenknecht, Volker Woltersdorff: Anschlüsse. In: Queer Theory. Eine Einführung. Hrsg. von Annamarie Jagose. Berlin 2001, S. 167–194.
Gentry, Francis G.: Triuwe and Vriunt in the Nibelungenlied. Amsterdam 1975 (Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur. 19).
Gephart, Irmgard: Geben und Nehmen im *Nibelungenlied* und in Wolframs *Parzival*. Bonn 1994 (Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik. 122).
Gephart, Irmgard: Welt der Frauen, Welt der Männer. Geschlechterbeziehung und Identitätssuche in Hartmanns von Aue ‚Erec'. In: Archiv für Kulturgeschichte 85 (2003), S. 171–199.
Gephart, Irmgard: Der Zorn der Nibelungen. Rivalität und Rache im *Nibelungenlied*. Köln/Weimar 2005.
Gephart, Irmgard: Enite und die Pferde. Animalischer und zivilisierter Körper in Hartmanns von Aue ‚Erec'. In: Körperkonzepte im arthurischen Roman. Hrsg. von Friedrich Wolfzettel. Tübingen 2007, S. 353–368.
Geppert, Waltraut-Ingeborg: Christus und Kaiser Karl im deutschen *Rolandslied*. In: PBB (Tübingen) 78 (1956), S. 349–373.
Gerhardt, Christoph: ‚Iwein'-Schlüsse. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch N. F. 13 (1972), S. 13–39.
Germaine, Ellen: Lunete, Women, and Power in Chrétien's *Yvain*. In: Romance Quarterly 38 (1991), S. 15–25.
Gernig, Kerstin: Einleitung. Zwischen Sympathie und Idiosynkrasie. Zur Wahrnehmung des anderen Körpers in kulturanthropologischer Perspektive. In: Fremde Körper. Zur Konstruktion des Anderen in europäischen Diskursen. Hrsg. von Kerstin Gernig. Berlin 2001, S. 13–29.
Gerok-Reiter, Annette: Figur und Figuration Kaiser Karls. Geschichtsbewußtsein in *Rolandslied* und *Willehalm*. In: Ars und Scientia im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Ergebnisse interdisziplinärer Forschung. Georg Wieland zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Cora Dietl, Dörte Helschinger. Tübingen/Basel 2002, S. 173–191.
Gerok-Reiter, Annette: Der Hof als erweiterter Körper des Herrschers. Konstruktionsbedingungen höfischer Idealität am Beispiel des *Rolandsliedes*: In: Courtly Literature and Clerical Culture. Höfische Literatur und Klerikerkultur. Littérature courtoise et culture cléricale. Hrsg. von Christoph Huber, Henrike Lähnemann. Tübingen 2002, S. 77–92.
Gerok-Reiter, Annette: Die Angst des Helden und die Angst des Hörers. Stationen einer Umbewertung in mittelhochdeutscher Literatur. In: Angst und Schrecken im Mittelalter. Ursachen, Funktionen, Bewältigungsstrategien in interdisziplinärer Sicht. Hrsg. von Annette Gerok-Reiter, Sabine Obermeier. Berlin 2007 (Das Mittelalter. 12/1), S. 127–143.

Gerok-Reiter, Annette: Körper – Zeichen. Narrative Steuermodi körperlicher Präsenz am Beispiel von Hartmanns *Erec*. In: Körperkonzepte im arthurischen Roman. Hrsg. von Friedrich Wolfzettel. Tübingen 2007, S. 405–430.
Giedke, Adelheid: Die Liebeskrankheit in der Geschichte der Medizin. Düsseldorf 1983.
Giffney, Noreen, Michelle Sauer, Diane Watt (Hrsg.): The Lesbian Premodern. New York 2011 (The New Middle Ages).
Gilchrist, Roberta: Gender and Material Culture. The Archaeology of Religious Women. London 1994.
Gilchrist, Roberta: Medieval Bodies in the Material World: Gender, Stigma and the Body. In: Framing Medieval Bodies. Hrsg. von Sarah Kay, Miri Rubin. Manchester/New York 1994, S. 43–61.
Gildersleeve, Virginia C.: Brynhild in Legend and Literature. In: Modern Philology 6 (1909), S. 343–374.
Gillespie, George T.: Das Mythische und das Reale in der Zeit- und Ortsauffassung des *Nibelungenliedes*. In: *Nibelungenlied* und *Klage*. Passauer Nibelungengespräche 1985. Hrsg. von Fritz P. Knapp. Heidelberg 1987, S. 43–60.
Gillingham, John B.: Richard the Lionheart. London 1978.
Gillingham, John B.: Richard Coeur de Lion. Kingship, Chivalry and War in the Twelfth Century. London 1994.
Gillis, John R.: Mythos Familie. Auf der Suche nach der eigenen Lebensform. Weinheim 1997.
Girard, Réné: Das Heilige und die Gewalt. Frankfurt a. M. 1992.
Glei, Reinhold F.: Der Vater der Dinge. Interpretationen zur politischen, literarischen und kulturellen Dimension des Krieges bei Vergil. Trier 1991.
Goez, Werner: Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Tübingen 1958.
Göhler, Peter: Überlegungen zur Funktion des Hortes im *Nibelungenlied*. In: Hansische Literaturbeziehungen. Das Beispiel der *Þiðreks saga* und verwandter Literatur. Hrsg. von Susanne Kramarz-Bein. Berlin 1996 (RGA Ergänzungsbände. 14), S. 215–235.
Goldberg, Jonathan: Sodometries. Renaissance Texts, Modern Sexualities. Stanford 1992.
Goldberg, Jeremy: Communal Discord, Child Abduction, and Rape in the Middle Ages. New Middle Ages. New York 2007.
Goody, Jack: Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa. Frankfurt a. M. 1989.
Goossens, Jan: *Van einen seltsanen stut*. Zu Veldekes *Eneide* v. 5094 f. In: Verbum et Signum. Friedrich Ohly zum 60. Geburtstag. Bd. 2. Hrsg. von Hans Fromm, Wolfgang Harms, Uwe Ruberg. München 1975, S. 177–187.
Gottzmann, Carola L.: Heldendichtung des 13. Jahrhunderts. Siegfried – Dietrich – Ornit. Frankfurt a. M. u. a. 1987.
Gravdal, Kathryn: Ravishing Maidens. Writing Rape in Medieval French Literature and Law. Philadelphia 1991.
Grebe, Sabine: Augustus' Divine Authority and Vergil's *Aeneid*. In: Vergilius 50 (2004), S. 35–62.
Green, Monica: Bodies, Gender, Health, Disease: Recent Work on Medieval Women's Medicine. In: Studies in Medieval and Renaissance History, Third Series, 2 (2005), S. 1–46.
Green, Monica: Caring for Gendered Bodies. In: The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe. Hrsg. von Judith M. Bennett, Ruth Mazo Karras. Oxford 2013, S. 345–361.
Greenberg, David F.: The Construction of Homosexuality. Chicago/London 1988.
Greenblatt, Stephen: Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker. Berlin 1994.
Greenfield, John: *Swenne ich daz mac gerechen* ... (*Parzival* 141, 27). Überlegungen zur Blutrache in Wolframs *Parzival*. In: ZfdPh 113 (1994), S. 52–65.
Grenzler, Thomas: Erotisierte Politik – Politisierte Erotik. Die politisch-ständische Begründung der Ehe-Minne in Wolframs *Willehalm*, im *Nibelungenlied* und in der *Kudrun*. Göppingen 1992 (GAG. 552).

Greulich, Markus: Ein Brief mit Folgen. Heinrichs von Veldeke Prinzip impliziter poetologischer Reflexion. In: Texte ‚dritter Stufe'. Deutschsprachige Antikenromane als Musterfälle romanisch-deutschen Literaturkontakts. Akten der Tagung Stuttgart, 25.–26.2.2015. Hrsg. von Stephanie Seidl, Marie-Sophie Winter. Berlin u. a. 2016, S. 99–115.

Griese, Sabine: Salomon und Markolf. Ein literarischer Komplex im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Studien zur Überlieferung und Interpretation. Tübingen 1999 (Hermaea N. F. 81).

Griffiths, Fiona J.: Women and Reform in the Central Middle Ages. In: The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe. Hrsg. von Judith M. Bennett, Ruth Mazo Karras. Oxford 2013, S. 447–463.

Grimaldi, Nicolas: Le Désir et le Temps. Paris 1971.

Grubmüller, Klaus: Ich als Rolle. ‚Subjektivität' als höfische Kategorie im Minnesang. In: Höfische Literatur – Hofgesellschaft – Höfische Lebensformen um 1200. Bielefelder Kolloquium 1983. Hrsg. von Gert Kaiser, Jan-Dirk Müller. Düsseldorf 1986 (Studia humaniora. 6), S. 387–408.

Grubmüller, Klaus: Historische Semantik und Diskursgeschichte: *zorn*, *nît* und *haz.* In: Codierung von Emotionen im Mittelalter. Emotions and Sensibilities in the Middle Ages. Hrsg. von Stephen Jaeger, Ingrid Kasten. Berlin/New York 2003 (TMP. 1), S. 47–69.

Grubmüller, Klaus: Was bedeutet Fiktionalität im Minnesang? In: Fiktion und Fiktionalität in den Literaturen des Mittelalters. Jan-Dirk Müller zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Ursula Peters, Rainer Warning. München 2009, S. 269–287.

Gubatz, Thorsten: „waz ob si alsô zürnet, daz wir sîn verlorn?" Zur Frage nach Kohärenz oder Inkohärenz der Motivationsstruktur in der siebten Aventiure des *Nibelungenliedes.* In: Euphorion 96,3 (2002), S. 273–286.

Guerreau-Jalabert, Anita: Sur les structures de parenté dans l'Europe médiévale. In: Annales ESC 36 (1981), S. 1028–1045.

Guerreau-Jalabert, Anita: *Spiritus et caritas*. Le baptême dans la société médiévale. In: La parenté spirituelle. Hrsg. von Françoise Heritier-Augé, Elisabeth Copet-Rougier. Paris 1996, S. 133–203.

Guynn, Noah D.: Eternal Flame. State Formation, Deviant Architecture, and the Monumentality of Same-Sex Eroticism in the *Roman d'Eneas*. In: GLQ – A Journal of Lesbian and Gay Studies 6,1 (2000), S. 287–319.

Guynn, Noah D.: Allegory and Sexual Ethics in the High Middle Ages. New York 2007.

Haag, Christine: Das Ideal der männlichen Frau in der Literatur des Mittelalters und seine theoretischen Grundlagen. In: *Manlîchiu wîp, wîplîch man*. Zur Konstruktion der Kategorien ‚Körper' und ‚Geschlecht' in der deutschen Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Ingrid Bennewitz, Helmut Tervooren. Berlin 1999 (Beihefte zur ZfdPh. 9), S. 228–248.

Haag, Guntram: Traum und Traumdeutung in mittelhochdeutscher Literatur. Theoretische Grundlagen und Fallstudien. Stuttgart 2003.

Haage, Bernhard Dietrich: Liebe als Krankheit in der medizinischen Fachliteratur der Antike und des Mittelalters. In: Würzburger medizinhistorische Mitteilungen 5 (1987), S. 173–208.

Haas, Judith: Trojan Sodomy and the Politics of Marriage in the *Roman d'Enéas*. In: Exemplaria. Medieval, Early Modern, Theory 20,1 (2008), S. 48–71.

Haas, Alois M., Ingrid Kasten (Hrsg.): Schwierige Frauen – schwierige Männer in der Literatur des Mittelalters. Bern/Berlin u. a. 1999.

Habermas, Tilmann: Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung. Berlin/New York 1996.

Hackel, Alfred: Die Trinität in der deutschen Kunst: Eine ikonographische Untersuchung. Berlin 1931.

Hadley, Dawn M. (Hrsg.): Masculinity in Medieval Europe. London 1999.

Hadley, Dawn M.: Introduction: Medieval Masculinities. In: Masculinity in Medieval Europe. Hrsg. von Dawn M. Hadley. London/New York 1999, S. 1–18.

Häring, Nikolaus M.: Manuscripts of the ‚De planctu Naturae' of Master Alan of Lille. In: Citeaux. Commentarii cistercienses 29 (1978), S. 93–115.
Haferland, Harald: Höfische Interaktion. Interpretationen zur höfischen Epik und Didaktik um 1200. München 1988 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur. 10).
Haferland, Harald: Mündlichkeit, Gedächtnis und Medialität. Heldendichtung im deutschen Mittelalter. Göttingen 2004.
Haferland, Harald: „Poesie" des Synchronismus. Historizität, Konfabulation und Mythisierung in der Heldendichtung. In: 9. Pöchlarner Heldenliedgespräch. Heldenzeiten – Heldenräume. Wann und wo spielen Heldendichtung und Heldensage? Hrsg. von Johannes Keller, Florian Kragl. Wien 2007 (PhGerm. 28), S. 9–26.
Haferland, Harald: Verschiebung, Verdichtung, Vertretung. Kultur und Kognition im Mittelalter. In: IASL 33 (2008), S. 52–101.
Hahn, Alois: Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse. Selbstthematisierung und Zivilisationsprozeß. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 34 (1982), S. 407–432.
Hahn, E. Adelaide: Pietas versus Violentia in the *Aeneid*. In: The Classical Weekly 25,2 (Oct. 12, 1931), S. 9–13.
Hahn, Thomas: The Difference the Middle Ages Makes. Color and Race before the Modern World. In: Journal of Medieval and Early Modern Studies 31,1 (2001), S. 1–38.
Halbfass, Wilhelm: Art. Evidenz. In: HWPh 2 (1972), Sp. 829–834.
Hall, Alaric: Elves in Anglo-Saxon England: Matters of Belief, Health, Gender and Identity. Woodbridge 2007.
Halperin, David: One Hundred Years of Homosexuality. In: ders.: One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love. New York: Routledge 1990, S. 15–40.
Halperin, David: Forgetting Foucault. Acts, Identities, and the History of Sexuality. In: Representations 63 (1998), S. 93–120.
Halperin, David M.: Ein Wegweiser zur Geschichtsschreibung der männlichen Homosexualität. In: Queer Denken. Gegen die Ordnung der Sexualität (Queer Studies). Hrsg. von Andreas Kraß. Frankfurt a. M. 2003, S. 171–220.
Hamm, Joachim: Die Poetik des Übergangs. Erzählen von der Unterwelt im Eneasroman *Heinrichs* von Veldeke. In: Unterwelten. Modelle und Transformationen. Hrsg. von Joachim Hamm, Jörg Robert. Würzburg 2014, S. 99–122.
Hamm, Joachim: Lavinia und die Wahrheit der Geschichte. In: Texte ‚dritter Stufe'. Deutschsprachige Antikenromane als Musterfälle romanisch-deutschen Literaturkontakts. Akten der Tagung Stuttgart, 25.–26.2.2015. Hrsg. von Stephanie Seidl, Marie-Sophie Winter. Berlin u. a. 2016, S. 39–53.
Hammer, Franziska: Räume erzählen – erzählende Räume. Raumdarstellung als Poetik. Mit einer exemplarischen Analyse des *Nibelungenliedes*. Heidelberg 2018.
Hammer, Jacob: A Reference to Foppish Coiffures in Geoffrey of Monmouth's *Prophetia Merlini*. In: Speculum 12,4 (1937), S. 503–508.
Hammer, Andreas: Tradierung und Transformation: Mythische Erzählelemente im *Tristan* Gottfrieds von Straßburg und im *Iwein* Hartmanns von Aue. Stuttgart 2007.
Hannig, Jürgen: *Ars donandi.* Zur Ökonomie des Schenkens im frühen Mittelalter. In: Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung. Hrsg. von Richard van Dülmen. Frankfurt a. M. 1988, S. 11–37.
Harper, April: The Food of Love. Illicit Feasting, Food Imagery and Adultery in Old French Literature. In: Medieval Sexuality: A Casebook. Hrsg. von April Harper, Caroline Proctor. New York 2008 (Routledge Medieval Casebooks), S. 81–97.
Hark, Sabine: Deviante Subjekte. Die paradoxe Politik der Identität. Opladen 1999.

Hark, Sabine: Total normal? Queer Theorie in der Akademie. In: Queer Reading in den Philologien – Modelle und Anwendungen. Hrsg. von Anna Babka, Susanne Hochreiter. Göttingen 2008, S. 51–62.

Harms, Wolfgang: Der Kampf mit dem Freund oder dem Verwandten in der deutschen Literatur bis um 1300. München 1963 (Medium Aevum. 1).

Harris, Joseph: Love and Death in the *Männerbund*: An Essay with Special Reference to the *Bjarkamal* and *The Battle of Maldon*. In: „Speak Useful Words or Say Nothing". Old Norse Studies by Joseph Harris. Hrsg. von Susan E. Deskis, Thomas D. Hill. Ithaca, NY 2008 (Islandica. 53), S. 287–317.

Hasebrink, Burkhard: Prudentiales Wissen. Eine Studie zur ethischen Reflexion und narrativen Konstruktion politischer Klugheit im 12. Jahrhundert. Habilitationsschrift Göttingen 2000 [https://freidok.uni-freiburg.de/data/11308, Zugriff: 04.04.2024].

Hasebrink, Burkhard: Aporie, Dialog, Destruktion. Eine textanalytische Studie zur 37. Aventiure des *Nibelungenliedes*. In: Dialoge. Sprachliche Kommunikation in und zwischen Texten im deutschen Mittelalter. Hamburger Colloquium 1999. Hrsg. von Nikolaus Henkel [u. a.]. Tübingen 2003, S. 1–20.

Hasebrink, Burkhard: Erecs Wunde. Zur Performativität der Freundschaft im höfischen Roman. In: Oxford German Studies 38 (2009), S. 1–11.

Haseldine, Julian P.: Love, Separation and Male Friendship. Words and Actions in Saint Anselm's Letters to his Friends. In: Masculinity in Medieval Europe. Hrsg. von Dawn M. Hadley. London/New York 1999, S. 238–255.

Haubrichs, Wolfgang: ‚Labor sanctorum' und ‚labor heroum'. Zur konsolatorischen Funktion von Legende und Heldenlied. In: Die Funktion außer- und innerliterarischer Faktoren für die Entstehung deutscher Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Hrsg. von Christa Baufeld. Göppingen 1994, S. 27–49.

Haubrichs, Wolfgang: Ehre und Konflikt. Zur intersubjektiven Konstitution der adeligen Persönlichkeit im früheren Mittelalter. In: Spannungen und Konflikte menschlichen Zusammenlebens in der deutschen Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Kurt Gärtner, Ingrid Kasten, Frank Shaw. Tübingen 1996, S. 35–58.

Haubrichs, Wolfgang: Tierische Identitäten. Zur symbolischen Kommunikation in Namen des frühen Mittelalters. In: Tiere. Begleiter des Menschen in der Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Judith Klinger, Andreas Kraß. Köln/Wien 2017, S. 229–254.

Haug, Walter: Andreas Heuslers Heldensagenmodell: Prämissen, Kritik und Gegenentwurf. In: ZfdA 104 (1975), S. 273–292.

Haug, Walter: „Das Land, von welchem niemand wiederkehrt": Mythos, Fiktion und Wahrheit in Chrétiens „Chevalier de la Charrete", im „Lanzelet" Ulrichs von Zatzikhoven und im „Lancelot"-Prosaroman. Tübingen 1978 (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte. 21).

Haug, Walter: Normatives Modell oder hermeneutisches Experiment. Überlegungen zu einer grundsätzlichen Revision des Heuslerschen Nibelungen-Modells. In: Hohenemser Studien zum Nibelungenlied. Hrsg. von Achim Masser. Dornbirn 1981, S. 38–52.

Haug, Walter: Brautwerbung im Zerrspiegel: Salman und Morolf. In: Sammlung – Deutung – Wertung. Ergebnisse, Probleme, Tendenzen und Perspektiven philologischer Arbeit. Mélanges de littérature médiévale et de linguistique allemande offerts à Wolfgang Spiewok à l'occasion de son soixantième anniversaire par ses collègues et amis. Hrsg. von Danielle Buschinger. Amiens/Stuttgart 1988, S. 179–188.

Haug, Walter: Struktur, Gewalt und Begierde. Zum Verhältnis von Erzählmuster und Sinnkonstitution in mündlicher und schriftlicher Überlieferung. In: Idee, Gestalt, Geschichte. Festschrift für Klaus von See. Studien zur europäischen Kulturtradition. Studies in European Cultural Tradition. Hrsg. von Gerd Wolfgang Weber. Odense 1988, S. 143–157.

Haug, Walter: Höfische Idealität und heroische Tradition im Nibelungenlied. In: Walter Haug: Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters. Tübingen 1990, S. 293–307.

Haug, Walter: Die Grausamkeit der Heldensage. Neue gattungstheoretische Überlegungen zur heroischen Dichtung. In: Walter Haug: Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters. Tübingen 1995, S. 72–90.

Haug, Walter: Hat das *Nibelungenlied* eine Konzeption? In: Das Nibelungenlied. Actas do Simpósio Internacional 27 de Outubro de 2000. Hrsg. von John Greenfield. Porto 2001, S. 27–50.

Haug, Walter: Tristan und Lancelot. Das Experiment mit der personalen Liebe im 12./13. Jahrhundert. In: Über die Liebe. Ein Symposion. Hrsg. von Heinrich Meier, Gerhard Neumann. München/Zürich 2001 (Veröffentlichungen der Carl Friedrich von Siemens Stiftung. 8), S. 197–233.

Haug, Walter: Die Rollen des Begehrens: Weiblichkeit, Männlichkeit und Mythos im arthurischen Roman. In: Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Matthias Meyer, Hans-Jochen Schiewer. Tübingen 2002, S. 247–267.

Haug, Walter: Die niederländischen erotischen Tragzeichen und das Problem des Obszönen im Mittelalter. In: Erotik, aus dem Dreck gezogen. ABäG 59 (2004), S. 67–90.

Haug, Walter: Szenarien des heroischen Untergangs. In: 8. Pöchlarner Heldenliedgespräch. Das *Nibelungenlied* und die europäische Heldendichtung. Hrsg. von Alfred Ebenbauer, Johannes Keller. Wien 2006 (PhGerm. 26), S. 147–161.

Haupt, Barbara: Das Fest in der Dichtung. Untersuchungen zur historischen Semantik eines literarischen Motivs in der mittelhochdeutschen Epik. Düsseldorf 1989 (Studia humaniora. 14).

Haymes, Edward R.: A Rhetorical Reading of the „Hortforderungsszene“ in the Nibelungenlied. In: *Waz sider da geschach*. American-German Studies on the *Nibelungenlied*. Text and Reception. Hrsg. von Ulrich Müller, Werner Wunderlich. Göppingen 1992 (GAG. 564), S. 81–88.

Hegener, Wolfgang: Der Diskurs des Anderen und die Logik des Gleichen. Foucault und die Differenz der Geschlechter. In: Variationen der Liebe. Historische Psychologie der Geschlechterbeziehung. Hrsg. von Thomas Kornbichler, Wolfgang Maaz. Tübingen 1995 (Forum Psychohistorie. 4), S. 319–342.

Heidenreich, Bernd: Politische Theorien des 19. Jahrhunderts als Grundlagen des demokratischen Diskurses. In: Politische Theorien des 19. Jahrhunderts. Konservatismus – Liberalismus – Sozialismus. Hrsg. von Bernd Heidenreich. Berlin 2002, S. 9–14.

Heiland, Satu: Visualisierung und Rhetorisierung von Geschlecht. Strategien zur Inszenierung weiblicher Sexualität im Märe. Berlin/Boston 2015 (LTG. 11).

Heintz, Bettina (Hrsg.): Geschlechtersoziologie. Wiesbaden 2001 (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 41.).

Heinzle, Joachim: Gnade für Hagen? Die epische Struktur des *Nibelungenliedes* und das Dilemma der Interpreten. In: *Nibelungenlied* und *Klage*, Sage und Geschichte, Struktur und Gattung. Passauer Nibelungengespräche 1985. Hrsg. von Fritz P. Knapp. Heidelberg 1987, S. 257–276.

Heinzle, Joachim (Hrsg.): Das Mittelalter in Daten. Literatur, Kunst, Geschichte 750–1520. Unter Mitwirkung von Hartmut Beckers, Dorothea und Peter Diemer [u. a.]. München 1993.

Heinzle, Joachim: Traditionelles Erzählen. Beiträge zum Verständnis von Nibelungensage und Nibelungenlied. Stuttgart 2014 (Beihefte zur ZfdA. 20).

Heisler, Evamaria: Christusähnlicher Karl. Die Darstellung von Zorn und Trauer des Herrschers in der *Chanson de Roland* und im *Rolandslied*. In: *Furor, zorn, irance*. Interdisziplinäre Sichtweise auf mittelalterliche Emotionen. Hrsg. von Bele Freudenberg. Berlin 2009 (Das Mittelalter. 14.1), S. 67–79.

Hempfer, Klaus W.: Art. Gattung. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Bd. 1. Hrsg. von Klaus Weimar [u. a.]. Berlin/New York 1997, S. 651–655.

Heng, Geraldine: Cannibalism, the First Crusade, and the Genesis of Medieval Romance. In: Differences 10 (1998), S. 98–174.

Henkel, Nikolaus: Bildtexte. Die Spruchbänder in der Berliner Handschrift von Heinrichs von Veldeke *Eneasroman*. In: Poesis et pictura. Studien zum Verhältnis von Text und Bild in Handschriften und

alten Drucken. Festschrift für Dieter Wuttke zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Stephan Füssel, Joachim Knape. Baden-Baden 1989 (Saecula spiritalia Sonderbd.), S. 1–47.
Henkel, Nikolaus, Nigel F. Palmer: Latein und Volkssprache im deutschen Mittelalter, 1100–1500. Zum Rahmenthema des Regensburger Colloquiums: Ein Forschungsbericht. In: Latein und Volkssprache im deutschen Mittelalter: 1100–1500. Regensburger Colloquium 1988. Hrsg. von Nikolaus Henkel, Nigel F. Palmer. Tübingen 1992, S. 1–18.
Hennig, Ursula: Herr und Mann. Zur Ständegliederung im *Nibelungenlied*. In: Hohenemser Studien zum Nibelungenlied. Hrsg. von Achim Massner. Dornbirn 1981, S. 175–186.
Hensel, Andreas: Vom frühen Minnesang zur Lyrik der Hohen Minne. Studien zum Liebesbegriff und zur literarischen Konzeption der Autoren Kürenberger, Dietmar von Aist, Meinloh von Sevelingen, Burggraf von Rietenburg, Friedrich von Hausen und Rudolf von Fenis. Frankfurt a. M. u. a. 1997.
Hensler, Ines: Ritter und Sarrazin. Zur Beziehung von Fremd und Eigen in der hochmittelalterlichen Tradition der ‚Chansons de geste'. Köln 2006.
Herberichs, Cornelia: Poetik und Geschichte. Das ‚Liet von Troye' Herborts von Fritzlar. Würzburg 2010.
Herdt, Gilbert: Introduction. Third Sexes and Third Genders. In: Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History. Hrsg. von Gilbert Herdt. New York 1993, S. 21–81.
Hergemöller, Bernd-Ulrich: Sodom und Gomorrha. Zur Alltagswirklichkeit und Verfolgung Homosexueller im Mittelalter. Hamburg 1998.
Hergemöller, Bernd-Ulrich: Einführung in die Historiographie der Homosexualitäten. Tübingen 1999.
Herzog, Reinhart: Aeneas' episches Vergessen. Zur Poetik der *memoria*. In: Memoria. Vergessen und Erinnern. Hrsg. von Anselm Haverkamp, Renate Lachmann. München 1993 (Poetik und Hermeneutik. 15), S. 81–116.
Heusler, Andreas: Nibelungensage und Nibelungenlied. Die Stoffgeschichte des Deutschen Heldenepos. Dortmund 1921, ND Darmstadt 1982.
Higley, Sarah Lynn: Dirty Magic: *Seiðr*, Science, and the Parturating Man in Medieval Norse and Welsh Literature. In: Essays in Medieval Studies 11 (1994), S. 137–149.
Hill, John: The Cultural World in *Beowulf*. Toronto 1995.
Hiltmann, Heiko: Vom isländischen Mann zum norwegischen Gefolgsmann. Männlichkeitsbilder, Vergangenheitskonstruktionen und politische Ordnungskonzepte im Island des 13. und 14. Jahrhunderts. Bamberg 2011.
His, Rudolf: Das Strafrecht der Friesen im Mittelalter. Leipzig 1901.
Hoffmann, Werner: Siegfried 1993. Bemerkungen und Überlegungen zur Forschungsliteratur zu Siegfried im *Nibelungenlied* aus den Jahren 1978–1992. In: Mediaevistik 6 (1993), S. 121–151.
Hofmann, Hasso: Der spätmittelalterliche Rechtsbegriff der Repräsentation in Reich und Kirche. In: Der Staat 27,4 (1988), S. 523–545.
Hollywood, Amy: Sensible Ecstasy. Mysticism, Sexual Difference, and the Demands of History. Chicago 2002.
Hollywood, Amy: Sexual Desire, Divine Desire. Or, Queering the Beguines. In: Queer Theology. Rethinking the Western Body. Hrsg. von Gerard Loughlin. Oxford 2007, S. 163–175.
Holsinger, Bruce: The Flesh of the Voice: Embodiment and the Homoerotics of Devotion in the Music of Hildegard of Bingen. In: Signs 19 (1993), S. 93–125.
Holsinger, Bruce: Music, Body, and Desire in Medieval Culture. Hildegard of Bingen to Chaucer. Stanford, CA 2001 (Figurae: Reading Medieval Culture).
Holthöfer, Ernst: Die Geschlechtsvormundschaft. Ein Überblick von der Antike bis ins 19. Jahrhundert. In: Frauen in der Geschichte des Rechts. Hrsg. von Ute Gerhard. München 1997, S. 390–451.
Holzem, Andreas, Ines Weber: Ehe – Familie – Verwandtschaft. Eine Geschichte der Vergesellschaftung in Religion und sozialer Lebenswelt. Einführung. In: Ehe – Familie – Verwandtschaft. Vergesellschaftung zwischen Religion und sozialer Lebenswelt. Hrsg. von Andreas Holzem, Ines Weber. Paderborn 2008, S. 9–64.

Hommers, Peter: Gesta Romanorum deutsch. Untersuchungen zur Überlieferung und Redaktionengliederung. Markdorf 1968.
Honegger, Claudia: Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750–1850. Frankfurt a. M. 1991.
Hornung, Annabelle: Queere Ritter. Geschlecht und Begehren in den Gralsromanen des Mittelalters. Bielefeld 2012.
Horsfall, Nicholas M.: Aeneas the Colonist. In: Vergilius 35 (1989), S. 8–27.
Hotchkiss, Valerie R.: Clothes Make the Man. Female Cross-Dressing in Medieval Europe. New York u. a. 1996.
Hoven, Heribert: Studien zur Erotik in der deutschen Märendichtung. Göppingen 1978 (GAG. 256).
Hübner, Gert: Frauenpreis. Studien zur Funktion der laudativen Rede in der mittelhochdeutschen Minnekanzone. Baden-Baden 1996.
Hübner, Gert: *evidentia*. Erzählformen und ihre Funktionen. In: Historische Narratologie – Mediävistische Perspektiven. Hrsg. von Harald Haferland, Matthias Meyer. Berlin u. a. 2010, S. 119–147.
Hufnagel, Sabrina: Nibelungische Memoria. Zur Erinnerungsfunktion von Emotionalität und Geschlecht in der *Klage*. Bamberg 2016 (Bamberger Germanistische Mittelalter- und Frühneuzeit-Studien. 1).
Hufnagel, Nadine: Die Darstellung der Trauer König Etzels. Geschlecht und Emotion in der mittelhochdeutschen *Nibelungenklage*. In: Literarische Männlichkeiten und Emotionen. Hrsg. von Toni Tholen, Jennifer Clare. Heidelberg 2013, S. 57–87.
Huntington, Joanna: Edward the Celibate, Edward the Saint. Virginity in the Construction of Edward the Confessor. In: Medieval Virginities. Hrsg. von Anke Bernau, Ruth Evans, Sarah Salih. Cardiff 2003 (Religion & Culture in the Middle Ages), S. 119–139.
Hüpper, Dagmar: Ehe, Familie, Verwandtschaft – Zur Widerspiegelung von Begrifflichkeit in der Tradition des Sachsenspiegels. In: Text-Bild-Interpretation. Untersuchungen zu den Bilderhandschriften des Sachsenspiegels. Bd. 1. Hrsg. von Ruth Schmidt-Wiegand. München 1986 (MMS. 55.1), S. 129–153.
Hüpper, Dagmar: Funktionstypen der Bilder in den Codices picturati des Sachsenspiegels. In: Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen. Hrsg. von Hagen Keller, Klaus Grubmüller, Nikolaus Staubach. München 1992 (MMS. 65), S. 231–249.
Hyatte, Reginald: The Arts of Friendship. The Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature. Leiden/New York/Köln 1994.
Ihlenburg, Karl-Heinz: Fremdheit und Reisen im Nibelungenlied. In: Fremdheit und Reisen im Mittelalter. Hrsg. von Karl-Heinz Spieß, Irene Erfen. Stuttgart 1997, S. 267–275.
Ihring, Peter: Die überlistete Laudine. Korrektur eines antihöfischen Weiblichkeitskonzepts in Chrétiens *Yvain*. In: Arthurian Romance and Gender: Selected Proceedings of the XVIIth International Arthurian Congress – Masculin/fémenin dans le roman arthurien médiéval: actes choisis du XVII^{e} Congrès international arthurien. Hrsg. von Friedrich Wolfzettel. Amsterdam 1995, S. 147–159.
Irigaray, Luce: Speculum – Spiegel des anderen Geschlechts. Frankfurt a. M. 1980.
Irving Jr., Edward B.: What to Do with Old Kings. In: Comparative Research on Oral Traditions. Hrsg. von John Miles Foley. Columbus 1987, S. 259–268.
Jacquart, Danielle: Die scholastische Medizin. In: Die Geschichte des medizinischen Denkens. Antike und Mittelalter. Hrsg. von Mirko Grmek. München 1996, S. 210–259.
Jacquart, Danielle, Claude Thomasset: Sexuality and Medicine in the Middle Ages. Translated by Matthew Adamson. Cambridge 1988.
Jaeger, C. Stephen: Ennobling Love. In Search of a Lost Sensibility. Philadelphia 1999.
Jaeger, C. Stephen: Emotions and Sensibilities: Some Preluding Thoughts. In: Codierungen von Emotionen im Mittelalter. Emotions and Sensibilities in the Middle Ages. Hrsg. von C. Stephen Jaeger, Ingrid Kasten. Berlin u. a. 2003 (TMP. 1), S. VII–XII.

Jäger, Ludwig: Schauplätze der Evidenz: Evidenzverfahren und kulturelle Semantik. Eine Skizze. In: Die Listen der Evidenz. Hrsg. von Michael Cuntz, Barbara Nitsche, Isabell Otto, Marc Spaniol. Köln 2006 (Mediologie. 15), S. 37–52.

Jagose, Annamarie: Queer Theory. Eine Einführung. Berlin 2001.

Jagose, Annamarie: Inconsequence. Lesbian Representation and the Logic of Sexual Sequence. Ithaca, NY 2002.

Janes, Dominic: Sex and Text. The Afterlife of Medieval Penance in Britain and Ireland. In: Medieval Sexuality: A Casebook. Hrsg. von April Harper, Caroline Proctor. New York 2008 (Routledge Medieval Casebooks), S. 32–44.

Janz, Brigitte: *dune uerwindest niemir disin tác* (6105): Rechts- und Zeitzeichen im *Rolandslied* des Pfaffen Konrad. In: Mediävistik 7 (1994), S. 119–142.

Jauß, Hans Robert: Theorie der Gattungen und Literatur des Mittelalters. In: ders.: Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956–1976. München 1977, S. 107–138.

Jochens, Jenny: Old Norse Images of Women. Philadelphia 1996.

Jöckel, Sabine: Die ‚histoire des mentalités'. Baustein einer historisch-soziologischen Wissenschaft. In: Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte 11 (1987), S. 146–173.

Johnson, Sidney M.: *This Drink Will Be the Death of You*: Interpreting the Love Potion in Gottfried's *Tristan*. In: A Companion to Gottfried von Straßburg's ‚Tristan'. Hrsg. von Will Hasty. Rochester, NY 2003, S. 87–112.

Johnson, Edward Joe: Once There Were Two True Friends, Or, The Idealized Male Friendship in French Narrative from the Middle Ages through the Enlightenment. Birmingham, AL 2003.

Jones, George Fenrick: Friendship in the *Chanson de Roland*. In: Modern Language Quarterly 24 (1963), S. 88–98.

Jönsson, Maren: *Ob ich ein ritter waere*. Genderentwürfe und genderrelatierte Erzählstrategien im Nibelungenlied. Uppsala 2001.

Jönsson, Maren: Verspielte Alternativen im ‚Nibelungenlied'. In: Studia Neophilologica 73 (2001), S. 223–237.

Jordan, Mark D.: The Invention of Sodomy in Christian Theology. Chicago u. a. 1997.

Jurasinski, Stefan: The Old English Penitentials and Anglo-Saxon Law. New York 2015.

Jussen, Bernhard: Künstliche und natürliche Verwandtschaft? Biologismen in den kulturwissenschaftlichen Konzepten von Verwandtschaft. In: Das Individuum und die Seinen. Individualität in der okzidentalen und in der russischen Kultur in Mittelalter und früher Neuzeit. Hrsg. von Jurij Lvovich Bessmertnyj, Otto Gerhard Oexle. Göttingen 2001 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte. 163), S. 39–58.

Jussen, Bernhard: Perspektiven der Verwandtschaftsforschung fünfundzwanzig Jahre nach Jack Goodys „Entwicklung von Ehe und Familie in Europa". In: Die Familie in der Gesellschaft des Mittelalters. Hrsg. von Karl-Heinz Spieß. Ostfildern 2009 (Vorträge und Forschungen. 71), S. 275–324.

Jussen, Bernhard: Erbe und Verwandtschaft. Kulturen der Übertragung im Mittelalter. In: Erbe. Übertragungskonzepte zwischen Natur und Kultur. Hrsg. von Stefan Willer, Sigrid Weigel, Bernhard Jussen. Berlin/Frankfurt a. M. 2013, S. 37–64.

Kaminski, Nicola: Männerliebe contra weibliche Autorschaft? Geteilte Spiele im *Iwein* Hartmanns von Aue. In: Oxford German Studies 30 (2001), S. 26–51.

Kantorowicz, Ernst H.: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters. München 1990.

Karras, Ruth Mazo: Common Women: Prostitution and Sexuality in Medieval England. Studies in the History of Sexuality. New York/Oxford 1998.

Karras, Ruth Mazo: From Boys to Men: Formations of Masculinity in Late Medieval Europe. Philadelphia 2003.

Karras, Ruth Mazo: Sexuality in Medieval Europe: Doing Unto Others. 2. Aufl. New York 2012.
Karras, Ruth Mazo: The Christianization of Marriage. In: Christianity And Culture In The Middle Ages. Essays to Honor John Van Engen. Hrsg. von David C. Mengel, Lisa Wolverton. Notre Dame, IN 2015, S. 3–24.
Kartschoke, Dieter: Didos Minne – Didos Schuld. In: Liebe als Literatur. Aufsätze zur erotischen Dichtung in Deutschland. Hrsg. von Rüdiger Krohn. München 1983, S. 99–116.
Kartschoke, Dieter: Nachwort. In: Das Rolandslied des Pfaffen Konrad. Hrsg., übersetzt und kommentiert von Dieter Kartschoke. Stuttgart 1993 (RUB. 2745), S. 779–799.
Kasten, Ingrid: Frauendienst bei Trobadors und Minnesängern im 12. Jahrhundert. Zur Entwicklung und Adaption eines literarischen Konzeptes. Heidelberg 1986 (Beihefte zur GRM. 5).
Kasten, Ingrid: Herrschaft und Liebe. Zur Rolle und Darstellung des Helden im *Roman d'Eneas* und in Veldekes *Eneasroman*. In: DVjs 62 (1988), S. 227–245.
Kasten, Ingrid: Häßliche Frauenfiguren in der Literatur des Mittelalters. In: Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten. Hrsg. von Bea Lundt. München 1991, S. 255–276.
Kasten, Ingrid: Der *amour courtois* als ‚überregionales' Kulturmuster. Skizze zum Problem einer Begriffsbildung. In: Interregionalität der deutschen Literatur im europäischen Mittelalter. Hrsg. von Hartmut Kugler. Berlin/New York 1995, S. 161–174.
Kasten, Ingrid: Variationen männlicher Ich-Entwürfe in den Liedern Hartmanns von Aue. In: Homo medietas. Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit. Festschrift für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Claudia Brinker-von der Heyde, Niklaus Largier. Bern u. a. 1999, S. 419–435.
Kasten, Ingrid: Zur Poetologie der weiblichen Stimme. In: Frauenlieder – *Cantigas de amigo*. Internationale Colloquien des Centro de Estudos Humanísticos, der Faculdade de Letras und des Fachbereichs Germanistik. Hrsg. von Thomas Cramer [u. a.]. Stuttgart u. a. 2000, S. 3–18.
Kasten, Ingrid: Gender und Legende. Zur Konstruktion des heiligen Körpers. In: Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur. Hrsg. von Ingrid Bennewitz, Ingrid Kasten. Münster 2002 (Bamberger Studien zum Mittelalter. 1), S. 199–219.
Kasten, Ingrid: Inszenierungen des Sichverliebens im höfischen Roman. In: Höfische Literatur & Klerikerkultur: Wissen – Bildung – Gesellschaft. Hrsg. von Andrea Sieber. Berlin 2002, S. 94–106.
Kasten, Ingrid: Einleitung. In: UnVerfügbarkeit. Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthrologie 21,2 (2012), S. 11–22.
Kästner, Hannes: Harfe und Schwert. Der höfische Spielmann bei Gottfried von Straßburg. Tübingen 1981.
Katz, Jonathan Ned: The Invention of Heterosexuality. With a New Preface. Afterword by Lisa Duggan. Chicago/London 2007.
Kaufmann, Erich: Art. Reinigungseid. In: HRG 4 (1990), Sp. 837–840.
Kauffmann, Friedrich: *Eneit* 8374 ff. In: ZfdA 33 (1889), S. 251–253.
Kay, Sarah: Subjectivity in Troubador Poetry. Cambridge 1990.
Kay, Sarah: Compagnonnage, désordre social et hétérosexualité dans *Daurel et Beton*. In: Actes du XIe Congrès international de la Société Rencesvals, Barcelone, 22–27 août 1988. Barcelona 1990 (Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona. XXI), S. 353–367.
Kay, Sarah: Seduction and Suppression in *Ami et Amile*. In: French Studies 44 (1990), S. 129–142.
Kay, Sarah: La représentation de la féminité dans la Chanson de geste. In: Charlemagne in the North. Proceedings of the Twelfth International Conference of the Sociéte Rencesvals. Edinburgh 4th to 11th August 1991. Sociéte Rencesvals British Branch. Hrsg. von Philip E. Bennett, Anne Elizabeth Cobby, Graham A. Runnalls. Edinburgh 1993, S. 223–240.
Kay, Sarah: The Life of the Dead Body. Death and the Sacred in the *chanson de geste*. In: Yale French Studies 86 (1994), S. 94–108.
Kay, Sarah: The Chanson de geste in the Age of Romance: Political Fictions. Oxford 1995.

Kay, Sarah: Desire and Subjectivity. In: The Troubadours. An Introduction. Hrsg. von Simon Gaunt, Sarah Kay. Cambridge 1999, S. 212–227.
Kay, Sarah, Miri Rubin: Introduction. In: Framing Medieval Bodies. Hrsg. von Sarah Kay, Miri Rubin. Manchester/New York 1994, S. 1–9.
Keck, Anna: Die Liebeskonzeption der mittelalterlichen Tristanromane. Zur Erzähllogik der Werke Bérouls, Eilharts, Thomas' und Gottfrieds. München 1998.
Keil, Gundolf: Organisationsformen medizinischen Wissens. In: Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter. Perspektiven ihrer Erforschung. Kolloquium 5.–7. Dez. 1985. Hrsg. von Norbert Richard Wolf. Wiesbaden 1987, S. 221–245.
Keiser, Elizabeth B.: Courtly Desire and Medieval Homophobia. The Legitimation of Sexual Pleasure in *Cleanness* and its Contexts. New Haven, London 1997.
Keith, A. M.: Engendering Rome. Women in Latin Epic. Cambridge 2000.
Kelleher, Marie A.: Later Medieval Law in Community Context. In: The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe. Hrsg. von Judith M. Bennett, Ruth Mazo Karras. Oxford 2013, S. 133–147.
Keller, Hildegard Elisabeth: *wan got geschuof inen nie schemeliche lide*. Zur Geschichte der Sexualität und Scham im Spiegel des „Fließenden Lichts der Gottheit" der Mechthild von Magdeburg. In: Contemplatio Aliis Tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität. Hrsg. von Claudia Brinker, Urs Herzog, Niklaus Largier, Paul Michel. Bern u. a. 1995, S. 19–45.
Kellermann, Karina: Der Blick aus dem Fenster. Visuelle Aventiuren in den Außenraum. In: Virtuelle Räume. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter. Akten des 10. Symposiums des Mediävistenverbandes, Krems, 24.–26. März 2003. Hrsg. von Elisabeth Vavra. Berlin 2005, S. 325–341.
Kellner, Beate: Gewalt und Minne. Zu Wahrnehmung, Körperkonzept und Ich-Rolle im Liedcorpus Heinrichs von Morungen. In: PBB 119 (1997), S. 33–66.
Kellner, Beate: Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter. München 2004.
Kellner, Beate: Wider die Natur? Normierung der Sexualität und Transgressionen der Geschlechterordnung bei Alanus ab Insulis und Konrad von Würzburg. In: Natur Geschlecht Politik. Denkmuster und Repräsentationsformen vom Alten Testament bis ins 18. Jahrhundert. Hrsg. von Andreas Höfele, Beate Kellner. Paderborn 2020, S. 109–148.
Kelly, Douglas: Medieval Imagination: Rhetoric and the Poetry of Courtly Love. London/Madison 1978.
Kelly, Kathleen Coyne: Performing Virginity and Testing Chastity in the Middle Ages. London/New York 2000 (Routledge Research in Medieval Studies).
Kemmann, Ansgar: Art. Evidentia, Evidenz. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Bd. 3. Hrsg. von Gert Ueding. Tübingen 1996, Sp. 33–47.
Kern, Peter: Bildprogramm und Text. Zur Illustration des Rolandsliedes in der Heidelberger Handschrift. In: ZfdA 101 (1972), S. 244–270.
Kerner, Ina: Questions of Intersectionality: Reflections on the current Debate in German. In: European Journal of Women's Studies 19,2 (2012), S. 203–218.
Kerth, Thomas: King Rother and His Bride. Quest and Counter-Quests. Rochester, NY 2010.
Kerth, Sonja: *Den armen Iudas er gebildot*. Feindbilder im ‚Rolandslied' des Pfaffen Konrad und Wolframs von Eschenbach ‚Willehalm'. In: Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 42 (1995), S. 32–37.
Kibler, William W.: The Roland after Oxford: The French Tradition. In: Olifant 6,3/4 (1979), S. 275–292.
Kieckhefer, Richard: Erotic Magic in Medieval Europe. In: Sex in the Middle Ages. A Book of Essays. Hrsg. von Joyce E. Salisbury. New York/London 1991, S. 30–55.
Kieckhefer, Richard: Magie im Mittelalter. München 1995.
Kiening, Christian: Arbeit am Muster. Literarisierungsstrategien im ‚König Rother'. In: Wolfram Studien XV. Neue Wege der Mittelalter-Philologie. Landshuter Kolloquium 1996. Hrsg. von Joachim Heinzle, Peter Johnson, Gisela Vollmann-Profe. Berlin 1996, S. 211–244.

Kiening, Christian: Heilige Brautwerbung. Überlegungen zum ‚Wiener Oswald'. In: Deutsche Literatur im Donauraum. Hrsg. von Christine Pfau [u. a.]. Olmütz 2006, S. 87–99.
Kintzinger, Martin: Wissen wird Macht. Bildung im Mittelalter. Darmstadt 2003.
Kirfel, Willibald: Die dreiköpfige Gottheit. Archäologisch-ethnologischer Streifzug durch die Ikonographie der Religionen. Bonn 1948.
Kistler, Renate: Heinrich von Veldeke und Ovid. Tübingen 1993 (Hermaea N. F. 71).
Klein, Dorothea: Geschlecht und Gewalt. Zur Konstruktion von Männlichkeit im *Erec* Hartmanns von Aue. In: Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Matthias Meyer, Hans-Jochen Schiewer. Tübingen 2002, S. 433–463.
Klein, Hans-Wilhelm: Motive der Totenklage Karls um Roland in altfranzösischer und mittelhochdeutscher Epik. In: Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Rudolf Schützeichel. Bonn 1979, S. 108–120.
Klein, Klaus: Beschreibendes Verzeichnis der Handschriften des *Nibelungenliedes*. In: Die Nibelungen. Sage – Epos – Mythos. Hrsg. von Joachim Heinzle, Klaus Klein, Ute Obhof. Wiesbaden 2003, S. 213–238.
Klimpfinger, Regine, Regine Schwendinger: Que(e)r durch das Nibelungenlied. Respondenz zum Vortrag von Beatrice Michaelis. In: Queer Reading in den Philologien – Modelle und Anwendungen. Hrsg. von Anna Babka, Susanne Hochreiter. Göttingen 2008, S. 149–152.
Klinger, Cornelia: Ungleichheit in den Verhältnissen von Klasse, Rasse und Geschlecht. In: Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik 2. Hrsg. von Gudrun-Axeli Knapp, Angelika Wetterer. Münster 2007, S. 14–48.
Klinger, Judith: Möglichkeiten und Strategien der Subjekt-Reflexion im höfischen Roman: Tristan und Lancelot. In: Mittelalter. Neue Wege durch einen alten Kontinent. Hrsg. von Jan-Dirk Müller, Horst Wenzel. Stuttgart/Leipzig 1999, S. 127–148.
Klinger, Judith: Der mißratene Ritter. Konzeptionen von Identität im Prosa-*Lancelot*. München 2001 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur. 26).
Klinger, Judith: Gender-Theorien. In: Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte. Hrsg. von Claudia Benthien, Hans Rudolf Velten. Rheinbek b. Hamburg 2002 (Rowohlts Enzyklopädie), S. 267–297.
Klinger, Judith: Stimmklang und Erzählraum. Zur performativen Dimension illustrierter Epenhandschriften. In: Ikonophilologie. Wechselspiele von Texten und Bildern. Hrsg. von Renate Brosch. Berlin 2004, S. 103–151.
Klinger, Judith: ‚Als sei Ich ein Anderer'. Mystisches Subjekt, Geschlecht und Autorisierung bei Caterina von Siena. In: Geschlechtervariationen. Gender-Konzepte im Übergang zur Neuzeit. Hrsg. von Judith Klinger, Susanne Thiemann. Potsdam 2006, S. 83–129.
Klinger, Judith: Exzesse des Begehrens. *Amor hereos* und die Ausbildung männlicher Identitäten. In: Weltbilder des mittelalterlichen Menschen. Hrsg. von Heinz-Dieter Heimann [u. a.]. Berlin 2007 (Studium Litterarum. 12), S. 111–134.
Klinger, Judith: Die Macht der Blicke. Augenlust und Geschlechter-Repräsentation bei Hartmann von Aue. In: Im Zeichen des Geschlechts. Repräsentationen, Konstruktionen, Interventionen. Hrsg. von Celine Camus [u. a.]. Frankfurt a. M. 2008, S. 28–45.
Klinger, Judith: Von der Produktivität des Imaginären. (Historische Anthropologie/Mentalitätsgeschichte). In: Walther von der Vogelweide und die Literaturtheorie. Neun Modellanalysen von „Nemt frouwe disen kranz". Hrsg. von Johannes Keller, Lydia Miklautsch. Stuttgart 2008, S. 93–117.
Klinger, Judith: Kriemhilds Rosen. Aushandlungen von Gewalt und Geschlecht im ‚Rosengarten zu Worms'. In: 10. Pöchlarner Heldenliedgespräch. Heldinnen. Hrsg. von Johannes Keller. Wien 2010, S. 71–92.
Klinger, Judith: Ohn-Mächtiges Begehren: Zur emotionalen Dimension exzessiver *manheit*. In: Machtvolle Gefühle. Hrsg. von Ingrid Kasten. Berlin/New York 2010 (TMP. 24), S. 189–217.

Klinger, Judith: Ent/Fesselung des fremden Heros. Sîvrit zwischen Exorbitanz und Assimilation. In: Durchkreuzte Helden. Das *Nibelungenlied* und Fritz Langs *Die Nibelungen* im Licht der Intersektionalitätsforschung. Hrsg. von Nataša Bedeković, Andreas Kraß, Astrid Lembke. Bielefeld 2014 (GenderCodes. 17), S. 259–301.

Klinger, Judith: Anderswelten. In: Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters: Ein Handbuch. Hrsg. von Tilo Renz, Monika Hanauska, Mathias Herweg. Berlin/Boston 2018, S. 13–39.

Klinger, Judith: Minnesang in gender- und queertheoretischer Perspektive. In: Handbuch Minnesang. Hrsg. von Beate Kellner, Susanne Reichlin, Alexander Rudolph. Berlin/Boston 2021, S. 331–351.

Klinger, Judith, Silke Winst: Zweierlei *minne stricke*. Zur Ausdifferenzierung von Männlichkeit im *Engelhard* Konrads von Würzburg. In: Aventiuren des Geschlechts. Modelle von Männlichkeit in der Literatur des 13. Jahrhunderts. Hrsg. von Martin Baisch [u. a.]. Göttingen 2003 (Aventiuren. 1), S. 259–289.

Klinnert, Ernst: Freude und Leid im *Rolandslied* des Pfaffen Konrad. Diss. Frankfurt a. M. 1959.

Klöppel, Ulrike: XX0XY ungelöst: Hermaphroditismus, Sex und Gender in der deutschen Medizin. Eine historische Studie zur Intersexualität. Bielefeld 2010.

Kłosowska, Anna: Queer Love in the Middle Ages. New York/Houndmills, Basingstoke 2005.

Knaeble, Susanne: Politisches Hören und Sprechen: Die zweigeteilte Stimme der vrouwe Enite in Hartmanns Erec. In: der âventiuren dôn. Klang, Hören und Hörgemeinschaften in der deutschen Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Ingrid Bennewitz, William Layher. Wiesbaden 2013 (Imagines medii aevi. 31), S. 81–101.

Knapp, Fritz Peter: Der Selbstmord in der abendländischen Epik des Hochmittelalters. Heidelberg 1979.

Knapp, Fritz Peter: *Tragoedia* und *Planctus.* Der Eintritt des ‚Nibelungenliedes' in die Welt der *litterati.* In: *Nibelungenlied* und *Klage*, Sage und Geschichte, Struktur und Gattung. Passauer Nibelungengespräche 1985. Hrsg. von Fritz P. Knapp. Heidelberg 1987, S. 152–170.

Knapp, Gudrun-Axeli: „Intersectional Invisibility": Anknüpfungen und Rückfragen an ein Konzept der Intersektionalitätsforschung. In: Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzepts. Hrsg. von Helma Lutz, Maria Teresa Herrera Vivar, Linda Supik. Wiesbaden 2010 (Geschlecht & Gesellschaft. 47), S. 223–243.

Knapp, Gudrun-Axeli, Angelika Wetterer (Hrsg.): Soziale Verortung der Geschlechter. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik. Münster 2001.

Knappe, Karl-Bernhard: Repräsentation und Herrschaftszeichen. Zur Herrscherdarstellung in der vorhöfischen Epik. München 1974 (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung. 17).

Koch, Elke: Trauer und Identität. Inszenierungen von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters. Berlin/New York 2006 (TMP. 8).

Koch, Gottfried: Sacrum Imperium. Bemerkungen zur Herausbildung der staufischen Herrschaftsideologie. In: Ideologie und Herrschaft im Mittelalter. Hrsg. von Max Kerner. Darmstadt 1982 (WdF. 530), S. 268–302.

Koch, Susanne: Wilde und verweigerte Bilder. Untersuchungen zur literarischen Medialität der Figur um 1200. Göttingen 2014.

Kohler, Erika: Liebeskrieg. Zur Bildersprache der höfischen Dichtung des Mittelalters. Stuttgart 1935.

Köhler, Erich: Vergleichende soziologische Betrachtungen zum romanischen und zum deutschen Minnesang. In: Der Berliner Germanistentag 1968. Vorträge und Berichte. Hrsg. von Karl-Heinz Borck, Rudolf Henss. Heidelberg 1970, S. 61–76.

Köhler, Erich: Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik: Studien zur Form der frühen Artus- und Graldichtung. 3., unveränderte Aufl. Tübingen 2002.

Kohnen, Rabea: Die Braut des Königs. Zur interreligiösen Dynamik der mittelhochdeutschen Brautwerbungserzählungen. Berlin/Boston 2014.

Kolbe, Angela: Intersexualität, Zweigeschlechtlichkeit und Verfassungsrecht. Eine interdisziplinäre Untersuchung. Baden-Baden 2010.

Kornblum, Udo: Art. Blickender Schein. In: HRG 1 (1971), Sp. 452–454.
Koschorke, Albrecht: Die Heilige Familie und ihre Folgen. Ein Versuch. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 2001.
Koselleck, Reinhart: Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe. In: Positionen der Negativität. Hrsg. von Harald Weinrich. München 1975, S. 65–104.
Kossak, Wolfram von, Stefanie Stockhorst: Sexuelles und wie es zu Wort kommt. Die Frage nach dem Obszönen in den Liedern Oswalds von Wolkenstein. In: Daphnis 28 (1999), S. 1–33.
Kottmann, Carsten: Gott und die Götter. Antike Tradition und mittelalterliche Gegenwart im ‚Eneasroman' Heinrichs von Veldeke. In: Studia Neophilologica 7 (2001), S. 71–85.
Kragl, Florian: Gibt es eine Heldenzeit? Vergangenheitskonzeption in hoch- und spätmittelalterlicher Literatur. In: 9. Pöchlarner Heldenliedgespräch. Heldenzeiten – Heldenräume. Wann und wo spielen Heldendichtung und Heldensage? Hrsg. von Johannes Keller, Florian Kragl. Wien 2007 (PhGerm. 28), S. 61–85.
Krah, Adelheid: Chancen einer Gleichstellung im Frühmittelalter? Sozialgeschichtliche Implikationen normativer Texte aus dem langobardischen Italien und aus dem bayerischen Rechtsbereich. In: Forum Historiae Iuris 6 (2002) [http://www.rewi.hu-berlin.de/online/fhi/articles/0203krah.html, Zugriff: 20.10.2023].
Kraß, Andreas: Achill und Patroclus. Freundschaft und Tod in den Trojaneromanen Benoîts de Sainte-Maure, Herborts von Fritzlar und Konrads von Würzburg. In: LiLi 29/114 (1999), S. 66–98.
Kraß, Andreas: Die Mitleidfähigkeit des Helden. Zum Motiv der Compassio im höfischen Roman des 12. Jahrhunderts (*Eneit – Erec – Iwein*). In: Aspekte des 12. Jahrhunderts. Freisinger Kolloquium 1998. Hrsg. von Wolfgang Haubrichs, Eckart C. Lutz, Gisela Vollmann-Profe. Berlin 2000 (Wolfram-Studien. 16), S. 282–304.
Kraß, Andreas: Die Ordnung des Hofes. Zu den Spruchstrophen des Tugendhaften Schreibers. In: Literatur und Macht im mittelalterlichen Thüringen. Hrsg. von Ernst Hellgardt, Stephan Müller, Peter Strohschneider. Köln/Weimar/Wien 2002, S. 127–141.
Kraß, Andreas: Das erotische Dreieck. Homosoziales Begehren in einer mittelalterlichen Novelle. In: Que*e*r Denken. Gegen die Ordnung der Sexualität (Queer Studies). Hrsg. von Andreas Kraß. Frankfurt a. M. 2003, S. 277–297.
Kraß, Andreas: Queer Studies – Eine Einführung. In: Que*e*r Denken. Gegen die Ordnung der Sexualität (Queer Studies). Hrsg. von Andreas Kraß. Frankfurt a. M. 2003, S. 7–28.
Kraß, Andreas: Freundschaft als Passion. Zur Codierung von Intimität in mittelalterlicher Literatur. In: Freundschaft. Motive und Bedeutungen. Hrsg. von Sibylle Appuhn-Radtke, Esther Pia Wipfler. München 2006 (Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Kunstgeschichte), S. 97–116.
Kraß, Andreas: Das Geschlecht der Mode. Zur Kulturgeschichte des geschlitzten Kleides. In: Die Kunst der Mode. Hrsg. von Gertrud Lehnert. Oldenburg 2006, S. 26–51.
Kraß, Andreas: Geschriebene Kleider. Höfische Identität als literarisches Spiel. Tübingen/Basel 2006 (Bibl. Germ. 50).
Kraß, Andreas: Der Mythos der Heteronormativität. Homosexualität, Homophobie und homosoziales Begehren. In: Dimensionen der Kategorie Geschlecht: Der Fall Männlichkeit. Hrsg. von Mechthild Bereswill, Michael Meuser, Sylka Scholz. Münster 2007, S. 136–151.
Kraß, Andreas: Der effeminierte Mann. Eine diskursgeschichtliche Skizze. In: Hard Bodies. Hrsg. von Ralph J. Poole. Münster 2009, S. 35–52.
Kraß, Andreas: Kritische Heteronormativitätsforschung. Der *queer turn* in der germanistischen Mediävistik. In: ZfdPh 128 (2009), S. 95–106.
Kraß, Andreas: Sprechen von der stummen Sünde. Das Dispositiv der Sodomie in der deutschen Literatur des 13. Jahrhunderts (Berthold von Regensburg, Der Stricker). In: *Die sünde, der sich der tiuvel schamet in der helle*. Homosexualität in der Kultur des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Hrsg. von Lev M. Thoma, Sven Limbeck. Ostfildern 2009, S. 123–136.

Kraß, Andreas: Rolle rückwärts? Eine Kritik der Kritik der Kritischen Heteronormativitätsforschung (Queer Studies). In: LiLi 43/172 (2013), S. 106–110.
Kraß, Andreas: Höfische Liebe. Intimität und Sexualität in mittelalterlicher Dichtung. In: Sexuologie 21 (2014), S. 76–85.
Kraß, Andreas: Historische Intersektionalitätsforschung als kulturwissenschaftliches Projekt. In: Durchkreuzte Helden. Das *Nibelungenlied* und Fritz Langs *Die Nibelungen* im Licht der Intersektionalitätsforschung. Hrsg. von Nataša Bedeković, Andreas Kraß, Astrid Lembke. Bielefeld 2014 (GenderCodes. 17), S. 7–47.
Kraß, Andreas: Siegfrieds Sichtbarkeit. Der vestimentäre Code im *Nibelungenlied* sowie in Thea von Harbous *Nibelungenbuch* und in Fritz Langs Film *Die Nibelungen*. In: Durchkreuzte Helden. Das *Nibelungenlied* und Fritz Langs *Die Nibelungen* im Licht der Intersektionalitätsforschung. Hrsg. von Nataša Bedeković, Andreas Kraß, Astrid Lembke. Bielefeld 2014 (GenderCodes. 17), S. 239–258.
Kraß, Andreas: Freundschaft als Liebe. Antike *amicitia* und mittelalterliche Minne. In: Allegorien des Liebens. Liebe – Literatur – Lesen. Hrsg. von Karin Peters, Caroline Sauters. Würzburg 2015, S. 59–82.
Kraß, Andreas: Kritische Heteronormativitätsforschung (*Queer Studies*). In: Literatur- und Kulturtheorien in der Germanistischen Mediävistik. Ein Handbuch. Hrsg. von Christiane Ackermann, Michael Egerding. Berlin/Boston 2015, S. 317–347.
Kraß, Andreas: Kämpfende Freunde. Symbiotische Mechanismen im *Erec* Hartmanns von Aue. In: Geschichte(n) von Macht und Ohnmacht. Narrative von Männlichkeit und Gewalt. Hrsg. von Uta Fenske, Gregor Schuhen. Bielefeld 2016, S. 71–82.
Kraß, Andreas: Ein Herz und eine Seele. Geschichte der Männerfreundschaft. Frankfurt a. M. 2016.
Kraß, Andreas: „ein unsalich vingerlin“. Tragik und Minne im *Eneasroman* Heinrichs von Veldeke. In: Tragik und Minne. Hrsg. von Regina Toepfer. Heidelberg 2017, S. 137–154.
Kratz, Bernd: Die Pferde des Mesapus in Veldekes *Eneit* und im französischen *Roman d'Eneas*. In: ZfdA 117 (1988), S. 97–104.
Krause, Burkhardt: *lîp, mîn lîp* und *ich*. Zur *conditio corporea* mittelalterlicher Individualität. In: *Uf der mâze pfât*. Festschrift für W. Hoffmann zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Waltraud Fritsch-Rößler. Göppingen 1991 (GAG. 555), S. 373–396.
Krause, Burkhardt: *er enpfienc diu lant unt ouch die magt*: Die Frau, der Leib, das Land. Herrschaft und body politic im Mittelalter. In: Verleiblichungen. Literatur- und kulturgeschichtliche Studien über Strategien, Formen und Funktionen der Verleiblichung in Texten von der Frühzeit bis zum Cyberspace. Hrsg. von Burkhardt Krause, Ulrich Scheck. St. Ingbert 1996, S. 31–82.
Krause, Hermann: *Consilio et iudicio*. Bedeutungsbreite und Sinngehalt einer mittelalterlichen Formel. In: Speculum historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung (Festschrift Johannes Spoerl). Hrsg. von Clemens Bauer, Laetitia Boehm, Max Müller. Freiburg i. Br. 1965, S. 416–438.
Krieger, Karl Friedrich: Die königliche Lehngerichtsbarkeit im Zeitalter der Staufer. In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 26 (1970), S. 400–433.
Kroeschell, Karl: Deutsche Rechtsgeschichte 1 (bis 1250). 10. Aufl. Opladen 1992.
Krohn, Rüdiger: Der unanständige Bürger. Untersuchungen zum Obszönen in den Nürnberger Fastnachtsspielen des 15. Jahrhundert. Kronberg, Taunus 1974.
Krohn, Rüdiger: Erotik und Tabu in Gottfrieds *Tristan*. König Marke. In: Stauferzeit. Geschichte, Literatur, Kunst. Hrsg. von Rüdiger Krohn, Bernward Thum, Peter Wapnewski. Stuttgart 1978 (Karlsruher kulturwissenschaftliche Arbeiten. 1), S. 362–376.
Krueger, Roberta L.: Love, Honor, and the Exchange of Women in *Yvain*: Some Remarks on the Female Reader. In: Romance Notes 25,3 (1985), S. 302–317.
Krüger, Caroline: Freundschaft in der höfischen Epik um 1200. Diskurse von Nahbeziehungen. Berlin/New York 2011.
Kruger, Steven F.: Dreaming in the Middle Ages. Cambridge 1992.

Kruger, Steven F.: Becoming Christian, Becoming Male? In: Becoming Male in the Middle Ages. Hrsg. von Jeffrey Jerome Cohen, Bonnie Wheeler. New York u. a. 1997, S. 21–42.
Kruger, Steven F.: Conversion and Medieval Sexual, Religious, and Racial Categories. In: Constructing Medieval Sexuality. Hrsg. von Karma Lochrie, Peggy McCracken, James A. Schultz. Minneapolis u. a. 1997, S. 158–179.
Kruger, Steven F.: The Spectral Jew. Conversion and Embodiment in Medieval Europe. Minneapolis 2006.
Kudlien, Fridolf, Hanns Henning Ritter: Art. Normal/Normalität. In: HWPh 6 (1984), Sp. 920–928.
Kuefler, Mathew (Hrsg.): The Boswell Thesis: Essays on Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Chicago/London 2005.
Kuefler, Mathew: Male Friendship and the Suspicion of Sodomy in Twelfth-Century France. In: The Boswell Thesis: Essays on Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Hrsg. von Mathew Kuefler. Chicago/London 2005, S. 179–212.
Kugler, Hartmut: Liebeskrankheit im mittelalterlichen Roman – Einige Beobachtungen unter dem Aspekt der Geschlechterdifferenz. In: Medizin, Geschichte und Geschlecht: Körperhistorische Rekonstruktionen von Identitäten und Differenzen. Hrsg. von Frank Stahnisch, Florian Steger. Stuttgart 2005 (Geschichte und Philosophie der Medizin. 1), S. 181–195.
Kuhn, Hans: Der Teufel im *Nibelungenlied*. Zu Gunthers und Kriemhilds Tod. In: ZfdA 94 (1965), S. 280–306.
Kullmann, Dorothea: Verwandtschaft in epischer Dichtung. Untersuchungen zu den französischen Chansons de geste und Romanen des 12. Jhs. Tübingen 1992.
Küsters, Urban: Klagefiguren. Vom höfischen Umgang mit der Trauer. In: An den Grenzen höfischer Kultur. Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung des hohen Mittelalters. Hrsg. von Gert Kaiser. München 1991 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur. 12), S. 9–75.
Küsters, Urban: Die Liebe und der zweite Blick. Wahrnehmungshaltungen in höfischen Liebesbegegnungen. In: Personenbeziehungen in der mittelalterlichen Literatur. Hrsg. von Helmut Brall, Barbara Haupt, Urban Küsters. Düsseldorf 1994 (Studia humaniora. 25), S. 271–320.
Lansing, Carol: Donna con Donna? A 1295 Inquest into Female Sodomy. In: Studies in Medieval and Renaissance History: Sexuality and Culture in Medieval and Renaissance Europe. Third Series, vol. II (2005), S. 109–122.
Laplanche, Jean, Jean-Bertrand Pontalis: Das Vokabular der Psychoanalyse. 7. Aufl. Frankfurt a. M. 1986.
Laqueur, Thomas: Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud. Cambridge, Mass./ London 1990.
Largier, Niklaus: Lob der Peitsche. Eine Kulturgeschichte der Erregung. München 2001.
Largier, Niklaus: Liebe als Medium der Transgression. Überlegungen zu Affektgemeinschaft und Habitusformung in Gottfrieds ‚Tristan' (mit einer Anmerkung zur ‚Hohelied'-Mystik). In: Norm und Krise von Kommunikation. Inszenierungen literarischer und sozialer Interaktion im Mittelalter. Hrsg. von Alois Hahn [u. a.] Berlin 2006 (Geschichte. Forschung und Wissenschaft. 24), S. 209–224.
Largier, Niklaus: Die Kunst des Begehrens. Dekadenz, Sinnlichkeit und Askese. München 2007.
Largier, Niklaus: Die Fiktion der Erotik. (Diskursanalyse/New Historicism). In: Walther von der Vogelweide und die Literaturtheorie. Neun Modellanalysen von „Nemt frouwe disen kranz". Hrsg. von Johannes Keller, Lydia Miklautsch. Stuttgart 2008, S. 159–179.
Larrington, Carolyne: „I Have Long Desired to Cure You of Old Age": Sibling Drama in the Later Heroic Poems of the Edda. In: Revisiting the Poetic Edda. Essays on Old Norse Heroic Legend. Hrsg. von Paul Acker, Carolyne Larrington. New York/London 2013, S. 140–156.
Lasch, Katja, Denise Theßeling: Freundschaft, *triuwe* und *êre*: Leitsemantiken und konkurrierende Verpflichtungen im *Engelhard* und im *Prosalancelot*. In: Jenseits der Geltung: Konkurrierende Transzendenzbehauptungen von der Antike bis zur Gegenwart. Hrsg. von Stephan Dreischer [u. a.]. Berlin/New York 2013, S. 197–211.
Lauretis, Teresa de: Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema. Bloomington 1984.

Lauretis, Teresa de: Sexuelle Indifferenz und lesbische Repräsentation. In: Que*e*r Denken. Gegen die Ordnung der Sexualität (Queer Studies). Hrsg. von Andreas Kraß. Frankfurt a. M. 2003, S. 80–112.

Lavezzo, Kathy: Sobs and Sighs Between Women. The Homoerotics of Compassion in *The Book of Margery Kempe.* In: Premodern Sexualities. Hrsg. von Louise Fradenburg, Carla Freccero. New York/London 1996, S. 175–198.

Leach, Mac Edward: Introduction. In: Amis and Amiloun. Hrsg. von Mac Edward Leach. London 1937, S. ix–cii.

Lechtermann, Christina: Funktionen des Unsagbarkeitstopos bei der Darstellung von Schmerz. In: Schmerz in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Hrsg. von Hans Jochen Schiewer, Stefan Seeber, Markus Stock. Göttingen 2010, S. 81–100.

Lecouteux, Claude: Der Nibelungenhort. Überlegungen zum mythischen Hintergrund. In: Euphorion 87 (1993), S. 172–186.

Lecouteux, Claude: Eine Welt im Abseits. Zur niederen Mythologie und Glaubenswelt im Mittelalter. Dettelbach 2000 (Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie. 22).

Lecouteux, Claude: The Return of the Dead. Ghosts, Ancestors, and the Transparent Veil of the Pagan Mind. Rochester/Toronto 2009.

Lees, Clare A. (Hrsg.): Medieval Masculinities. Regarding Men in the Middle Ages. Minneapolis 1994.

Lees, Clare A.: Men and *Beowulf*. In: Medieval Masculinities. Regarding Men in the Middle Ages. Hrsg. von Clare A. Lees. Minneapolis 1994, S. 129–148.

Le Goff, Jacques: Les mentalités. Une histoire ambiguë. In: Faire de l'histoire 3. Nouveaux objets. Hrsg. von Jacques Le Goff, Pierre Nora. Paris 1974, S. 106–125.

Le Goff, Jacques: Der Traum in der Kultur und der Kollektivpsychologie des Mittelalters. In: Jacques Le Goff: Für ein anderes Mittelalter. Zeit, Arbeit und Kultur im Europa des 5.–15. Jahrhunderts. Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1984, S. 137–146.

Legros, Huguette: Le vocabulaire de l'amitié, son évolution sémantique au cours du XII^{e} siècle. In: Cahiers de civilisation médiévale XXIII/2 Avril–Juin (1980), S. 131–139.

Leicher, Richard: Die Totenklage in der deutschen Epik von der ältesten Zeit bis zur Nibelungenklage. Breslau 1927.

Lejeune, Rita: La naissance du couple littéraire ‚Roland et Olivier'. In: Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves 10. Mélanges Henri Grégoire. Brüssel 1950, S. 371–401.

Lemay, Helen Rodnite: William of Saliceto on Human Sexuality. In: Viator 12 (1981), S. 165–181.

Lengelsen, Monika: Bild und Wort. Die Federzeichnungen und ihr Verhältnis zum Text in der Handschrift P des deutschen Rolandsliedes. Freiburg i.Brsg. 1972.

Lever, Maurice: Les bûchers de Sodome: Histoire des ‚infâmes'. Paris 1985.

Lévi-Strauss, Claude: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft. Frankfurt a. M. 1993.

Lewis, Katherine J.: Becoming a Virgin King: Richard II and Edward the Confessor. In: Gender and Holiness. Men, Women and Saints in Late Medieval Europe. Hrsg. von Samantha J. E. Riches, Sarah Salih. London 2002, S. 86–100.

Leyser, Conrad: Masculinity in Flux: Nocturnal Emissions and the Limits of Celibacy in the Early Middle Ages. In: Masculinity in Medieval Europe. Hrsg. von Dawn M. Hadley. London 1999, S. 103–120.

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. von Lynne Tatlock. Amsterdam 1994 (Chloe, Beihefte zum Daphnis. 19), S. 297–328.

Liebertz-Grün, Ursula: Geschlecht und Herrschaft. Multiperspektivität im *Roman d'Enéas* und in Veldekes *Eneasroman*. In: Variationen der Liebe. Historische Psychologie der Geschlechterbeziehung. Hrsg. von Thomas Kornbichler, Wolfgang Maaz. Tübingen 1995 (Forum Psychohistorie. 4), S. 51–93.

Liebertz-Grün, Ursula: Ambivalenz, poetologische Selbstreflexion und inszenierte Sexualität. Die Tagelieder Reinmars des Alten, Walthers von der Vogelweide und Wolframs von Eschenbach. In:

Sexualität im Gedicht. 11. Kolloquium der Forschungsstelle für europäische Lyrik. Hrsg. von Theo Stemmler. Tübingen/Mannheim 2000, S. 65–81.
Lienert, Elisabeth: Raumstruktur im *Nibelungenlied*. In: 4. Pöchlarner Heldenliedgespräch. Heldendichtung in Österreich – Österreich in der Heldendichtung. Hrsg. von Klaus Zatloukal. Wien 1997, S. 103–122.
Lienert, Elisabeth: Intertextualität in der Heldendichtung. Zu *Nibelungenlied* und *Klage*. In: Neue Wege der Mittelalter-Philologie. Landshuter Kolloquium 1996. Hrsg. von Joachim Heinzle, L. Peter Johnson, Gisela Vollmann-Profe. Berlin 1998 (Wolfram-Studien. 15), S. 276–298.
Lienert, Elisabeth: Einführung. In: Die Nibelungenklage. Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von Karl Bartsch. Einführung, neuhochdeutsche Übersetzung und Kommentar von Elisabeth Lienert. Paderborn u. a. 2000 (Schöninghs mediävistische Editionen. 5), S. 3–42.
Lienert, Elisabeth: Der Körper des Kriegers. In: ZfdA 130 (2001), S. 127–142.
Lienert, Elisabeth: Geschlecht und Gewalt im *Nibelungenlied*. In ZfdA 132 (2003), S. 3–23.
Lienert, Elisabeth: *Gender*, Gewalt und mittelalterliche Literatur: Eine Projektskizze. In: JOWG 15 (2005), S. 49–61.
Lienert, Elisabeth: Exorbitante Helden? Figurendarstellung im mittelhochdeutschen Heldenepos. In: Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung 1 (2018), S. 38–63.
Lifshitz, Felice: Priestly Women, Virginal Men: Litanies and Their Discontents. In: Gender and Christianity in Medieval Europe. New Perspectives. Hrsg. von Lisa M. Bitel, Felice Lifshitz. Philadelphia 2008, S. 87–102.
Linden, Sandra: Körperkonzepte jenseits der Rationalität. Die Herzenstauschmetaphorik im *Iwein* Hartmanns von Aue. In: Körperkonzepte im arthurischen Roman. Hrsg. von Friedrich Wolfzettel. Tübingen 2007, S. 247–267.
Link, Jürgen: Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird. Opladen 1997.
Lionarons, Joyce Tally: The Medieval Dragon: The Nature of the Beast in Germanic Literature. Trowbridge 1998.
Lionarons, Joyce Tally: The Otherworld and its Inhabitants in the *Nibelungenlied*. In: A Companion to the *Nibelungenlied*. Hrsg. von Winder McConnell. Columbia 1998, S. 153–171.
Lochrie, Karma: The Language of Transgression. Body, Flesh and Word, in Mystical Discourse. In: Speaking Two Languages. Traditional Disciplines and Contemporary Theory in Medieval Studies. Hrsg. von Allen J. Frantzen. Binghampton 1991, S. 115–140.
Lochrie, Karma: Mystical Acts, Queer Tendencies. In: Constructing Medieval Sexuality. Hrsg. von Karma Lochrie, Peggy McCracken, James A. Schultz. Minneapolis u. a. 1997, S. 180–200.
Lochrie, Karma: Presidential Improprieties and Medieval Categories: The Absurdity of Heterosexuality. In: Queering the Middle Ages. Hrsg. von Glenn Burger, Steven F. Kruger. Minneapolis u. a. 2001, S. 87–96.
Lochrie, Karma: Heterosyncrasies: Female Sexuality When Normal Wasn't. Minnesota 2005.
Lochrie, Karma, Usha Vishnuvajjala (Hrsg.): Women's Friendship in Medieval Literature. Columbus 2022.
Lorey, Christoph: Die Schuld-Verhältnisse in Hartmanns *Iwein*. In: Analogon Rationis. Festschrift für Gerwin Marahrens zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Marianne Henn, Christoph Lorey. Edmonton 1994, S. 19–48.
Losert, Kerstin: Weibliches „Cross-Dressing" in mittelalterlicher Hagiographie: Zur Legende der heiligen Euphrosyna von Alexandrien. In: Exil, Fremdheit und Ausgrenzung in Mittelalter und früher Neuzeit. Hrsg. von Andreas Bihrer. Würzburg 2000, S. 75–89.
Losert, Kerstin: Überschreitung der Geschlechtergrenzen? Zum Motiv der Frau in Männerkleidern im *Dolopathos* des Johannes de Alta Silva und anderen literarischen Texten des Mittelalters. Bern u. a. 2008.
Lugowski, Clemens: Die Form der Individualität im Roman. Frankfurt a. M. 1976.
Luhmann, Niklas: Symbiotische Mechanismen. In: Niklas Luhmann: Soziologische Aufklärung. Bd. 3: Soziales System, Gesellschaft, Organisation. Opladen 1981, S. 228–244.

Luhmann, Niklas: Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. Frankfurt a. M. 1982.
Luhmann, Niklas: Rechtssoziologie. 3. Aufl. Opladen 1987.
Luhmann, Niklas: Individuum, Individualität, Individualismus. In: Niklas Luhmann: Gesellschaftsstruktur und Semantik III. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1989, S. 149–258.
Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. 4. Aufl. Frankfurt a. M. 1991.
Lutterbach, Hubertus: Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts. Köln/Wien 1997 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte. 43).
Lutterbach, Hubertus: Die Mönche – Besondere Gotteskinder? Die Bedeutung der geistlichen Kindschaft für das christliche Klosterleben. In: Generations in the Cloister: Youth and Age in Medieval Religious Life. Generationen im Kloster: Jugend und Alter in der mittelalterlichen *vita religiosa*. Hrsg. von Sabine von Heusinger, Annette Kehnel. Berlin 2008, S. 35–64.
Lutz, Eckart Conrad: Literatur der Höfe – Literatur der Führungsgruppen: Zu einer anderen Akzentuierung. In: Mittelalterliche Literatur und Kunst im Spannungsfeld von Hof und Kloster. Ergebnisse der Berliner Tagung, 9.–11. Oktober 1997. Hrsg. von Nigel F. Palmer, Hans-Jochen Schiewer. Tübingen 1999, S. 29–52.
Lutz, Eckart Conrad: Herrscherapotheosen. Chrestiens Erec-Roman und Konrads Karls-Legende im Kontext von Herrschaftslegitimation und Heilssicherung. In: Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Christoph Huber, Burghart Wachinger, Hans-Joachim Ziegeler. Tübingen 2000, S. 89–104.
Lynch, Joseph H.: Godparents and Kinship in Early Medieval Europe. Princeton 1986.
Mager, Elisabeth: Zum Rolandslied des Pfaffen Konrad. In: PBB (Halle) 86 (1964), S. 225–246.
Marshall, Sophie: Jenseits der Gabe. Schätze und Geld in mittelalterlicher Literatur. Berlin 2023.
Martinez, Matias: Formaler Mythos. Skizze einer ästhetischen Theorie. In: Formaler Mythos. Beiträge zu einer Theorie ästhetischer Formen. Hrsg. von Matias Martinez. Paderborn u. a. 1996, S. 7–24.
Martschukat, Jürgen, Olaf Stieglitz: Geschichte der Männlichkeiten. Frankfurt a. M. 2008 (Historische Einführungen. 5).
Mattenklott, Gert: Vorwort. In: Fremde Körper. Zur Konstruktion des Anderen in europäischen Diskursen. Hrsg. von Kerstin Gernig. Berlin 2001, S. 7–12.
Matter, E. Ann: My Sister My Spouse: Women-Identified Women in Medieval Christianity. In: Journal of Feminist Studies in Religion 2 (1986), S. 81–93.
Matter, E. Ann: The Voice of My Beloved: The Song of Songs in Western Medieval Christianity. Philadelphia 1990.
Maurer, Friedrich: Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte besonders in den großen Epen der Staufischen Zeit. Bern 1951 (Bibl. Germ. 1).
Mayer, Theodor: Friedrich der I. und Heinrich der Löwe. In: Kaisertum und Herzogsgewalt im Zeitalter Friedrichs I. Leipzig 1944 (Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde. MGH. 9), S. 365–444.
Mayer, Theodor: Fürsten und Staat. Studien zur Verfassungsgeschichte des deutschen Mittelalters. Weimar 1950.
McCall, Leslie: The Complexity of Intersectionality. In: Signs 30 (2005), S. 1771–1800.
McConeghy, Patrick M.: Women's Speech and Silence in Hartmann von Aue's *Erec*. In: Publications of the Modern Language Association 102 (1987), S. 772–783.
McCracken, Peggy: Silence and the Courtly Wife: Chrétien de Troyes's *Erec et Enide*. In: The Arthurian Yearbook III. Hrsg. von Keith Busby. New York/London 1993 (Garland Reference Library of the Humanities. 1813), S. 107–126.
McDonald, Nicola (Hrsg.): Medieval Obscenities. York 2006.
McDougall, Sara: Women and Gender in Canon Law. In: The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe. Hrsg. von Judith M. Bennett, Ruth Mazo Karras. Oxford 2013, S. 163–178.

McGlynn, Margaret, Richard J. Moll: Chaste Marriage in the Middle Ages: „It were to Hire a Greet Merite". In: Handbook of Medieval Sexuality. Hrsg. von Vern L. Bullough, James A. Brundage. New York/London 1996 (Garland Reference Library of the Humanities. 1696), S. 103–122.
McNamara, JoAnn: A New Song. Celibate Women in the First Three Christian Centuries. New York 1983.
Medicine, Beatrice: Directions in Gender Research in American Indian Societies: Two Spirits and Other Categories. In: Online Readings in Psychology and Culture 3,1 (2002), S. 2–11.
Meissner, Rudolf: Die Kenningar der Skalden. Ein Beitrag zur skaldischen Poetik. Bonn/Leipzig 1921, ND Hildesheim u. a. 1984.
Melville, Gert: Vorfahren und Vorgänger. Spätmittelalterliche Genealogien als dynastische Legitimation von Herrschaft. In: Die Familie als sozialer und historischer Verband. Untersuchungen zum Spätmittelalter und zur frühen Neuzeit. Hrsg. von Peter-Johannes Schuler. Sigmaringen 1987, S. 203–309.
Mertens, Volker: Laudine. Soziale Problematik im *Iwein* Hartmanns von Aue. Berlin 1978 (Beihefte zur ZfdPh. 3).
Mertens, Volker: Herborts von Fritzlar *Liet von Troie* – ein Antiheldenlied? In: Heldensage – Heldenlied – Heldenepos: Ergebnisse der 2. Jahrestagung der Reineke-Gesellschaft Gotha, 16.–20. Mai 1991. Hrsg. von Danielle Buschinger, Wolfgang Spiewok. Amiens 1992, S. 151–171.
Mertens, Volker: Intertristanisches – Tristan-Lieder von Chrétien des Troyes, Bernger von Horheim und Heinrich von Veldeke. In: Methodenkonkurrenz in der germanistischen Praxis. Vorträge des Augsburger Germanistentags 1991. Hrsg. von Johannes Janota. Tübingen 1993 (Kultureller Wandel und die Germanistik in der Bundesrepublik. 3), S. 37–55.
Mertens, Volker: Hagens Wissen – Siegfrieds Tod. Zu Hagens Erzählungen von Jungsiegfrieds Abenteuern. In: Erzählungen in Erzählungen. Phänomene der Narration in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Harald Haferland, Michael Mecklenburg. München 1996 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur. 19), S. 59–69.
Mertens, Volker: Fragmente eines Erzählens von Liebe. Die Konstruktion von Subjektivität bei Heinrich von Morungen. In: Inszenierungen von Subjektivität in der Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Martin Baisch, Jutta Eming, Hendrikje Haufe, Andrea Sieber. Königstein i. Ts. 2005, S. 34–55.
Mertens, Volker: Recht und Abenteuer – das Recht auf Abenteuer. Poetik des Rechts im ‚Iwein' Hartmanns von Aue. In: „Juristen werdent herren uf erden". Recht – Geschichte – Philologie. Kolloquium zum 60. Geburtstag von Friedrich Ebel. Hrsg. von Andreas Fijal [u. a.]. Göttingen 2006, S. 189–210.
Metz, René: Le statut de la femme en droit canonique médiéval. In: Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions XII (1962), S. 59–113.
Meyer, Evelyn: Gender erasures, knightly maidens and (unknightly) knights in Hartmann von Aue's *Iwein*. In: Neophilologus 91 (2007), S. 657–672.
Meyer, Evelyn: Disrupting the Discourse of Perfect Knightliness. Gender Expectations and Constructions of Masculinity in Hartmann von Aue's *Iwein*. In: DVjs 82 (2008), S. 519–551.
Meyer, Evelyn: Manuscript versus Edition. The Multiple Endings of ‚Yvain/Iwein/Iven/Ywayne' and their Gender Implications. In: ABäG 67 (2011), S. 97–141.
Meyer, Matthias: *Causa amoris*? Noch einmal zu Lancelot und Galahot. In: Spannungen und Konflikte menschlichen Zusammenlebens in der deutschen Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Kurt Gärtner, Ingrid Kasten, Frank Shaw. Tübingen 1996, S. 204–214.
Meyer, Matthias: Monologische und dialogische Männlichkeit in Rolandsliedversionen. In: Aventiuren des Geschlechts. Modelle von Männlichkeit in der Literatur des 13. Jahrhunderts. Hrsg. von Martin Baisch [u. a.]. Göttingen 2003 (Aventiuren. 1), S. 25–50.
Meyer, Matthias: Auf der Suche nach Vätern und Söhnen im *Hildebrandslied*. In: Das Abenteuer der Genealogie: Vater-Sohn-Beziehungen im Mittelalter. Hrsg. von Johannes Keller, Michael Mecklenburg, Matthias Meyer. Göttingen 2006, S. 61–85.

Meyer, Carla, Christian Schneider: Der Codex Manesse und die Entdeckung der Liebe – Eine Einführung. In: Der Codex Manesse und die Entdeckung der Liebe. Eine Ausstellung der Universitätsbibliothek Heidelberg, des Instituts für Fränkisch-Pfälzische Geschichte und Landeskunde sowie des Germanistischen Seminars der Universität Heidelberg zum 625. Universitätsjubiläum. Hrsg. von Maria Effinger, Carla Meyer, Christian Schneider. 2. Aufl. Heidelberg 2012, S. 9–24.

Michaelis, Beatrice: Von *tarnkappe*, *nagele* und *gêr*. Das Nibelungenlied, oder was hat Sex mit Nation und Kanon zu tun? In: Queer Reading in den Philologien – Modelle und Anwendungen. Hrsg. von Anna Babka, Susanne Hochreiter. Göttingen 2008, S. 129–148.

Michaelis, Beatrice: (Dis-)Artikulationen von Begehren. Schweigeeffekte in wissenschaftlichen und literarischen Texten. Berlin/New York 2011 (TMP. 25).

Miedema, Nine R.: Einführung in das ‚Nibelungenlied'. Darmstadt 2011 (WBG: Einführungen Germanistik).

Miedema, Nine R.: *vriunt* als Anrede in mittelhochdeutschen Erzähltexten. In: Freundschaftszeichen. Gesten, Gaben und Zeichen von Freundschaft in der mittelalterlichen Literatur. Hrsg. von Marina Münkler, Antje Sablotny, Matthias Standke. Heidelberg 2015 (Beihefte zum Euphorion. 86), S. 209–228.

Mikasch-Köthner, Dagmar: Zur Konzeption der Tristanminne bei Eilhart von Oberg und Gottfried von Straßburg. Stuttgart 1991 (Helfant-Studien. 7).

Miklautsch, Lydia: Mutter-Tochter-Gespräche. Konstituierung von Rollen in Gottfrieds *Tristan* und Veldekes *Eneide* und deren Verweigerung bei Neidhart. In: Personenbeziehungen in der mittelalterlichen Literatur. Hrsg. von Helmut Brall [u. a.]. Düsseldorf 1994 (Studia Humaniora. 25), S. 89–107.

Miklautsch, Lydia: Das Mädchen Achill. Männliches Crossdressing und weibliche Homosexualität in der mittelalterlichen Literatur. In: Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Matthias Meyer, Hans-Jochen Schiewer. Tübingen 2002, S. 575–596.

Miller, Nikolaus: Brautwerbung und Heiligkeit. Die Kohärenz des *Münchner Oswald*. In: DVjs 52 (1978), S. 226–240.

Mills, Robert: Seeing Sodomy in the Middle Ages. Chicago 2015.

Mitterauer, Michael: Christentum und Endogamie. In: Historisch-anthropologische Familienforschung. Fragestellung und Zugangsweisen. Hrsg. von Michael Mitterauer. Wien/Köln 1990 (Kulturstudien, Bibliothek der Kulturgeschichte. 15), S. 41–85.

Mitterauer, Michael: Geschichte der Familie. Mittelalter. In: Michael Mitterauer, Andreas Gestrich, Jens-Uwe Krause: Geschichte der Familie. Stuttgart 2003 (Europäische Kulturgeschichte. 1), S. 160–363.

Mitterauer, Michael: Sozialgeschichte der Familie. Kulturvergleich und Entwicklungsperspektiven. Wien 2009.

Mitterauer, Michael: Geistliche Verwandtschaft im Kontext mittelalterlicher Verwandtschaftssysteme. In: Die Familie in der Gesellschaft des Mittelalters. Hrsg. von Karl-Heinz Spieß. Ostfildern 2009, S. 171–194.

Möbius, Thomas: Studien zum Rachegedanken in der deutschen Literatur des Mittelalters. Frankfurt a. M./Berlin/Bern u. a. 1993.

Moore, Robert I.: The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe 950–1250. 2. Aufl. Oxford/Malden, MA 2007.

Moos, Peter von: Hildebert von Lavardin 1056–1133. Stuttgart 1965.

Moos, Peter von: *Consolatio*. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur und zum Problem der christlichen Trauer. 4 Bde. München 1971/1972 (MMS. 3,1–4).

Morris, Colin: The Discovery of the Individual 1050–1200. London/New York 1972.

Morrison, Susan S.: Displaced Rivalry in Hartmann von Aue's *Iwein*. In: ABäG 25 (1986), S. 45–62.

Moshövel, Andrea: *So mac er ouch die lute wol / Vorwandelen, als hie ist geschen* … Zwei Beispiele weiblich markierter Männlichkeit in ausgewählten deutschsprachigen Heiligenlegenden des 13. Jahrhunderts. In: Glaube und Geschlecht. Fallstudien zur Religiosität aus historischer, literaturwissenschaftlicher

und theologischer Perspektive. Hrsg. von Ruth Albrecht, Annette Bühler-Dietrich, Florentine Strzelczyk. Köln u. a. 2008 (Literatur – Kultur – Geschlecht. 43), S. 29–43.
Moshövel, Andrea: *Wîplîch man*. Formen und Funktionen von ‚Effemination' in deutschsprachigen Erzähltexten des 13. Jahrhunderts. Berlin 2008 (Aventiuren. 5).
Mühlherr, Anna: Nicht mit rechten Dingen, nicht mit dem rechten Ding, nicht am rechten Ort. Zur *tarnkappe* und zum *hort* im ‚Nibelungenlied'. In: PBB 131 (2009), S. 461–492.
Mühlherr, Anna, Heike Sahm: Eigen-Sinn von Dingen in älterer Erzählliteratur. In: Vielheit und Einheit der Germanistik weltweit. Hrsg. von Franciszek Grucza. Frankfurt a. M. u. a. 2012 (Publikationen der Internationalen Vereinigung für Germanistik. 5), S. 235–244.
Müller, Anja, Hans Rudolf Velten, Rebecca Weber (Hrsg.): Zwischen Ehre und Schande. Praktiken und Narrative vormoderner Männlichkeiten. Heidelberg 2021 (Reihe Siegen. 181).
Müller, Gernot: Symbolisches im *Nibelungenlied*. Beobachtungen zum sinnbildlichen Darstellen des hochmittelalterlichen Epos. Heidelberg 1968.
Müller, Jan-Dirk: Sîvrit: *künec*, *man*, *eigenholt*. Zur sozialen Problematik des *Nibelungenliedes*. In: ABäG 3 (1974), S. 85–124.
Müller, Jan-Dirk: Strukturen gegenhöfischer Welt: Höfisches und nicht-höfisches Sprechen bei Neidhart. In: Höfische Literatur – Hofgesellschaft – Höfische Lebensformen um 1200. Bielefelder Kolloquium 1983. Hrsg. von Gert Kaiser, Jan-Dirk Müller. Düsseldorf 1986 (Studia humaniora. 6), S. 409–451.
Müller, Jan-Dirk: Motivationsstrukturen und personale Identität im *Nibelungenlied*. Zur Gattungsdiskussion um Epos und Roman. In: *Nibelungenlied* und *Klage*, Sage und Geschichte, Struktur und Gattung. Passauer Nibelungengespräche 1985. Hrsg. von Fritz P. Knapp. Heidelberg 1987, S. 221–256.
Müller, Jan-Dirk: Die Destruktion des Heros oder wie erzählt Eilhart von passionierter Liebe? In: Atti del Convegno – Beiträge der Triester Tagung 1989: Il romanzo di Tristano nella letteratura del Medioevo – Der ‚Tristan' in der Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Paola Schulze-Belli, Michael Dallapiazza. Triest/Frankfurt a. M. 1990, S. 19–37.
Müller, Jan-Dirk: Ratgeber und Wissende in heroischer Epik. In: FMSt 27 (1993), S. 124–146.
Müller, Jan-Dirk: *Ir sult sprechen willekomen*. Sänger, Sprecherrolle und die Anfänge volkssprachlicher Lyrik. In: IASL 19 (1994), S. 1–21.
Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang. Die Welt des Nibelungenliedes. Tübingen 1998.
Müller, Jan-Dirk: Die *frouwe* und die anderen. Beobachtungen zur Überlieferung einiger Lieder Walthers. In: Jan-Dirk Müller: Minnesang und Literaturtheorie. Hrsg. von Ute von Bloh, Armin Schulz [u. a.]. Tübingen 2001, S. 81–105.
Müller, Jan-Dirk: Minnesang und Literaturtheorie. Hrsg. von Ute von Bloh, Armin Schulz [u. a.]. Tübingen 2001.
Müller, Jan-Dirk: Die Fiktion höfischer Liebe und die Fiktionalität des Minnesangs. In: Text und Handeln. Zum kommunikativen Ort von Minnesang und antiker Lyrik. Hrsg. von Albrecht Hausmann. Heidelberg 2004, S. 47–64.
Müller, Jan-Dirk: Literarische und andere Spiele. Zum Fiktionalitätsproblem in vormoderner Literatur. In: Poetica 36 (2004), S. 281–311.
Müller, Jan-Dirk: Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik um 1200. Tübingen 2007.
Müller, Jan-Dirk: Das Nibelungenlied. 3., neu bearbeitete und erweiterte Aufl. Berlin 2009 (Klassiker Lektüren. 5).
Müller, Jan-Dirk: Eber, Wildschweine überhaupt. In: Tiere. Begleiter des Menschen in der Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Judith Klinger, Andreas Kraß. Köln/Wien 2017, S. 103–118.
Müller, Jan-Dirk: Exorbitante Helden im *Nibelungenlied*. In: Heroen – Helden. Eine Geschichte der literarischen Exorbitanz von der Antike bis zur Gegenwart. Hrsg. von Christoph Petersen, Markus May. Göttingen 2022, S. 139–153.
Müller, Maria E.: Jungfräulichkeit in den Versepen des 12. und 13. Jahrhunderts. München 1995.

Müller-Römheld, Walter: Formen und Bedeutung des genealogischen Denkens in der deutschen Literatur bis 1200. Diss. Frankfurt a. M. 1958.
Münkler, Marina: Transformationen der Freundschaftssemantik in Diskursen und literarischen Gattungen seit dem Mittelalter. In: Handbuch Sprache in der Literatur. Hrsg. von Anne Betten, Ulla Fix, Berbeli Wanning. Berlin/Boston 2017, S. 55–93.
Münkler, Marina: Gespräche über Freundschaft. Die Konstitution persönlicher Nahbeziehungen bei Platon, Cicero und Aelred von Rievaulx. Göttingen 2022. (Figura. Ästhetik, Geschichte, Literatur. 2)
Muir, Carolyn Diskant: Bride or Bridegroom? Masculine Identities in Mystic Marriages. In: Holiness and Masculinity in the Middle Ages. Hrsg. von Patricia H. Cullum, Katherine J. Lewis. Cardiff 2004, S. 58–78.
Munari, Franco: Ovid im Mittelalter. Stuttgart/Zürich 1960.
Murdoch, Brian: The Treachery of Ganelon in Konrad's *Rolandslied*. In: Euphorion 67 (1973), S. 372–377.
Murray, Jacqueline: Twice Marginal and Twice Invisible. Lesbians in the Middle Ages. In: Handbook of Medieval Sexuality. Hrsg. von Vern L. Bullough, James A. Brundage. New York/London 1996 (Garland Reference Library of the Humanities. 1696), S. 191–122.
Murray, Jacqueline: Men's Bodies, Men's Minds. Seminal Emissions and Sexual Anxiety in the Middle Ages. In: Annual Review of Sex Research 8 (1997), S. 1–26.
Murray, Jacqueline (Hrsg.): Conflicted Identities and Multiple Masculinities: Men in the Medieval West. New York 1999.
Murray, Jacqueline: Masculinizing Religious Life: Sexual prowess, the battle for chastity and monastic identity. In: Holiness and Masculinity in the Middle Ages. Hrsg. von Patricia H. Cullum, Katherine J. Lewis. Cardiff 2004, S. 24–42.
Murray, Jacqueline: One Flesh, Two Sexes, Three Genders? In: Gender and Christianity in Medieval Europe. New Perspectives. Hrsg. von Lisa M. Bitel, Felice Lifshitz. Philadelphia 2008, S. 34–51.
Nagel, Bert: Das Nibelungenlied. Stoff – Form – Ethos. Frankfurt a. M. 1965.
Nagengast, Ulrike, Maximilian Schuh: Natur vs. Kultur? Zu den Konzepten der Generationenforschung. In: Familie – Generation – Institution. Generationenkonzepte in der Vormoderne. Hrsg. von Hartwin Brandt, Maximilian Schuh, Ulrike Siewert. Bamberg 2008 (Bamberger Historische Studien. 2), S. 11–29.
Nagy, Piroska: Le don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institution (V^{e}–XIII^{e} siècle). Paris 2000.
Nanda, Serena: Neither Man Nor Woman: The Hijras of India. Belmont 1990.
Nanda, Serena: Hijras: An Alternative Sex and Gender Role in India. In: Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History. Hrsg. von Gilbert Herdt. New York 1993, S. 373–417.
Nederman, Cary J., Jacqui True: The Third Sex: The Idea of the Hermaphrodite in Twelfth-Century Europe. In: Journal of the History of Sexuality 6,4 (1996), S. 497–517.
Nedoma, Robert: Zu den Frauenfiguren der *Þiðreks saga af Bern*. In: Helden und Heldensage. Otto Gschwantler zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Hermann Reichert, Günter Zimmermann. Wien 1990 (PhGerm. 11), S. 211–232.
Nehlsen von Stryk, Karin: Die Krise des „irrationalen" Beweises im Hoch- und Spätmittelalter und ihre gesellschaftlichen Implikationen. In: ZRG GA, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Germanistische Abteilung 117 (2000), S. 1–38.
Nehlsen von Stryk, Karin: Prozessuale Verteidigung und Überführung im Zuge der Friedensbewegung des hohen Mittelalters. In: Von den Leges Barbarorum bis zum *ius barbarum* des Nationalsozialismus. Festschrift für Hermann Nehlsen zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Thomas Gutmann [u. a.]. Köln u. a. 2008, S. 141–162.
Nellmann, Eberhard: Karl der Große und König David im Epilog des deutschen ‚Rolandsliedes'. In: ZfdA 94 (1965), S. 268–279.

Nelson, Janet L., Alice Rio: Women and Laws in Medieval Europe. In: The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe. Hrsg. von Judith M. Bennett, Ruth Mazo Karras. Oxford 2013, S. 103–117.
Neudeck, Otto: Grenzüberschreitung als erzählerisches Prinzip. Das Spiel mit der Fiktion in *Salman und Morolf*. In: Erkennen und Erinnern in Kunst und Literatur. Kolloquium Reisensburg, 4.–7. Januar 1996. Hrsg. von Dietmar Peil, Michael Schilling, Peter Strohschneider. Tübingen 1998, S. 87–114.
Newman, Barbara: From Virile Woman to WomanChrist. Studies in Medieval Religion and Literature. Philadelphia 1995.
Niederhäuser, Andreas: *si underkusten tûsentstunt / ougen wangen unde munt*: Freundesliebe im höfischen Epos. In: Invertito. Jahrbuch für die Geschichte der Homosexualitäten 3 (2001), S. 38–67.
Niesner, Manuela: *Schiltkneht* Enite. Zur gender-Transzendierung im ‚Erec' Hartmanns von Aue. In: ZfdPh 126 (2007), S. 1–20.
Nightingale, Jeanne A.: Erec in the Mirror: The Feminization of the Self and the Re-Invention of the Chivalric Hero in Chretien's First Romance. In: Arthurian Romance and Gender: Selected Proceedings of the XVIIth International Arthurian Congress – Masculin/fémenin dans le roman arthurien médiéval: actes choisis du XVIIe Congrès international arthurien. Hrsg. von Friedrich Wolfzettel. Amsterdam 1995, S. 130–146.
North, Richard: Pagan Words and Christian Meanings. Amsterdam/Atlanta 1991.
Odgers, Merle M.: Some Appearances of the Dido Story. In: The Classical Weekly 18, No. 19 (Mar. 23, 1925), S. 145–148.
Oetjens, Lena: Amicus und Amelius im europäischen Mittelalter. Erzählen von Freundschaft im Kontext der Roland-Tradition. Texte und Untersuchungen. München 2016.
Oexle, Otto Gerhard: Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter. In: FMSt 10 (1976), S. 70–95.
Oexle, Otto Gerhard: Welfische und staufische Hausüberlieferung in der Handschrift Fulda D 11 aus Weingarten. In: Von der Klosterbibliothek zur Landesbibliothek. Beiträge zum 200jährigen Bestehen der Hessischen Landesbibliothek Fulda. Hrsg. von Artur Brall. Stuttgart 1978 (Bibliothek des Buchwesens. 6), S. 203–231.
Oexle, Otto Gerhard: Die Gegenwart der Toten. In: Death in the Middle Ages. Hrsg. von Herman Breat, Werner Verbeke. Leuven 1983 (Mediaevalia Lovaniensia. 1/9), S. 19–77.
Oexle, Otto Gerhard: Memoria und Memorialbild. In: Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter. Hrsg. von Karl Schmid, Joachim Wollasch. München 1984 (MMS. 48), S. 384–440.
Oexle, Otto Gerhard: Die funktionale Dreiteilung als Deutungsschema der sozialen Wirklichkeit in der ständischen Gesellschaft des Mittelalters. In: Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität. Hrsg. von Winfried Schulze. München 1988, S. 1–54.
Oexle, Otto Gerhard: Memoria in der Gesellschaft und der Kultur des Mittelalters. In: Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche. Hrsg. von Joachim Heinzle. Frankfurt a. M./Leipzig 1994, S. 297–323.
Oexle, Otto Gerhard: Gilde und Kommune. Über die Entstehung von ‚Einung' und ‚Gemeinde' als Grundformen des Zusammenlebens in Europa. In: Theorien kommunaler Ordnungen in Europa. Hrsg. von Peter Blickle. München 1996, S. 75–97.
Oexle, Otto Gerhard: Memoria und kulturelles Gedächtnis. In: Die Wirklichkeit und das Wissen. Mittelalterforschung – Historische Kulturwissenschaft – Geschichte und Theorie der historischen Erkenntnis. Hrsg. von Otto G. Oexle [u. a.]. Göttingen/Oakville, Conn. 2011, S. 99–286.
Ogris, Werner: Art. Munt, Muntgewalt. In: HRG 3 (1984), Sp. 750–761.
Ogris, Werner: Art. Bahrprobe. In: ^{2}HRG 1 (2008), Sp. 408–409.
Ohly, Friedrich: Du bist mein, ich bin dein; du in mir, ich in dir; ich du, du ich. In: Kritische Bewahrung. Beiträge zur deutschen Philologie (Festschrift Werner Schroeder). Hrsg. von Ernst Joachim Schmidt. Berlin 1974, S. 371–415.

Ohly, Friedrich: Die Legende von Karl und Roland. In: Studien zur frühmittelhochdeutschen Literatur. Cambridger Colloquium 1971. Hrsg. von Leslie P. Johnson, Hans Hugo Steinhoff, Roy Albert Wisbey. Berlin 1974, S. 292–343.

Ohly, Friedrich: Zum Reichsgedanken des deutschen Rolandsliedes. In: Die Reichsidee in der deutschen Dichtung des Mittelalters. Hrsg. von Rüdiger Schnell. Darmstadt 1983 (WdF. 589), S. 110–147.

Olberg-Haverkate, Gabriele von: Art. Kebse. In: ^{2}RGA 16 (2000), S. 347–352.

Oliensis, Ellen: Sons and Lovers: Sexuality and Gender in Virgil's Poetry. In: The Cambridge Companion to Virgil. Hrsg. von Charles Martindale. Cambridge 1997, S. 294–311.

Olsen, Glenn W.: Of Sodomites, Effeminates, Hermaphrodites, and Androgynes. Sodomy in the Age of Peter Damian. Toronto 2011 (Studies and Texts. 176).

Opitz, Claudia: Frauenalltag im Mittelalter: Biographien des 13. und 14. Jahrhunderts. Weinheim/Basel 1985 (Ergebnisse der Frauenforschung. 5).

Opitz, Claudia: Neue Wege in der Sozialgeschichte? Ein kritischer Blick auf Otto Brunners Konzept des ‚Ganzen Hauses'. In: Geschichte und Gesellschaft 19 (1994), S. 88–98.

Ort, Claus-Michael: Das Wissen der Literatur. Probleme einer Wissenssoziologie literarischer Semantik. In: Literatur und Wissen: theoretisch-methodische Zugänge. Hrsg. von Tilmann Köppe. Berlin 2011 (Linguae et Litterae. 4), S. 164–191.

Ortmann, Christa, Hedda Ragotzky: Brautwerbungsschema, Reichsherrschaft und staufische Politik. Zur politischen Bezeichnungsfähigkeit literarischer Strukturmuster am Beispiel des *König Rother*. In: ZfdPh 112 (1993), S. 321–343.

Ortmann, Christa, Hedda Ragotzky: Minneherrin und Ehefrau. Zum Status der Geschlechterbeziehung im ‚Gürtel' Dietrichs von der Glezze und ihrem Verhältnis zur Kategorie *gender*. In: *Manlîchiu wîp, wîplîch man*. Zur Konstruktion der Kategorien ‚Körper' und ‚Geschlecht' in der deutschen Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Ingrid Bennewitz, Helmut Tervooren. Berlin 1999 (Beihefte zur ZfdPh. 9), S. 67–83.

Oschema, Klaus: Freundschaft und Nähe im spätmittelalterlichen Burgund. Studien zum Spannungsfeld von Emotion und Institution. Köln 2006 (Norm und Struktur. 26).

Oschema, Klaus: Liebe/Freundschaft, *amicitia*, *caritas*. In: Enzyklopädie des Mittelalters. Bd. 1. Hrsg. von Gert Melville, Martial Staub. Darmstadt 2007, S. 263–266.

Oschema, Klaus: Das Motiv der Blutsbrüderschaft – ein Ritual zwischen Mittelalter und Gegenwart. In: Riten, Gesten, Zeremonien. Gesellschaftliche Symbolik in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Edgar Bierende, Sven Bretfeld, Klaus Oschema. Berlin/New York 2008 (TMP. 14), S. 41–71.

Oswald, Marion: Gabe und Gewalt. Studien zur Logik und Poetik der Gabe in der frühhöfischen Erzählliteratur. Göttingen 2004.

Otis, Leah L.: Prostitution in Medieval Society. The History of an Urban Institution in Languedoc. Chicago 1985 (Women in Culture and Society).

Otis-Cour, Leah: Lust und Liebe. Geschichte der Paarbeziehungen im Mittelalter. Frankfurt a. M. 2000.

Ott-Meimberg, Marianne: Kreuzzugsepos oder Staatsroman? Strukturen adeliger Heilsversicherung im deutschen ‚Rolandslied'.München 1980 (MTU. 70).

Ott-Meimberg, Marianne: *di matteria di ist scone*. Der Zusammenhang von Stoffwahl, Geschichtsbild und Wahrheitsanspruch am Beispiel des deutschen ‚Rolandsliedes'. In: Grundlagen des Verstehens mittelalterlicher Literatur. Literarische Texte und ihr historischer Erkenntniswert. Hrsg. von Gerhard Hahn, Hedda Ragotzky. Stuttgart 1992, S. 17–32.

Overing, Gillian R.: Language, Sign and Gender in *Beowulf*. Carbondale 1990.

Pafenberg, Stephanie: The Spindle and the Sword. Gender, Sex, and Heroism in the *Nibelungenlied* and *Kudrun*. In: The Germanic Review 70 (1995), S. 106–115.

Pannenberg, Wolfhart: Person und Subjekt. In: Identität. Hrsg. von Odo Marquard, Karlheinz Stierle. München 1979 (Poetik und Hermeneutik. 8), S. 407–422.

Park, Katharine: Medicine and Natural Philosophy: Naturalistic Traditions. In: The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe. Hrsg. von Judith M. Bennett, Ruth Mazo Karras. Oxford 2013, S. 84–100.
Park, Katharine, Robert Nye: „Destiny is Anatomy." Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud by Thomas Laqueur. In: The New Republic (18 February 1991), S. 53–57.
Parke, Herbert W.: Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity. London 1988.
Pastré, Jean-Marc: Die Auffindung des Pallas-Grabes in Veldekes *Eneide* und die *renovatio* und *translatio imperii*. In: Zum Traditionsverständnis in der mittelalterlichen Literatur. Funktion und Wertung. Actes du colloque Greifswald 30 et 31 mai 1989. Hrsg. von Danielle Buschinger. Amiens 1991 (Wodan 4. ser. 3.3), S. 107–116.
Patch, Howard Rollin: The Other World According to Descriptions in Medieval Literature. Cambridge, Mass. 1950.
Paterson, Linda: *Fin'amor* and the development of the courtly *canso*. In: The Troubadours. An Introduction. Hrsg. von Simon Gaunt, Sarah Kay. Cambridge 1999, S. 28–46.
Payen, Jean Charles: Le motif du repentir dans la littérature française médiévale: des origines à 1230. Genf 1967.
Payer, Pierre J.: Sex and the Penitentials. The Development of a Sexual Code 550–1150. Toronto 1984.
Payer, Pierre J.: Sex and Confession in the Thirteenth Century. In: Sex in the Middle Ages. A Book of Essays. Hrsg. von Joyce E. Salisbury. New York/London 1991, S. 126–142.
Payer, Pierre J.: Confession and the Study of Sex in the Middle Ages. In: Handbook of Medieval Sexuality. Hrsg. von Vern L. Bullough, James A. Brundage. New York/London 1996 (Garland Reference Library of the Humanities. 1696), S. 3–31.
Payer, Pierre J.: Sex and the New Medieval Literature of Confession, 1150–1300. Toronto 2009.
Peil, Dietmar: Die Gebärde bei Chrétien, Hartmann und Wolfram. *Erec, Iwein, Parzival*. München 1975 (Medium Aevum. 28).
Pennington, Kenneth: Lex Naturalis and Ius Naturale. In: Crossing Boundaries at Medieval Universities. Hrsg. von Spencer E. Young. Leiden 2011, S. 227–253.
Perella, Nicolas James: The Kiss Sacred and Profane. Berkeley 1969.
Peters, Ursula: Niederes Rittertum oder hoher Adel? Zu Erich Köhlers historisch-soziologischer Deutung der altprovenzalischen und mittelhochdeutschen Minnelyrik. In: Euphorion 67 (1973), S. 244–260.
Peters, Ursula: *Gender trouble* in der mittelalterlichen Literatur? Mediävistische Forschung und Crossdressing-Geschichten. In: *Manlîchiu wîp, wîplîch man*. Zur Konstruktion der Kategorien ‚Körper' und ‚Geschlecht' in der deutschen Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Ingrid Bennewitz, Helmut Tervooren. Berlin 1999 (Beihefte zur ZfdPh. 9), S. 284–304.
Petersen, Christoph: Einführung. Eine Geschichte der Exorbitanz? In: Heroen – Helden. Eine Geschichte der literarischen Exorbitanz von der Antike bis zur Gegenwart. Hrsg. von Christoph Petersen, Markus May. Göttingen 2022, S. 9–23.
Petit, Aimé: La reine Camille dans le *Roman d'Enéas*. In: Les Lettres romanes 36 (1982), S. 5–40.
Petit, Aimé: Le traitement courtois du thème des Amazones d'après trois romans antiques, *Enéas*, *Troie* et *Alexandre*. In: Le Moyen Age 89 (1983), S. 63–84.
Philipowski, Katharina: Die Gestalt des Unsichtbaren. Narrative Konzeptionen des Inneren in der höfischen Erzählliteratur. Berlin/New York 2013 (Hermaea N. F. 131).
Phillips, Kim M.: Written on the Body: Reading Rape from the Twelfth to Fifteenth Centuries. In: Medieval Women and the Law. Hrsg. von Noël James Menuge. Woodbridge 2000, S. 125–144.
Phillips, Kim M.: Four Virgins' Tales. Sex and Power in Medieval Law. In: Medieval Virginities. Hrsg. von Anke Bernau, Ruth Evans, Sarah Salih. Cardiff 2003 (Religion & Culture in the Middle Ages), S. 80–101.
Phillips, Kim M., Barry Reay: Sex Before Sexuality: A Premodern History. Cambridge/Malden, MA 2011.
Pilch, Martin: Der Rahmen der Rechtsgewohnheiten. Kritik des Normensystemdenkens entwickelt am Rechtsbegriff der mittelalterlichen Rechtsgeschichte. Wien/Köln/Weimar 2009.

Pincikowski, Scott E.: Female Pain – Female Eroticism: The Eroticization of the Female Body in Pain in Hartmann von Aue's Courtly Epics. In: *Nu lôn' ich iu der gâbe*. Festschrift für Francis G. Gentry. Hrsg. von Ernst Ralf Hintz. Göppingen 2003 (GAG. 693), S. 211–225.

Pittenger, Elizabeth: Explicit Ink. In: Premodern Sexualities. Hrsg. von Louise Fradenburg, Carla Freccero. New York/London 1996, S. 223–242.

Plasa, Stefan: Brünhilds Island. Der Mythos neu erzählt. In: Burgen, Länder, Orte. Hrsg. von Ulrich Müller, Werner Wunderlich. Konstanz 2008 (Mittelalter-Mythen. 5), S. 121–142.

Platelle, Henri: Le problème du scandale: les nouvelles modes masculines aux XI^{e} et XII^{e} siècles. In: Revue Belge de philologie et d'histoire 53 (1975), S. 1071–1096.

Plett, Konstanze: Intersexualität als Prüfstein: Zur rechtlichen Konstruktion des zweigeschlechtlichen Körpers. In: Feministische Forschung – Nachhaltige Einsprüche. Hrsg. von Kathrin Heinz, Barbara Thiessen. Opladen 2003, S. 323–336.

Plotke, Seraina: Lücken und Leerstellen – Explorative Erprobungen gleichgeschlechtlicher Beziehungsmodelle im *Herzog Ernst B*. In: Gender Studies – Queer Studies – Intersektionalität. Eine Zwischenbilanz aus mediävistischer Perspektive. Hrsg. von Ingrid Bennewitz, Jutta Eming, Johannes Traulsen. Göttingen 2019 (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung. 25), S. 75–90.

Politis, Cordula: *Nach der mannesnamen site*? Amazons and Their Challenge to Normative Masculinity in Herbort von Fritzlar's *Liet von Troye*. In: Masculinities in German Culture. Hrsg. von Sarah Colvin, Peter Davies. Rochester, NY 2008, S. 20–33.

Pörksen, Uwe: Der Erzähler im mittelhochdeutschen Epos. Formen seines Hervortretens bei Lamprecht, Konrad, Hartmann, in Wolframs *Willehalm* und in den „Spielmannsepen". Berlin 1971 (PhSt. 58).

Pöschl, Viktor: Vergil und Augustus. In: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW). Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Teil II, Bd. 31/2. Hrsg. von Wolfgang Haase, Hildegard Temporini. Berlin/New York 1981, S. 709–727.

Pöschl, Viktor: Das Befremdende in der Aeneis. In: 2000 Jahre Vergil. Ein Symposion. Vorträge gehalten anläßlich des 11. Wolfenbütteler Symposions vom 5. bis 7. Oktober 1982 in der Herzog August Bibliothek. Hrsg. von Viktor Pöschl. Wiesbaden 1983 (Wolfenbütteler Forschungen. 24), S. 175–188.

Pratt, Karen: Adapting Enide: Chrétien, Hartmann, and the Female Reader. In: Chrétien de Troyes and the German Middle Ages. Hrsg. von Martin H. Jones, Roy Wisbey. Cambridge 1993 (Arthurian Studies. 26), S. 67–84.

Preiser, Wolfgang: Art. Blutrache. In: HRG 1 (1971), Sp. 459–461.

Preves, Sharon E.: Sexing the Intersexed: An Analysis of Sociocultural Responses to Intersexuality. In: Signs 27 No. 2 (2002), S. 523–556.

Przybilski, Martin: Ein Leib wie ein Fels, oder: Von der Schönheit des Blutvergießens. Gewalt und Ästhetik im *Rolandslied* des Pfaffen Konrad. In: Euphorion 101 (2007), S. 255–272.

Puff, Helmut: *Clamor et infamia*: Eine Edition Deutschschweizer Quellen zur Geschichte der Homosexualität im Spätmittelalter. In: Editionsberichte zur mittelalterlichen deutschen Literatur: Beiträge der Bamberger Tagung ‚Methoden und Probleme der Edition mittelalterlicher deutscher Texte', 26.–29. Juli 1991. Hrsg. von Anton Schwob [u. a.]. Göppingen 1994, S. 317–323.

Puff, Helmut: Weibliche Sodomie: Der Prozeß gegen Katherina Hetzeldorfer und die Rhetorik des Unaussprechlichen an der Wende vom Mittelalter zur frühen Neuzeit. In: Historische Anthropologie 7 (1999), S. 364–380.

Puff, Helmut: Sodomy in Reformation Germany and Switzerland, 1400–1600. Chicago 2003.

Puff, Helmut: Same-Sex Possibilities. In: The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe. Hrsg. von Judith M. Bennett, Ruth Mazo Karras. Oxford 2013, S. 379–395.

Puff, Helmut, Wolfram Schneider-Lastin: *Vnd solt man alle die das so tuend verbrennen, es bliben nit funffzig mannen jn Basel*. Homosexualität in der deutschen Schweiz im Spätmittelalter. In: Lust, Angst und Provokation. Homosexualität in der Gesellschaft. Hrsg. von Helmut Puff. Göttingen/Zürich 1993, S. 79–103.

Pugh, Tison: Personae, Same-Sex Desire, and Salvation in the Poetry of Marbod of Rennes, Baudri of Bourgueil, and Hildebert of Lavardin. In: Comitatus 31 (2000), S. 57–86.
Pugh, Tison: Queering Medieval Genres. New York 2004 (The New Middle Ages).
Putter, Ad: Transvestite Knights in Medieval Life and Literature. In: Becoming Male in the Middle Ages. Hrsg. von Jeffrey Jerome Cohen, Bonnie Wheeler. New York u. a. 1997, S. 279–302.
Quast, Bruno: *Getriuwiu wandelunge*. Ehe und Minne in Hartmanns *Erec*. In: ZfdA 122 (1993), S. 162–180.
Quast, Bruno: Das Höfische und das Wilde. Zur Repräsentation kultureller Differenz in Hartmanns *Iwein*. In: Literarische Kommunikation und soziale Interaktion. Studien zur Institutionalität mittelalterlicher Literatur. Hrsg. von Beate Kellner, Ludger Lieb, Peter Strohschneider. Frankfurt a. M. u. a. 2001 (Mikrokosmos. 64), S. 111–128.
Quast, Bruno: Wissen und Herrschaft. Bemerkungen zur Rationalität des Erzählens im *Nibelungenlied*. In: Euphorion 96 (2002), S. 287–302.
Quast, Bruno, Monika Schausten: Amors Pfeil. Liebe zwischen Medialisierung und Mythisierung in Heinrichs von Veldeke Eneasroman. In: Schrift und Liebe in der Kultur des Mittelalters. Hrsg. von Mireille Schnyder. Berlin/New York 2008, S. 63–82.
Rabouin, David (Hrsg.): Le Désir. Introduction, choix de textes, commentaires, vade-mecum et bibliographie. Paris 1997.
Rader, Olaf B.: Von Lorch bis Palermo. Die Grablegen der Staufer als Erinnerungsorte. In: Von Palermo zum Kyffhäuser. Staufische Erinnerungen und Staufermythos. Hrsg. von Karl-Heinz Rueß. Göppingen 2012 (Schriften zur staufischen Geschichte und Kunst. 21), S. 46–63.
Ragotzky, Hedda: Gattungserneuerung und Laienunterweisung in Texten des Strickers. Tübingen 1981.
Rauhut, Franz: Dezenz und Indezenz der Rede im Eneas-Roman und der Altercation *Ganymedis et Helenae*. In: Festschrift Wilhelm Giese. Beiträge zur Romanistik und allgemeinen Sprachwissenschaft. Hrsg. von Harald Haarmann, Michael Studemund. Hamburg 1972, S. 429–440.
Régnier-Bohler, Danielle: Fiktionen. In: Geschichte des privaten Lebens. Bd. 2: Vom Feudalzeitalter zur Renaissance. Hrsg. von Georges Duby. Frankfurt a. M. 1990, S. 299–369.
Reichlin, Susanne: Ökonomien des Begehrens, Ökonomien des Erzählens. Zur poetologischen Dimension des Tauschens in Mären. Göttingen 2009.
Reichlin, Susanne: Nach- oder Nebeneinander? Die Zeitlichkeit des seriellen Erzählens im *Rolandslied*. In: DVjs 86,2 (2012), S. 167–205.
Reichlin, Susanne: Das Neben- und Miteinander providentieller Deutungsmuster im *Rolandslied* des Pfaffen Konrad. In: Contingentia. Transformationen des Zufalls. Hrsg. von Hartmut Böhme, Werner Röcke, Ulrike Stephan. Berlin/Boston 2015, S. 267–294.
Reid Jr., Charles J.: Power over the Body, Equality in the Family: Rights and Domestic Relations in Medieval Canon Law. Cambridge/Grand Rapids, MI 2004.
Reinle, Christine: Exempla weiblicher Stärke? Zu den Ausprägungen des mittelalterlichen Amazonenbildes. In: Historische Zeitschrift 270 (2000), S. 1–38.
Reinle, Christine: Das mittelalterliche Sodomiedelikt im Spannungsfeld von rechtlicher Norm, theologischer Deutung und gesellschaftlicher Praxis. In: Rechtsverständnis und Konfliktbewältigung. Gerichtliche und außergerichtliche Strategien im Mittelalter. Hrsg. von Stefan Esders. Köln u. a. 2007, S. 165–209.
Reiss, Louise Horner: Tristan and Isolt and the Medieval Ideal of Friendship. In: Romance Quarterly 33 (1986), S. 131–137.
Renz, Tilo: Brünhilds Kraft. Zur Logik des einen Geschlechts im Nibelungenlied. In: ZfG 16,1 (2006), S. 8–25.
Renz, Tilo: Um Leib und Leben: Das Wissen von Geschlecht, Körper und Recht im *Nibelungenlied*. Berlin/Boston 2012.
Renz, Tilo: Rache an wem? Juristisches Wissen von Täterschaft und Schuld im *Nibelungenlied*. In: Vielheit und Einheit der Germanistik weltweit. Akten des XII. Internationalen Germanistenkongresses Warschau 2010. Bd. 4. Hrsg. von Franciszek Grucza. Frankfurt a. M. u. a. 2012, S. 195–200.

Reuter, Julia: Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden. Bielefeld 2002.

Reuvekamp-Felber, Timo: Kollektive Repräsentation als soziale Funktion von Minnesang? – Zur Pluralität und Variabilität der Ich-Figurationen in der Minnekanzone am Beispiel Friedrichs von Hausen. In: Text und Handeln. Zum kommunikativen Ort von Minnesang und antiker Lyrik. Hrsg. von Albrecht Hausmann. Heidelberg 2004, S. 203–224.

Rexroth, Frank, Johannes F. K. Schmidt: Freundschaft und Verwandtschaft: Zur Theorie zweier Beziehungssysteme. In: Freundschaft und Verwandtschaft. Zur Unterscheidung und Verflechtung zweier Beziehungssysteme. Hrsg. von Johannes F. K. Schmidt [u. a.]. Konstanz 2007 (Theorie und Methode. 42), S. 7–13.

Richards, Jeffrey: Sex, Dissidence and Damnation. Minority Groups in the Middle Ages. London/New York 1990.

Richter, Horst: Das Hoflager Kaiser Karls. Zur Karlsdarstellung im deutschen *Rolandslied*. In: ZfdA 102 (1973) S. 81–101.

Ridder, Klaus: Gelehrtheit und Häßlichkeit im höfischen Roman. In: Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld, 18. bis 20. März 1999. Hrsg. von Klaus Ridder, Otto Langer. Berlin 2002 (Körper. Zeichen. Kultur. 11), S. 75–95.

Ridder, Klaus: Kampfzorn. Affektivität und Gewalt in mittelalterlicher Epik. In: Wahrnehmen und Handeln. Perspektiven einer Literaturanthropologie. Hrsg. von Wolfgang Braungart, Klaus Ridder, Friedmar Apel. Bielefeld 2004 (Bielefelder Schriften zu Linguistik und Literaturwissenschaft. 20), S. 41–55.

Ridder, Klaus, Diana Lemke: Die Irrationalität der Habgier im *Eneasroman* Heinrichs von Veldeke. In: Impulse und Resonanzen. Tübinger mediävistische Beiträge zum 80. Geburtstag von Walter Haug. Hrsg. von Gisela Vollmann-Profe [u. a.]. Tübingen 2007, S. 101–114.

Riddle, John M.: Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance. Cambridge/London 1992.

Riddle, John M.: Eve's Herbs: A History of Contraception and Abortion in the West. Cambridge, MA 1997.

Rieks, Rudolf: Affekte und Strukturen. Pathos als ein Form- und Wirkprinzip von Vergils *Aeneis*. München 1989 (Zetemata. 86).

Robertson, Elizabeth: Medieval Medical Views of Women and Female Spirituality in the *Ancrene Wisse* and Julian of Norwich's *Showings*. In: Feminist Approaches to the Body in Medieval Literature. Hrsg. von Linda Lomperis, Sarah Stanbury. Philadelphia 1993, S. 142–167.

Robles, Ingeborg: Subversives weibliches Wissen im *Nibelungenlied*. In: ZfdPh 124 (2005), S. 360–374.

Rocke, Michael: Forbidden Friendships. Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence. New York/Oxford 1996.

Röcke, Werner: Literaturgeschichte – Mentalitätsgeschichte. In: Literaturwissenschaft. Ein Grundkurs. Hrsg. von Helmut Brackert, Jörn Stückrath. Rheinbek b. Hamburg 1992 (Rowohlts Enzyklopädie), S. 639–650.

Roden, Frederick: Aelred of Rievaulx, Same-Sex Desire and the Victorian Monastery. In: Masculinity and Spirituality in Victorian Culture. Hrsg. von Andrew Bradstock [u. a.]. New York/London 2000, S. 85–99.

Rolker, Christof: Der Hermaphrodit und seine Frau: Körper, Sexualität und Geschlecht im Spätmittelalter. In: Historische Zeitschrift 297 (2013), S. 593–620.

Rolker, Christof: The Two Laws and the Three Sexes. Ambiguous Bodies in Canon Law and Roman Law (12th to 16th Centuries). In: ZRG KA, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung 100, 1 (2014), S. 178–222.

Röll, Walter: Zur Überlieferungsgeschichte der *Gesta Romanorum*. In: Mittellateinisches Jahrbuch 21 (1986), S. 208–229.

Roscoe, Will: How to Become a Berdache: Toward a Unified Analysis of Gender Diversity. In: Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History. Hrsg. von Gilbert Herdt. New York 1993, S. 329–372.
Roscoe, Will: Changing Ones. Third and Fourth Genders in Native North America. New York 1998.
Rowbotham, Sheila: Hidden From History: 300 Years of Women's Oppression and the Fight Against It. London 1973.
Rubin, Gayle: The Traffic in Women. Notes on the ‚Political Economy' of Sex. In: Toward an Anthropology of Women. Hrsg. von Rayna R. Reiter. London/New York 1975, S. 157–210.
Rubin, Miri: The Person in the Form: Medieval Challenges to Bodily Order. In: Framing Medieval Bodies. Hrsg. von Sarah Kay, Miri Rubin. Manchester/New York 1994, S. 100–122.
Rubin, Miri: Medieval Bodies: Why Now, and How? In: The Work of Jacques Le Goff and the Challenges of Medieval History. Hrsg. von Miri Rubin. Woodbridge 1997, S. 209–219.
Rupp, Heinz: Das Nibelungenlied – eine politische Dichtung. In: Wirkendes Wort 35 (1985), S. 166–176.
Rusinek, Bernd A.: Veldekes *Eneide*. Die Einschreibung der Herrschaft in das Liebesbegehren als Unterscheidungsmerkmal der beiden Minne-Handlungen. In: Monatshefte 78 (1986), S. 11–25.
Rutledge, Harry C.: *Pius Aeneas*: A Study of Vergil's Portrait. In: Vergilius 33 (1987), S. 14–20.
Sahm, Heike: Unversöhnte Motivierungen. Der Schatz als Hindernis kohärenten Erzählens im *Beowulf*. In: PBB 131 (2009), S. 422–460.
Salih, Sarah: Versions of Virginity in Late Medieval England. Cambridge 2001.
Salih, Sarah: Queering *Sponsalia Christi*. Virginity, Gender, and Desire in Early Middle English Anchoritic Texts. In: New Medieval Literatures. Hrsg. von Rita Copeland, David Lawton, Wendy Scase. Oxford 2002, S. 155–174.
Salisbury, Joyce E.: Church Fathers, Independent Virgins. London/New York 1991.
Salisbury, Joyce E.: Gendered Sexuality. In: Handbook of Medieval Sexuality. Hrsg. von Vern L. Bullough, James A. Brundage. New York/London 1996 (Garland Reference Library of the Humanities. 1696), S. 81–102.
Salmon, Paul: Sivrit's Oath of Innocence. In: The Modern Language Review 71 (1976), S. 315–326.
Sauer, Michelle M.: Representing the Negative. Positing the Lesbian Void in Medieval English Anchoritism. In: Thirdspace. A Journal of Feminist Theory & Culture. 3, 2 (March 2004): Special Issue on Representation and Transgressive Sexualities [https://journals.lib.sfu.ca/index.php/thirdspace/article/view/sauer, Zugriff: 02.01.2024].
Sauer, Michelle M.: Gender in Medieval Culture. New York 2015.
Saunders, Corinne: Rape and Ravishment in the Literature of Medieval England. Cambridge 2001.
Sautman, Francesca Canade, Pamela Sheingorn (Hrsg.): Same Sex Love and Desire Among Women in the Middle Ages. New York 2001.
Schadt, Hermann: Die Darstellungen der Arbores Consanguinitatis und der Arbores Affinitatis. Bildschemata in juristischen Handschriften. Tübingen 1982.
Schallenberg, Andrea: Spiel mit Grenzen. Zur Geschlechterdifferenz in mittelhochdeutschen Verserzählungen. Berlin 2012.
Schauer, Markus: Aeneas dux in Vergils Aeneis: eine literarische Fiktion in augusteischer Zeit. München 2007.
Schäufele, Eva: Normabweichendes Rollenverhalten. Die kämpfende Frau in der deutschen Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts. Göppingen 1979 (GAG. 272).
Schaus, Margaret (Hrsg.): Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia. New York 2006.
Schausten, Monika: Gender, Identität und Begehren. Zur Dido-Episode in Heinrichs von Veldekes Eneit. In: *Manlîchiu wîp, wîplîch man*. Zur Konstruktion der Kategorien ‚Körper' und ‚Geschlecht' in der deutschen Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Ingrid Bennewitz, Helmut Tervooren. Berlin 1999 (Beihefte zur ZfdPh. 9), S. 143–158.

Schausten, Monika: Der Körper des Helden und das ‚Leben' der Königin: Geschlechter- und Machtkonstellationen im *Nibelungenlied*. In: ZfdPh 118 (1999), S. 27–49.
Schibanoff, Susan: Hildegard of Bingen and Richardis of Stade. The Discourse of Desire. In: Same Sex Love and Desire Among Women in the Middle Ages. Hrsg. von Francesca Canade Sautman, Pamela Sheingorn. New York 2001, S. 49–83.
Schibanoff, Susan: Sodomy's Mark. Alan of Lille, Jean de Meun, and the Medieval Theory of Authorship. In: Queering the Middle Ages. Hrsg. von Glenn Burger, Steven F. Kruger. Minneapolis u. a. 2001, S. 28–56.
Schieb, Gabriele: Rechtswörter und Rechtsvorstellungen bei Heinrich von Veldeke. Eine Vorstudie. In: PBB (Halle) 77 (1955), S. 159–197.
Schieb, Gabriele: Veldekes Grabmalbeschreibungen. In: PBB (Halle) 87 (1965), S. 201–243.
Schieb, Gabriele, Günter Kramer, Elisabeth Mager: Henric van Veldeken: Eneide. Bd. III: Wörterbuch. Berlin 1970 (DTM. 62).
Schiewer, Hans-Jochen, Stefan Seeber: Höfische Wissensordnungen, mythische Wissensordnungen: Vorbemerkung. In: Höfische Wissensordnungen. Hrsg. von Hans-Jochen Schiewer, Stefan Seeber. Göttingen 2012, S. 7–13.
Schild, Wolfgang: Die Geschichte der Gerichtsbarkeit. Vom Gottesurteil bis zum Beginn der modernen Rechtsprechung. München 1980.
Schild, Wolfgang: Der gequälte und entehrte Leib. Spekulative Vorbemerkungen zu einer noch zu schreibenden Geschichte des Strafrechts. In: Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Hrsg. von Klaus Schreiner, Norbert Schindler. München 1992, S. 147–168.
Schlechtweg-Jahn, Ralf: Macht und Gewalt im deutschsprachigen Alexanderroman. Trier 2006 (LIR. 37).
Schlechtweg-Jahn, Ralf: Zwischen Todesangst und Gottvertrauen. Angst als ‚dritter Raum' im Rolandslied. In: Gott und Tod: Tod und Sterben in der höfischen Kultur des Mittelalters. Hrsg. von Susanne Knaeble, Silvan Wagner, Viola Wittmann. Berlin 2011, S. 193–212.
Schmersahl, Katrin: Medizin und Geschlecht. Zur Konstruktion der Kategorie Geschlecht im medizinischen Diskurs des 19. Jahrhunderts. Opladen 1998.
Schmid, Alfred A.: Art. Himmelfahrt Christi. In: LCI 2 (1994), Sp. 268–276.
Schmid, Elisabeth: Über Verwandtschaft und Blutsverwandtschaft im Mittelalter. In: Acta Germanica 13 (1980), S. 31–46.
Schmid, Elisabeth: Familiengeschichten und Heilsmythologie. Verwandtschaftsstrukturen in den französischen und deutschen Gralromanen des 12. und 13. Jahrhunderts. Tübingen 1986 (Beihefte zur ZfdPh. 211).
Schmid, Elisabeth: Spekulationen über das Band der Ehe in Chrétiens und Hartmanns *Erec*-Romanen. In: Vom Mittelalter zur Neuzeit. Festschrift für Horst Brunner. Hrsg. von Dorothea Klein. Wiesbaden 2000, S. 109–127.
Schmid, Elisabeth: Lüsternheit. Ein Körperkonzept im Artusroman. In: Körperkonzepte im arthurischen Roman. Hrsg. von Friedrich Wolfzettel. Tübingen 2007, S. 131–147.
Schmid, Karl: Zur Problematik von Familie, Sippe und Geschlecht, Haus und Dynastie beim mittelalterlichen Adel. Vorfragen zum Thema ‚Adel und Herrschaft im Mittelalter'. In: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 105 N. F. 66 (1957), S. 1–62.
Schmid, Karl: Über die Struktur des Adels im früheren Mittelalter. In: Jahrbuch für fränkische Landesforschung 19 (1959), S. 1–23.
Schmid, Karl: Heirat, Familienfolge, Geschlechterbewußtsein. In: Karl Schmid: Gebetsgedenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter. Ausgewählte Beiträge. Festgabe zu seinem 60. Geburtstag. Sigmaringen 1983, S. 388–423.
Schmid, Karl: Zur Bedeutung des Geblüts. In: Karl Schmid: Geblüt – Herrschaft – Geschlechterbewusstsein. Grundfragen zum Verständnis des Adels im Mittelalter. Aus dem Nachlaß

hrsg. und eingeleitet von Dieter Mertens und Thomas Zotz. Sigmaringen 1998 (Vorträge und Forschungen. XLIV), S. 9–49.
Schmid, Karl, Joachim Wollasch: Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters. In: FMSt 1 (1967), S. 365–405.
Schmid-Cadalbert, Christian: Der Ortnit AW als Brautwerbungsdichtung. Ein Beitrag zum Verständnis mittelhochdeutscher Schemaliteratur. Bern 1985.
Schmidt, Eberhard: Einführung in die Geschichte der deutschen Strafrechtspflege. 3. Aufl. Göttingen 1995 (Jurisprudenz in Einzeldarstellungen. 1).
Schmidt-Wiegand, Ruth: Kriemhilds Rache. Zu Funktion und Wertung des Rechts im *Nibelungenlied*. In: Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des frühen Mittelalters. Hrsg. von Norbert Kamp, Joachim Wollasch. Berlin 1982, S. 372–387.
Schmit-Neuerburg, Tilman: Vergils Aeneis und die antike Homerexegese. Untersuchungen zum Einfluß ethischer und kritischer Homerrezeption auf *imitatio* und *aemulatio* Vergils. Berlin/New York 1999.
Schmitt, Jean-Claude: Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter. Stuttgart 1992.
Schmitt, Kerstin: Körperbilder, Identität und Männlichkeit im *Gregorius*. In: Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur. Hrsg. von Ingrid Bennewitz, Ingrid Kasten. Münster 2002 (Bamberger Studien zum Mittelalter. 1), S. 135–156.
Schmitt, Kerstin: Poetik der Montage. Figurenkonzeption und Intertextualität in der ‚Kudrun'. Berlin 2002 (PhSt. 174).
Schmitz, Silvia: Wenn eine Hindin nicht mehr modern ist. Heinrichs von Veldeke Eneas und der Verlust poetischer Komplexität ‚auf dritter Stufe'. In: Texte ‚dritter Stufe'. Deutschsprachige Antikenromane als Musterfälle romanisch-deutschen Literaturkontakts. Akten der Tagung Stuttgart, 25.–26.2.2015. Hrsg. von Stephanie Seidl, Marie-Sophie Winter. Berlin u. a. 2016, S. 21–37.
Schmoeckel, Mathias: Humanität und Staatsraison. Die Abschaffung der Folter in Europa und die Entwicklung des gemeinen Strafprozeß- und Beweisrechts seit dem hohen Mittelalter. Köln/Weimar/Wien 2000 (Norm und Struktur. 14).
Schneider, Reinhard: Brüdergemeine und Schwurfreundschaft. Der Auflösungsprozeß des Karlingerreiches im Spiegel der *caritas*-Terminologie in den Verträgen der karlingischen Teilkönige des 9. Jahrhunderts. Lübeck/Hamburg 1964 (Historische Studien. 388).
Schneider, Karin: Gotische Schriften in deutscher Sprache I. Vom späten 12. Jahrhundert bis um 1300. Text- und Tafelband. Wiesbaden 1987.
Schnell, Rüdiger: *Causa amoris*. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur. Bern/München 1985 (Bibl. Germ. 27).
Schnell, Rüdiger: Die ‚höfische' Liebe als ‚höfischer' Diskurs über die Liebe. In: *Curialitas*. Studien zu Grundfragen der höfisch-ritterlichen Kultur. Hrsg. von Josef Fleckenstein. Göttingen 1990 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte. 100), S. 231–301.
Schnell, Rüdiger: Medialität und Emotionalität. Bemerkungen zu Lavinias Minne. In: GRM 55 (2005), S. 267–282.
Schnell, Rüdiger: Queer Studies in der Mediävistik: Anspruch und Wirklichkeit. In: ZfdPh 131 (2012), S. 431–454 (Teil 1); ZfdPh 132 (2013), S. 103–128 (Teil 2).
Schnyder, Mireille: Die Entdeckung des Begehrens. Das Märe von der halben Birne. In: PBB 122,2 (2000), S. 263–278.
Schnyder, Mireille: Imagination und Emotion. Emotionalisierung des sexuellen Begehrens über die Schrift. In: Codierungen von Emotionen im Mittelalter. Emotions and Sensibilities in the Middle Ages. Hrsg. von C. Stephen Jaeger, Ingrid Kasten. Berlin u. a. 2003 (TMP. 1), S. 237–250.
Schnyder, Mireille: Die Topographie des Schweigens: Untersuchungen zum deutschen höfischen Roman um 1200. Göttingen 2003.
Schönert, Jörg: Mentalitäten, Wissensformationen, Diskurse und Medien als dritte Ebene einer Sozialgeschichte der Literatur. Zur Vermittlung zwischen Handlungen und symbolischen Formen. In:

Nach der Sozialgeschichte. Konzepte für eine Literaturwissenschaft zwischen Historischer Anthropologie, Kulturgeschichte und Medientheorie. Hrsg. von Martin Huber, Gerhard Lauer. Tübingen 2000, S. 95–103.

Schöning, Udo: Thebenroman – Eneasroman – Trojaroman. Studien zur Rezeption der Antike in der französischen Literatur des 12. Jahrhunderts. Tübingen 1991 (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie. 235).

Schreiner, Klaus: „Er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes“ (*Osculetur me osculo oris sui*, Cant. 1,1). Metaphorik, kommunikative und herrschaftliche Funktionen einer symbolischen Handlung. In: Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen. Hrsg. von Hedda Ragotzky, Horst Wenzel. Tübingen 1990, S. 89–132.

Schreiner, Klaus: *Si homo non pecasset* … 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. von Klaus Schreiner, Norbert Schindler. München 1992, S. 41–69.

Schreiner, Klaus: ‚Brot der Tränen‘. Emotionale Ausdrucksform monastischer Spiritualität. In: Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld, 18. bis 20. März 1999. Hrsg. von Klaus Ridder, Otto Langer. Berlin 2002 (Körper. Zeichen. Kultur. 11), S. 193–248.

Schreiner, Klaus, Norbert Schindler (Hrsg.): Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit. München 1992.

Schröder, Walter Johannes: Das Nibelungenlied. Versuch einer Deutung (1954). In: Walter Johannes Schröder: *rede und meine*. Aufsätze und Vorträge zur deutschen Literatur des Mittelalters. Köln/Wien 1978, S. 58–145.

Schröder, Werner: Dido und Lavine. In: ZfdA 88 (1957), S. 161–195.

Schröder, Werner: Das Leid in der ‚Klage‘. In: ZfdA 88 (1957/1958), S. 54–80.

Schröder, Werner: Zum Problem der Hortfrage im Nibelungenlied. In: Werner Schröder: Nibelungenlied-Studien. Stuttgart 1968, S. 157–184.

Schröder, Werner: Veldekes *Eneit* in typologischer Sicht. In: Werner Schröder: Veldeke-Studien. Berlin 1969 (Beihefte zur ZfdPh. 1), S. 60–103.

Schröder, Werner: Laudines Kniefall und der Schluss von Hartmanns ‚Iwein‘. Stuttgart 1997 (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse/Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz 1997. 2).

Schubert, Martin J.: Zur Theorie des Gebarens im Mittelalter. Analyse von nichtsprachlicher Äußerung in mittelhochdeutscher Epik. *Rolandslied, Eneasroman, Tristan*. Köln/Wien 1991.

Schuchhardt, Carl: Die Burg im Wandel der Weltgeschichte. Potsdam 1931, ND Wiesbaden 1991.

Schul, Susanne: HeldenGeschlechtNarrationen. Gender, Intersektionalität und Transformation im *Nibelungenlied* und in *Nibelungen*-Adaptionen. Frankfurt a. M. 2014 (MeLiS. Medien – Literaturen – Sprachen in Anglistik/Amerikanistik, Germanistik und Romanistik. 14).

Schul, Susanne, Mareike Böth, Michael Mecklenburg (Hrsg.): Abenteuerliche ‚Überkreuzungen‘: Vormoderne intersektional. Göttingen 2017 (Aventiuren. 12), S. 193–220.

Schultz, James A.: Bodies That Don’t Matter: Heterosexuality before Heterosexuality in Gottfried’s ‚Tristan‘. In: Constructing Medieval Sexuality. Hrsg. von Karma Lochrie, Peggy McCracken, James A. Schultz. Minneapolis u. a. 1997 (Medieval Cultures. 11), S. 91–110.

Schultz, James A.: Courtly Love, the Love of Courtliness, and the History of Sexuality. Chicago/London 2006.

Schultz, James A.: Heterosexuality as a Threat to Medieval Studies. In: Journal of the History of Sexuality 15 (2006), S. 14–29.

Schultz, James A.: Why Do Tristan and Isolde Make Love? The Love Potion as a Milestone in the History of Sexuality. In: Visuality and Materiality in the Story of Tristan and Isolde. Hrsg. von Jutta Eming, Ann Marie Rasmussen, Kathryn Starkey. Notre Dame, Ind. 2012, S. 65–82.
Schulz, Armin: Morolfs Ende. Zur Dekonstruktion des feudalen Brautwerbungsschemas in der sogenannten ‚Spielmannsepik'. In: PBB 124 (2002), S. 233–249.
Schulz, Armin: Das Reich der Zeichen und der unkenntliche Körper des Helden. Zu den Rückkehrabenteuern in der Tristan-Tradition. In: Körperkonzepte im arthurischen Roman. Hrsg. von Friedrich Wolfzettel. Tübingen 2007, S. 311–336.
Schulz, Armin: Fremde Kohärenz. Narrative Verknüpfungsformen im *Nibelungenlied* und in der *Kaiserchronik*. In: Historische Narratologie – Mediävistische Perspektiven. Hrsg. von Harald Haferland, Matthias Meyer. Berlin u. a. 2010, S. 339–360.
Schulz, Armin: Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive. Berlin/Boston 2012.
Schulz, Monika: Gottfried von Straßburg: ‚Tristan'. Stuttgart 2017.
Schulze, Ursula: *âmîs* und *man*. Die zentrale Problematik in Hartmanns *Erec*. In: PBB (Tübingen) 105 (1983), S. 14–47.
Schulze, Ursula: *Sie ne tet niht alse ein wîb*. Intertextuelle Variationen der amazonenhaften Camilla. In: Deutsche Literatur und Sprache von 1050–1200. Festschrift für Ursula Henning zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Annegret Fiebig, Hans-Jochen Schiewer. Berlin 1995, S. 235–260.
Schulze, Ursula: *Gunther sî mîn herre, und ich sîn man*. Bedeutung und Deutung der Standeslüge und die Interpretierbarkeit des *Nibelungenliedes*. In: ZfdA 126 (1997), S. 32–52.
Schulze, Ursula: Siegfried – ein Heldenleben? Zur Figurenkonstitution im *Nibelungenlied*. In: Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Matthias Meyer, Hans-Jochen Schiewer. Tübingen 2002, S. 669–689.
Schusky, Renate: Lunete – eine ‚kupplerische Dienerin'? In: Euphorion 71 (1977), S. 18–46.
Schuster, Peter: Aelred von Rievaulx und die *amicitia spiritualis*. Überlegungen zum Freundschaftsdiskurs im 12. Jh. In: Kloster – Stadt – Region. Festschrift für Heinrich Rüthing. Hrsg. von Johannes Altenberend. Bielefeld 2002 (Sonderveröffentlichung des Historischen Vereins für die Grafschaft Ravensberg. 10), S. 13–26.
Schwab, Ute: Mancherlei Totendienst im *Nibelungenlied*. *sie dienten im nach tode also man lieben vriunden sol*. In: Festschrift für Ingo Reiffenstein zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Peter K. Stein, Andreas Weiss, Gerold Hayer. Göppingen 1988 (GAG. 478), S. 353–396.
Schwab, Ute: Sigune, Kriemhilt, Maria und der geliebte Tote. In: Ute Schwab: Zwei Frauen vor dem Tode. Brüssel 1989, S. 75–143.
Schwab, Ute: Einige Gebärden des Totenrituals in der ‚Rabenschlacht'. In: Helden und Heldensage. Otto Gschwantler zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Hermann Reichert, Günter Zimmermann. Wien 1990 (PhGerm. 11), S. 359–393.
Schwab, Ute: Weinverschütten und Minnetrinken. Verwendung und Umwandlung metaphorischer Hallentopik im Nibelungenlied. In: Pöchlarner Heldenliedgespräch. Das Nibelungenlied und der mittlere Donauraum. Hrsg. von Klaus Zatloukal. Wien 1990 (PhGerm. 12), S. 59–101.
Schwab, Ute: Tötende Töne. Zur Fiedelmetaphorik im *Nibelungenlied*. In: Geist und Zeit. Wirkungen des Mittelalters in Literatur und Sprache. Festschrift für Roswitha Wisniewski. Hrsg. von Carola L. Gottzmann [u. a.]. Frankfurt a. M. 1991, S. 77–122.
Schwab, Ute: Hagens praktische Todesregie. In: *Triuwe*. Gedächtnisbuch Elfriede Stutz. Studien zu Sprachgeschichte und Literaturwissenschaft. Hrsg. von Karl-Friedrich Kraft. Heidelberg 1992 (Heidelberger Bibliotheksschriften. 47), S. 187–242.
Schwineköper, Berent: Der Handschuh im Recht, Ämterwesen, Brauch und Volksglauben. Göttingen 1938 (Neue deutsche Forschungen. 191).

Scott, Joan W.: Gender. Eine nützliche Kategorie der historischen Analyse. In: Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart. Hrsg. von Dorothee Kimmich, Rolf Günter Renner, Bernd Stiegler. Stuttgart 1996, S. 416–440.

Sedgwick, Eve Kosofsky: Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire. New York 1985.

Sedgwick, Eve Kosofsky: Epistemology of the Closet. London/New York 1990.

Sedgwick, Eve Kosofsky: Tendencies. Durham 1993.

Sedgwick, Eve Kosofsky: Epistemologie des Verstecks. In: Que*e*r Denken. Gegen die Ordnung der Sexualität (Queer Studies). Hrsg. von Andreas Kraß. Frankfurt a. M. 2003, S. 113–143.

See, Klaus von: Die Werbung um Brünhild. In: ZfdA 88 (1957), S. 1–20.

See, Klaus von: Was ist Heldendichtung? In: Klaus von See: Edda, Saga, Skaldendichtung. Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters. Heidelberg 1981, S. 154–193.

See, Klaus von: Held und Kollektiv. In: ZfdA 122 (1993), S. 1–35.

See, Klaus von, Beatrice La Farge, Wolfgang Gerhold, Eve Picard, Katja Schulz: Kommentar zu den Liedern der Edda. Bd. 5: Heldenlieder (*Frá dauða Sinfiǫtla, Grípisspá, Reginsmál, Fáfnismál, Sigrdrífumál*). Heidelberg 2006.

See, Klaus von, Beatrice La Farge, Eve Picard, Katja Schulz, Matthias Teichert: Kommentar zu den Liedern der Edda. Bd. 6: Heldenlieder (*Brot af Sigurðarkviðo, Guðrúnarkviða I, Sigurðarkviða in skamma, Helreið Brynhildar, Dráp Niflunga, Guðrúnarkviða II, Guðrúnarkviða III, Oddrúnargrátr*, Strophenbruchstücke aus der *Vǫlsunga saga*). Heidelberg 2009.

Segre, Cesare: La tradizione della *Chanson de Roland*. Mailand/Neapel 1974.

Seidel, Kerstin, Peter Schuster: Freundschaft und Verwandtschaft in historischer Perspektive. In: Freundschaft und Verwandtschaft. Zur Unterscheidung und Verflechtung zweier Beziehungssysteme. Hrsg. von Johannes F. K. Schmidt [u. a.]. Konstanz 2007 (Theorie und Methode. 42), S. 145–156.

Seidl, Stephanie: Narrative Ungleichheiten. Heiden und Christen, Helden und Heilige in der *Chanson de Roland* und im *Rolandslied* des Pfaffen Konrad. In: Integration oder Desintegration? Heiden und Christen im Mittelalter. Hrsg. von Uta Goerlitz, Wolfgang Haubrichs. Stuttgart/Weimar 2009 (Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik. 156), S. 46–64.

Seidl, Stephanie, Marie-Sophie Winter: ‚Texte dritter Stufe'. Eine Einleitung. In: Texte ‚dritter Stufe'. Deutschsprachige Antikenromane als Musterfälle romanisch-deutschen Literaturkontakts. Akten der Tagung Stuttgart, 25.–26.2.2015. Hrsg. von Stephanie Seidl, Marie-Sophie Winter. Berlin u. a. 2016, S. 9–19.

Seitter, Walter: Vom heimlichen Pazifismus im *Nibelungenlied*. In: Übertragung und Gesetz. Gründungsmythen, Kriegstheater und Unterwerfungstechniken von Institutionen. Hrsg. von Armin Adam, Martin Stingelin. Berlin 1995, S. 149–157.

Seitz, Barbara: Die Darstellung häßlicher Menschen in mittelhochdeutscher erzählender Literatur von der Wiener Genesis bis zum Ausgang des 13. Jhs. Tübingen 1967.

Self, Kathleen M.: The Valkyrie's Gender: Old Norse Shield-Maidens and Valkyries as a Third Gender. In: Feminist Formations 26.1 (2014), S. 143–172.

Semmler, Hartmut: Listmotive in der mittelhochdeutschen Epik. Zum Wandel ethischer Normen im Spiegel der Literatur. Berlin 1991 (PhSt. 122).

Shahar, Shulamith: Kindheit im Mittelalter. 3. Aufl. Düsseldorf 2003.

Shaw, Brent D.: The Passion of Perpetua. In: Past and Present 139 (1993), S. 3–45.

Sieber, Andrea: *daz frouwen cleit nie baz gestuont*. Achills Crossdressing im *Trojanerkrieg* Konrads von Würzburg und in der *Weltchronik* des Jans Enikel. In: Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur. Hrsg. von Ingrid Bennewitz, Ingrid Kasten. Münster 2002 (Bamberger Studien zum Mittelalter. 1), S. 46–76.

Sieber, Andrea: Medeas Rache. Liebesverrat und Geschlechterkonflikte in Romanen des Mittelalters. Köln u. a. 2008 (Literatur – Kultur – Geschlecht. 46).

Sieber, Andrea: Latenz und weibliche Gewalt im *Nibelungenlied*. In: 10. Pöchlarner Heldenliedgespräch. Heldinnen. Hrsg. von Johannes Keller, Florian Kragl. Wien 2010 (PhGerm. 31), S. 165–184.
Siems, Harald: Die Entwicklung von Rechtsquellen zwischen Spätantike und Mittelalter. In: Von der Spätantike zum frühen Mittelalter. Hrsg. von Theo Kölzer, Rudolf Schieffer. Ostfildern 2009, S. 245–285.
Silber, Patricia: Gold and its Significance in *Beowulf*. In: Annuale Mediaevale 18 (1977), S. 5–19.
Sinclair, Finn E.: The Power of the Gift: Desire and Substitution in ‚Daurel et Beton'. In: The Modern Language Review 99,4 (2004), S. 902–914.
Sinclair, Finn E.: The Imaginary Body. Fantasy, Doubling and Death in *Ami et Amile*. In: Neophilologus 92,2 (2008), S. 193–204.
Smits, Kathryn: Enite als christliche Ehefrau. In: Interpretation und Edition deutscher Texte des Mittelalters. Festschrift für John Asher zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Kathryn Smits [u. a.]. Berlin 1981, S. 13–25.
Solli, Brit: Odin the *queer*. On *ergi* and shamanism in Norse mythology. In: Glyfer och arkeologiska rum – en vänbok till Jarl Nordbladh. Hrsg. von Anders Gustafsson, Håkan Karlsson. Göteborg 1998 (Gotarc Series A.3), S. 341–349.
Solterer, Helen: Figures of Female Militancy in Medieval France. In: Signs 16 (1991), S. 522–549.
Sørensen, Preben Meulengracht: The Unmanly Man. Concepts of sexual defamation in early Northern Society. Translated by Joan Turville-Petre. Odense 1983
Sosna, Anette: Fiktionale Identität im höfischen Roman um 1200: *Erec, Iwein, Parzival, Tristan*. Stuttgart 2003.
Speckenbach, Klaus: Der Eber in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: Verbum et signum. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung. Bd. 1. Hrsg. von Hans Fromm, Wolfgang Harms, Uwe Ruberg. München 1975, S. 425–476.
Speckenbach, Klaus: Freundesliebe und Frauenliebe im ‚Prosa-Lancelot'. In: VOX – SERMO – RES. Sprache und Sprachreflexion in der Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Uwe Ruberg zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Wolfgang Haubrichs, Wolfgang Kleiber, Rudolf Voß. Stuttgart/Leipzig 2001, S. 131–142.
Speer, Andreas: Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer *scientia naturalis* im 12. Jahrhundert. Leiden/New York/Köln 1995.
Spence, Sarah: Texts and the Self in the Twelfth-Century. Cambridge 1996.
Spieß, Karl-Heinz: Familie und Verwandtschaft im deutschen Hochadel des Spätmittelalters (13. bis Anfang des 16. Jahrhunderts). Stuttgart 1993 (Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Beiheft. 111).
Spitzer, Leo: L'amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours. In: Leo Spitzer: Romanische Literaturstudien 1936–1956. Tübingen 1959, S. 363–417.
Spivak, Gayatri Chakravorty: The Rani of Sirmur. In: Europe and its Others. Vol. 1. Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature. Hrsg. von Francis Barker [u. a.]. Colchester 1985, S. 128–151.
Splett, Jochen: Rüdiger von Bechelaren. Studien zum zweiten Teil des Nibelungenliedes. Heidelberg 1968.
Spreitzer, Brigitte: Die stumme Sünde. Homosexualität im Mittelalter. Mit einem Textanhang. Göppingen 1988 (GAG. 498).
Spreitzer, Brigitte: Störfälle. Zur Konstruktion und Rekonstruktion von Geschlechterdifferenz(en) im Mittelalter. In: *Manlîchiu wîp, wîplîch man*. Zur Konstruktion der Kategorien ‚Körper' und ‚Geschlecht' in der deutschen Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Ingrid Bennewitz, Helmut Tervooren. Berlin 1999 (Beihefte zur ZfdPh. 9), S. 249–263.
Spreitzer, Brigitte: Verquere Körper: Zur Diskursivierung der ‚stummen Sünde' im Mittelalter. In: Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur. Hrsg. von Ingrid Bennewitz, Ingrid Kasten. Münster 2002 (Bamberger Studien zum Mittelalter. 1), S. 11–28.

Stackmann, Karl: Ovid im deutschen Mittelalter. In: Arcadia 1 (1966), S. 231–254.
Stackmann, Karl: Karl und Genelun. Das Thema des Verrats im ‚Rolandslied' des Pfaffen Konrad und seinen Bearbeitungen. In: Poetica (München) 8 (1976), S. 258–280.
Stahuljak, Zrinka: Pornographic Archaeology: Medicine, Medievalism, and the Invention of the French Nation. Philadelphia 2013.
Starkey, Kathryn: Brunhild's Smile. Emotion and the Politics of Gender in the *Nibelungenlied*. In: Codierungen von Emotionen im Mittelalter. Emotions and Sensibilities in the Middle Ages. Hrsg. von C. Stephen Jaeger, Ingrid Kasten. Berlin u. a. 2003 (TMP. 1), S. 159–173.
Starkey, Kathryn: Visual Culture in the German Middle Ages. In: Visual Culture and the German Middle Ages. Hrsg. von Kathryn Starkey, Horst Wenzel. New York 2005, S. 1–12.
Stebbins, Sara: Studien zur Tradition und Rezeption der Bildlichkeit in der *Eneide* Heinrichs von Veldeke. Frankfurt a. M. 1977.
Steger, Hugo: David rex et propheta. König David als vorbildliche Verkörperung des Herrschers und Dichters im Mittelalter, nach Bilddarstellungen des achten bis zwölften Jahrhunderts. Nürnberg 1961 (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft. 6).
Stein, Peter K.: Ott-Meimberg, Marianne: Kreuzzugsexpos oder Staatsroman? [Rezension] In: ZfdPh 103 (1984), S. 131–136.
Steinberg, Leo: The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion. New York 1983.
Steinen, Wolfram von den: Homo caelestis. Das Wort der Kunst im Mittelalter. 2 Bde. Bern/München 1965.
Steinhoff, Hans-Hugo: Die Darstellung gleichzeitiger Geschehnisse im mittelhochdeutschen Epos. Studien zur Entfaltung der poetischen Technik vom *Rolandslied* bis zum *Willehalm*. München 1964 (Medium Aevum. 4).
Steinmetz, Ralf-Henning: Gegenseitigkeit als Argument in Walthers Minnesang. In: ZfdA 132 (2003), S. 425–442.
Steinmeyer, Karl-Josef: Untersuchungen zur allegorischen Bedeutung der Träume im altfranzösischen *Rolandslied*. München 1963.
Stempel, Wolf-Dieter: Mittelalterliche Obszönität als literarästhetisches Problem. In: Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen. Hrsg. von Hans Robert Jauß. München 1968 (Poetik und Hermeneutik. 3), S. 187–205.
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. von Albrecht Classen. Göppingen 1991 (GAG. 528), S. 57–68.
Sterling-Hellenbrand, Alexandra: Topographies of Gender in Middle High German Arthurian Romance. Florence, Kentucky 2001 (Studies in Medieval History and Culture).
Sterling-Hellenbrand, Alexandra: „Hell hath no fury … ": Triuwe and vâlandinne in the *Nibelungenlied*. In: *Nu lôn' ich iu der gâbe*. Festschrift für Francis G. Gentry. Hrsg. von Ernst Ralf Hintz. Göppingen 2003 (GAG. 693), S. 55–76.
Sterling-Hellenbrand, Alexandra: Gender and Love in the Epic Romances of Hartmann von Aue. In: A Companion to the Works of Hartmann von Aue. Hrsg. von Francis G. Gentry. Rochester, New York u. a. 2005, S. 71–92.
Stevens, Adrian: Im Auftrag der Freundschaft? Gottfried, Thomas und die Diskurse der Freundesliebe im Tristanroman. In: Texttyp und Textproduktion in der deutschen Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Elizabeth Andersen, Manfred Eikelmann, Anne Simon. Berlin u. a. 2005 (TMP. 7), S. 85–100.
Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Mainz 2005.
Störmer-Caysa, Uta: Siegfried, Kriemhild und das historische Eherecht. Erwägungen zur Stoffgeschichte des *Nibelungenliedes*. In: GRM 48 (1998), S. 1–25.
Strauch, Dieter: Schwurfreundschaft, § 2. Blutsbrüderschaft. In: ^{2}RGA 27 (2004), S. 611–618.
Strickland, Debra Higgs: Saracens, Demons, Jews. Making Monsters in Medieval Art. Princeton 2003.

Strohschneider, Peter: Herrschaft und Liebe: Strukturprobleme des Tristanromans bei Eilhart von Oberg. In: ZfdA 122 (1993), S. 36–61.
Strohschneider, Peter: Einfache Regeln – komplexe Strukturen. Ein strukturanalytisches Experiment zum *Nibelungenlied*. In: Mediävistische Komparatistik. Festschrift für Franz Josef Worstbrock zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Wolfgang Harms, Jan-Dirk Müller. Stuttgart/Leipzig 1997, S. 43–75.
Strohschneider, Peter: Ur-Sprünge. Körper, Gewalt und Schrift im ‚Schwanritter' Konrads von Würzburg. In: Gespräche – Boten – Briefe. Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter. Hrsg. von Horst Wenzel. München 1997 (PhSt. 143), S. 127–153.
Strohschneider, Peter: Kemenate. Geheimnisse höfischer Frauenräume bei Ulrich von dem Türlin und Konrad von Würzburg. In: Das Frauenzimmer. Die Frau bei Hofe in Spätmittelalter und früher Neuzeit. 6. Symposium der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Hrsg. von Jan Hirschbiegel, Werner Paravicini. Stuttgart 2000 (Residenzenforschung. 11), S. 29–45.
Strohschneider, Peter: Fremde in der Vormoderne. Über Negierbarkeitsverluste und Unbekanntheitsgewinne. In: Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren. Hrsg. von Anja Becker, Jan Mohr. Berlin 2012 (Deutsche Literatur. Studien und Quellen. 8), S. 387–416.
Ström, Folke: *Nið, ergi* and Old Norse moral Attitudes. London 1974 (The Dorothea Coke Memorial Lecture in Northern Studies).
Struve, Tilman: Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter. Stuttgart 1978 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters. 16).
Stutz, Elfriede: Über die Einheit und Einzigartigkeit der Siegfried-Gestalt. In: Helden und Heldensage. Otto Gschwantler zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Hermann Reichert, Günter Zimmermann. Wien 1990 (PhGerm. 11), S. 411–430.
Sullivan, Joseph M.: The Lady Lunete: literary conventions of counsel and the criticism of counsel in Chrétien's *Yvain* and Hartmann's *Iwein*. In: Neophilologus 85 (2001), S. 335–354.
Suntrup, Rudolf: Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Auslegungen des 9. bis 13. Jahrhunderts. München 1978 (MMS. 37).
Suydam, Mary A.: The Touch of Satisfaction. Visions and the Religious Experience According to Hadewijch of Antwerp. In: Journal of Feminist Studies in Religion 12,2 (1996), S. 5–27.
Swanson, Robert N.: Angels Incarnate. Clergy and Masculinity from Gregorian Reform to Reformation. In: Masculinity in Medieval Europe. Hrsg. von Dawn M. Hadley. London 1999, S. 160–177.
Syndikus, Anette: Dido zwischen Herrschaft und Minne. Zur Umakzentuierung der Vorlagen bei Heinrich von Veldeke. In: PBB 114 (1992), S. 57–107.
Taloş, Ion: Archaische Bestattungsriten im Rolandslied. In: Romanistisches Jahrbuch 44 (1993), S. 98–125.
Tanner, Ralph: Sex, Sünde, Seelenheil. Die Figur des Pfaffen in der Märenliteratur und ihr historischer Hintergrund (1200–1600). Würzburg 2005.
Taylor, Quentin: John of Salisbury, the *Policraticus*, and Political Thought. In: Humanitas 19.1–2 (2006), S. 133–157.
Tennant, Elaine C.: Prescriptions and Performatives in Imagined Cultures. Gender Dynamics in *Nibelungenlied* Adventure 11. In: Mittelalter. Neue Wege durch einen alten Kontinent. Hrsg. von Jan-Dirk Müller, Horst Wenzel. Stuttgart/Leipzig 1999, S. 273–316.
Thelen, Lynn D.: Hagen's Shields. The 37th *Aventiure* revisited. In: Journal of English and Germanic Philology 96 (1997), S. 385–402.
Theßeling, Denise, Matthias Standke: Von herrschenden Frauen und befreundeten Männern: Zur Funktionalität genderspezifischer Codierungen in höfischen Erzählungen des Mittelalters. In: Oxford German Studies 43 (2014), S. 191–211.
Thibodeaux, Jennifer: The Defence of Clerical Marriage. Religious Identity and Masculinity in the Writings of Anglo-Norman Clerics. In: Religious Men and Masculine Identity in the Middle Ages. Hrsg. von Patricia H. Cullum, Katherine J. Lewis. Woodbridge 2013 (Gender in the Middle Ages. 9), S. 46–63.

Thibodeaux, Jennifer: The Manly Priest. Clerical Celibacy, Masculinity, and Reform in England and Normandy, 1066–1300. Philadelphia 2015.
Thiel, Joachim: Der altfranzösische *Eneasroman* und Vergils *Aeneis*. Eine vergleichende Untersuchung. Göttingen 1969.
Thum, Bernd: Öffentlich-Machen, Öffentlichkeit, Recht. In: Politik und Dichtung vom Mittelalter bis zur Neuzeit. Hrsg. von Wolfgang Haubrichs. Göttingen 1980 (Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik. 37), S. 12–69.
Tin, Louis-Georges: The Invention of Heterosexual Culture. London/Cambridge, Mass. 2012.
Toepfer, Regina: Spielregeln für das Überleben. Dietrich von Bern im *Nibelungenlied* und in der *Nibelungenklage*. In: ZfdA 141 (2012), S. 310–334.
Toepfer, Regina: Die Frauen von Bechelaren. Stand, Herkunft und Geschlecht im *Nibelungenlied* sowie in Thea von Harbous *Nibelungenbuch* und in Fritz Langs Film *Die Nibelungen*. In: Durchkreuzte Helden. Das *Nibelungenlied* und Fritz Langs *Die Nibelungen* im Licht der Intersektionalitätsforschung. Hrsg. von Nataša Bedeković, Andreas Kraß, Astrid Lembke. Bielefeld 2014 (GenderCodes. 17), S. 211–238.
Tolan, John V.: Saracens. Islam in the Medieval European Imagination. New York 2002.
Tosh, John: Was soll die Geschichtswissenschaft mit Männlichkeit anfangen? In: Kultur & Geschichte. Neue Einblicke in eine alte Beziehung. Hrsg. von Christoph Conrad, Martina Kessel. Stuttgart 1998, S. 160–206.
Traub, Valerie: The Renaissance of Lesbianism in Early Modern England. Cambridge/New York 2002 (Cambridge Studies in Renaissance Literature and Culture).
Trumbach, Randolph: From Age to Gender, c. 1500–1750. From the adolescent male to the adult effeminate body. In: The Routledge History of Sex and the Body, 1500 to the Present. Hrsg. von Sarah Toulalan, Kate Fisher. New York 2013, S. 123–141.
Tuczay, Christa: *Femina armata – armis feminae*. Zum Amazonenmythos im Lichte der mittelhochdeutschen Literatur. In: *Ir sult sprechen willekomen*: Grenzenlose Mediävistik. Festschrift für Helmut Birkhan zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Christa Tuczay [u. a.]. Bern u. a. 1998, S. 307–329.
Uhde-Stahl, Brigitte: Raum- und Zeitstruktur in Konrads *Rolandslied* und Wolframs *Willehalm*, unter Berücksichtigung der gleichzeitigen Malerei. In: Court and Poet. Selected proceedings of the 3rd congress of the International Courtly Literature Society. Hrsg. von Glyn S. Burgess. Liverpool 1981, S. 319–328.
Ullmann, Walter: Individuum und Gesellschaft im Mittelalter. Göttingen 1974.
Uttenreuther, Melanie: Die (Un)Ordnung der Geschlechter. Zur Interdependenz von Passion, *gender* und *genre* in Gottfrieds von Straßburg *Tristan*. Bamberg 2009 (Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien. 2).
Valentin, Jérémie: Gilles Deleuze's Political Posture. In: Deleuze and Philosophy. Hrsg. von Constantin V. Boundas. Edinburgh 2006, S. 185–201.
Velten, Hans Rudolf: Visualität in der höfischen Literatur und Kultur des Mittelalters. In: Handbuch Literatur und Visuelle Kultur. Hrsg. von Claudia Benthien, Brigitte Weingart. Berlin/New York 2014, S. 304–320.
Verdon, Jean: Irdische Lust. Liebe, Sex und Sinnlichkeit im Mittelalter. Übersetzt aus dem Französischen von Gaby Sonnabend. Darmstadt 2011.
Vögel, Herfried: Das Gedächtnis des Lesers und das Kalkül des Erzählens. Zum *Eneasroman* des Heinrich von Veldeke. In: Erkennen und Erinnern in Kunst und Literatur. Kolloquium Reisensburg, 4.–7. Januar 1996. Hrsg. von Dietmar Peil. Tübingen 1998, S. 57–85.
Voorwinden, Norbert: Lorsch im Nibelungenlied. Die HS C als Bearbeitung einer schriftlich fixierten mündlichen Dichtung. In: Stauferzeit. Geschichte, Literatur, Kunst. Hrsg. von Rüdiger Krohn, Bernd Thum, Peter Wapnewski. Karlsruhe 1978, S. 279–294.
Vorster, Hans: Art. Unverfügbarkeit. In: HWPh 11 (2001), Sp. 334–336.
de Vries, Jan: Der altnordische Rasengang. In: Acta Philologica Scandinavica S 3 (1928/1929), S. 106–135.

Wachinger, Burghart: Studien zum *Nibelungenlied*. Vorausdeutungen, Aufbau, Motivierung. Tübingen 1960.
Wack, Mary Frances: The *Liber de heros morbo* of Johannes Afflacius and its implications for medieval love conventions. In: Speculum 62,2 (1987), S. 324–344.
Wack, Mary Frances: Lovesickness in the Middle Ages. The *Viaticum* and its Commentaries. Philadelphia 1990.
Wack, Mary Frances: From Mental Faculties to Magical Philters: The Entry of Magic into Academic Medical Writing on Lovesickness, 13th–17th Centuries. In: Eros and Anteros. The Medieval Traditions of Love in the Renaissance. Hrsg. von Donald A. Beecher, Massimo Ciavolella. Ottawa 1992 (University of Toronto Italian Studies. 9), S. 9–31.
Wacke, Andreas: Vom Hermaphroditen zum Transsexuellen: Zur Stellung von Zwittern in der Rechtsgeschichte. In: Festschrift für Kurt Rebmann zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Heinz Eyrich, Walter Odersky, Franz-Jürgen Säcker. München 1989, S. 861–903.
Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1. Frankfurt a. M. 1997.
Walgenbach, Katharina: Gender als interdependente Kategorie. In: Katharina Walgenbach, Gabriele Dietze, Antje Hornscheidt, Kerstin Palm: Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität. 2. Aufl. Opladen/London/Toronto 2012, S. 23–64.
Wandhoff, Haiko: Gefährliche Blicke und rettende Stimmen. Eine audiovisuelle Choreographie von Minne und Ehe in Hartmanns *Erec*. In: „Aufführung" und „Schrift" in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposion 1994. Hrsg. von Jan-Dirk Müller. Stuttgart/Weimar 1996 (Germanistische Symposien. Berichtsbände. 17), S. 170–189.
Wapnewski, Peter: Rüdigers Schild. Zur 37. Aventiure des *Nibelungenliedes*. In: Euphorion 54 (1960), S. 380–410.
Wapnewski, Peter: Des Kürenbergers Falkenlied. In: Peter Wapnewski: Waz ist minne. Studien zur Mittelhochdeutschen Lyrik. 2. Aufl. München 1979, S. 23–46.
Wapnewski, Peter: Hagen: ein Gegenspieler? In: Gegenspieler. Hrsg. von Thomas Cramer, Werner Dahlheim. München/Wien 1993 (Schriftenreihe der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung. 12), S. 62–73.
Ward, Benedicta: Harlots of the Desert. A Study of Repentance in Early Monastic Sources. London 1987.
Warning, Rainer: Formen narrativer Identitätskonstitution im höfischen Roman. In: Identität. Hrsg. von Odo Marquard, Karlheinz Stierle. München 1979 (Poetik und Hermeneutik. 8), S. 543–589.
Warning, Rainer: Heterogenität des Erzählten – Homogenität des Erzählens. Zur Konstitution des höfischen Romans bei Chrétien de Troyes. In: Zweites Schweinfurter Kolloquium 1976. Hrsg. von Werner Schröder. Berlin 1979 (Wolfram-Studien. 5), S. 79–95.
Warning, Rainer: Lyrisches Ich und Öffentlichkeit bei den Trobadors. In: Rainer Warning: Lektüren romanischer Lyrik. Von den Trobadors zum Surrealismus. Freiburg 1997 (Litterae. 51), S. 45–84.
Warning, Rainer: Fiktion und Transgression. In: Fiktion und Fiktionalität in den Literaturen des Mittelalters. Jan-Dirk Müller zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Ursula Peters, Rainer Warning. München 2009, S. 31–55.
Watkins, Calvert: How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics. Oxford 1995.
Wegmann, Milène: Die ‚Entdeckung der Natur' in der monastischen Historiographie des 12. und 13. Jahrhunderts. In: Natur im Mittelalter. Konzepte – Erfahrungen – Wirkungen. Hrsg. von Peter Dilg. Berlin 2003, S. 280–293.
Weichselbaumer, Ruth: *er wart gemerket unde erkant / durch seine unvroweliche site*. Männliches Cross-Dressing in der mittelhochdeutschen Literatur. In: *Manlîchiu wîp, wîplîch man*. Zur Konstruktion der Kategorien ‚Körper' und ‚Geschlecht' in der deutschen Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Ingrid Bennewitz, Helmut Tervooren. Berlin 1999 (Beihefte zur ZfdPh. 9), S. 326–341.

Weichselbaumer, Ruth: Der konstruierte Mann. Repräsentation, Aktion und Disziplinierung in der didaktischen Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Ingrid Bennewitz. Münster 2003 (Bamberger Studien zum Mittelalter. 2).

Weir, Anthony, James Jerman: Images of Lust. Sexual Carvings on Medieval Churches. 2. Aufl. London 1999.

Well, Benjamin van: Mir troumt hînaht ein troum. Untersuchung zur Erzählweise von Träumen in mittelhochdeutscher Epik. Wien 2015.

Wenzel, Edith: ‚Hêre frouwe und übelez wîp': Zur Konstruktion von Frauenbildern im Minnesang. In: *Manlîchiu wîp, wîplîch man*. Zur Konstruktion der Kategorien ‚Körper' und ‚Geschlecht' in der deutschen Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Ingrid Bennewitz, Helmut Tervooren. Berlin 1999 (Beihefte zur ZfdPh. 9), S. 264–283.

Wenzel, Edith: *Zers* und *fud* als literarische Helden. Zum ‚Eigenleben' von Geschlechtsteilen in der mittelalterlichen Literatur. In: Körperteile: eine kulturelle Anatomie. Hrsg. von Claudia Benthien, Christoph Wulf. Rheinbek b. Hamburg 2001, S. 274–293.

Wenzel, Horst: Frauendienst und Gottesdienst. Studien zur Minne-Ideologie. Berlin 1975.

Wenzel, Horst: Zur Repräsentation von Herrschaft in mittelalterlichen Texten. Plädoyer für eine Literaturgeschichte der Herrschaftsbereiche und ihrer Institutionen. In: Adelsherrschaft und Literatur. Hrsg. von Horst Wenzel. Bern/Frankfurt a. M. 1980 (Beiträge zur älteren deutschen Literaturgeschichte. 6), S. 339–375.

Wenzel, Horst: *ze hove und ze holze – offenlîch und tougen*. Zur Darstellung und Deutung des Unhöfischen in der höfischen Epik und im *Nibelungenlied*. In: Höfische Literatur – Hofgesellschaft – Höfische Lebensformen um 1200. Bielefelder Kolloquium 1983. Hrsg. von Gert Kaiser, Jan-Dirk Müller. Düsseldorf 1986 (Studia humaniora. 6), S. 277–300.

Wenzel, Horst: Repräsentation und schöner Schein am Hof und in der höfischen Literatur. In: Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen. Hrsg. von Hedda Ragotzky, Horst Wenzel. Tübingen 1990, S. 171–208.

Wenzel, Horst: Szene und Gebärde. Zur visuellen Imagination im *Nibelungenlied*. In: ZfdPh 111 (1992), S. 321–343.

Wenzel, Horst: Hören und Sehen – Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter. München 1995.

Wenzel, Horst: Schwert, Saitenspiel und Feder. In: Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Matthias Meyer, Hans-Jochen Schiewer. Tübingen 2002, S. 853–870.

Wenzel, Horst: Spiegelungen – Zur Kultur der Visualität im Mittelalter. Berlin 2009 (PhSt. 216).

Westphal, Sarah: Camilla. The Amazon Body in Medieval German Literature. In: Exemplaria 8 (1996), S. 231–258.

Westphal, Sarah: Calefurnia's Rage. Emotions and Gender in Late Medieval Law and Literature. In: The Representation of Women's Emotions in Medieval and Early Modern Culture. Hrsg. von Lisa Perfetti. Gainesville 2005, S. 164–190.

Weydt, Harald: Streitsuche im *Nibelungenlied*. Die Kooperation der Feinde. Eine konversationsanalytische Studie. In: Literatur und Konversation. Sprachsoziologie und Pragmatik in der Literaturwissenschaft. Hrsg. von Ernest W. B. Hess-Lüttich. Wiesbaden 1980, S. 95–114.

Whittle, Jane: Rural Economies. In: The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe. Hrsg. von Judith M. Bennett, Ruth Mazo Karras. Oxford 2013, S. 311–326.

Wiese, Kerstin: Der Aachener Karlsschrein – Zeugnis lokalgeschichtlicher Selbstdarstellung. In: Karl der Große und das Erbe der Kulturen. Hrsg. von Franz-Reiner Erkens. Berlin 2001, S. 257–274.

Wiethaus, Ulrike: In Search of Medieval Women's Friendships. Hildegard of Bingen's Letters to Her Female Contemporaries. In: Maps of Flesh and Light. The Religious Experience of Medieval Women Mystics. Hrsg. von Ulrike Wiethaus. Syracuse, NY 1993, S. 93–111.

Wiethaus, Ulrike: Female Homoerotic Discourse and Religion in Medieval Germanic Culture. In: Difference in the Middle Ages. Hrsg. von Sharon Farmer, Carol Braun Pasternak. Minneapolis/London 2003, S. 288–321.
Williams, Craig A.: Reading Roman Friendship. Cambridge 2012.
Wilson, Katharina: Wykked Wives and the Woes of Marriage. Misogamous Literature from Juvenal to Chaucer. Albany 1990.
Winker, Gabriele, Nina Degele: Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten. Bielefeld 2009.
Winst, Silke: Amicus und Amelius. Kriegerfreundschaft und Gewalt in mittelalterlicher. Erzähltradition. Berlin/New York 2009 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte. 57 [291]).
Winst, Silke: Der Rabe. Krieger – Bote – Totenvogel. In: Tiere. Begleiter des Menschen in der Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Judith Klinger, Andreas Kraß. Köln/Wien 2017, S. 185–200.
Wis, Marjatta: Zu den „Schneiderstrophen" des *Nibelungenliedes*: ein Deutungsversuch. In: Neuphilologische Mitteilungen 84 (1983), S. 251–260.
Wis, Marjatta: Des Todes Zeichen im *Nibelungenlied*. Zum Problem der Religiosität des Epos. In: Neophilologica Fennica. Hrsg. von Leena Kahlas-Tarkka. Helsinki 1987, S. 571–575.
Wisniewski, Roswitha: Das Versagen des Königs. Zur Interpretation des *Nibelungenliedes*. In: Festschrift für Ingeborg Schröbler zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Dietrich Schmidtke, Helga Schüppert. Tübingen 1973 (PBB Sonderheft. 95), S. 170–186.
Wittmann, Viola: Generation und Zukunft. Zur Konstitution von genealogischem Bewusstsein im *Eneasroman*. In: Familie – Generation – Institution. Generationenkonzepte in der Vormoderne. Hrsg. von Hartwin Brandt, Maximilian Schuh, Ulrike Siewert. Bamberg 2008 (Bamberger Historische Studien. 2), S. 195–212.
Wogan-Browne, Jocelyn: Chaste Bodies: Frames and Experiences. In: Framing Medieval Bodies. Hrsg. von Sarah Kay, Miri Rubin. Manchester/New York 1994, S. 24–42.
Wolf, Alois: Heldensage und Epos. Zur Konstituierung einer mittelalterlichen volkssprachlichen Gattung im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Tübingen 1995.
Wolf, Norbert Richard (Hrsg.): Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter. Perspektiven ihrer Erforschung. Kolloquium 5.–7. Dez. 1985. Wiesbaden 1987.
Wolff, Ludwig: Die mythologischen Motive in der Liebesdarstellung des höfischen Romans. In: ZfdA 84 (1952), S. 47–70.
Wolfram, Herwig: Splendor Imperii. Die Epiphanie von Tugend und Heil in Herrschaft und Reich. Köln/Graz 1963 (Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. Ergänzungsband XX. 3).
Wolfzettel, Friedrich (Hrsg.): Körperkonzepte im arthurischen Roman. Tübingen 2007.
Wunderlich, Werner: Drachenhort – Königsgut – Rheingold. Der Nibelungenschatz als Mythos, Motiv und Metapher. In: Vom Umgang mit Schätzen. Internationaler Kongress Krems an der Donau 28. bis 30. Oktober 2004. Hrsg. von Elisabeth Vavra, Kornelia Holzner-Tobisch, Thomas Kühtreiber. Wien 2007, S. 167–195.
Wynn, Marianne: Hagen's Defiance of Kriemhilt. In: Mediaeval German Studies. Presented to Frederick Norman, Professor of German in the University of London, by his Students, Colleagues and Friends on the Occasion of his Retirement. London 1965, S. 104–114.
Xinyue, Bobby: *Imperatrix* and *bellatrix*: Cicero's Clodia and Vergil's Camilla. In: TransAntiquity: Cross-Dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World. Hrsg. von Domitilla Campanile, Filippo Carlà-Uhink, Margherita Facella. New York/London 2017, S. 164–177.
Zacharias, Rainer: Die Blutrache im deutschen Mittelalter. In: ZfdA 91 (1962) S. 167–201.
Žak, Sabine: *Luter schal* und *süeze doene*. Die Rolle der Musik in der Repräsentation. In: Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen. Hrsg. von Hedda Ragotzky, Horst Wenzel. Tübingen 1990, S. 133–148.
Zapperi, Roberto: Der schwangere Mann. Männer, Frauen und die Macht. München 1984.

Zeikowitz, Richard E.: Homoeroticism and Chivalry. Discourses of Male Same-Sex Desire in the 14th Century. New York 2003 (The New Middle Ages. 35).

Zeyen, Stefan: … *daz tet der liebe dorn*. Erotische Metaphorik in der deutschsprachigen Lyrik des 12.–14. Jahrhunderts. Essen 1996 (Item Mediävistische Studien. 5).

Zimmermann, Gerhard: Die Darstellung der Zeit in der mittelhochdeutschen Epik im Zeitraum von 1150–1220. Kiel 1951.

Zimmermann, Julia: *Frouwe, lât uns sehen iuwer spil diu starken*. Weitsprung, Speer- und Steinwurf in der Brautwerbung um Brünhild. In: 8. Pöchlarner Heldenliedgespräch. Das Nibelungenlied und die europäische Heldendichtung. Hrsg. von Alfred Ebenbauer, Johannes Keller. Wien 2006, S. 315–335.

Zimmermann, Rita: Herrschaft und Ehre. Die Logik der Brautwerbung im *König Rother*. Frankfurt a. M. 1993 (Europäische Hochschulschriften Reihe 1: Deutsche Sprache und Literatur. 1422).

Zimmermann, Tobias: Den Mörder des Gatten heiraten? Wie ein unmöglicher Vorschlag zur einzig möglichen Lösung wird – der Argumentationsverlauf im Dialog zwischen Lunete und Laudine in Hartmanns *Iwein*. In: Formen und Funktionen von Redeszenen in der mittelhochdeutsch Großepik. Hrsg. von Nine Miedema, Franz Hundsnurscher. Tübingen 2007, S. 203–222.

Ziolkowski, Jan M.: Alan of Lille's Grammar of Sex. Cambridge, Mass. 1985.

Ziolkowski, Jan M.: Twelfth-Century Understandings and Adaptations of Ancient Friendship. In: Medieval Antiquity. Hrsg. von Andries Welkenhuysen, Herman Braet, Werner Verbeke. Leuven 1995 (Mediaevalia Lovaniensia Series 1, Studia. XXIV), S. 59–81.

Ziolkowski, Jan M. (Hrsg.): Obscenity: Social Control and Artistic Creation in the European Middle Ages. Leiden 1998 (Cultures, Beliefs, and Traditions. 4).

Znorovszky, Andrea-Bianka: Between Mary and Christ: Depicting Cross-Dressed Saints in the Middle Ages c. 1200–1600. Phil. Diss. Central European University, Budapest 2016.

Zumthor, Paul: Typologische Untersuchung der „planctus" im *Rolandslied*. In: Altfranzösische Epik. Hrsg. von Henning Kraus. Darmstadt 1978, S. 273–289.

Zutt, Herta: Die unhöfische Lunete. In: Chevaliers errants, demoiselles et l'Autre. Höfische und nachhöfische Literatur im europäischen Mittelalter. Festschrift für Xenja von Ertzdorff zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Trude Ehlert. Göppingen 1998 (GAG. 644), S. 103–120.

Verzeichnis der Abbildungen

Abb. 1 Dachrelief Karlsschrein, Domschatzkammer Aachen. 204 x 57 x 94 cm, entstanden um 1182–1215. Ausschnitt ‚Das Lanzenwunder'.
Quelle: Domschatzkammer Aachen, Inv.-Nr. Gr044 © Domkapitel Aachen, Foto: Ann Münchow —— **243**

Abb. 2 *Rolandslied*, Universitätsbibliothek Heidelberg, Cod. Pal. germ. 112 (Hs. P), fol. 84r. Entstanden um 1170–1200. Karl vernimmt Rolands Hornruf.
Quelle: Digitalisat der Universitätsbibliothek Heidelberg. https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg112 [Zugriff: 28.04.2024] —— **316**

Abb. 3 *Der Sachsenspiegel*, Herzog August-Bibliothek Wolfenbüttel, Cod. Guelf. 3.1. Aug. 2° (Hs. W), fol. 11r, 1. 35 x 27 cm, entstanden 1348–1371.
Quelle: Ruth Schmidt-Wiegand, Wolfgang Milde: Gott ist selber Recht. Die vier Bilderhandschriften des Sachsenspiegels. Wolfenbüttel 1992 (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek. 67), S. 63, Abb. 13 —— **319**

Abb. 4 *Der Sachsenspiegel*, Universitätsbibliothek Heidelberg, Cod. Pal. germ. 164 (Hs. H), fol. 7r, 1. 30 x 23,5 cm, entstanden Anfang 14. Jh.
Quelle: Digitalisat der Universitätsbibliothek Heidelberg. http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg164 [Zugriff: 28.04.2024] —— **319**

Abb. 5 Antiphonar aus St. Peter in Salzburg, Österreichische Nationalbibliothek Wien, Codex Vindobonensis Ser. n. 2700, fol. 630v. Entstanden um 1165. Kreuzabnahme.
Quelle: Das Antiphonar von St. Peter. Codex Vindobonensis Ser. n. 2700 der Österreichischen Nationalbibliothek. [Faksimile] Bd. 2. Kommentar von Franz Unterkircher und Otto Demus. Graz 2009 (Glanzlichter der Buchkunst. 18/2) —— **323**

Abb. 6 Missale, Cambrai, Bibliotheque Municipale Cambrai, Ms. 234 (224), fol. 2. Entstanden um 1130. Gnadenstuhl.
Quelle: Florence Close: Imaginer l'indicible. À propos de la mise en mouvement des images dans les récits de visions de la Trinité des hagiographes et des mystiques médiévaux (VII^{e}–XII^{e} siècles). In: MethIS, Méthodes et Interdisciplinarité en Sciences humaines 5 (2016), S. 49–76: S. 72, Fig. 1 —— **324**

Abb. 7 Isidor von Sevilla, Chronik, Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS fr. 688, fol. 1 (Nachzeichnung). Entstanden 1201–1300. Trinitätsdarstellung.
Quelle: Wolfgang Braunfels: Die heilige Dreifaltigkeit. Düren 1954: S. XXII, Abb. IX —— **325**

Abb. 8 Lothian-Bibel, New York, Pierpont Morgan Library MS M. 791, fol. 4v. 47,6 x 32 cm, entstanden um 1220. Trinitätsdarstellung.
Quelle: Wolfram von den Steinen: Homo caelestis. Das Wort der Kunst im Mittelalter. 2 Bde. Bern/München 1965, Bd. 2: 238/F —— **325**

Abb. 9 *Eneasroman*, Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Ms. germ. fol. 282, fol. 52v, unten (Berliner Hs. B). Entstanden um 1220/1230. Eneas klagt um Pallas.
Quelle: Digitalisat der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz. https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN833652451 [Zugriff: 18.01.2024] —— **384**

Abb. 10 *Eneasroman*, Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Ms. germ. fol. 282, fol. 42v, unten (Berliner Hs. B). Entstanden um 1220/1230. Nisus und Euryalus.
Quelle: wie Abb. 9 —— **431**

Abb. 11 *Eneasroman*, Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Ms. germ. fol. 282, fol. 55v, unten (Berliner Hs. B). Entstanden um 1220/1230. Euander und seine Königin trauern um Pallas. Quelle: wie Abb. 9 —— **432**

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111387314-009

Abb. 12 *Eneasroman*, Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Ms. germ. fol. 282, fol. 66r, unten (Berliner Hs. B). Entstanden um 1220/1230. Lavinia und Eneas erblicken einander. Quelle: wie Abb. 9 —— **536**

Abb. 13 *Nibelungenlied*, Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Ms. germ. fol. 855, fol. 3r (Hundeshagensche Hs.). Entstanden zwischen 1436 und 1442. Kriemhilts Falkentraum.
Quelle: Digitalisat der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz. https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN656893400 [Zugriff: 03.05.2024] —— **555**

Sachregister

agonales Begehren 8, 154, 158 f., 169, 171, 193 f., 231 f., 236, 257, 277, 406 f., 454, 563, 690–692, 739, 745, 752, 759, 762 f., 777, 888, 896
Allianzdispositiv 120, 162, 178, 201–203, 222, 362, 364, 520, 722, 870, 876, 892, 893
Alterität 29 f., 33–35, 81, 211, 228, 399, 699
Amazone 22, 51, 53, 443, 480, 500, 502–506, 507, 508, 512, 515, 516, 554, 742, 750, 757, 760, 877, 893
Analverkehr / anale Penetration 91, 93, 410, 416
argr / ergi 216–220, 237

Beischlaf 27, 58, 59, 79 f., 82 f., 132, 156, 159, 170 f., 180, 182 f., 184, 203, 234, 409–412, 453, 470, 471, 472 f., 529, 544, 621, 635, 644, 646–648, 661, 711, 712, 753, 756 f., 768, 769, 772–776, 882
Bettgemeinschaft / Bettgenossenschaft 206–208, 210, 212, 221, 224, 625, 768, 774, 775
Blutsbrüderschaft 436, 623–627, 634, 635, 891
Brautwerbung 18, 19, 22, 23, 124, 130, 142, 169 f., 172 f., 176, 178, 370, 535, 558, 561 f., 564, 565, 567, 569 f., 575, 576, 577, 583, 589, 591, 595, 598–601, 604–606, 610–614, 617, 632, 638, 643, 645, 648, 655, 657, 677, 686, 688, 692 f., 710–712, 714, 717, 719 f., 725, 730, 735, 737, 744, 750, 764, 765, 772, 775, 778 f., 780, 786, 790, 793, 811, 812, 822–824, 841, 847, 877, 878, 885, 891, 895 f.
Brautwerbungsnarrativ 18, 142, 169, 175, 176, 556, 562, 576, 587, 589, 598, 601, 606, 610, 613, 614, 617, 690, 711, 719, 724, 739, 751, 759, 763, 764, 799, 885

Crossdressing 10, 66 f., 68, 69, 75, 99, 106, 177, 524

drittes Geschlecht 48, 52 f., 64 f., 69, 873
dynastisches Begehren 359 f., 407, 411, 523, 553, 721, 868

Effemination 69 f., 73–76, 86 f., 89, 91, 94, 104, 105, 109, 111 f., 218 f., 220, 237, 280, 388 f., 419, 440, 444, 448, 508, 603, 702 f., 859, 875, 878 f.
egalitär / genossenschaftlich 40, 114, 139, 148 f., 153 f., 157–159, 161, 167, 171, 194, 197, 226, 233, 236, 255, 369, 370, 372, 374, 380, 443, 533, 613, 687–689, 889–891, 898
Einleiblichkeit / Leibeinung 307, 312, 313, 315, 317, 320, 324–327, 334, 381, 434, 601, 613 f., 617 f., 619, 636, 638, 672, 684, 693 f., 751, 774, 775 f., 777–779, 848, 857, 890–892
Entdifferenzierung 87, 145, 160, 204, 309, 327, 332 f., 334, 377, 563, 597, 619, 649, 654, 655, 664, 668, 694, 704, 777–779, 783, 793, 813, 833, 838, 844, 848, 850, 852 f., 883, 886, 891
erotisches Dreieck (nach Sedgwick) 162, 170, 200 f., 362, 412, 454, 455, 520, 534, 605, 779, 898
Erotisierung 8, 112, 122, 159, 179, 182, 183–189, 191, 193 f., 195 f., 198, 206, 222, 224, 233, 238 f., 359, 381, 438, 449, 451, 502, 511–513, 524, 530 f., 544, 547, 573, 772 f., 871, 883, 884, 888, 890, 898, 902

fornicatio 79, 83, 90, 91, 97, 98, 99, 352, 416, 417
Frauendienst 123, 134, 177, 423 f., 571, 574, 577, 601, 641, 719, 770, 865, 897
Frauentausch 199, 201 f., 412, 533–535, 604 f., 706
Freundesliebe / Freundesminne 1, 10 f., 21, 97, 150–154, 158, 160 f., 179, 193, 195, 206 f., 209, 211–213, 223–225, 229, 230, 234, 239, 388, 409, 426–428, 433, 438, 439, 440, 447–449, 529, 535, 546, 686, 890, 899, 900

Gefolgschaftsverhältnis 21, 43, 61, 173, 178, 237, 249, 254 f., 344, 368, 369, 406, 407, 437, 559, 576, 637, 699, 702, 709, 838, 892

Hermaphrodit 47 f., 49, 50, 52 f., 73 f., 88, 89, 90, 106, 418 f., 873
Herrschaftserotik 192, 384, 387, 389, 406, 470, 477 f., 480, 525, 531, 553, 574, 883 f., 888, 895, 899
Heteronormativität 2, 3, 4, 9, 11, 12, 23, 27, 28, 29, 30, 31 f., 36, 38 f., 40, 41, 45, 46, 62, 72, 76, 78, 80 f., 83, 97, 102, 105 f., 110, 111, 145–147, 182, 196, 199, 201, 202, 204, 408, 428, 444, 535, 724, 779
heterophob 703, 852, 878, 897
hohe Minne 1, 123, 125, 179, 458, 560, 562, 563, 569 f., 711, 895

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111387314-010

Homoaffektivität 102, 204–209, 281, 625, 888
Homophobie 199, 201, 388, 407, 533–535
homosocial desire (nach Sedgwick) 1, 2, 122, 198 f., 223, 238, 408, 533

Intersektionalität 29, 32, 33, 112–116, 121 f., 870, 885 f.

Jungfräulichkeit 19, 41, 44, 50, 62–69, 70–72, 75, 80, 92, 97 f., 103, 176 f., 180, 349, 352, 473, 500, 506 f., 510–512, 528, 548, 553, 662, 739, 742, 743, 745, 750, 751, 757, 758, 760 f., 778, 790, 875–878, 882 f., 884 f., 892

Knabenliebe 420, 422, 424, 425, 427
Körperschaft / Korporation / organologisches Schema 249, 307–313, 315, 317, 318, 327, 335, 336, 381, 434, 617 f., 676, 890
Kriegerfreundschaft 226, 229, 235 f., 374 f., 412, 427 f., 440, 449, 624, 889
Kuss / küssen 27, 96, 127, 143 f., 183, 187, 188, 194, 208, 212 f., 219, 224, 226, 230, 231, 232, 233, 236, 237 f., 278, 282, 357 f., 360, 364, 444, 455, 471, 474, 477, 489, 532, 572, 610, 640, 646, 714, 717, 719 f., 817, 862, 901

Liebeskrankheit / Liebespathologie / *amor hereos* 94 f., 103, 459–461, 465, 470, 496, 883

Masturbation 70, 83, 91, 93, 221, 416

nefandum 83 f., 92, 479

Othering 115, 579 f., 583–587, 588 f., 592, 595–598, 606, 619, 654, 669, 682, 740, 742, 887

Päderastie 109, 112, 224, 410, 421, 427
Penetration 90, 91, 93, 100, 194, 218 f., 220
Phantasma 120, 228, 257, 274, 281, 306, 307, 313, 315, 327, 334, 336, 381, 383, 539, 554, 597, 613, 618 f., 619 f., 638, 672, 682, 684, 716, 751, 779, 793, 797 f., 799, 816, 830, 848, 853, 869, 887, 890–892
Prostitution 66, 86, 89, 108, 217, 411, 413, 418, 424, 427, 450 f., 512

Queer 31–33, 81, 102, 104 f., 111–114, 116 f.

Redetabu / Tabuisierung 179, 181, 196, 213 f., 216, 275, 408 f., 426, 439
Repression / Repressionsnarrativ 62, 213–216, 381
Reproduktion / Regeneration 15, 29, 31, 38, 39, 40, 41–45, 48, 49 f., 57, 64, 66, 68, 69, 77, 79, 82 f., 84 f., 89–91, 92 f., 101, 102, 103, 105, 110, 162, 169, 190, 203, 215, 218, 280, 284, 369, 382, 389, 416, 418, 419, 421 f., 423, 440, 441 f., 448 f., 456, 504–506, 511, 521, 529, 531, 533, 535 f., 537–554, 595, 637, 765, 778, 779 f., 804, 807, 825, 876, 888, 893, 895, 899, 902

Schildmädchen / Schildjungfrau 745
Schwangerschaft 50, 57, 66, 180, 491, 542, 546, 610
– männliche Schwangerschaft 69, 105, 217, 423
Schwurbrüderschaft / Brüderschaftseid 371, 374, 435, 595, 621, 622, 623–628, 630, 632, 635, 638, 678, 693, 807, 813, 849, 891
Sexualitätsdispositiv 80, 108, 117, 162, 182, 362
Sodomie 21, 47 f., 69, 82, 83–92, 93, 94, 96, 104–106, 107, 109 f., 209, 211–216, 220 f., 385, 406–419, 420, 422, 424–427, 439–441, 445, 446, 450, 479, 534, 535, 882, 883, 890
– weibliche Sodomie 98–102, 105 f., 883
Sodomiediskurs 16, 86, 92, 106, 220, 409, 414, 416, 421, 422, 425, 450, 899
Stellvertretung 258, 284, 308–310, 311 f., 313, 603, 616 f., 644, 650 f., 655, 659, 676, 693, 760

totalisierendes Begehren / Totalisierung 276 f., 286, 302, 306, 327, 378, 380, 386, 437, 439, 449, 530, 563, 779, 890, 898
Transgender 110 f.
Triangulierung 124, 161–178, 201, 362 f., 412, 424, 450–456, 520, 533 f., 560, 564, 570, 573, 577, 591, 604, 618, 642, 651, 677 f., 692, 694, 722, 724, 778, 780, 883, 898 f., 902

Vergewaltigung / *raptus* / Notzucht 57, 58, 68, 83, 108, 207, 218, 220, 234, 363, 473, 769, 776, 882
Vermännlichung 50, 61, 62, 65–67, 71, 99, 101 f., 105, 111, 167, 178, 745, 844, 878, 883

Verweiblichung 60, 70–72, 73, 74 f., 86 f., 165, 216, 422, 513, 563, 681, 703, 879
virago 51–53, 63, 75, 497 f., 504, 875, 878

Waffenbrüderschaft 20, 226, 236, 369, 371, 373, 376, 380, 434, 558, 613, 618, 693, 695, 697, 700, 701 f., 704, 839, 852, 889
Walküre / *valkyrja* 695, 734, 742, 743 f., 745, 758 f.
Wehrfähigkeit 59–62, 114, 130, 136, 158, 163 f., 166, 167, 176 f., 340, 347, 349, 527, 559, 571, 706 f., 761, 763, 819, 829, 857, 860, 871–873
widernatürliche Sünde / *peccatum contra naturam* 47, 83–85, 90, 91, 93, 107, 214 f., 411, 414, 416 f., 423, 426

Zoophilie 215, 416, 418

Figurenregister

Achilles (*Liet von Troye*) 27, 429, 431, 432, 444, 448, 466 f.
Ade (*Lanzelet*) 130, 131
Alda / Aude (*Chanson de Roland, Rolandslied*) 20, 226, 233 f., 245, 255, 265, 320, 336, 339, 341–344, 345 f., 349 f., 355–365, 367, 368, 381, 722, 733, 782, 867, 876 f., 898
Alexander der Große (*Vorauer/Straßburger Alexander*) 17, 21 f., 141, 301, 305, 399, 504, 515, 516, 757, 877
Amata (*Aeneis*, *Roman d'Eneas, Eneasroman*) 174, 385 f., 387, 389, 394 f., 407, 409–414, 417, 419, 420, 424–426, 440–442, 445 f., 449–451, 453, 454 f., 457, 458, 460, 462, 467, 469 f., 478, 479, 480 f., 499, 516–522, 523, 524, 526, 528, 533, 534, 535, 542, 876, 883, 890, 892, 894, 899
Amicus und Amelius / Ami und Amile 160, 223, 226, 228–236, 238, 239, 434, 440 f., 634, 685 f., 691, 693
Anchises 393 f., 400, 406, 443, 481, 482 f., 532, 538–540, 541, 546, 550, 553
Atli 627, 630, 631, 633, 715, 730, 801 f., 813, 845 f.

Beowulf 237, 278–281, 282, 284, 618, 637, 687, 809
Berchter (*König Rother*) 173, 176, 613, 688
Brangene (*Tristrant*) 16, 171
Brechmunda / Bramimonde (*Chanson de Roland, Rolandslied*) 20, 245, 268, 269 f., 337, 341–350, 355, 365, 367, 372 f., 378, 571, 876, 893 f.
Brîde (*Orendel*) 176 f., 759 f.
Brünhilt 130, 180, 476, 557 f., 563, 576 f., 581, 583 f., 587–593, 595, 598, 599, 600 f., 604–617, 619, 636, 638, 639, 640–652, 655–668, 669, 670, 671, 672, 673, 676, 677, 679, 683, 684, 690, 692–695, 698, 705, 707, 708, 710–715, 717, 721, 723–726, 728, 735, 736–764, 765–767, 769–771, 773, 774, 776–780, 785, 786–790, 793 f., 797, 799, 822, 841, 843, 845, 848, 854, 857, 858 f., 862, 863, 865, 868, 872, 874, 876, 877 f., 880 f., 882 f., 887, 891, 893, 896, 898
Brynhild 8, 620–623, 626–636, 648, 678, 695, 715, 725, 730, 742–745, 758, 780, 785, 813

Calefurnia (*Sachsenspiegel*) 61 f.
Camilla (*Aeneis*, *Roman d'Eneas, Eneasroman*) 10, 21, 27, 388, 389, 406, 425, 428, 437, 442, 443, 473, 480 f., 499–516, 519, 520, 522, 524, 526–530, 547–549, 553 f., 559, 757 f., 759 f., 874, 876–878, 892 f., 898, 900

Dancwart (*Nibelungenlied*) 607–609, 612, 650, 670, 689, 701, 706, 707, 710, 738, 740, 746, 747, 748 f., 765 f., 779, 835, 855, 863
Dido 10, 16, 21, 134, 180, 385–389, 391, 393, 395, 398, 399, 402, 404 f., 409, 410, 439, 442, 446, 450, 452–455, 458, 460, 463–465, 469, 470–473, 474, 477–480, 481, 485, 488–499, 510–512, 515, 517 f., 519, 520, 523, 524, 526–528, 532, 534, 538, 545–547, 549, 563, 738, 776, 876, 877, 880 f., 882, 883 f., 892, 894
Dietlint (*Nibelungenklage*) 861, 863, 865, 866
Dietrich von Bern 18, 231, 556, 700, 707, 771, 776 f., 782, 831, 832, 836, 839 f., 842 f., 844, 845, 859–861, 863–865, 867, 868

Ecke (*Eckenlied*) 231, 589, 776 f.
Eneas 21, 180, 191, 384–554, 560, 733, 775, 776, 872, 879, 880, 882, 883 f., 887, 890, 892, 894, 895
Enite / Enide 28, 126–128, 129 f., 131, 132–134, 136–139, 143 f., 154, 156 f., 158, 159, 168 f., 171, 178, 181, 185, 191, 192, 195, 496, 900
Eraclius 370, 437, 468 f., 611, 687 f., 696
Erec 27 f., 126 f., 128, 131, 133, 135, 136, 137, 138 f., 143, 145, 153, 154–157, 159, 160, 162, 168 f., 172, 181 f., 193–196, 227, 376, 841, 900, 902
Etzel 180, 599, 647, 680, 681, 684, 697, 699, 709, 711, 712, 765, 766, 767, 769, 773, 774, 775, 782, 811, 812, 813, 814, 820, 821–825, 827, 828 f., 830, 831, 832, 834, 835, 836, 837, 839, 841, 842, 854, 855, 856, 858–860, 861, 863 f., 865, 867 f.

Fafnir 555, 593, 629, 631, 632, 633 f., 731, 744, 785, 794, 801–803, 807, 810, 815

Galagandreiz' Tochter (*Lanzelet*) 130 f.
Ganymed 119, 224, 225, 239, 410, 418, 421 f., 441
Genelun / Ganelon 244, 245, 249–251, 253–259, 260, 265, 266 f., 271–274, 276, 277, 283, 284, 288–290, 292–294, 308 f., 310, 311 f., 313, 315–317, 320 f., 327, 331, 336, 337, 339, 342–345, 346, 347, 348, 349, 350, 353–355,

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111387314-011

356, 363, 366–368, 369, 370–372, 376–378, 380, 383, 889
Gotelint (*Nibelungenlied*, *Nibelungenklage*) 698, 700, 707, 709 f., 714, 768, 772, 804, 825, 860, 863, 865–868, 892
Graf Wetzel (*Herzog Ernst*) 216, 370, 688
Grimhild die Ältere, Mutter Gunnars 626, 629, 635
Gudrun (Grimhild) 555, 596, 626, 627, 629, 630, 631 f., 633, 635, 636, 715 f., 725, 730 f., 734, 742, 743, 801 f., 810, 813, 815, 818 f., 845 f.
Gunnar 596, 620–636, 649, 670, 678, 715, 730, 742–744, 785, 801 f., 807, 809 f., 813, 891
Guntharius (*Waltharius*) 293, 680
Gunther 130, 180, 193, 280, 555–854, 863, 865, 867, 872, 882, 889, 891, 896

Hagano (*Waltharius*) 293, 680, 699
Hagen von Tronege 556, 561 f., 563, 565, 566, 579–581, 584–586, 588, 589, 591, 592–596, 597, 599, 601, 603, 604, 607–609, 612, 641, 651, 653 f., 658, 669–685, 686, 689, 690, 695–705, 707, 712, 721, 723, 726–729, 730, 732, 735, 738, 740–742, 746, 748 f., 756, 762, 764, 765–767, 769–771, 779 f., 781–783, 784, 785–791, 793, 794 f., 797–800, 803–810, 812, 814, 816 f., 820–822, 824, 826 f., 828–841, 842, 843, 845, 846, 849–851, 854 f., 856, 857 f., 863, 879, 889, 897
Helche (*Nibelungenlied*) 709, 822, 825, 892
Herzog Ernst 18, 216, 370, 519, 647, 687 f., 689, 696
Hildebrand und Hadubrand (*Hildebrandslied*) 636 f.
Hildebrant 599, 700, 781, 836, 841, 846, 851, 855, 858, 859, 860 f., 863, 864
Högni 596, 621 f., 623, 626–630, 631, 632, 633, 634, 678, 730, 742, 801 f., 807, 813
Hrothgar (*Beowulf*) 278–282, 284, 603

Iblis (*Lanzelet*) 132, 181
Iwein 126–129, 131, 134–136, 140 f., 144, 150–153, 154, 155 f., 158, 159 f., 162–166, 167, 168, 179, 184–186, 191, 193, 195, 227, 236, 458, 795, 900

Jason (*Liet von Troye*) 468
Jupiter 119, 225, 418, 421, 422, 441

Karl der Große 3, 20, 27, 173, 176, 180, 226, 227, 234, 243–383, 508, 552, 569, 599, 732, 733, 872, 880, 886, 890 f., 894, 898
Kriemhilt 22, 180, 182, 191, 345, 434, 555–579, 587, 588, 589, 591, 595, 596, 599, 600, 601, 604, 605, 607, 609, 610, 613, 614, 618, 639, 640–644, 646 f., 648, 652, 654, 655, 657 f., 660–665, 666, 667, 668, 669, 671, 674, 675, 677, 679, 681–685, 694, 697, 700, 701, 703, 705, 707, 708 f., 710, 711, 712, 713 f., 715–735, 736, 738, 748, 752, 754, 762–767, 769–776, 779, 780, 781–783, 788, 791, 794–800, 801, 804–809, 810–846, 847–859, 860, 864 f., 866–869, 876, 877, 879, 880, 882, 887, 892, 893, 896 f.

Lanval 420 f.
Lanzelet 18, 130–132, 163, 168, 173, 180 f.
Latinus (*Aeneis*, *Roman d'Eneas*, *Eneasroman*) 174, 385, 392, 394–396, 398, 400 f., 407, 450, 453, 467, 516–518, 519, 520, 522, 526, 528, 534, 542, 553
Laudine 16, 126, 127–129, 131, 134–136, 140, 144, 150, 151–153, 154, 157–159, 163–166, 167 f., 178, 179, 184–186, 191, 233, 458, 494, 900
Lavinia 21, 174, 191, 384, 385–389, 394, 397, 402, 403–406, 407, 409, 410–412, 413, 421, 424, 425, 426, 428, 435, 437, 439, 442, 447, 448, 450–458, 460, 462–469, 470, 473–481, 495, 496, 499, 511, 516–518, 520, 522–525, 528 f., 530 f., 533 f., 535 f., 539, 542, 544, 552, 554, 560, 563, 567, 647, 721, 760 f., 775, 877, 880, 882, 883, 892, 894 f.
Liupolt (*König Rother*) 172, 173, 175, 236, 370, 610, 611, 613, 642, 688, 691
Lunete (*Iwein*) 16, 128, 129, 133, 134 f., 140, 144, 150, 163, 165–168, 178, 185, 494

Mabonagrin (*Erec*) 139, 171 f., 193–196, 841, 902
Medea (*Liet von Troye*) 468
Merkur 399, 418 f.

Nisus und Euryalus 236, 388, 389, 407, 412–414, 425–442, 443, 445, 447, 449, 451, 469, 480, 506, 514 f., 525, 529, 530, 546, 685, 889, 890

Odin 622, 624, 743, 759
Olivier 20, 225–228, 231 f., 233 f., 235, 236, 246, 250, 252, 255, 256, 257, 269, 284, 303, 322, 332 f., 339, 343 f., 345, 346, 355, 356, 357, 358–364, 365, 366, 367, 368, 369, 371, 373–376, 380, 429, 435, 472, 543, 688, 722, 782, 889, 898
Orendel 19, 176 f., 759 f.

Pallas (*Aeneis*, *Roman d'Eneas, Eneasroman*) 141, 384, 388, 397, 402, 406, 407, 413, 428, 430, 432, 442–449, 454, 469, 509, 514, 526, 529, 530, 532 f., 535, 546–548, 549, 550 f., 552, 553, 733, 878, 890
Penthesilea (*Aeneis*, *Liet von Troye*) 500, 505, 512

Reginn 629, 801–803
Roland 20, 27, 225–228, 231 f., 233, 235 f., 243–383, 406, 435, 543, 603, 688, 691, 722, 732 f., 849, 872, 875, 876 f., 880, 886, 889–891, 898
Rother / ‚Dietrich' (*König Rother*) 172–176, 180, 236, 370, 562, 578, 599, 606, 610, 611, 613, 642, 688, 691, 719, 728, 775
Rüedeger von Bechelaren 588, 647, 680, 697–700, 706, 707, 709, 714, 720, 766, 768, 772 f., 814, 820, 822–824, 830, 831, 834, 835, 836 f., 838, 844, 845, 861, 862, 863–866, 868

Sibylle (*Aeneis*, *Roman d'Eneas, Eneasroman*) 389, 400, 480–488, 526, 527, 529, 549, 876, 879
Sigurd 8, 593, 597, 599, 619–639, 648, 670, 678, 695, 715 f., 730, 731, 734, 742–745, 758 f., 780, 784 f., 794, 801–804, 807, 810, 813, 815, 891
Sîvrit 180, 191, 193, 280, 345, 434, 476, 555–867, 872, 875, 880, 882, 887, 889, 891–893, 895 f.

Tristrant 142 f., 159, 165, 167, 169–172, 191, 236, 468, 634, 739 f.
Turnus (*Aeneis*, *Roman d'Eneas, Eneasroman*) 385–387, 389, 390, 392, 394–397, 400–406, 410, 412, 442, 447 f., 452, 454, 462, 466, 467, 480, 500, 501, 508, 509, 513–515, 517–520, 522, 525, 526, 543, 544
Turpin (*Chanson de Roland, Rolandslied*) 250, 256, 266, 269, 284, 290, 298, 314, 322, 331, 340, 343, 345, 350, 368, 374–376, 886

Uote (*Nibelungenlied*, *Nibelungenklage*) 559 f., 562, 566 f., 568, 599, 640, 641, 683, 707, 716, 723, 729–731, 811 f., 820, 823, 850, 863, 865, 866, 867 f., 892

Volker von Alzeye (*Nibelungenlied*, *Nibelungenklage*) 689, 690, 695, 697, 698, 699–703, 738, 771, 832, 834, 839, 844, 846, 860, 863, 865, 878, 889

Waltharius 293, 680, 699
Wiglaf (*Beowulf*) 237, 281, 618, 637, 687
Wolfdietrich 358, 370, 589
Wolfhart (*Nibelungenlied*, *Nibelungenklage*) 599, 690, 834, 861 f.

Ysalde (*Tristrant*) 16, 142 f., 165, 170–172, 180, 191, 458, 468