

7

Schriften aus der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der  
Otto-Friedrich Universität Bamberg

*„mit wachen und mit gebete, mit almuosen  
und mit vasten“*

Die Kasteiung des Fleisches in den Werken Hartmanns von  
Aue und Wolframs von Eschenbach

von Daniele Gallindo Gonçalves Silva



UNIVERSITY OF  
BAMBERG  
PRESS

Schriften aus der Fakultät  
Geistes- und Kulturwissenschaften  
der Otto-Friedrich-Universität Bamberg 7

Schriften aus der Fakultät  
Geistes- und Kulturwissenschaften  
der Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Band 7



University of Bamberg Press 2011

***„mit wachen und mit gebete,  
mit almuosen und mit vasten“***

Die Kasteiung des Fleisches in den Werken Hartmanns von  
Aue und Wolframs von Eschenbach

von Daniele Gallindo Gonçalves Silva



University of Bamberg Press 2011

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische  
Informationen sind im Internet über <http://dnb.ddb.de/> abrufbar

Diese Arbeit hat der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg als Dissertation vorgelegen

1. Gutachter: Prof. Dr. Ingrid Bennewitz
  2. Gutachter: Prof. Dr. Andrea Schindler
- Tag der mündlichen Prüfung: 03. März 2011

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über den Hochschulschriften-Server (OPUS; <http://www.opus-bayern.de/uni-bamberg/>) der Universitätsbibliothek Bamberg erreichbar. Kopien und Ausdrücke dürfen nur zum privaten und sonstigen eigenen Gebrauch angefertigt werden.

Herstellung und Druck: Docupoint, Barleben  
Umschlaggestaltung: Dezernat Kommunikation und Alumni der Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Einband: Flagellant, Initiale aus Omne Bonum von Jacobus Anglicus BL MS Royal 6E VI (vol i) f. 218b. Die Abbildung erfolgt mit freundlicher Genehmigung der British Library.  
© *British Library Board. All Rights Reserved.*

Gedruckt mit finanzieller Unterstützung des Deutschen Akademischen Austauschdienstes (DAAD).

© University of Bamberg Press Bamberg 2011  
<http://www.uni-bamberg.de/ubp/>

ISSN: 1866-7627  
ISBN: 978-3-86309-047-0 (Druckausgabe)  
eISBN: 978-3-86309-048-7 (Online-Ausgabe)  
URN: urn:nbn:de:bvb:473-opus-3733

# INHALT

Vorwort .....	9
1 Einleitung: Alte Gattungen – Neue Perspektiven.....	11
2 „under sêle und under libe“ (Gr 2658). Der Körper als Analysekategorie.....	19
2.1 Der Körper spricht: Die Entstehung der Körpergeschichte als Disziplin der Kulturwissenschaften.....	20
2.1.1 Am Anfang waren die Techniken .....	26
2.1.2 Vom zivilisierten zum disziplinierten Körper .....	27
2.1.3 Die Generierung von Kultur und sozialer Ordnung.....	31
2.1.4 Die genderorientierte Körpergeschichte .....	34
2.1.5 Der rituelle Körper – die Ritualisierung des Körpers? .....	36
2.2 Der metaphorische Körper: Eine Körpergeschichte im Mittelalter? .....	47
2.2.1 Die Lektüren des Körpers: Text, Metapher und Zeichen....	50
2.2.2 Der vernetzte Körper: Kosmos und Seele .....	54
2.2.3 Die Körpergeschichte in der germanistischen Mediävistik ....	60
3 Der Weg zur kestige: lîp und vleisch.....	63
3.1 „verschamtr lîp, waz touc der mêr?“ (Pz 170, 17) .....	64
3.1.1 Der zum Wort gewordene Leib .....	64
3.1.2 Der diskutierte Leib: positiver oder negativer Wert? .....	76
3.1.3 Der leidende Leib .....	81
3.2 „mîn vleisch ist sô unreine“ (Gr 3513) .....	96

3.2.1	Das zum Wort gewordene Fleisch .....	97
3.2.2	Die negative Konnotation des Fleisches .....	101
4	„ <i>gebt mir wandel für die sünde!</i> “ (Pz 798, 8). Die Durchführung der Kasteiung .....	107
4.1	Die Kasteiungskonzeption auf der Wortebene .....	108
4.2	Die Manifestation der Kasteiung in Handlungen .....	115
5	Die Kasteiung des Fleisches in den Werken Wolframs von Eschenbach und Hartmanns von Aue .....	119
5.1	„ <i>der in dem hœhsten werde/ lebet ûf dirre erde,/ derst der versmâhte vor gote</i> “ (AH 113-115). Die Fremdkasteiung .....	120
5.1.1	Heinrich .....	121
5.1.1.1	Der <i>herre</i> Heinrich .....	123
5.1.1.2	Der <i>arme</i> Heinrich .....	128
5.1.1.3	Der <i>guote herre</i> Heinrich .....	137
5.1.2	Anfortas .....	142
5.1.2.1	Der Gralskönig .....	143
5.1.2.2	Der Fischer .....	145
5.1.2.3	Der Gralstritter .....	155
5.1.3	Resümee .....	157
5.2	„ <i>mit vaste er grôzen kumber leit:/ sîn kiusche gein dem tievel streit</i> “ (Pz 452, 27-28). Die Selbstkasteiung .....	159
5.2.1	Trevrizent .....	160
5.2.1.1	Der Gralstritter .....	162
5.2.1.2	Der Eremit .....	164

5.2.1.3	‚ <i>conversio</i> ‘ .....	172
5.2.2	Das namenlose Mädchen des <i>Armen Heinrich</i> .....	174
5.2.2.1	Das Kind.....	176
5.2.2.2	Das Opfer .....	179
5.2.2.3	Die (Ehe)Frau.....	193
5.2.3	Sigune .....	196
5.2.3.1	Die Minnedame .....	197
5.2.3.2	Die trauernde Jungfrau .....	198
5.2.3.3	Der Tod .....	212
5.2.4	Gregorius .....	213
5.2.4.1	Der junge Klosterschüler .....	216
5.2.4.2	Die Suche nach Ritterschaft.....	222
5.2.4.3	Der Weg zum Papsttum.....	229
5.2.5	Die namenlose Frau des <i>Gregorius</i> .....	240
5.2.5.1	Die Mutter .....	241
5.2.5.2	Die Ehegattin .....	247
5.2.6	Resümee .....	253
5.3	Übergreifende Charakteristika der textuellen Kasteiung .....	256
6	Zwischen <i>castigatio</i> und <i>kestige</i> : der rituelle Weg der Kasteiung des Fleisches .....	263
7	Literaturverzeichnis.....	271
7.1	Primärliteratur .....	271
7.2	Wissenschaftliche Hilfsmittel .....	272
7.3	Sekundärliteratur .....	273



## VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2010/11 von der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich Universität Bamberg angenommen und für den Druck überarbeitet. Es war von Anfang an mein ehrgeiziger Wunsch, diese Arbeit auf Deutsch zu verfassen. Dass man ihr trotzdem anmerken wird, dass sie von einer Nicht-Muttersprachlerin geschrieben wurde, ist mir durchaus bewusst; und ich bitte um Nachsicht für alle jene Passagen, an denen dies trotz vielfacher Korrekturgänge möglicherweise immer noch erkennbar ist.

Mein spezieller Dank gilt Frau Prof. Dr. Ingrid Bennewitz dafür, dass sie an mein Forschungsvorhaben glaubte und es unterstützte, sowie für ihre Betreuung und für die Lehrgelegenheit neben der Promotion, die mir neue Erfahrungen ermöglichte. Bei Frau Prof. Dr. Andrea Schindler bedanke ich mich für die Unterstützung, Gespräche sowie für alle geleistete Hilfe. Bei meinen vormaligen Professoren an der Universität in Rio de Janeiro (Brasilien), Prof. Dr. Álvaro Bragança und Prof. Dr. Luiz Montez, bedanke ich mich für die Ermunterung und die wissenschaftlichen Diskussionen.

Ich bin meiner Mutter, Gláucia Gallindo, meinem Mann, Leonardo Silva, und meiner Familie immer dankbar für ihre Liebe und ihr Verständnis. Meinen Freundinnen Janina Dorge, Gabriela Cavalheiro, Sabrina Hufnagel, Suzana de Melo und Ana Cristina Reis vielen Dank für Unterstützung, Hilfe, Korrekturvorschläge, sowie wissenschaftliche Diskussion(en).

Mein besonderer Dank gilt Silvia Herrmann M. A., die mir in der Schlussphase meiner Arbeit ihre Zeit, Geduld und Hilfe bot, und Dr. Detlef Goller, der mir die Belegstellen von BomiKo verschaffte, sowie beiden für die mühsamen Korrekturarbeiten. Weiterhin danke ich dem DAAD für die finanzielle Unterstützung während meiner Promotion an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg; mein besonderer Dank gilt Frau Maria Salgado.

## 1 EINLEITUNG: ALTE GATTUNGEN – NEUE PERSPEKTIVEN

„Literarische Texte entstehen nicht im luftleeren Raum, sondern im Zusammenhang einer historischen Kultur, die ihnen bestimmte Themen und Motive, bestimmte Ordnungen des Wissens und bestimmte Diskurstypen, bestimmte Probleme und Lösungen vorgibt.“<sup>1</sup>

In den letzten Jahren intensivierten sich Debatten über eine als Kulturwissenschaft verstandene Literaturwissenschaft, die im deutschsprachigen Raum seit den neunziger Jahren geführt wurden. Als Basis und wissenschaftlicher Neuanatz für die Diskussion einer Kulturwissenschaft diente der *cultural turn*, spezifischer die *Cultural Studies*, an denen sich die theoretischen und methodischen Reflexionen im deutschsprachigen Raum orientierten.<sup>2</sup>

Von englischer Seite verweisen die heutigen *Cultural Studies*<sup>3</sup> Jonathan Culler zufolge auf zwei verschiedene Forschungstendenzen, die zum einen aus dem französischen Strukturalismus der 60er-Jahre des 20. Jahrhunderts und zum anderen aus der britischen Variante der marxistischen Literaturtheorie abstammen.<sup>4</sup> Dementsprechend bezeich-

---

<sup>1</sup> Jan-Dirk Müller: *Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik*. Tübingen 2007, S. 6.

<sup>2</sup> Nicht nur diese internationale Diskussion beeinflusste die deutsche Debatte, sondern auch eine interne Auseinandersetzung mit dem Begriff Kulturwissenschaft(en) (vgl. Hartmut Böhme/Peter Matussek/Lothar Müller: *Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will*. Hamburg 2007, S. 11).

<sup>3</sup> In der deutschen Ausgabe von Cullers Buch (Jonathan Culler: *Literaturtheorie. Eine kurze Einführung*. Stuttgart 2002) wird der Begriff Kulturwissenschaft für die englischen *Cultural Studies* verwendet. Aber, wie schon Jürgen Kramer warnte, sei das Korrelat für *Cultural Studies* nicht Kulturwissenschaft, sondern Kulturstudien (vgl. Jürgen Kramer: Art. „Cultural Studies“. In: Metzler Lexikon. *Literatur und Kulturtheorie. Ansätze, Personen, Grundbegriffe*. Hg. v. Ansgar Nünning. Stuttgart, Weimar 2008, S. 107-109, hier: S. 107).

<sup>4</sup> Jonathan Culler: *Literary Theory. A Very Short Introduction*. Oxford 2000, S. 43-44.

net Culler *Cultural Studies* als ein Projekt, dessen Ziel das Verständnis der Funktion von Kultur sei<sup>5</sup> und er definiert folgendermaßen:

„the first, the narrow, is that cultural studies investigates how people make popular culture from mass culture; the second is that cultural studies is that practice of which what we call ‘theory’, for short, is the theory.“<sup>6</sup>

„cultural studies is really a disguised return to the uncompleted projects of structuralism, a return that highlights some aspects of structuralism that have been neglected.“<sup>7</sup>

Mit Blick auf die deutschsprachige Forschungslandschaft lässt sich Kulturwissenschaft nicht eindeutig definieren, zumal „darunter eine Vielfalt von unterschiedlichen Forschungsrichtungen und Tendenzen in den Geisteswissenschaften subsumiert wird“<sup>8</sup> und sie „als Sammelbegriff für einen offenen, dynamischen und interdisziplinären Diskussionszusammenhang fungiert“<sup>9</sup>. In diesem Zusammenhang betonen Hartmut Böhme und Klaus R. Scherpe, dass sich die Kulturwissenschaft nicht als Einzelwissenschaft erweist, sondern sie vielmehr als „eine Metaebene der Reflexion und eine Form der beweglichen Verschäl-

---

<sup>5</sup> Vgl. Culler 2000, S. 43.

<sup>6</sup> Jonathan Culler: *The Literary in Theory*. Stanford 2007, S. 247.

<sup>7</sup> Culler 2007, S. 249. Ferner sind diese Definitionen nicht die einzig möglichen, denn Cultural Studies sind kontextuell, und deswegen kontextuell definierbar: „Das bedeutet, daß die Cultural Studies nicht außerhalb ihres eigenen Kontexts definiert werden können“ (Lawrence Grossberg: *Die Definition der Cultural Studies*. In: *Kulturwissenschaften. Forschung, Praxis, Positionen*. Hg. v. Lutz Musner und Gotthart Wunberg. Freiburg im Breisgau 2003, S. 49-73, hier: S. 72).

<sup>8</sup> Ansgar Nünning: Art. „Kulturwissenschaft“. In: *Metzler Lexikon. Literatur und Kulturtheorie. Ansätze, Personen, Grundbegriffe*. Hg. v. Ansgar Nünning. Stuttgart, Weimar 2008, S. 405-408, hier: S. 405.

<sup>9</sup> Vera und Ansgar Nünning: *Kulturwissenschaften. Eine multiperspektivische Einführung in einen interdisziplinären Diskussionszusammenhang*. In: *Einführung in die Kulturwissenschaften*. Hg. v. Ansgar und Vera Nünning. Stuttgart, Weimar 2008, S. 1-18, hier: S. 5.

tung“<sup>10</sup> verstanden werde. Aleida Assmann ihrerseits begreift die Kulturwissenschaft als „eine Antwort [...] auf diesen tiefgreifenden Wandel der Gesellschaft und unserer Welt(un)ordnung“<sup>11</sup>. Sie bekräftigt die Rolle der Kulturwissenschaft im Unterschied zum Begriff ‚Geisteswissenschaft‘, da der Terminus ‚Geist‘ auf eine Identifikation, Isolierung und Affirmation des „empathisch menschlichen Faktor[s] des Kulturprozesses“ hinweist, und die Kulturwissenschaft sich „auf Strukturen, Prozesse und Praktiken im Umfeld“ konzentriert, „das von vornherein als technomorph gedacht wird“<sup>12</sup>. In Bezug darauf kann der Verzicht auf den Begriff ‚Geisteswissenschaft‘ und die Einführung des Begriffes ‚Kulturwissenschaft‘ als ein Modernisierungsversuch interpretiert werden, der „aus dem gesellschaftlichen Wandel insgesamt erwuchs[ ], vor allem aus den Prozessen der Internationalisierung und der Dynamisierung der Informations- und Wissenskulturen durch die neuen Kommunikationstechnologien“<sup>13</sup>.

Aleida Assmann zufolge besteht der wesentliche Unterschied zwischen *Cultural Studies* und Kulturwissenschaft darin, dass der Terminus Kulturwissenschaft „ausschließlich in akademischen Institutionen verankert“ ist, während die *Cultural Studies* „gleichzeitig Teil einer sozialen Bewegung und kulturellen Praxis sind“<sup>14</sup>. Aus diesem Grund kann eine große Unterscheidung zwischen beiden Begriffen nicht

---

<sup>10</sup> Hartmut Böhme/Klaus R. Scherpe: Zur Einführung. In: Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle. Hg. v. Hartmut Böhme und Klaus R. Scherpe. Hamburg 1996, S. 7-24, hier: S. 12.

<sup>11</sup> Aleida Assmann: Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen. Berlin 2008 (=Grundlagen der Anglistik und Amerikanistik 27), S. 18.

<sup>12</sup> Assmann 2008, S. 25.

<sup>13</sup> Böhme/Matussek/Müller 2007, S. 32.

<sup>14</sup> Assmann 2008, S. 29.

bestätigt werden, sie liegt vielmehr in den verwendeten unterschiedlichen Ansätzen und in ihren Entstehungsgeschichten.

Im Kontext der Kulturwissenschaft kann Literatur als eine bestimmte kulturelle Praxis interpretiert werden: „Literatur verkörpert einen zentralen Aspekt der materialen Seite der Kultur bzw. der medialen Ausdrucksformen, durch die eine Kultur beobachtbar wird.“<sup>15</sup> In der kulturwissenschaftlichen Diskussion spielt Literatur eine entscheidende Rolle als Medium, das die kulturelle Kommunikation ermöglicht. In diesem Zusammenhang funktionieren die literarischen Texte „als Medien des kommunikativen und kulturellen Gedächtnisses“<sup>16</sup>.

In der germanistischen Mediävistik wird der Begriff der Kulturwissenschaft deutlich an den der Interdisziplinarität angelehnt. Daher konstatiert Jan-Dirk Müller, dass die „Kulturwissenschaft [...] jedoch nicht auf Aufhebung der Grenzen wissenschaftlicher Disziplinen (die im Gegenteil auf der Basis ihrer Funktionsprämissen, Methoden und theoretischen Grundannahmen arbeiten müssen) [zielt], sondern auf ihre Überschreitung im Dienste einer wechselseitigen Erhellung“<sup>17</sup>. Diese Dialoge mit anderen Nachbardisziplinen ermöglichen der germanistischen Mediävistik neue Fragestellungen und neue Arbeitsfelder. Aus diesen Gründen bestätigen Müllers Ausführungen, dass ein kulturwissenschaftlicher Ansatz für die Mediävistik letztlich nichts wirklich

---

<sup>15</sup> Nünning 2008, S. 406-407.

<sup>16</sup> Wilhelm Voßkamp: Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft. In: Einführung in die Kulturwissenschaften. Hg. v. Ansgar und Vera Nünning. Stuttgart, Weimar 2008, S. 73-85, hier: S. 80. Zu weiteren Grundlagen des Themas ‚Literatur als Kulturwissenschaft‘ vgl. Franziska Schößler: Literatur als Kulturwissenschaft. Tübingen, Basel 2006.

<sup>17</sup> Jan-Dirk Müller: Überlegungen zu einer mediävistischen Kulturwissenschaft. In: Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 46/4 (1999) (=Themenheft Germanistik als Kulturwissenschaft), S. 574-585, hier: S. 576-577.

Neues sei, da die Arbeit mit mittelalterlicher Literatur zum einen auf den geringeren „Grad der Ausdifferenzierung des [...] Diskurses“<sup>18</sup> und zum anderen immer schon auf die Auseinandersetzung mit einer fremden Welt verweise.

Die neuen Forschungsschwerpunkte in der germanistischen Mediävistik zentrieren sich um die Triade Aufführung, Inszenierung und Performanz, die zugleich auf die Rolle des Körpers im Raum und im Ritual hindeuten, da

„die frühe volkssprachliche Literatur in eine Kultur der Aufführung eingebunden ist, in der der Körper als Träger und integrierendes Medium des sensorisch erfahrbaren Raumbezuges agiert, beginnen wir nach einer Poetik der ‚Aufführung‘ im Spannungsverhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit, von Performanz und Repräsentation zu fragen.“<sup>19</sup>

In Anbetracht der in Teilen durchaus berechtigten warnenden Kritik von Mediävisten am inflationären Bezug auf Körper- und Ritualtheorien<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Müller 1999, S. 581.

<sup>19</sup> Horst Wenzel: Zum Stand der Germanistischen Mediävistik im Spannungsfeld von Textphilologie und Kulturwissenschaft. In: Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung. Hg. v. Hans-Werner Goetz und Jörg Jarnut. Paderborn 2003 (=MittelalterStudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens 1), S. 149-160, hier: S. 153.

<sup>20</sup> In den letzten Jahren entstand zum Thema des Körpers/der Körperlichkeit eine große Zahl von mediävistischen Publikationen. So kritisierte u. a. Michael Dallapiazza diesen „Modetrend der Mittelalterphilologien“ (Michael Dallapiazza: Wolfram von Eschenbach. Parzival. Berlin 2009, S. 124), dessen Studien das literarische Werk vernachlässigen, „um in ihm eben jene Spuren der Verflechtung von Körper und Text aufzuspüren“ (Dallapiazza 2009, S. 125). In der Folge plädiert Dallapiazza für eine kritischere und aufmerksamere Anwendung des Begriffes. In die gleiche Richtung weist die Kritik von Peter Dinzelsbacher am ‚Panritualismus‘, dem inflationären Bezug auf Ritualtheorien in der modernen Mediävistik (eine genaue Definition von Panritualismus gibt Dinzelsbacher nicht; seine Kritik lässt sich aber wohl wie vorher angedeutet auffassen). Dabei würde „[w]ie immer bei Neufokussierungen so [...] mancher Mediävist der Gefahr [erliegen], das eben für das eigene Fach „Entdeckte“ überzubewerten“ (Peter Dinzelsbacher: Warum weint der König? Eine Kritik des mediävistischen Panritualismus. Badenweiler 2009, S. 132).

unternimmt es die hier vorliegende Untersuchung zu zeigen, dass für die literarische Inszenierung der Kasteiung des Fleisches Körper und Ritual als Analysekatoren wichtige Rollen spielen. Deshalb versucht diese Arbeit den Dialog zwischen Literaturwissenschaft und Ritualtheorien aus einer kulturwissenschaftlichen Perspektive. Im Licht der Analysekatoren ‚Körper‘ wird eine vergleichende Analyse ausgewählter Figuren sowie eine Typologie der Kasteiung im *Armen Heinrich* und *Gregorius* Hartmanns von Aue und im *Parzival* Wolframs von Eschenbach durchgeführt.<sup>21</sup> Im Zentrum stehen dabei die Fragen, wie die Kasteiung des Fleisches in den oben genannten Werken konzipiert und dargestellt wird und ob die in den Werken präsentierten höfischen Körper in Analogie zu religiösen Diskursen zu verstehen sind.

In Hinblick darauf werden zuerst die wichtigsten Positionen zum Körper als Analysekatoren zusammengefasst, die als Grundlage für die Konstruktion einer Ritualtheorie dienen können. In der Folge wird der Körper als eine historische soziokulturelle Katoren verstanden, die sich als Medium der Konventionalität des emotionalen Ausdrucks innerhalb des Rituals erweist. Darauf aufbauend werden auch die mediävistischen Kenntnisfelder berücksichtigt, in denen der Begriff Körper sowohl in den mittelalterlichen Diskursen als auch in der mediävistischen Forschung diskutiert wird. Die Materialität des Körpers steht dabei in einem Verhältnis zu den diskursiven Ebenen, in denen er konstruiert und diskutiert wird. Weiterhin werden in den untersuchten Erzählun-

---

<sup>21</sup> Die untersuchten Werke werden jeweils nach der Ausgabe der Altdeutschen Textbibliothek (ATB) zitiert: Hartmann von Aue: *Der arme Heinrich*. Tübingen 2001 (=ATB 3) (Sigle: AH); Hartmann von Aue: *Gregorius*. Tübingen 2004 (=ATB 2) (Sigle: Gr) und Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Auf der Grundlage der Handschrift D. Hg. v. Joachim Bumke. Tübingen 2008 (=ATB 119) (Sigle: Pz).

gen sowie in den mediävistischen Debatten die Begrifflichkeiten *lîp* und *vleisch* in den Blick genommen, welche sich als grundlegende Kategorien für das Verständnis des Konzeptes der Kasteiung erweisen, um damit die Voraussetzungen für eine Präsentation der Kasteiung in Worten (Etymologie) und Handlungen (Beispiele) zu erfüllen; abschließend wird das Agieren der Figuren innerhalb der literarischen Handlung in Analogie zur Theorie der Übergangsriten interpretiert.



## 2 „UNDER SÊLE UND UNDER LÍBE“ (GR 2658). DER KÖRPER ALS ANALYSEKATEGORIE

Mein Körper ist nicht mein Körper,  
ist Blendwerk des anderen Wesens.  
Er kennt die Kunst, mich zu verstecken  
und ist so schlau,  
dass er mich vor mir verbirgt.  
[...]  
Ich will mit meinem Körper brechen,  
Ich will ihm gegenüberstehen, ihn anklagen  
angesichts der Abschaffung meines Wesens,  
aber er hört mir eben nicht zu  
und geht in die entgegengesetzte Richtung.<sup>22</sup>

In mittelalterlichen Texten geht der Körper zwischen sprachlichen Metaphern und anschaulichen Bildern seinen eigenen Weg. In der Forschungsliteratur schwankt seine Darstellung zwischen Ab- und Anwesenheit. Dabei bewegen sich die theoretischen Ansätze zu diesem Gegenstand zwischen dem absoluten Übersehen des Körpers und der überschwänglichen Präsentation seiner ‚Wiederkehr‘. Ehedem wurde dem Körper der Status des ‚Natürlichen‘ verliehen. Seine von der Medizin belegten physisch-organischen Funktionen und Strukturen waren Tatsachen, die seine Existenz bewiesen. Der Körper als Forschungsgegenstand zog immer mehr Aufmerksamkeit auf sich. Infolgedessen entflammten zahlreiche Debatten, in denen schließlich ein *status quo* des Körpers (neu) gedacht wurde. Der Körper verließ die naturwissenschaftlichen Labore, um die geisteswissenschaftlichen Akademien zu durchlaufen.

---

<sup>22</sup> Carlos Drummond de Andrade: As contradições do corpo. In: Ders.: Corpo. Novos poemas. Rio de Janeiro 1999, S. 7-9, hier S. 7 (Übersetzung: DG): Meu corpo não é meu corpo,/ é ilusão de outro ser./ Sabe a arte de esconder-me/ e é de tal modo sagaz/que a mim de mim ele oculta./ [...] Quero romper com meu corpo,/ quero enfrentá-lo, acusá-lo,/ por abolir minha essência./ mas ele nem sequer me escuta/ e vai pelo rumo oposto.

Im Zuge dieser Auseinandersetzungen wurde ihm ‚seine Stimme‘ zuerkannt: Der Körper konnte sprechen und durfte frei laufen. Unterdessen erhöhte sich stetig die Quantität der Studien zum Verständnis des Körpers; diese reichten von der Anthropologie über die Soziologie, von der Geschichte und Philosophie bis hin zur Ritualtheorie. Er wurde fortan nicht mehr nur als soziales Konstrukt und symbolischer Bedeutungsträger, sondern auch als ein wichtiger Faktor zur Analyse von Gesellschaftsstrukturen verstanden.

Speziell innerhalb der mittelalterlichen Vorstellungen vom Körper durchdringt dieser verschiedene Instanzen der sozialen Ordnung. Die Skizzierung seiner Rolle reicht dabei von einem realen bis zu einem metaphorischen Verständnis.

## **2.1 Der Körper spricht: Die Entstehung der Körpergeschichte als Disziplin der Kulturwissenschaften**

Jede Gesellschaft hat ihre eigene Art und Weise, den Körper zu betrachten: „[il] constitue bien souvent un aspect central de son système de représentation et un précieux révélateur de ses structures fondamentales“<sup>23</sup>. Obwohl es keinen universellen Diskurs über den Körper gibt, lassen sich in der wissenschaftlichen Diskussion gemeinsame Grundthemen beobachten, an denen sich die Diskussionen orientieren, wie zum Beispiel die Technisierung, Disziplinierung, Sozialisierung, Zivilisierung des Körpers und das Ritual – die Reihe der Schlagwörter ließe sich endlos weiterführen.

---

<sup>23</sup> Jérôme Baschet: *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*. Paris 2004, S. 389.

Es ist unmöglich, über soziale Ordnungen nachzudenken, ohne die Bewegungen des Körpers zu untersuchen. Durch seine Bewegungen können die Menschen „an den Welten anderer teilnehmen und selbst Teil ihrer Gesellschaft werden“<sup>24</sup>. Bewegungen ermöglichen dem Subjekt die Darstellung seiner Umwelt,<sup>25</sup> sowohl der sozialen als auch der subjektiven Welt. Um die Gesellschaft zu verstehen, lässt sich der Körper als eine wichtige Kategorie erkennen. Wie alle analytischen Kategorien sei er „contextual, contested and contingent“<sup>26</sup>. Durch dieses analytische Werkzeug könnten die gesellschaftlichen Verhältnisse untersucht werden, denn alle menschlichen Erfahrungen seien dem Körper eingeschrieben. Der Körper sei selbst Ort und Objekt politischer und kultureller Diskurse und Praktiken. Tatsächlich sind die Menschen Körper und sie haben Körper<sup>27</sup> – der Mensch existiert durch seinen Körper und besitzt gleichzeitig eine Konzeption vom Körper. Sozusagen sind wir „nur aufgrund und durch unseren Körper für andere Menschen wahrnehmbar und erfahrbar“<sup>28</sup>. Als Frage bleibt Jakob Tanner die Paradoxie des Verständnisses zurück. Um diese zu beantworten, zitiert er die in einem Essay von Marc Richir<sup>29</sup> entwickelte These, „dass das Sein des Körpers unhintergebar sei, während das ‚Einen-Körper-Haben‘

---

<sup>24</sup> Gunter Gebauer/Christoph Wulf: *Spiel, Ritual, Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*. Hamburg 1998, S. 19.

<sup>25</sup> Vgl. Gebauer/Wulf 1998, S. 25.

<sup>26</sup> Joan W. Scott: *The Evidence of Experience*. In: *Questions of Evidence. Proof, Practice, and Persuasion across the Disciplines*. Hg. v. James Chandler, Arnold I. Davidson und Harry D. Harootunian. Chicago, London 1994, S. 363-387, hier: S. 386.

<sup>27</sup> Vgl. Bryan S. Turner: *The Body and Society. Explorations in Social Theory*. London 1996, S. 37.

<sup>28</sup> Karin Petersen: *Beobachten. Überlegungen zur Systematisierung einer >alltäglichen Kompetenz<*. In: *VOKUS. Volkskundlich-kulturwissenschaftliche Schriften* 17 (2007/1), S. 61-79, hier: S. 62.

<sup>29</sup> Vgl. Marc Richir: *Le corps. Essai sur l'interiorité*. Paris 1993.

einen reflexiven und instrumentellen Selbstbezug ermögliche“<sup>30</sup>. Im deutschsprachigen Raum wurde diese Thematik von Helmuth Plessner eingeführt. Plessner plädiert dafür, dass Menschen aus der Zweiheit von Leib und Körper bestehen, denn „Leib und Körper fallen, obwohl sie keine material von einander trennbaren Systeme ausmachen, sondern Ein und Dasselbe, nicht zusammen“<sup>31</sup>. Damit wird das menschliche Körperverhältnis als ein doppeltes gekennzeichnet: ein Leibsein, was eine biologisch-organische Existenz und eine zeitlich-örtliche Erfahrung impliziert, und gleichzeitig ein Körperhaben, was den Umgang mit dem Leibsein oder auch den Gebrauch einschließt. Der Mensch ist sowohl Naturwesen, weil er zum einen sein Leib ist, als auch Kulturwesen, da er zum anderen gleichzeitig einen Körper hat.<sup>32</sup>

Seit Ende der 1980er Jahre hat es den Anschein, als ob die Körpergeschichte eine neue Art und Weise der Geschichtsschreibung wäre. Zahlreich sind die Aufsätze und Monographien,<sup>33</sup> die entweder vom Körper in der Geschichte oder der Körpergeschichte handeln. Doch immer noch war der Körper „a largely unexplicated and undertheorized *historical* concept“<sup>34</sup>, weil sich die geschichtswissenschaftlichen Studien

---

<sup>30</sup> Jakob Tanner: Wie machen Menschen Erfahrungen? Zur Historizität und Semiotik des Körpers. In: Körper macht Geschichte – Geschichte macht Körper. Körpergeschichte als Sozialgeschichte. Hg. v. Bielefelder Graduiertenkolleg Sozialgeschichte. Bielefeld, Gütersloh 1999, S. 16-34, hier: S. 16.

<sup>31</sup> Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Menschen. Berlin 1975 (=Sammlung Göschen 2200), S. 294-295.

<sup>32</sup> Vgl. Robert Gugutzer: Soziologie des Körpers. Bielefeld 2004, S. 148; Jäger, Ulle: Der Körper, der Leib und die Soziologie. Entwurf einer Theorie der Inkorporierung. Königstein, Taunus 2004, S. 124.

<sup>33</sup> Vgl. die Bibliographie in Barbara Duden: Body History. A Repertory – Körpergeschichte. Ein Repertorium. Wolfenbüttel 1990.

<sup>34</sup> Kathleen Canning: The Body as Method? Reflections on the Place of the Body in Gender History. In: Dies.: Gender History in Practice. Historical Perspectives on Bodies, Class, and Citizenship. London 2006, S. 168-189, hier: S. 169.

nicht mit der Forschungsmethodik oder dem Körperkonzept beschäftigen. Im Mittelpunkt standen lediglich die Körper im historischen Kontext. Trotz der geschichtlichen Erfahrung wurde der Körper schon früher sowohl in geisteswissenschaftlichen Überlegungen als auch in der gegenwärtigen Sozialwissenschaft thematisiert.<sup>35</sup>

Maren Lorenz betont, dass „das Thema »body« seit Mitte der achtziger Jahre aus zwanglos interdisziplinärer Perspektive“<sup>36</sup> in den USA und Australien behandelt wurde, in der deutschen Geschichtswissenschaft jedoch die Körpergeschichte noch zu Beginn der neunziger Jahre „ein weitgehend unbekannter Begriff“<sup>37</sup> gewesen sei. Allerdings berücksichtigte Lorenz in ihrer Arbeit zu wenig, dass Barbara Duden bereits 1987 ihr Werk *Geschichte unter der Haut*<sup>38</sup> veröffentlichte, auch wenn für eine eigene Theoriebildung erst ab Mitte der Neunziger die Voraussetzungen vorhanden waren. Zweifelsohne stellen die neunziger Jahre das „Körperjahrzehnt“<sup>39</sup> schlechthin dar, weshalb in Analogie zum *linguistic turn* am Ende der sechziger Jahre nunmehr ein ‚body turn‘<sup>40</sup> konstatiert wird.

Um die Frage zu beantworten, warum nicht früher schon ein theoretisch fundierter Ansatz zur Körpergeschichte formuliert wurde, sollte

---

<sup>35</sup> Vgl. Jäger 2004, S. 11.

<sup>36</sup> Maren Lorenz: *Leibhaftige Vergangenheit. Einführung in die Körpergeschichte*. Tübingen 2000, S. 9. Daher wird Interdisziplinarität verstanden als „sich mit den Methoden der am selben Thema arbeitenden anderen Disziplinen vertraut zu machen und diese ebenso wie deren Ergebnisse auf die Anwendbarkeit für die eigene Fragestellung zu überprüfen“ (Lorenz 2000, S. 21f.).

<sup>37</sup> Lorenz 2000, S. 9.

<sup>38</sup> Vgl. Barbara Duden: *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*. Stuttgart 1987.

<sup>39</sup> Lorenz 2000, S. 9.

<sup>40</sup> Robert Gugutzer: *Der Body in der Soziologie. Eine programmatische Einführung*. In: Ders. (Hg.): *Body turn. Perspektive der Soziologie des Körpers und des Sports*. Bielefeld 2006, S. 9-53, hier: S. 9.

an die Rolle des Körpers in den Wissenschaften erinnert werden. Am Anfang sahen die Historiker den Körper als Natur respektive als etwas Biologisches an, und deshalb war dieses Thema für die Medizin von besonderer Bedeutung. Wie Dudens Analyse zeigt, wurden auf der einen Seite der Körper und die menschlichen Erfahrungen seit dem 18. Jahrhundert innerhalb der wissenschaftlichen und medizinischen Diskurse naturalisiert,<sup>41</sup> andererseits etablierte etwa Michel Foucault keine bestimmte Zeit für die Beschäftigung der Historiker mit der Geschichte des Körpers, denn seiner Meinung nach wurden ihre früheren Analysen von Diskussionen über Demographie und Pathologie beeinflusst.<sup>42</sup>

Nach der historischen Wende in den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts etablierten die französischen Historiker eine neue Methodologie und Praxis in der Geschichtswissenschaft. Durch den *Cultural Turn* erlangte der Körper schließlich einen neuen Status: nicht mehr als ‚Natur‘, wohl aber als Kultur, was Tanner als „eine Denaturalisierung und eine Historisierung“<sup>43</sup> bezeichnet. Obgleich damit eine neue Diskussion um den Körper eröffnet wurde, hatte er noch keine eigene Geschichte. Der Körper wurde „im Zusammenhang mit der Geschichte von Geburt, Krankheit, Sterben und Tod sowie der Ernährung und der Sexualität“<sup>44</sup> präsentiert. Philipp Sarasin zufolge wird die Wende dreifach in der Geschichtsschreibung manifestiert. Erstens wurde der

---

<sup>41</sup> Vgl. Duden 1987, S. 34-35.

<sup>42</sup> Vgl. Michel Foucault: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt a. M. 1994, S. 36-37.

<sup>43</sup> Jakob Tanner: Körpererfahrung, Schmerz und die Konstruktion des Kulturellen. In: Historische Anthropologie. Kultur, Gesellschaft, Alltag 2 (1994), S. 489-502, hier: S. 489.

<sup>44</sup> Philipp Sarasin: Körpergeschichte. In: <http://hls-dhs-dss.ch/textes/d/D48380.php> (Stand: 08.09.2008).

Körper als politische und gesellschaftliche Metapher beachtet. Zweitens wurde er besonders in den Interpretationen der feministischen Forschung verwendet. Drittens wurde er „im Rahmen bestimmter Macht- bzw. Wissensdispositive“<sup>45</sup> historisiert.

In seinem Aufsatz postuliert Roy Porter, dass die Körpergeschichte die symbolischen Bedeutungen des Körpers in einer bestimmten Gesellschaft und Zeit besprechen, die Dekodierung der körperlichen Darstellungen verstehen und die Systeme der kulturellen Signale analysieren solle. Ihm zufolge sei es unmöglich, vom Menschen zu sprechen, ohne die Rolle des Körpers im täglichen Leben zu erforschen. Da im oder am Körper alle moralischen Codes, Tabus, Verbote und Wertsysteme liegen,<sup>46</sup> wäre die Sprache von einem ‚nackten Körper‘ unmöglich. Kultur funktioniere insofern vielmehr entsprechend Kamper „als kodierende Schrift, als universelle Tätowierung“<sup>47</sup>. In der Körpergeschichte erblickt Duden die Erforschungsmöglichkeit von „Äußerungsformen und Attribute[n] des Leibes in ihren kulturellen Variationen“<sup>48</sup>.

In diesem Zusammenhang lässt eine Körpergeschichtsschreibung sich nur auf der Basis eines interdisziplinären Ansatzes verwirklichen. Neben den Naturwissenschaften haben sich auch Fachbereiche wie die Anthropologie, Geschichte, Literaturwissenschaft, Philosophie, Psychologie und Soziologie in den letzten Jahren mit dem Körperthema beschäftigt. Jeder Fachbereich brachte einen besonderen Aspekt zur Ver-

---

<sup>45</sup> Sarasin 2008.

<sup>46</sup> Vgl. Roy Porter: *History of the Body*. In: *New Perspectives on Historical Writing*. Hg. v. Peter Burke. Cambridge 1991, S. 206-232, hier: S. 225-226.

<sup>47</sup> Dietmar Kamper: *Körper*. In: *Vom Menschen*. Handbuch Historische Anthropologie. Hg. v. Christoph Wulf. Weinheim/Basel 1997, S. 407-524, hier: S. 414.

<sup>48</sup> Duden 1987, S. 10.

breiterung der Perspektive bei. Mit der Körpergeschichte als Theorie zu arbeiten, bedeutet daher interdisziplinär zu arbeiten. Es gibt einen Bedarf an disziplinärer ‚Nachbarschaftshilfe‘. Bynum geht davon aus, dass der Körper „no topic or, perhaps, almost all topics“<sup>49</sup> ist. Der Körper ist keine Theorie an sich, sondern eher ein Sammelbegriff, der verschiedene Theorien in sich vereinen kann. Aus diesem Grund wird die Körpergeschichte als „Metatheorie des Kulturellen“<sup>50</sup> begriffen.

### 2.1.1 Am Anfang waren die Techniken

Die aktuellen Theorien über den Körper basieren in weiteren Teilen auf den Arbeiten des französischen Soziologen Marcel Mauss, die auch als „erste[ ] Beiträge[ ] einer Soziologie des Körpers“<sup>51</sup> bezeichnet wurden. In Hinblick auf Mauss’ Anschauungen kann der Körper nicht mehr nur als biologisches, sondern auch als „technische[s] Mittel des Menschen“<sup>52</sup> bezeichnet werden, das kulturell geprägt ist. Im Anschluss an Platon versteht Mauss Technik als „eine *traditionelle, wirksame* Handlung“<sup>53</sup>. Die Techniken seien „die Weisen, in der [sic!] sich die Menschen in der einen wie der anderen Gesellschaft traditionsgemäß ihres Körpers bedienen“<sup>54</sup>. Alle Körpertechniken jeder Kultur – die kollektiven Gewohnheiten – werden vom Habitusbegriff umfasst. Diese Gewohnheiten „variieren vor allem mit den Gesellschaften, den Erziehungsweisen, den

---

<sup>49</sup> Vgl. Caroline Walker Bynum: Why all the Fuss about the Body? A Medievalist’s Perspective. In: *Critical Inquiry* 22 (1995), S. 1-33, hier: S. 2.

<sup>50</sup> Tanner 1994, S. 497.

<sup>51</sup> Stephan Moebius: Marcel Mauss. Konstanz 2006, S. 77.

<sup>52</sup> Marcel Mauss: Die Techniken des Körpers. In: Ders.: *Soziologie und Anthropologie* 2. Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1997, S. 199-220, hier: S. 206.

<sup>53</sup> Mauss 1997, S. 205.

<sup>54</sup> Mauss 1997, S. 199.

Schicklichkeiten und den Moden, dem Prestige<sup>55</sup>. Auf diese Weise dienen dem menschlichen Körper die Techniken als Werkzeug, um den Körper zu trainieren, zu disziplinieren und zu sozialisieren.

Die Kritik an Mauss richtet sich u. a. auf die Vernachlässigung wichtiger Faktoren wie Macht, Diskurs und Gender. Mary Douglas betont, „[d]ie von Marcel Mauss aufgestellte Behauptung, dass es so etwas wie »natürliche[s] Verhalten« überhaupt nicht gibt, ist insofern irreführend, als er mit ihr den Gegenstand zwischen Natur und Kultur falsch lokalisiert“<sup>56</sup>. Mit diesem kategorischen Urteil betont die Sozialanthropologin, dass der Natur-Begriff schon „»kulturell determiniert«“<sup>57</sup> sei. Demgemäß pointiert Seth Leacock, dass Mauss sowohl die Implikationen als auch die Ergebnisse seiner Arbeit missachte: „[H]e did not elaborate on the implications of this study, nor suggest what type of results might be expected“<sup>58</sup>. Bei aller Kritik bleibt Mauss ein wichtiger Bezugspunkt für die Körpergeschichte: „[Mauss] developed the concept of body practices to understand the nature of the self in its social context“<sup>59</sup>.

### 2.1.2 Vom zivilisierten zum disziplinierten Körper

Zu den klassischen Texten der Literatur über den Körper gehört die Arbeit von Norbert Elias, der den Prozess der Zivilisierung analysiert. Einerseits verteidigte Volker Rittner Elias' Arbeit als „einen Beitrag zur Geschichte

---

<sup>55</sup> Mauss 1997, S. 202.

<sup>56</sup> Mary Douglas: Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologie Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. Frankfurt a. M. 2004, S. 104.

<sup>57</sup> Douglas 2004, S. 104, 106.

<sup>58</sup> Seth Leacock: The Ethnological Theory of Marcel Mauss. In: American Anthropologist 56/1 (1954), S. 58-73, hier: S. 69.

<sup>59</sup> Turner 1996, S. 25.

des Körpers“<sup>60</sup>, andererseits kritisierte aber Chris Shilling, dass der Körper bei ihm kein explizites Thema sei. Elias' Interesse wende sich dabei der Relevanz des Körpers im Sinne von „historical transformations in behavioural codes and forms of affect control“<sup>61</sup> zu. Shillings Bearbeitung der Eliasschen Theorie findet ihre Prägung im Begriff des ‚civilized body‘. Dabei sei der zivilisierte Körper unter Kontrolle und unterliege einer Beherrschung. Obschon Elias nicht genau definiert, was er unter Körper versteht, wird vermutet,<sup>62</sup> der Körper sei für den Soziologen „an unfinished biological and social entity which requires a lengthy process of education before it is accepted fully into society“<sup>63</sup>.

Im Unterschied zu Elias fokussiert Foucault direkt den Körper als Objekt und Instrument des historisch-politischen Prozesses. Bei Foucault wirken politische und juristische Instrumentarien auf den menschlichen Körper ein. Durch Macht und Disziplin werde der Körper unterdrückt, was in ihm positive und produktive Effekte produziere.<sup>64</sup> Dabei

---

<sup>60</sup> Volker Rittner: Affekte, Selbstkontrolle und Langsicht. In: Zur Geschichte des Körpers, S. 204-207, hier: S. 204.

<sup>61</sup> Chris Shilling: *The Body and Social Theory*. London/Newbury Park/New Delhi 1994, S. 150.

<sup>62</sup> Der für die Soziologie so bedeutende Beitrag der Zivilisationstheorie von Norbert Elias wurde später von dem Ethnologen Hans Peter Duerr scharf kritisiert (vgl. Hans Peter Duerr: *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*, Band 1: Nacktheit und Scham. Frankfurt a. M. 1988.), wenn auch diese Kritik wiederum nicht nur auf Zustimmung traf (vgl. Michael Maurer: *Der Prozeß der Zivilisation. Bemerkungen eines Historikers zur Kritik des Ethnologen Hans Peter Duerr an der Theorie des Soziologen Norbert Elias*. In: *GWU* 40 (1989), S. 225-238.). Darüber hinaus kritisieren einige Historiker die mangelnde Methode und Theorie der Arbeit von Elias (vgl. Gerd Schwerhoff: *Zivilisationsprozeß und Geschichtswissenschaft. Norbert Elias' Forschungsparadigma in historischer Sicht*. In: *Historische Zeitschrift* 266 (1998), S. 561-605.). Doch letztendlich kann die sogenannte Elias-Duerr-Kontroverse noch nicht als beendet angesehen werden, denn auch außerhalb von Deutschland wird der Höfeschheit-Begriff von Elias weiterhin problematisiert (vgl. C. Stephen Jaeger: *The Origins of Courtliness. Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals*, 939-1210. Philadelphia 1985.)

<sup>63</sup> Shilling 1994, S. 150.

<sup>64</sup> Vgl. Foucault 1994, S. 175-177.

gebe es drei Mechanismen zur Disziplinierung: ‚hierarchische Überwachung‘, ‚normierende Sanktion‘ und ‚Prüfung‘.<sup>65</sup> In *Überwachen und Strafen* stellt Foucault einen disziplinierten Körper vor, der nicht nur unterdrückt, beherrscht und normiert wird, sondern sich auch als produktiver, effektiver und nützlicher Körper darstellt.

Mit der Behauptung, dass „[d]ie Seele [das] Gefängnis des Körpers“<sup>66</sup> sei, wird eine Inversion der platonischen Auffassung konstatiert. Das Foucaultsche Verständnis der Seele weist sehr stark in die Richtung von Freuds *Über-Ich*, wenngleich deutlich wird, dass Foucault in seinen Arbeiten versucht, sich von „the psychical realities elaborated by Freud“<sup>67</sup> zu entfernen. Der Seele-Begriff wird bei Foucault als „Effekt und Instrument einer politischen Anatomie“<sup>68</sup> betrachtet, die am Körper Disziplinierungsprozesse ansetzt. Die Seele ist „[d]er Sitz der Gewohnheiten“<sup>69</sup>. Foucaults Angriffe auf Freuds Theorien wurden am Beginn von *Sexualität und Wahrheit* mit der Ablehnung der „Repressionshypothese“<sup>70</sup> expliziert, was in der Interpretation von Joel Whitebook provokativerweise „[e]xorcizing Freud“<sup>71</sup> genannt wird. Ungeachtet aller von Foucault an Freud geübten Kritiken werden „more [...] derision and insinuation than [...] argument“<sup>72</sup> angeboten.

---

<sup>65</sup> Vgl. Foucault 1994, S. 220-250.

<sup>66</sup> Foucault 1994, S. 42.

<sup>67</sup> Joseph Bristow: *Sexuality*. London, New York 1997. S. 168; zum Thema siehe auch: Joel Whitebook: *Freud, Foucault and ‚the Dialogue with Unreason.‘* In: *Philosophy and Social Criticism* 25/6 (1999), S. 29-66.

<sup>68</sup> Foucault 1994, S. 42.

<sup>69</sup> Foucault 1994, S. 166.

<sup>70</sup> Michel Foucault: *Der Willen zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Frankfurt a. M. 1983. (=STW 717).

<sup>71</sup> Whitebook 1999, S. 51-57.

<sup>72</sup> Whitebook 1999, S. 53.

Da sich im Körper Wissen, Macht und Sprache befänden, fungiere der Körper auch als Diskurs. Gleichmaßen werde der Körper in und durch Diskurse konstruiert und historisiert, denn er tauche in einen spezifischen Macht-Wissen-Komplex ein. In *Sexualität und Wahrheit* diskutiert Foucault die diskursive Konstruktion, Hervorbringung, Wahrnehmung und Bewertung der Sexualität.

Chris Shilling und danach Gesa Lindemann kritisieren, dass in der von Foucault gedachten Analyse zur Sexualität dem diskursiven Körper deterministische Merkmale zugeteilt werden. Der Körper wird objektiviert, „indem er mit Diskursen überzogen und die Art und Weise seiner Verwendung geregelt wird“. Es gebe keine klaren Antworten darauf, „was da zum Objekt gemacht wird, was mit Diskursen überzogen wird, wessen Verwendung geregelt wird“<sup>73</sup>. Der Körper lässt sich nicht ausschließlich diskursiv auffassen, sondern auch als Besitzer eines Handlungspotenzials, das die Rückwirkung auf Diskurse, die Initiierung des Körpers und die Veränderung der Strukturen ermöglicht. Trotz der uneindeutigen Konzeption des Körpers bei Foucault stellt Butler fest: „At times it appears that for Foucault the body has a materiality that is ontologically distinct from the power relations that take that body as a site of investments.“<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> Gesa Lindemann: Zeichentheoretische Überlegungen zum Verhältnis von Körper und Leib. In: Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens. Hg. v. Annette Barkhaus, Matthias Mayer, Neil Roughley und Donatus Türrau. Frankfurt a. M. 1996, S. 146-175, hier: 149-150; vgl. Shilling 1994, S. 80-81.

<sup>74</sup> Judith Butler: *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. New York/London 1993, S. 33.

### 2.1.3 Die Generierung von Kultur und sozialer Ordnung

Die Körperkonzepte von Foucault und Elias verfolgen die gleiche Richtung, denn beide interpretieren den Körper als Resultat historischer Entwicklungen. Mit einem anderen Akzent ihnen gegenüber bestimmt Bourdieu den Körper als „das Produkt einer umfassenden gesellschaftlichen Konstruktionsarbeit“<sup>75</sup>.

Die Analyseansätze der Körpertheoretiker schwanken zwischen Foucaults und Bourdieus Theorie: Die anglo-amerikanischen Forscher verteidigen Foucaults Werke als sehr einflussreich für die Soziologie des Körpers, so dass es infolgedessen sogar „a Foucauldian approach to the body“<sup>76</sup> gebe. Auf der anderen Seite stützen sich die deutschsprachigen Körpersoziologen vorrangig auf Bourdieus Habitus- und Praxistheorie, so dass „man [...] von einem reinen Bourdieuschen Körper-Ansatz sprechen könnte“<sup>77</sup>.

Die in der Soziologie verbreiteten Körper- und Habitusbegriffe von Bourdieu wurden von Marcel Mauss' *Techniken des Körpers* beeinflusst. Ähnlich wie bei Mauss wird der Körper bei Bourdieu als erstes und damit natürlichstes Mittel und Objekt des Menschen erkannt. Denn „der Körper ist nicht nur Träger, sondern auch Produzent von Zeichen, die in ihrem sichtbar-stofflichen Moment durch die Beziehung zum Körper geprägt sind“<sup>78</sup>. In einer sozial strukturierten Welt „lernt der Leib Wahr-

---

<sup>75</sup> Pierre Bourdieu: Die männliche Herrschaft. In: Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis. Hg. v. Irene Dölling und Beate Kraus. Frankfurt a. M. 1997. S. 153-217, hier: S. 175.

<sup>76</sup> Shilling 1994, S. 74.

<sup>77</sup> Gugutzer 2006, S. 26.

<sup>78</sup> Pierre Bourdieu: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a. M. 1987, S. 310.

nehmen, Denken und Handeln, wodurch er wiederum die sozialen Strukturen generiert“<sup>79</sup>. Die Bildung einer Person ist nicht von ihrem Körper zu trennen: Sie ‚verkörpert‘ das kulturelle Kapital; „[i]nkorporiertes Kapital ist ein Besitztum, das zu einem festen Bestandteil der ‚Person‘, zum Habitus geworden ist; aus ‚Haben‘ ist ‚Sein‘ geworden.“<sup>80</sup>

Bei Bourdieu wird der Körper mit dem Habituskonzept als verbindender Faktor zwischen Individuum und Gesellschaft erfasst. Der Habitus sei ein ‚Produkt der Geschichte‘ und deswegen auch Produzent

„individuelle[r] und kollektive[r] Praktiken, also Geschichte, nach den von der Geschichte erzeugten Schemata; er gewährleistet die aktive Präsenz früherer Erfahrungen, die sich in jedem Organismus in Gestalt von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata niederschlagen und die Übereinstimmung und Konstanz der Praktiken im Zeitverlauf viel sicherer als alle formalen Regeln und expliziten Normen zu gewährleisten suchen.“<sup>81</sup>

Innerhalb des Habituskonzepts fungiere der Körper in drei Funktionen: Speicherung, Naturalisierung und Reproduktion sozialer Ordnung.<sup>82</sup> Als vom Raum aufgenommener Habitus verinnerliche der Körper die Äußerlichkeit.<sup>83</sup> Die Aneignung des Habitus finde in Form von „praktischer Mimesis“ statt: „als So-tun-als-ob, das ein umfassendes Verhältnis der Identifikation voraussetzt“<sup>84</sup>. Bourdieu geht nicht davon aus, dass die Mimesis einer Nachahmung entspricht, weil Nachahmung ein

---

<sup>79</sup> Teresa Platz: *Anthropologie des Körpers. Vom Körper als Objekt zum Leib als Subjekt von Kultur*. Berlin 2006, S. 103.

<sup>80</sup> Pierre Bourdieu: „Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital“. In: Ders.: *Die verborgenen Mechanismen der Macht*. Hamburg 2005. S. 49-79, hier: S. 56.

<sup>81</sup> Pierre Bourdieu: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a. M. 1993 (=STW 1066), S. 101.

<sup>82</sup> Vgl. Jäger 2004, S. 184-189.

<sup>83</sup> Vgl. Bourdieu 1993, S. 102: „Verinnerlichung der Äußerlichkeit (Interiorisierung der Exteriorität)“.

<sup>84</sup> Bourdieu 1993, S. 135.

bewusster Prozess wäre. In mimetischen Handlungen werden „Schemata von Praxis auf Praxis übertragen [...], ohne den Weg über Diskurs und Bewusstsein zu nehmen“<sup>85</sup>. Die im Habitus einverlebten Strukturen würden zur zweiten Natur des Menschen. Diese Naturalisierung der gesellschaftlichen Ordnung ist bei Bourdieu ein direktes Derivat der Inkorporierung. Dadurch, dass einerseits „das Gesellschaftliche einen Niederschlag auf der Ebene des Individuums“ findet und andererseits durch „die Einverleibung [...] die soziale Ordnung zur Natur des Menschen“<sup>86</sup> wird, dienen die Speicherungs- und die Naturalisierungsfunktionen der Reproduktion.

Bourdieu's Aussagen verdeutlichen die Rolle des Körpers als wichtigen Faktor im Prozess der Generierung von Kultur und sozialer Ordnung sowie seine soziale Prägung und sein Handeln nach einem bestimmten Habitus. Der Körper sei „ein kulturelles Wissen“ und „Kultur“<sup>87</sup>. Obgleich Lindemann auf eine unklare Leibdefinition bei Bourdieu hindeutet, erkennt sie zwei sinnvolle Gründe, um seine „lediglich angedeuteten zeichentheoretischen Perspektiven“<sup>88</sup> zu entwickeln:

„Zum einen verschiebt sich die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Kultur hin zu der Frage des Verhältnisses von materiellem Bedeutungsträger und Bedeutung. [...] Zum anderen ermöglicht es die zeichentheoretische Verschiebung, den Leib umfassender, als Bourdieu es tut, als einen gesellschaftlich geformten zu beschreiben, nämlich auch insofern er zuständig gespürt wird.“<sup>89</sup>

---

<sup>85</sup> Bourdieu 1993, S. 136.

<sup>86</sup> Jäger 2004, S. 189.

<sup>87</sup> Platz 2006, S. 104.

<sup>88</sup> Lindemann 1994, S. 151.

<sup>89</sup> Lindemann 1994, S. 151.

### 2.1.4 Die genderorientierte Körpergeschichte

Um den Körper als eine eigene Analysekatgorie zu etablieren, fehlten noch die Voraussetzungen der Geschlechtergeschichte. Deren zentrale Leistung war die Debatte über Natur und Kultur unter dem übergeordneten Aspekt ‚Gender‘. Diese Katgorie wurde zunächst als Gegenbegriff zu ‚Sex‘ etabliert und bezeichnet in diesem Kontext im Gegensatz zum biologischen das kulturell konstruierte Geschlecht. Damit „ist *Gender* eine gesellschaftliche Katgorie, die auf einen geschlechtlichen Körper aufgesetzt wird“<sup>90</sup>. Letztlich gilt auch der biologische Körper (‚Sex‘) als sozial determiniert.

Gender ist entsprechend Kathleen Biddick „a theory of borders that enables us to talk about the historical construction and maintenance of sexual boundaries, both intra- and intercorporeal, through powerful historical processes of repetition and containment“<sup>91</sup>. Deswegen weist sie auf die Unmöglichkeit einer Naturalisierung der Analysekatgorien – „sex, flesh, body, race, nature, discourse and culture“<sup>92</sup> – in einer genderorientierten Forschung hin. Über die Natürlichkeit des Körpers zu sprechen, ist nicht mehr notwendig, weil für die Körpergeschichte der Körperbegriff nur denkbar ist, wenn er als kulturell/sozial codiert gedacht ist.<sup>93</sup>

---

<sup>90</sup> Joan W. Scott: *Gender: Eine nützliche Katgorie der historischen Analyse*. In: *Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart*. Hg. u. komm. v. Dorothee Kimmig, Rolf Günter Renner u. Bernd Stiegler. Stuttgart 1996 (=RUB 9414), S. 416-440, hier: S. 419.

<sup>91</sup> Kathleen Biddick: *Genders, Bodies, Borders. Technologies of the Visible*. In: *Speculum* 68/2 (1993), S. 389-418, hier: S. 393.

<sup>92</sup> Biddick 1993, S. 393.

<sup>93</sup> Vgl. Ingrid Bennewitz: *Der Körper der Dame. Zur Konstruktion von Weiblichkeit in der deutschen Literatur des Mittelalters*. Braunschweig 1996, S. 18.

Anfang der neunziger Jahre leitete Judith Butler eine neue theoretische Diskussion um den Körper in der Gender-Perspektive ein, in der sie den scheinbar ‚natürlich‘ verfassten Körper problematisierte. Sie erörtert die ‚Doppelsinnigkeit‘ des Körpers:

„Als Ort kultureller Interpretationen ist der Körper eine materielle Realität, die bereits in einem gesellschaftlichen Kontext lokalisiert und definiert ist. [...] Als ein Feld von interpretativen Möglichkeiten ist der Körper der Ort eines dialektischen Prozesses.“<sup>94</sup>

Die Erscheinung der Materialität des Körpers als etwas Natürliches sei Effekt der Wirkung von Macht (im Sinne Foucaults). In ihrer Diskussion über die Naturalisierung der Kategorie ‚Sex‘ weist Butler auf deren kulturelle Konstruktion hin, denn „perhaps it was already gender, with the consequence that the distinction between sex and gender turns out to be no distinction at all“<sup>95</sup>. Wären Sex und Gender kulturell konstruiert, so wäre der Geschlechterkörper das Resultat eines performativen Akts. Aufgrund dessen würde das Geschlecht als Inszenierung verstanden. Performativität ist bei Butler „always a reiteration of a norm or set of norms, and to the extent that it acquires an act-like status in the present, it conceals or dissimulates the conventions of which it is a repetition“<sup>96</sup>. Durch Materialisierung und Performativität wird der Körper einerseits als Prozess verstanden, der fixierte und normierte Körpergrenzen sedimentiert und festschreibt, andererseits als Praxis, die beständig die Normen zitiert.

---

<sup>94</sup> Judith Butler: Variationen zum Thema Sex und Geschlecht: Beauvoir, Wittig und Foucault. In: Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik. Hg. v. Gertrud Nunner-Winkler. Frankfurt a. M. 1991, S. 56-76, hier: S. 64.

<sup>95</sup> Judith Butler: Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity. New York/London 2006, S. 9.

<sup>96</sup> Butler 1993, S. 12.

### 2.1.5 Der rituelle Körper – die Ritualisierung des Körpers?

Die Ritualstudien etablieren sich in den letzten Jahren im Rahmen der Kulturwissenschaft in Analogie zu Forschungsrichtungen wie dem *linguistic turn*, *cultural turn*, *body turn* und im speziellen dem *performative turn*.<sup>97</sup> Rituale gelten in diesem Kontext mittlerweile als „the master-key to understanding cultures, including our own“<sup>98</sup>. Die Ritualtheorien stellen umfassende Forschungsfelder dar, die nicht nur die religiöse Atmosphäre berücksichtigen. Aufgrund der Heterogenität der bisher vorhandenen dialektisch-erörternden Ritualtheorien<sup>99</sup> wird der Ritualbegriff dieser Arbeit in der Auseinandersetzung mit den Untersuchungen der verschiedenen Forschungsfelder gewonnen.

Die bisher präsentierten Körpertheorien weisen anschaulich auf die Konstruktion des sozialen Körpers durch eine strategische soziale Handlung und Sozialisation hin.<sup>100</sup> Durch die unbewusste Verinnerlichung von Prinzipien, die durch das Umfeld determiniert werden, generiert der Akteur strategische Schemata, die von sozialen und kulturellen Konstellationen einverleibt bzw. gesteuert werden können. Der Körper wird mit Ritualen gebunden, weil der Körper im Ritual direkt mit Strukturen interagiert und diese Strukturen den Körper modellieren: sowohl das ritualisierte Handeln als auch der Körper sind sozial und kulturell

---

<sup>97</sup> Vgl. Axel Michaels: Vorwort. In: Ders.: Die neue Kraft der Rituale. Heidelberg 2008, S. 5-9, hier: S. 6.

<sup>98</sup> Jens Kreinath/Jan Snoek/Michael Stausberg: Ritual Studies, Ritual Theory, Theorizing Rituals. An introductory Essay. In: Dies. (Hg.): Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts. Leiden/Boston 2008, S. xv-xxvii, hier: S. xvii.

<sup>99</sup> Vgl. Jan A. M. Snoek: Defining ‚Rituals‘. In: Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts. Hg. v. Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg. Leiden/Boston 2008, S. 3-14, hier: S. 3.

<sup>100</sup> Vgl. Catherine Bell: Ritual Theory, Ritual Practice. New York/Oxford 1992, S. 97-98.

determiniert. Rituale sind demnach körperliche Bewegung oder die Wahrnehmung der körperlichen Bewegung von Anderen.<sup>101</sup> Das Ritual ist eine dynamische Kraft, das die soziokulturellen Handlungen generiert und reguliert, wiewohl Bell die Existenz eines Rituals negiert, denn der Ritual-Begriff sei vielmehr eine Forschungskonstruktion. Infolgedessen schlägt sie den Ritualisierung-Begriff vor. „Ritualization‘ attempts to correct the implications of universality, naturalness, and an intrinsic structure that have accrued to the term ‚ritual‘.“<sup>102</sup> Bell schlägt eine Umwandlung der Ritualtheorie in eine Ritualisierungstheorie als Strategie kultureller Praxis vor. Im Unterschied dazu werden bei Wulf und Gebauer die Differenzen zwischen Ritual und Ritualisierung klar herausgestellt. Sie unterscheiden sich im Grad ihrer Institutionalisierung oder Verfestigung in Sozialem und Gesellschaftlichem. „Rituale sind Formen sozialer Praxis. Der Begriff der Ritualisierung verweist auf die nach Kontext unterschiedlichen Abstufungen ritueller Praxis.“<sup>103</sup> Auch Axel Michaels wandte sich „gegen die[se] postmoderne Beliebigkeit“<sup>104</sup>. Ihm zufolge braucht es fünf Kriterien, um ein Ritual zu erkennen: *causa transitionis*, *solemnis intentio*, *actiones formaliter ritorum*, *actiones modaliter ritorum*, *novae classificationes* bzw. *transitio vitae*.<sup>105</sup> Michaels behauptet, dass dieses Schema zu der von Staal entwickelten Theorie der

---

<sup>101</sup> Vgl. David Parkin: Ritual as Spatial Direction and Bodily Division. In: Understanding Rituals. Hg. v. Daniel de Coppet. London/New York 1992, S. 11-25, hier: S. 12.

<sup>102</sup> Bell 1992, S. 222-223.

<sup>103</sup> Gebauer/ Wulf 1998, S. 150.

<sup>104</sup> Axel Michaels: »Le rituel pour le rituel« oder wie sinnlos sind Rituale? In: Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfen. Hg. v. Corina Caduff und Joanna Pfaff-Czarnecka. Berlin 1999, S. 23-47, hier: S. 29.

<sup>105</sup> Vgl. Michaels 1999, S. 29.

Bedeutungslosigkeit der Rituale „scheinbar“<sup>106</sup> nicht passe, denn Rituale hätten einen „intrinsic value“ und seien „pure activity, without meaning or goal“<sup>107</sup>. Wären Rituale bedeutungslos und funktionslos,<sup>108</sup> so wäre ihre Weitergabe unnötig. Demzufolge schließt Michaels:

„Rituale haben die Bedeutung, bedeutungslos zu sein, weil so Zeitlosigkeit, Unveränderlichkeit, Unsterblichkeit – eben *religio* – für den sterblichen Menschen in Szenen gesetzt werden kann. Also doch: »Le rituel pour le rituel«? Ja, diese Aussage stimmt, aber sie ist nicht ohne Bedeutung.“<sup>109</sup>

In den Ritualtheorien erkennt Catherine Bell zwei Ansätze der ‚Verkörperung‘. Im ersten Ansatz ist der Körper vom Ritual geprägt. Der Körper funktioniere in der sozialen Handlung als Objekt und in der sozialen Ausformung als Rezipient – damit kann die Verkörperung hier als passiv angesehen werden. Im anderen Ansatz ist das Ritual vom Körper geformt. Der wichtigste Aspekt dieses Ansatzes ist die Frage nach der Entstehung des Rituals aus der Logik der Körperpraxis: Der Körper sei das Subjekt und das Ritual das Objekt der Handlung.<sup>110</sup>

Der Körper und die Gesellschaft interagieren untereinander und daher sei „der Körper ein hochgradig restringiertes Ausdrucksmedium“<sup>111</sup>. Douglas’ Interesse liegt nicht nur in den biologischen, sondern auch in den somatischen Grundlagen sozialer Konstruktion der

---

<sup>106</sup> Michaels 1999, S. 40.

<sup>107</sup> Frits Staal: The Meaninglessness of Ritual. In: *Numen* 26/1 (1979), S. 2-22, hier: S. 9.

<sup>108</sup> Axel Michaels: Ritual and Meaning. In: *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Hg. v. Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg. Leiden/Boston 2008, S. 247-261, hier: S. 261.

<sup>109</sup> Michaels 1999, S. 45.

<sup>110</sup> Vgl. Catherine Bell: Embodiment. In: *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Hg. v. Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg. Leiden/Boston 2008, S. 533-543, hier: S. 538.

<sup>111</sup> Douglas 2004, S. 99.

Realität. Der Körper stelle sich doppelförmig vor: einerseits „das Selbst“ und andererseits „die Gesellschaft“<sup>112</sup>. Insbesondere sei der Körper eine Metapher der ganzen Gesellschaft: „das mikrokosmische Abbild der Gesellschaft“<sup>113</sup>. Das Verständnis des Körpers als ein Symbolsystem impliziert die Tatsache, dass er ein kulturelles Konstrukt ist und nicht immer erkannte universelle Bedeutungen hat.

„The body is a model which can stand for any bounded system. Its boundaries can represent any boundaries which are threatened or precarious. The body is a complex structure. The functions of its different parts and their relation afford a source of symbols for other complex structures.“<sup>114</sup>

Die Kritiken an Douglas bestehen darin, dass die Unterschiede zwischen dem sozialen und physischen Körper einerseits nicht eindeutig zu klären wären<sup>115</sup> und andererseits nicht erforscht würde, wie der Körper die Gesellschaft prägt.<sup>116</sup> Im Allgemeinen kritisiert Shilling den ‚Social Constructionism‘, weil dem Körperbegriff keine konkrete Bedeutung zugewiesen wird und unsere Kenntnis darüber, was konstruiert wird, sehr gering ist.<sup>117</sup>

Christoph Wulf vertritt die Meinung, dass die Performativität des Körpers in der Sprache und im sozialen Handeln liege. Im Charakter und in der Qualität sozialer Beziehungen spielt der Körper eine zentrale Rolle, denn alle menschlichen Erfahrungen finden in ihm und durch

---

<sup>112</sup> Douglas 2004, S. 123.

<sup>113</sup> Douglas 2004, S. 109.

<sup>114</sup> Douglas: *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London/ New York 2002, S. 142.

<sup>115</sup> Vgl. Platz 2006, S. 31.

<sup>116</sup> Vgl. Gugutzer 2006, S. 86.

<sup>117</sup> Vgl. Shilling 1994, S. 72.

ihn statt. Durch die im Alltag ablaufenden Inszenierungen und Aufführung sozialer Situationen wird der Körper in Szene gesetzt: der performative Körper.<sup>118</sup> Rituale sind performatives Handeln,<sup>119</sup> die den Körper „zum *Gedächtnis der Kultur*“ machen. „Normen und Werte, Schemata und Strategien werden inkorporiert. Über die *performative Konstruktion* des Körpers wird sein Verhältnis zur Welt und zu sich selbst gebildet.“<sup>120</sup> Das performative Wissen wird durch Mimesis erworben. Die mimetischen Handlungen ermöglichen den Subjekten die Herstellung der eigenen Welt und die Integration in die Gesellschaft.<sup>121</sup>

In der Mediävistik treten Rituale häufig aus den historischen Perspektiven, deren Hauptvertreter Gerd Althoff<sup>122</sup> ist, als Mittel in Erscheinung, um Herrschaft, Gesellschaft und Kommunikation zu interpretieren. In der Literaturwissenschaft wecken Rituale das Interesse an Inszenierungsdarstellungen und Handlungsformen in der Analyse von Texten. Mittelalterliche Rituale werden verschriftlichter Form vermittelt und sind innerhalb dieses literarischen Kontextes als „eine primär nicht-sprachliche und nicht-diskursive Praxis“<sup>123</sup> zu verstehen. Wie Texte

---

<sup>118</sup> Vgl. Christoph Wulf: Der performative Körper. Sprache – Macht – Handlung. In: *Quel corps? Eine Frage der Repräsentation*. Hg. v. Hans Belting, Dietmar Kamper und Martin Schulz. München 2002, S. 207-218.

<sup>119</sup> Bereits 1985 etwickelte Stanley J. Tambiah drei Bedeutungen für das Verständnis von Ritualen im Sinne von Performanz (vgl. dazu Stanley Jeyaraja Tambiah: *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge/Massachusetts/London 1985).

<sup>120</sup> Wulf 2002, S. 215.

<sup>121</sup> Vgl. Gebauer/Wulf 1998, S. 300.

<sup>122</sup> Vgl. Gerd Althoff: *Demonstration und Inszenierung. Spielregeln der Kommunikation in mittelalterlicher Öffentlichkeit*. In: *FMSt* 27 (1993), S. 27-50; ders.: *Die Kultur der Zeichen und Symbole*. In: *FMSt* 36 (2002), S. 1-17; ders.: *Empörung, Tränen, Zerknirschung. ‚Emotionen‘ in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters*. In: *FMSt* 30 (1996), S. 60-79; ders.: *Zur Bedeutung symbolischer Kommunikation für das Verständnis des Mittelalters*. In: *FMSt* 31 (1997), S. 370-389.

<sup>123</sup> Corinna Dörrich: *Poetik des Rituals. Konstruktion und Funktion politischen Handelns in mittelalterlicher Literatur*. Darmstadt 2002, S. 5.

ermöglichen Rituale die Interpretation eines kulturellen Systems einer bestimmten Zeit, denn sie generieren einen Kontext und sind zugleich Teil davon. Rituale werden durch Texte erreichbar und infolgedessen als Text lesbar gemacht, in dem die unterschiedlichen Diskurse filtrierte und formalisiert werden. Somit kann, wie Corinna Dörrich formuliert, „die konkrete Performanz eines Rituals als kulturelles Konstrukt betrachtet werden“<sup>124</sup>. In diesem Sinne werden sowohl Rituale als auch Literatur als kulturelle Konstrukte verstanden, die miteinander „in einem wechselseitigen Austauschprozeß“<sup>125</sup> stehen. Die in der Literatur inszenierten Rituale stellen deswegen symbolische Handlungen dar und konstituieren eine textinterne Ordnung.

Im Folgenden wird die Kasteiung des Fleisches als ein Ritual aufgefasst, denn Rituale

„bedienen sich signifikanter Objekte, symbolischer Mittel und aussagekräftiger gestischer und szenischer Arrangements und schaffen, erhalten und verändern Gesellschaft. [...] Rituale wirken als *Inszenierung des Körpers*, als *symbolische Handlungen*, als *ästhetische Aufführung* und als *ethisches Geschehen*. Sie werden erzeugt, transferiert und in mimetischen Prozessen gestaltet; sie haben individuelle und gesellschaftliche Tiefenwirkungen und sind auf Alterität bezogen; sie gestalten soziale Beziehungen und oszillieren zwischen Konflikt und Integration.“<sup>126</sup>

In Anlehnung an die Aussagen von Arnold van Gennep wird die Kasteiung des Fleisches in dieser Untersuchung als ein Übergangsritus verstanden, der auf die leibliche und seelische Heilung durch das Leid hinzielt. Michael Argyle interpretiert solche Riten als Heilungsriten,

---

<sup>124</sup> Dörrich 2002, S. 6.

<sup>125</sup> Dörrich 2002, S. 141.

<sup>126</sup> Gebauer/Wulf 1998, S. 137.

obwohl er betont, dass die Abgrenzung zwischen beiden nicht genau erörtert werden kann, denn „oft hat ein Mensch seelische oder körperliche Störungen, weil die sozialen Beziehungen gestört sind“<sup>127</sup>, so dass Heilungsriten auch als *rites de passage* funktionieren.

In *Übergangsriten* (1909) von Arnold van Gennep wird die Definition von Ritual nicht explizit erkennbar. Deutlich wird aber, dass Rituale eine strukturelle und funktionelle Perspektive bieten, da sie eine Integration zwischen den sozialen Schichten ermöglichen und strukturieren, sowie dass Rituale eine Ordnungsfunktion erfüllen. In diesem Sinne werden Rituale und Gesellschaftsstruktur in einem engen Verhältnis dargestellt und sollen gemeinsam analysiert werden. Die sakrale und die profane Welt sind zwei Teile eines Systems und „der Übergang von der einen zur anderen“ kann „nicht ohne eine Zwischenstufe erfolgen“<sup>128</sup>. In diesem Kontext werden Rituale verstanden als

„ein Medium der Regulierung und Stabilisation von Lebenswelten, deren Interaktion und deren Ethos, sowie ein Versuch der Wiederherstellung von Ordnung und Harmonie nach einer erfahrenen oder imaginierten Krise.“<sup>129</sup>

Darüber hinaus lassen sich solche Rituale in der van Gennepschen Perspektive genauer als so genannte Übergangsrituale bezeichnen, die

---

<sup>127</sup> Michael Argyle: *Körpersprache & Kommunikation*. Das Handbuch zur nonverbalen Kommunikation. Paderborn 2005, S. 172.

<sup>128</sup> Arnold van Gennep: *Übergangsriten (Les rites de passage)*. 3., erw. Aufl. Frankfurt a. M./ New York 2005, S. 14.

<sup>129</sup> Christoph Wulf/Jörg Zirfas: *Performative Welten. Einführung in die historischen, systematischen und methodischen Dimensionen des Rituals*. In: *Die Kultur des Rituals. Inszenierung. Praktiken. Symbole*. Hg. v. Christoph Wulf und Jörg Zirfas. München 2004, S. 7-45, hier: S. 12.

in drei Schritten bzw. Phasen erfolgen: Trennungs-, Schwellen- und Angliederungsriten, die sich jedoch noch weiter aufteilen können.<sup>130</sup>

Victor Turner übernimmt van Genneps Theorie der Übergangsriten und entwickelt sie weiter (1969), sodass er die Diskussion über die Liminalphase (Schwellenphase) intensiviert. Im Sinne Turners ist ein Ritual ein dynamischer sozialer Prozess, der sich performativ darstellt,<sup>131</sup> was Turner „social drama“ nennt, welches definiert wird „as units of aharmonic or disharmonic social process, arising in conflict situation“<sup>132</sup>. Im Verlaufe eines sozialen Dramas wird ein vierstufiges Modell konstatiert, das sich jeweils in *Breach*, *Crisis*, *Redressive Action* und *Reintegration* unterteilen lässt.<sup>133</sup>

Nach Turner sind Rituale performative Handlungen, die sich in Hinblick auf die Symbolik lesen lassen, indem das Symbol deren kleinste Einheit bildet. Das Konzept des dominanten Symbols erfasst drei Haupteigenschaften, nämlich *condensation*, *unification of disparate significata* und *polarization of meaning*,<sup>134</sup> die in einem kulturellen Referenzrahmen analysiert werden sollen. Dominante Symbole „are the relatively fixed points in both the social and the cultural structures, and indeed constitute points of junction between these two kinds of structure“<sup>135</sup>, in deren Interpretation die exegetische, operationale und positionale Be-

---

<sup>130</sup> Vgl. van Gennep 2005, S. 21.

<sup>131</sup> Vgl. Victor Turner/Edith Turner: *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. New York 1978, S: 243-244.

<sup>132</sup> Victor Turner: *The Anthropology of Performance*. New York 1988, S. 74.

<sup>133</sup> Vgl. Turner 1988, S. 74-75.

<sup>134</sup> Vgl. Victor Turner: *The Forest of Symbols. Aspects of Ndemdu Ritual*. Ithaca/London 1986, S. 28.

<sup>135</sup> Turner 1986, S. 31-32.

deutung berücksichtigt werden soll.<sup>136</sup> Die Bearbeitung des Begriffes der Liminalität durch Turner erscheint als das wichtigste Kriterium in der Rezeption des Schemas von van Gennep. In den Übergangsriten wird diese liminale Periode als marginal, „as an interstructural situation“<sup>137</sup> bezeichnet. Victor Turner pointiert die unbestimmten Eigenschaften des Schwellenzustands („liminality“) oder der Schwellenpersonen („betwixt and between“), indem er die Symbolik „attached to and surrounding the liminal *persona*“ als „complex and bizarre“<sup>138</sup> bezeichnet. Die Personen befinden sich „neither here nor there; they are betwixt and between the positions assigned and arrayed by law, custom, convention, and ceremonial“<sup>139</sup>. Aufgrund dessen erfahren die Schwellenwesen („Neophyten“) soziale und sexuelle Statuslosigkeit.<sup>140</sup>

Im Bereich der Religionsgeschichte werden diese zwei Ritualmodelle von Bruce Lincoln kritisiert. Mit der Beschreibung von fünf Fällen der weiblichen Initiationen stellt Lincoln fest, dass die von van Gennep und Turner entwickelten rituellen Modelle grundsätzlich für Männer gedacht wurden. Deswegen wird die Vorstellung einer universellen Theorie unmöglich. Das Ritual sei „a coherent set of symbolic actions that has a real transformative effect on individuals and social groups“<sup>141</sup>. In einem Übergangsritus werden die Menschen transformiert, die alten Rollen, der Status und die Identitäten werden neu eingeordnet. Die von Lincoln

---

<sup>136</sup> Vgl. Turner/Turner 1978, S. 247-248.

<sup>137</sup> Turner 1986, S. 93.

<sup>138</sup> Turner 1986, S. 96.

<sup>139</sup> Victor Turner: *The Ritual. Structure and Anti-Structure*. 2. Aufl. New Brunswick/London 2008, S. 95.

<sup>140</sup> Vgl. Turner 2008, S. 95.

<sup>141</sup> Bruce Lincoln: *Emerging from the Chrysalis. Rituals of Women's Initiation*. New York/Oxford 1991, S. 6.

pointierten Hauptunterschiede zwischen den weiblichen und männlichen Erfahrungen sind der Ortswechsel, denn normalerweise bleiben die Frauen stärker an ihr gewohntes soziales Umfeld gebunden; weiterhin die Gemeinschaft, weil Frauen in der Regel allein initiiert werden, sowie das Ausbleiben einer Statuserhöhung.

Nach diesen Beobachtungen schlägt Lincoln eine alternative Struktur für die Phasen von van Gennep und Turner vor: „enclosure, metamorphosis (or magnification), and emergence“<sup>142</sup>. Diese Terminologie präsentiert Lincoln im Vergleich mit einer Insektenmetamorphose, indem „the initiand is likened to a caterpillar, who enters the cocoon and emerges a butterfly. The seclusion chamber is her chrysalis, where she acquires her new mode of being“<sup>143</sup>. Lincoln stellt fest, dass Rituale nicht nur die Person konstruieren, sondern auch die Kategorie der Person und der Hierarchie, „in which categories and person alike are organized“<sup>144</sup>. Außerdem seien Rituale keine neutralen Prozesse, indem sie „their victims, as well as their beneficiaries“<sup>145</sup> haben. Zuletzt hätten die Opfer „means – creative and powerful – to react against the processes that victimized them“<sup>146</sup>.

Im mediävistischen Bereich wird Turners Theorie von Caroline Walker Bynum kritisiert, die in ihrem Essay über *Women's Stories, Women's Symbols* auf die Komplexität religiöser Erfahrung im Mittelalter hinweist. Aufgrund dessen behauptet Bynum,

„that some of Turner's generalization violate the subtlety of his own methodological commitments and that Turner's theory of religion is

---

<sup>142</sup> Lincoln 1991, S. 101.

<sup>143</sup> Lincoln 1991, S. 101.

<sup>144</sup> Lincoln 1991, S. 118-119.

<sup>145</sup> Lincoln 1991, S. 119.

<sup>146</sup> Lincoln 1991, S. 118-119.

inadequate because it is based implicitly on the Christianity of a particular class, gender and historical period.“<sup>147</sup>

Sie kritisiert zwei bestimmte Aspekte des Konstrukts ‚soziales Drama‘, die auf den Begriff der „dominant symbols“ und der ‚liminality‘ of images of status reversal or status elevation“<sup>148</sup> hinweisen. In diesem Kontext bestätigt Bynum Turners Kompromisse mit einer Männergeschichte, die die Stelle der Frauen in der gesellschaftlichen Ordnung als liminal annimmt. Durch ihre Kritik versucht Bynum zu zeigen, dass Turners Konzept des Liminalen nur für Männer anwendbar sei.

Kritisiert wurden diese Ritualmodelle darüber hinaus auch von Christiane Withhöft, die sich dabei auf den Beitrag von Maria E. Müller über den *Ring* von Heinrich Wittenwiler bezieht. Withhöft konstatiert, dass es sich bei einem derartigen Vorgehen um den Versuch handele, „literarische Erzählschemata durch ein abstraktes Modell zu erklären, welches sich relativ beliebig auch auf gesellschaftliche Phänomene anwenden lässt, die nicht spezifisch mittelalterlich sind“<sup>149</sup>. Obwohl Withhöft die Nützlichkeit solcher Modelle durchaus (an-)erkennt, betont sie, dass bei deren unkritischer Anwendung im Rahmen literarischer Analysen die Gefahr droht, bedeutende kultur­anthropologische Aspekte und Implikationen zu vernachlässigen. Im Anschluss daran besteht eine der Herausforderungen der vorgelegten Arbeit darin deutlich zu

---

<sup>147</sup> Caroline Walker Bynum: *Women’s Stories, Women’s Symbols. A Critique of Victor Turner’s Theory of Liminality*. In: Dies.: *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York 1992, S. 27-51, hier: S. 28.

<sup>148</sup> Bynum 1992, S. 29.

<sup>149</sup> Christiane Withhöft: *Ritual und Text. Formen symbolischer Kommunikation in der Historiographie und Literatur des Spätmittelalters*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, S. 14, mit Bezug auf Maria E. Müller: *Liminale Ästhetik. Versuch über Heinrich Wittenwilers Ring*. In: *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft* 8 (1994/95), S. 221-237, hier: S. 223.

machen, dass –auch wenn diese Ritualmodelle (bzw. van Genneps oder auch Turners) kritisiert werden –, sie sich dennoch für die Interpretation literarischer Texte nicht nur als gewinnbringend zeigen, sondern auch neue Blickwinkel auf die Texte eröffnen können.

## **2.2 Der metaphorische Körper: Eine Körpergeschichte im Mittelalter?**

Ungeachtet der kategorischen Behauptung von Schulz, dass man „[f]ür die tausendjährige Geschichte [...] selbstredend keine allgemein verbindlichen Aussagen über das Bild vom Körper und damit verbundene Einstellungen und Verhaltensweisen machen“<sup>150</sup> kann, versuchen Jacques Le Goff und Nicolas Truong eine Geschichte des Körpers im Mittelalter darzustellen. Als Begründung für das Thema ihres Buches bezeichnen der französische Historiker und der Journalist den Körper als „entscheidende[n] Schauplatz einer der Grundspannungen in der abendländischen Dynamik“<sup>151</sup>. Karneval und Fastenzeit werden diesem Anspruch nach als großes Spannungsfeld für das Verständnis des mittelalterlichen Körpers dargestellt. In diesen zwei Feldern und durch sie spielt der Körper eine dichotomische Rolle, in der er „ständig diffamiert“ und „glorifiziert“<sup>152</sup> wird. Darüber hinaus prägen weitere Dichotomien seine Rolle: Lachen und Weinen, Leben und Sterben, Kirche und Hof. Die von Le Goff/Truong durchgeführte Analyse repetiert viele Topoi, ohne sie gründlicher zu reflektieren.

---

<sup>150</sup> Knut Schulz: *Mittelalterliche Vorstellungen von der Körperlichkeit*. In: *Der Mensch und sein Körper. Von der Antike bis heute*. Hg. v. Arthur E. Imhof. München 1983, S. 46-64, hier: S. 46.

<sup>151</sup> Jacques Le Goff/Nicholas Truong: *Die Geschichte des Körpers im Mittelalter*. Stuttgart 2007, S. 35.

<sup>152</sup> Le Goff/Truong 2007, S. 39.

Le Goff/Truong präsentieren in ihrem Kapitel *Körper und Manieren* den Körper als Ergebnis eines Zivilisationsprozesses und nehmen damit direkten Bezug auf Norbert Elias. Allerdings wird die Untersuchung zur Nacktheit und zur ‚Kultur der Gesten‘ gleichzeitig auch minimal ergänzt. In Anlehnung an Schmitt wird dabei eine Gesten-Definition präzisiert, aber nicht näher diskutiert. Die Gesten seien demnach kulturspezifische Inszenierungen und besäßen anhand verschiedener Handlungen symbolische Qualität. Schmitts Analyse stellt Gesten als „Ausdruck der inneren Bewegung der Seele, der Gefühle und des sittlichen Lebens des einzelnen“<sup>153</sup> vor. In seiner Untersuchung nimmt der *gestus*-Begriff eine bedeutende Stelle ein, indem er *gestus* als „eine bestimmte Art von Bewegungen und Haltungen, die den ganzen Körper betreffen“<sup>154</sup>, definiert. Für die im Mittelalter verbreitete Vorstellung der Gesten nimmt er daneben drei Arten an: *expressivity*, *non-verbal communication* und *efficacy*.<sup>155</sup> Statt den von Schmitt beschriebenen Gesten-Begriff zu verwenden, empfiehlt Schubert für das Verständnis der mittelalterlichen Weltdeutung den Gebaren-Begriff, der „die Summe aller einzelnen Ausdrucksbewegungen und Ausdrucks-haltungen eines Menschen sowie jede Form von Kommunikation, die nicht sprachlich vollzogen wird“<sup>156</sup>, enthalte.

Falls es überhaupt möglich ist, eine Körpergeschichte des gesamten Mittelalters, also eines Zeitraums von immerhin 1000 Jahren, zu

---

<sup>153</sup> Jean-Claude Schmitt: Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter. Stuttgart 1992, S. 27.

<sup>154</sup> Schmitt 1992, S. 28.

<sup>155</sup> Vgl. Jean-Claude Schmitt: The Rationale of Gestures in the West. Third to thirteenth Centuries. In: A Cultural History of Gesture. Hg. v. Jan Bremmer und Herman Roodenburg. Ithaca/New York 1992, S. 59-70, hier: S. 64-65.

<sup>156</sup> Martin J. Schubert: Zur Theorie des Gebarens im Mittelalter. Analyse von nichtsprachlicher Äußerung in mittelhochdeutscher Epik. Rolandslied, Eneasroman, Tristan. Köln/Wien 1991, S. 6.

verfassen, kann sie kaum in einem einzigen Band untergebracht werden. *Die Geschichte des Körpers im Mittelalter* bietet daher einen Überblick von Thematiken um den Körper an, denn „[m]edieval writings about *corpus* or *caros* – or even *materia* or *tellus* – were as multiple and multivalent as the varying discourses found in modern writing about the body“<sup>157</sup>.

Die Vorstellung eines rein religiösen Mittelalters ist der Schwerpunkt des Werkes von Vito Fumagalli,<sup>158</sup> in dem er die höfische Gesellschaft und Literatur vor dem Hintergrund dieser religiösen Atmosphäre analysiert. Die Unterschiede zwischen *carnis* und *corpo* werden nicht erwähnt, ganz abgesehen davon, dass es sich schon im Buchtitel um eine undeutliche Abgrenzung von Begriffen handelt. Die beiden Wörter werden nahezu ohne jegliche Erklärung synonym verwendet. Insgesamt tendiert Fumagalli zu einer mehr oder weniger unreflektierten Zusammenstellung von verschiedenen Themen und Topoi.

Nach dem 11. Jahrhundert sieht der Autor eine Wende in der Interpretation der Körperrolle. Durch die *imitatio Christi* könne sich der Körper von den Sünden befreien. In seiner Analyse über dieses Phänomen im Mittelalter zählt Giles Constable drei Arten von Nachahmungen bzw. Nachfolgen auf: „imitation of the divinity, of the humanity and of the body Christ“<sup>159</sup>. Die Stigmatisierung sei dabei der Höhepunkt dieser Nachahmung, denn sie charakterisiere im Körper „the desire to imitate as fully as possible the humanity as well as the divinity of Christ“<sup>160</sup>.

---

<sup>157</sup> Bynum 1995, S. 33.

<sup>158</sup> Vito Fumagalli: *Solitudo Carnis. El cuerpo el la Edad Media*. Madrid 1995 (Im Original: *Solitudo carnis. Vicende del corpo nel Medioevo*).

<sup>159</sup> Vgl. Giles Constable: *The Ideal of the Imitation of Christ*. In: Ders.: *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*. Cambridge 1995, S. 143-248.

<sup>160</sup> Constable 1995, S. 217.

Dinzelbacher behauptet ebenfalls den Wandel der *imitatio Christi* in die *conformitas Christi*, die „eine körperliche Gleichförmigkeit“<sup>161</sup> sei.

### 2.2.1 Die Lektüren des Körpers: Text, Metapher und Zeichen

Der Körper hat in der mittelalterlichen Gesellschaft des 12. und 13. Jahrhunderts, besonders in der weltlichen und geistlichen Literatur, einen performativen Charakter. In Text und Bild verrät die körperliche Darstellung seine diskursiven Merkmale, d. h. eine ‚Poetik der Visualität‘.<sup>162</sup> Im Hinblick auf die mündlichen Merkmale der mittelalterlichen Dichtung ist die Rolle des ‚poetischen Sehens‘ prägnant. Wenzel argumentiert, dass sogar die höfische Erziehung augenorientiert sei, weil sich dieser Prozess durch Anpassung und Nachahmung vollziehe,<sup>163</sup> denn „[d]er Vorrang der Bilder (des Hörens und Sehens) in den Prozessen des sozialen Lernens verlangt die Förderung von poetischen Visualisierungsstrategien in der Schrift“<sup>164</sup>.

In einem Beitrag von Roberta Gilchrist wird der Körper nach dem archäologischen Diskurs als ‚materielle Kultur‘<sup>165</sup> diskutiert. Als solche wird

---

<sup>161</sup> Peter Dinzelbacher: Das fremde Mittelalter. Gottesurteil und Tierprozess. Essen 2006, S. 176.

<sup>162</sup> Vgl. Horst Wenzel: Hören und Sehen. Zur Lesbarkeit von Körperzeichen in der höfischen Literatur. In: Personenbeziehungen in der mittelalterlichen Literatur. Hg. v. Helmut Brall, Barbara Haupt und Urban Küsters. Düsseldorf 1994, S. 191-218, hier: S. 203; Horst Wenzel: Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter. München 1995.

<sup>163</sup> Vgl. Horst Wenzel: Partizipation und Mimesis. Die Lesbarkeit der Körper am Hof und in der höfischen Literatur. In: Materialität der Kommunikation. Hg. v. Hans Ulrich Gumbrecht und K. Ludwig Pfeiffer. Frankfurt a. M. 1988, S. 178-202; vgl. Horst Wenzel 1995, S. 371.

<sup>164</sup> Wenzel 1995, S. 380.

<sup>165</sup> Vgl. dazu auch Joanna R. Sofaer: The Body as Material Culture. A Theoretical Osteoarchaeology. New York 2006 (=Topics in Contemporary Archaeology), S. 87: „Identifying the body as material culture aims to access the particularities of the body in a specifically archeological manner by understanding the development of individual bodies in contextually specific social settings. The emphasis is on the process by which bodies are

er zum Text, in dem die Konstruktion und Wiedergabe von sozialen Strukturen gelesen und interpretiert werden.<sup>166</sup> Als Text lässt sich der Körper sprachlich als Teilsystem des in der Gesellschaft durchgeführten Diskurses erfassen.<sup>167</sup> Hierbei dient er als Metapher für die gesellschaftliche Ordnung und ihre Wahrnehmung. Die Spannung zwischen Schreiben und Lesen erteilt dem Körper „Gesten und Gebärden, um die Verbindlichkeit und den Verpflichtungscharakter sozialer Bindungen, rechtlicher Vereinbarungen und politischer Verträge zu verstärken“<sup>168</sup>. Mit der so genannten Szene der blutenden Lanze im *Parzival* schlägt Haubruchs eine neue Interpretation des von Wenzel erläuterten Konzeptes der ‚Poetik der Visualität‘ vor. Er interpretiert das Phänomen als eine

„»Poetik der Erscheinung«, eine Poetik der Manifestation, des Offenbarwerdens, in der jede Erscheinung, jeder Adventus, insbesondere aber der des Herrschers, an der Epiphanie und dem Adventus jenes Gottes teilhat, den diese Kultur verehrt.“<sup>169</sup>

Der Körper als Metapher und die Körpermetaphern bieten „le modèle concret d’une organisation hiérarchique du reel“<sup>170</sup> dar. Die Wirkung von Meta-

---

formatted [...], agency and action, through the ways that the social lives of people are implicated in the creation of their bodies.“

<sup>166</sup> Vgl. Roberta Gilchrist: *Medieval Bodies in the Material World. Gender, Stigma and the Body*. In: *Framing Medieval Bodies*. Hg. v. Sarah Kay und Miri Rubin. New York 1996, S. 43-61.

<sup>167</sup> Vgl. Clemens Wischermann: *Geschichte des Körpers oder Körper mit Geschichte? In: Körper mit Geschichte. Der menschliche Körper als Ort der Selbst- und Weltdeutung*. Hg. v. Clemens Wischermann und Stefan Haas. Stuttgart 2000 (=Studien zur Geschichte des Alltags 17), S. 9-31, hier: S. 17.

<sup>168</sup> Klaus Schreiner/Norbert Schnitzler: *Historisierung des Körpers. Vorbemerkungen zur Thematik*. In: *Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*. Hg. v. Klaus Schreiner und Norbert Schnitzler. München 1992, S. 5-22, hier: S. 11.

<sup>169</sup> Wolfgang Haubruchs: *Bilder, Körper und Konstrukte. Ansätze einer kulturellen Epochensemantik in der philologischen Mediävistik*. In: *LiLi 100* (1995), S. 28-57, hier: S. 49.

<sup>170</sup> Jean-Claude Schmitt: *Art. „Corps et âme“*. In: *Dictionnaire raisonné de l’Occident médiéval*. Hg. v. Jacques Le Goff und Jean-Claude Schmitt. Paris 1999, S. 230-245, hier: S. 243.

phern liegt in „d[er] suggestive[n] Kraft der Anschaulichkeit“<sup>171</sup>, denn sie können neue interpretative Perspektiven und Verbindungen ermöglichen. Metaphern sind nach Rainer Guldin spezifische sozio-kulturelle Codes, die ein „komplexes, vielschichtiges Diskursfeld“<sup>172</sup> schaffen. Als Code versteht Müller die bewusste Einsetzung und Veränderung von Elementen sowie ihre Verknüpfung „mit anderen Elementen verbaler und non-verbaler Kommunikation“<sup>173</sup>. Die Organisation der volkssprachigen Literatur lehnt sich an die „durch die höfischen Rituale, ihre nonverbalen und verbalen Zeichen“ vorgegebenen Wahrnehmungsformen an. Durch die Metapher gebe es die Suggestion der „Fülle der sensorischen Wahrnehmung“<sup>174</sup>.

Im Körper finden materielle Reproduktionsprozesse statt, die ihm den Status eines Mediums sozialer Beziehungen und kultivierter Selbstdarstellung verleihen. In diesem Zusammenhang führt Kantorowicz die Theorie der doppelten Körperlichkeit des Königs als eine große Metapher der mittelalterlichen politischen Theologie ein.<sup>175</sup> Hierbei wird einerseits vom Geschichtsschreiber eine vergängliche und profane Seite des Körpers dargestellt. Andererseits gilt der Körper als ein sakrales und unsterbliches Wesen. Dieser mystische Körper markiere auf der synchronen Ebene die Existenz „der königlichen Macht im jeweiligen Herrscher“. Auf der diachronen Ebene sei er jedoch das Symbol „der Dauerhaftigkeit der Herr-

---

<sup>171</sup> Rainer Guldin: *Körpermetaphern. Zum Verhältnis von Politik und Medizin*. Würzburg 2000, S. 19.

<sup>172</sup> Guldin 2000, S. 23.

<sup>173</sup> Jan-Dirk Müller: *Visualität, Geste, Schrift. Zu einem neuen Untersuchungsfeld der Mediävistik*. In: *ZfdPh* 122 (2003), S. 118-132.

<sup>174</sup> Wenzel 1995, S. 425.

<sup>175</sup> Vgl. Ernst H. Kantorowicz: *The King's two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton/New Jersey 1957.

schaft ohne Bezug auf<sup>176</sup> die jeweilige Macht des einzelnen Herrschers. Der politische und der natürliche Körper werden daher als *The King's two Bodies* präsentiert: „[E]ach being fully contained in the other. However, doubt cannot arise concerning the superiority of the body politic over the body natural.“<sup>177</sup> Kantorowicz signalisiert damit, dass die Unterschiede zwischen dem politischen Körper und dem mystischen Körper nicht deutlich getrennt seien und die beiden sogar als Synonym erscheinen.<sup>178</sup>

Ferner funktioniert der Körper auch als Zeichen. In seinen Studien *Gottesurteil und Tierprozess* erörtert Dinzeltacher die wichtige Rolle des Körperlichen. Am Körper manifestiere sich die Wahrheit, denn durch den Vollzug des Gottesurteils und die am Körper dargestellten Krankheiten verwende Gott den Körper als Kommunikationsmittel: „[E]r macht den Körper zum Zeichen“<sup>179</sup>. Bumke zeigt in seinem Buch über die Blutstropfenszene im *Parzival*, dass die von Augustinus erläuterte Zeichentheorie sehr produktiv für die Analyse mittelalterlicher Texte sein kann. Angesichts der Lektüre von Augustinus werden zwei Arten von Zeichen unterschieden: *signa naturalia* und *signa data*.<sup>180</sup> Der Körper kann sowohl als ein natürliches Zeichen als auch als ein gegebenes Zeichen interpretiert werden. Die im metaphorischen Kontext angewendeten Körperzeichen erscheinen im Zentrum aller „interpersonelle[n] Kommunikation“<sup>181</sup>.

---

<sup>176</sup> Ralph E. Giesey: Was für zwei Körper? In: *Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft* 16 (1992), S. 79-93, hier: S. 90-91.

<sup>177</sup> Kantorowicz 1957, S. 9.

<sup>178</sup> Vgl. Kantorowicz 1957, S. 15.

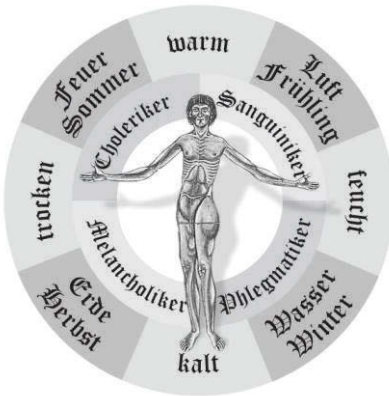
<sup>179</sup> Dinzeltacher 2006, S. 96-97.

<sup>180</sup> Vgl. Joachim Bumke: *Die Blutstropfen im Schnee. Über Wahrnehmung und Erkenntnis im »Parzival« Wolframs von Eschenbach*. Tübingen 2001 (= *Hermaea Germanistische Forschungen Neue Folge* 94), S. 57.

<sup>181</sup> Wenzel 1995, S. 159.

## 2.2.2 Der vernetzte Körper: Kosmos und Seele

In seiner Studie zu autobiographischen Texten des 16. Jahrhunderts erwähnt Lumme die Stellung des menschlichen Körpers im Kosmos, denn das Individuum und das Universum stehen in einer engen reziproken Beziehung. „Der Körper diene als zentraler Kommunikationsträger in einem Raum der Festgelegtheiten von Menschen, Dingen und sozialen Strukturen.“<sup>182</sup> Joan Cadden weist darauf hin, dass die medizinischen und theologischen Schriften die Wichtigkeit der Balance von „hot, cold, moist, and dry, which characterized an individual or group“<sup>183</sup>, verdeutlichen. Durch diese vier Qualitäten lassen sich die menschlichen Temperamente determinieren: Choliker, Melancholiker, Phlegmatiker, Sanguiniker.<sup>184</sup>



In Anlehnung an die Ausführungen einiger mittelalterlicher Autoren wie z. B. Hildegard von Bingen und Albertus Magnus soll mit dieser Graphik die Vierteilung des mittelalterlichen Kosmos veranschaulicht werden: die vier Elemente, die vier Jahreszeiten, die vier Qualitäten sowie die vier Temperamente.

<sup>182</sup> Christoph Lumme: Höllenfleisch und Heiligtum. Der menschliche Körper im Spiegel autobiographischer Texte des 16. Jahrhunderts. Frankfurt a. M. 1996, S. 20.

<sup>183</sup> Joan Cadden: Meanings of Sex Difference in the Middle Ages. Medicine, Science, and Culture. New York 1995, S. 171.

<sup>184</sup> Vgl. Cadden 1995, S. 184.

In seiner Bildanalyse zeigt Dieter Blume, dass sowohl das mittelalterliche Kosmos- wie auch Körperverständnis nach diesen Grundformeln in vier Gruppen aufgebaut wurden.<sup>185</sup> Diese Betrachtungen finden sich nicht bei allen mittelalterlichen Verfassern, denn für diejenigen, die „den Menschen als eine Substanz [auffassen], die aus der Form (Seele) und der Materie (Leib) besteht“, wurde die Doktrin des Mikrokosmos „nicht nur als überflüssig“ wahrgenommen, sondern auch als „nicht annehmbar“<sup>186</sup>. Im mittelalterlichen Verständnis des Menschen lässt sich einerseits bei den Platonikern ein Verständnis vom Menschen als Abbild des Kosmos erkennen. Andererseits kann bei christlichen Aristotelikern die Leib-Seele-Thematik festgestellt werden.<sup>187</sup>

---

<sup>185</sup> Vgl. Dieter Blume: Körper und Kosmos im Mittelalter. In: Bild und Körper im Mittelalter. Hg. v. Kristine Marek, Raphaële Preisinger, Marius Rimmele und Katrin Kärcher. München 2008, S. 225-241, hier: S. 225.

<sup>186</sup> Marian Kurdzialek: Der Mensch als Abbild des Kosmos. In: Der Begriff der Repräsentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild. Hg. v. Albert Zimmerman. Berlin 1971, S. 35-75, S. 45.

<sup>187</sup> Vgl. Kurdzialek 1971. In der mittelalterlichen Tradition wird die Diskussion über die Leib-Seele-Thematik häufig geführt. Beispiele dafür sind nicht nur die im deutschsprachigen Raum, sondern auch die in Europa weit verbreiteten Werke, die das Thema behandeln. Auf der Suche nach dem Wesen der Seele präsentieren die Texte einerseits eine theologisch-philosophische Auseinandersetzung, andererseits die literarische Tradition der Debatten. In ihrer Studie bietet Masha Raskolnikov eine ausführliche Analyse der literarischen Gattung der Debatte im Mittelenglischen, was an mehreren Stellen als Ausgangsdiskussion für die Literatur im Mittelhochdeutschen dienen kann (vgl. Masha Raskolnikov: *Body against Soul. Gender and Sowlehele in Middle English Allegory*. Columbus 2009). Zu einer kleinen Geschichte der Seele-Motive in der westlichen Tradition vgl. Burkhard Mojsisch: Art. „Seele“. In: LexMa. Band VII. München 2003, Sp. 1675-1677; Burkhard Mojsisch/Udo R. Jeck/Olaf Pluta: Art. „Seele, Mittelalter“. In: HWPPh. Band 9. Darmstadt 2007 (CD Version), Sp. 12-22, Jacques Le Goff: Art. „Anima“. In: *Enciclopedia dell'arte medievale*. Band I. Roma 1991, S. 798-804 und den Sammelband von Gerd Jüttemann/Michael Sonntag/Christoph Wulf (Hg.): *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*. Weinheim 1991. Als Beispiele von Werken aus verschiedenen Sprachen dienen *Libre de anima racional* (Ramon Lull), *Desputisoun bitwen De Bodi and De Soule* (Anonym), *Ein sele zu dem libe sprach* (Anonym) u. a. Das Leib-Seele-Thema wird detailliert von Arnold Angenendt mit vielen Beispielen aus den religiösen Diskursen dargelegt (vgl. Arnold Angenendt: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt 2005, S. 235-261).

Auch wenn in den weltweit geführten mediävistischen Debatten unterschiedliche Meinung zur Leib-Seele-Thematik vertreten werden,<sup>188</sup> bleibt festzustellen, dass die mittelalterlichen Leib-Seele-Vorstellungen gewissermaßen zwischen zwei dualen Konzeptionen schwanken: der einen, die Leib und Fleisch assoziiert und die beiden der Seele gegenüberstellt, und der anderen, die von einer einzigen Leib-Seele-Einheit ausgeht, die Leib und Seele, welche zusammen geschaffen wurden, in der Erlösung bindet.<sup>189</sup> Schmitt unterscheidet drei große Traditionen, die das Leib-Seele-Konzept im Mittelalter leiten. Die christliche Basis fange mit der paulinischen Darstellung der menschlichen Person an. Die im Mittelalter modifizierten platonischen Konzepte beeinflussen die asketischen Bewegungen dadurch, dass „une forte dévalorisation de l'existence charnelle et terrestre“<sup>190</sup> vorhergesehen wird. Auch die arisotelischen Lehren hätten ihren Widerhall in augustinischen Schriften.

---

<sup>188</sup> Da Körper und Seele José Carlos Rodrigues zufolge ein Amalgam (die Bezeichnung „Amalgam“ verwendet Rodrigues als Metapher, um das enge Verhältnis zwischen Körper und Leib zu beschreiben) seien, wende sich die Form nicht gegen die Materie. Der Körper sei der symbolische Platz, in dem sich die menschliche Kondition konstituiere (vgl. José Carlos Rodrigues: *O corpo na história*. Rio de Janeiro 2008, S. 55-56). Im Gegensatz zu Rodrigues behauptet Schmitt, dass sich *corpus* und *anima* diametral gegenüberstehen (Schmitt 1999, S. 230). Jérôme Baschet sieht in der Beziehung zwischen Seele und Körper eine duale Konzeption, in der beide „entités fondamentales“ seien (Baschet 2004, S. 389). Peter King zeigt hingegen den Körper als wesentlichen Aspekt für das Gefühl, weswegen das Leib-Geist-Problem keine mittelalterliche Frage sei: „There is no room for disembodied sensation“ (Peter King: *Why isn't the Mind-Body Problem Medieval?* In: *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medieval Enlightenment*. Hg. v. Kenrik Lagerlund. Dordrecht 2007, S. 187-205, hier: S. 203). Auch Bynum spricht sich für die Tatsache aus, dass sich eine solche Diskussion nicht bei den mittelalterlichen Theologen und Philosophen vollzog (vgl. Bynum 1995, S. 13). Sei die Leib-Seele-Kontroverse noch eine mittelalterliche Thematik, so vollziehe sich die Leib-Geist-Diskussion erst im Cartesianismus.

<sup>189</sup> Vgl. Rüdiger Schnell: *Wer sieht das Unsichtbare? Homo exterior und homo interior in monastischen und laikalen Erziehungsschriften*. In: *Anima und sèle. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter*. Hg. v. Silke-Katharina Philipowski und Anne Prior. Berlin 2006, S. 83-112, hier: S. 88.

<sup>190</sup> Schmitt 1999, S. 231.

In die gleiche Richtung geht die Bemerkung von Philipowski und Prior, wenn sie die breite Überlieferung der „platonische[n] und aristotelische[n] seelentheoretische[n] Lehrmeinungen“<sup>191</sup> thematisieren. Bynum nimmt in der augustinish-platonischen Tradition die reale Körpervorstellung an, in welcher der Körper sowohl die Versuchung als auch die Begegnung mit Gott ermögliche.<sup>192</sup> Auch wenn diese zwei Diskurse nicht die vielfältigen mittelalterlichen Vorstellungen über den Körper enthalten, stellen sie doch wichtige Kategorien dar, mit denen die mittelalterlichen Terminologien und Konzeptionen verstanden und analysiert werden können.

Trotz einer „theologisch begrenzten vorgefundenen Welt“ entwirft die Literatur „eine entgrenzende Erfindungswelt“<sup>193</sup>. Im Rahmen der Literatur des Mittelalters wird die Problematik von Innen und Außen angesprochen. Annette Gerok-Reiter verweist darauf, dass der Körper in den arthurischen Romanen „zur Reflexzone, zum Spiegel und Seismographen eines Inneren“<sup>194</sup> gemacht wird. „Als Steuermodus der Körperkonzeption“ stellt sie „die *Adaequatio* von Außen und Innen“<sup>195</sup> dar. Bumke definiert die im 12. Jahrhundert entwickelte Spiritualität durch den augustinishen Satz: „*Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine*

---

<sup>191</sup> Silke-Katharina Philipowski/Anne Prior (Hg.): *Anima und sêle. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter*. Berlin 2006, S. X.

<sup>192</sup> Vgl. Caroline Walker Bynum: *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York 1992, S. 258.

<sup>193</sup> Susanne Köbele: *Der paradoxe Fall des Ich. Zur Klage Hartmanns von Aue*. In: *Anima und sêle. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter*. Hg. v. Silke-Katharina Philipowski und Anne Prior. Berlin 2006, S. 265-283, hier: S. 282.

<sup>194</sup> Annette Gerok-Reiter: *Körper-Zeichen. Narrative Steuermodi körperlicher Präsenz am Beispiel von Hartmanns Erec*. In: *Körperkonzepte im arthurischen Roman*. Hg. v. Friedrich Wolfzettel. Tübingen 2007, S. 405-430, hier: S. 411.

<sup>195</sup> Gerok-Reiter 2007, S. 429.

habitat ueritas.“<sup>196</sup> In Bezug auf das 12. Jahrhundert sollten die volkssprachige Literatur und die geistigen Bewegungen im Verhältnis zueinander betrachtet werden.<sup>197</sup> Schnell folgert, dass, ungeachtet der von verschiedenen Mediävisten geführten Diskussionen, in der Literatur des Mittelalters tatsächlich zwei Auffassungen vorliegen: „die von einer Übereinstimmung wie einer Diskrepanz von Innen und Außen“<sup>198</sup>. Der Körper in enger Beziehung mit dem Inneren des Menschen wird in Schnells Analyse vierfach gestaltet. Zum ersten wird das Motto „Der Körper als Spiegel der Seele“ berücksichtigt, in dem „Gesten, Gebärden und Haltungen des Körpers [...] als Ausdruck der inneren Verfassung eines Menschen gelten“<sup>199</sup> können. Die in einigen mittelalterlichen Texten nicht thematisierte Unterscheidung zwischen Innen und Außen wird als zweite Konstruktion dargestellt. In dieser vollziehe sich „emotionales Geschehen [...] untrennbar auf der Oberfläche und im Inneren“<sup>200</sup>. Als Drittes wäre die Diskrepanz zwischen Innen und Außen zu beachten. Zum Schluss stehe der Antagonismus von Körper und Seele.<sup>201</sup>

In der höfischen Dichtung erscheinen *sêle*, *muot*, *sin* und *herze* – die Philipowski zufolge der ‚Innerlichkeit‘ entsprechen – als entgegengesetzte Paare zu *lîp* in der Bedeutung ‚Körper‘. Sie betont außerdem, dass *lîp* nicht als Feind dargestellt wird, sondern „als Objekt höfischer Kom-

---

<sup>196</sup> Augustinus: De vera religione 39, 72. 12-13.

<sup>197</sup> Vgl. Bumke 2001, S. 26-27.

<sup>198</sup> Schnell 2006, S. 90.

<sup>199</sup> Rüdiger Schnell: Emotionsdarstellungen im Mittelalter. Aspekte und Problem der Referentialität. In: ZfdPh 127 (2008), S. 79-102, hier: S. 99.

<sup>200</sup> Schnell 2008, S. 100.

<sup>201</sup> Vgl. Schnell 2008, S. 101-102.

munikation und Weltaneignung unverzichtbar<sup>202</sup> sei. Die vier so genannten ‚Aspekte des Inneren‘ werden in den Texten unterschiedslos verwendet. Es handelt sich um eine „begriffliche Konfusion zwischen ihnen“<sup>203</sup>. Da es der Thematik in der höfischen Dichtung vielmehr um den Gegensatz zwischen Beherrschung des Körpers und Verlust der Körperkontrolle gehe, habe der Seele-Begriff eine funktionale Rolle. Karina Kellermann ihrerseits resümiert die Diskussion über Körperliches in der höfischen Epik in vier Hinsichten. Zuerst präsentiert die Autorin den verstümmelten Körper als Folge von gestörter Minne. Dabei vereinzele und vereinsame der deformierte Körper die Menschen – womit die Individualisierung negativ konnotiert wird. Der zerstörte physische Körper führt als drittes zur Zerstörung „des sozialen oder politischen oder kulturellen“ Körpers. Schließlich hat die „Erkenntnis von der Symbolik des Körpers [...] auch eine poetologische Konsequenz“<sup>204</sup>, die sich darin ausdrückt, dass Rezipienten mittelalterlicher Literatur die Zeichenhaftigkeit und Repräsentativität höfischer Körper ‚entschlüsseln‘ können müssen.

Versteht man den Körper als Raum, so verdeutlicht dies, dass nicht nur alle menschlichen Erfahrungen im Körper ihren Platz finden, sondern auch, dass er „doch feste, bestimmbare Grenzen hat“<sup>205</sup>. Dementsprechend sind im Körper die Sitten und Verhaltensnormen der

---

<sup>202</sup> Silke-Katharina Philipowski: Der geformte und der ungeformte Körper. Zur ‚Seele‘ literarischer Figuren im Mittelalter. In: *ZfdPh* 123 (2004), S. 67-86, hier: S. 78.

<sup>203</sup> Philipowski 2004, S. 86.

<sup>204</sup> Karina Kellermann: Enstellt, verstümmelt, gezeichnet. Wenn höfische Körper aus der Form geraten. In: *Die Formel und das Unverwechselbare. Interdisziplinäre Beiträge zu Topik, Rhetorik und Individualität*. Hg. v. Iris Denneler. Frankfurt a. M. 1999, S. 39-58, hier: S. 56-58.

<sup>205</sup> Markus Schroer: *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums*. Frankfurt a. M. 2006, S. 290.

höfischen Gesellschaft festgeschrieben, wie bereits Pincikowski konstatierte.<sup>206</sup> Dennoch wird noch herauszuarbeiten sein, wie genau das jeweilige Verhältnis zwischen Körper, sozialen Normen und Ritual in den Werken Hartmanns und Wolframs eingeführt und umgesetzt wird (vgl. Kapitel 5).

### 2.2.3 Die Körpergeschichte in der germanistischen Mediävistik

In ihrem Werk über die Subjektivität konstatiert Ackermann, dass in der germanistischen Mediävistik die Körperforschung ein ertragreiches Feld darstelle. Als Schwerpunkte dieser Forschung listet die Mediävistin die folgenden Aspekte auf: *(Kulturelle) Alterität und Identität; Sexualität, Obszönität, Komik; Gender und Queer Studies; Ernährung, Kleidung; Emotionalität; Gestik, Gebärde, Kommunikation und Mündlichkeit/ Schriftlichkeit, Performanz*. Die von Ackermann vorgestellten Themen seien „selbstredend miteinander verknüpft und z. T. eigentlich nicht voneinander getrennt zu sehen“<sup>207</sup>. Das Interesse der Alteritäts- und Identitätsforschung liege in der Körperdarstellung des Fremden und des Ichs. Dadurch ergeben sich als Analyseschwerpunkte die in Bezug auf das Mittelalter konstatierten Veränderungen der Diskurse über das Individuum und das Andere<sup>208</sup>. Die Sexualitätsforschung ermögliche die In-

---

<sup>206</sup> Vgl. Scott E. Pincikowski: *Bodies of Pain. Suffering in the Works of Hartmann von Aue*. New York 2002, S. 160.

<sup>207</sup> Christiane Ackermann: *Im Spannungsfeld von ich und Körper. Subjektivität im »Parzival« Wolframs von Eschenbach und im »Frauendienst« Ulrich von Liechtenstein*. Köln, Weimar, Wien 2009 (=ORDO 12), S. 68.

<sup>208</sup> Vgl. z. B. Peter Moos (Hg.): *Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*. Weimar/Wien 2004; Caroline Walker Bynum: *Metamorphosis and Identity*. New York 2005; Müller 2007, S. 226-227.

terpretation der Liebe und ihrer (erotischen) Inszenierung in der Literatur sowie ihrer körperlichen und genderorientierten Aspekte. Hinsichtlich dessen stellen die literarischen Darstellungen von Obszönität und ihr Zusammenhang mit der Komik ein anderes Spannungsfeld dar. Die genderorientierte Analyse zeigt sich als produktives Feld in der germanistischen Mediävistik.<sup>209</sup> Ferner sei die Untersuchung von Kleidung und Ernährung ein wichtiger Faktor für das Verständnis sozio-kultureller Symbolik. Der Körper „als Vehikel der Wahrnehmung und Erinnerung“ stelle einen anderen Schwerpunkt dar, denn „[m]ittelalterliche Literatur nutzt den Körper als Bedeutungsträger, um vormals Präsentes in der Erinnerung zu halten“<sup>210</sup>. Ackermann präsentiert die Emotionalitätsforschung als „eines der innovativsten und produktivsten Forschungsfelder der Mediävistik der letzten Jahre“<sup>211</sup>. Die Codierung von Emotionen in der Literatur werde im Verhältnis zu Körper und Kultur analysiert. Die am Körper inszenierten Gestiken und Gebärden dienen somit als Kommunikationsfaktor. In dieser Perspektive „soll der Zusammenhang zwischen symbolischer Kommunikation und gesellschaftlichen Wertesystemen untersucht werden“<sup>212</sup>. Darüber hinaus sei die Performanz ein konstitutiver Aspekt der mittelalterlichen Literatur. Im Spannungsfeld

---

<sup>209</sup> Vgl. z. B. Wolfgang Beutin: *Sexualität und Obszönität. Eine literaturpsychologische Studie über epische Dichtungen des Mittelalters und der Renaissance*. Würzburg 1990; Vern. L. Bullough/James A. Brandage (Hg.): *Handbook of Medieval Sexuality*. New York 2000; Ruth Mazo Karras: *Sexuality in Medieval Europe. Doing Unto Others*. New York/London 2005.

<sup>210</sup> Ackermann 2009, S. 76; vgl. z. B. Valerie R. Hotchkiss/Bonnie Wheeler (Hg.): *Clothes Make the Man. Female Cross Dressing in Medieval Europe*. New York 2000.

<sup>211</sup> Ackermann 2009, S. 76; vgl. z. B. C. Stephen Jaeger/Ingrid Kasten (Hg.): *Codierungen von Emotionen im Mittelalter*. Berlin/New York 2003 (=Trends in Medieval Philology 1); Ingrid Kasten (Hg.): *Machtvolle Gefühle*. Berlin/New York 2010 (=Trends in Medieval Philology 24).

<sup>212</sup> Ackermann 2009, S. 79; vgl. z. B. Schubert 1991; Schmitt 1992; Silke-Katharina Philipowski: *Geste und Inszenierung. Wahrheit und Lesbarkeit von Körpern im höfischen Epos*. In: PBB 122/3 (2000), S. 455-477.

zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit fungiere der Körper „als Teil[ ] der Zeichenvermittlung“<sup>213</sup>.

In der Mediävistik zeigt sich der Körper als produktive Analysekatgorie, die innerhalb vieler verschiedener Ansätze und Theorien fruchtbar gemacht werden kann. Dafür müssen sowohl die zeitliche Spezifität der Diskurse als auch ihre Wirkungen beachtet werden, denn der im Mittelalter konzipierte Körperdiskurs charakterisiert sich als „a cacophony of discourses“<sup>214</sup>. Aufgrund der Heterogenität und Vielgestaltigkeit der untersuchten Themen, Diskurse und Theorien muss eine Körpergeschichte im Mittelalter eine Geschichte bestimmter ausgewählter Körper sein. Wird der Körper als Objekt oder Subjekt analysiert, hat er eine hörbare Stimme, die überall Echos verbreitet: „Der Körper existiert nicht losgelöst, sondern innerhalb eines Netzes von Zeichen und kulturellen Codes. Er wird auf kulturell spezifische Weise vorgestellt, definiert und repräsentiert.“<sup>215</sup>

---

<sup>213</sup> Ackermann 2009, S. 81.

<sup>214</sup> Bynum 1995, S. 7.

<sup>215</sup> Tanja Hommen: Körperdefinition und Körpererfahrung. „Notzucht“ und „unzüchtige Handlungen an Kindern“ im Kaiserreich. In: *Geschichte und Gesellschaft* 26/4 (2000) (=Körpergeschichte), S. 577-601, hier: S. 580.

### 3 DER WEG ZUR KESTIGE: LÎP UND VLEISCH

*quae sunt rationem quidem habentia sapientiae in  
superstitione et humilitate et ad non parcendum  
corpori non in honore aliquo ad saturitatem carnis  
(Kol 2, 23).<sup>216</sup>*

Dieses Zitat aus dem Kolosser-Brief zeigt anschaulich, dass die Thematik der Kasteiung den Körper doppelt betreffen kann, nämlich entweder im wörtlichen Sinne (*corpus*) oder im ‚übertragenen‘ Sinne seines Fleisches (*carnis*). In den Übersetzungen ins Neuhochdeutsche wird diese Doppelsinnigkeit in der Regel nicht deutlich wiedergegeben<sup>217</sup>. Im Rückgriff auf die lateinische Unterscheidung zwischen *corpus* und *carnis* sollen daher im folgenden Kapitel deren direkte Entsprechungen im Mittelhochdeutschen – *lîp* und *vleisch* – als jene doppelsinnigen Repräsentationen des Körpers auf der Wortebene und mit Textbezug näher untersucht werden.

In der Folge werden *lîp* und *vleisch* als Analysekatoren für die Kasteiung präsentiert, insbesondere bezüglich der Fragestellungen, worin die Unterschiede zwischen beiden Begriffen (in verschiedenen Diskursen des Mittelalters) liegen, wie sie in den Textcorpora angewandt werden und inwiefern sich daraus terminologisches ‚Kapital‘ für die vorliegende Arbeit schlagen lässt.

---

<sup>216</sup> Zitiert nach: Vulgata. Hieronymiana versio. [http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost04/Hieronymus/hie\\_v000.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost04/Hieronymus/hie_v000.html) (Stand: 17.08.2011).

<sup>217</sup> „Man sagt zwar, in ihnen liege Weisheit, es sei ein besonderer Kult, ein Zeichen von Demut, seinen **Körper** zu kasteien. Doch es bringt keine Ehre ein, sondern befriedigt nur die **irdische** Eitelkeit“ (Herv. DG) – aus der Neuen Jerusalemener Bibel. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemener Bibel. Freiburg/Basel/Wien 2007.

### 3.1 „verschamtr lîp, waz touc der mêr?“ (Pz 170, 17)

Der in mittelhochdeutschen Texten angewandte Begriff *lîp* erfordert die Diskussion über die möglichen Übersetzungen und ihre Implikationen für das Verständnis der hier zu diskutierenden Werke. Drei Bedeutungen füllen die leeren Stellen, die auf die Aspekte Person, Leib, Leben hindeuten. Der Leib stellt sich in dieser Untersuchung als das wichtigste dar, damit der Prozess der Kasteiung verstanden wird. Die in den letzten Jahren von MediävistInnen geführten Debatten verweisen auf die Rolle des *libes* im literarischen Kontext, die einerseits auf die Diffamierung abzielt, nach der der *lîp* als sündhaft bezeichnet wird (vgl. u. a. „verschamtr lîp, waz touc der mêr?“, Pz 170, 17). Andererseits wird der *lîp* glorifiziert, denn alle höfischen Tugenden werden in ihn inkorporiert (vgl. u. a. „ir lîp der was vil minneclich“, AH 1233). Innerhalb der mediävistischen Forschung werden die Eigenschaften des *libes* als graduell verschieden aufgefasst, und die ihm jeweils eigenen diskursiven Merkmale werden durch Topoi ausgedrückt (vgl. dazu 3.1.2).

#### 3.1.1 Der zum Wort gewordene Leib

Ungeachtet der von Helmuth Plessner und Ulle Jäger geführten Diskussion über die Differenzierung von Körper und Leib kannte das Mittelhochdeutsche nur ein Wort: *lîp*. Obgleich Benecke/Müller/Zarncke die Wortbedeutung in fünf Gruppen einordneten – „1. leib in gegensatz zu dem innerlichen; 2. die gesammten glieder, die gestalt; 3. der leib, in so fern er gesund oder krank, stark oder schwach, lebendig oder todt ist; 4. das leben; 5. häufig bezeichnet lîp den ganzen men-

schen und dient dann nur zur Umschreibung, wie auch gr. *σωμα*, engl. *body*, altfranz. *corps*<sup>218</sup> –, lassen sich normalerweise drei Bedeutungen in den Sprachforschungen erkennen, die auf die Übersetzung von *lîp* als Person, Leben und Leib hindeuten. Franz Saran und Bert Nagel organisieren diese Bedeutungen in zwei Felder, in denen *lîp* zuerst das ‚Leben‘ repräsentiert und zweitens in die Bedeutungen von Leib, Körper und Gestalt gegliedert ist. Trotz dieser vorgestellten Nuancierungen zentriert sich das Übersetzungsfeld von *lîp* zum Neuhochdeutschen hin deutlich auf die zweiten der von Saran/Nagel genannten Inhalte.<sup>219</sup>

An die Stelle des auch im Mittelhochdeutschen verwendeten Personalpronomens der 1. Person Singular (ich) kann auch der Ausdruck *mîn lîp* treten, so dass statt des ‚Ich‘ sehr häufig *mîn lîp* oder entsprechend: *sîn lîp* (er), *ir lîp* (sie) gefunden werden können. Bei dem Ersatz von *ich* zu *mîn lîp* deutet Burkhardt Krause auf die rhythmische und klangliche Erhaltung der Verse hin.<sup>220</sup> In der Gleichsetzung von *lîp* und Person erkannte Helene Adolf drei Typen. Beim Typus A werden die Reflexiv- oder Personalpronomen ersetzt (z. B. „*ob dich dîn lîp erbarme*“, AH 1090). In diesem Zusammenhang erwähnt Adolf das Schwanken der

---

<sup>218</sup> Georg Friedrich Benecke/Wilhelm Müller/Friedrich Zarncke: Mittelhochdeutsches Wörterbuch. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1854-1866 mit einem Vorwort und einem zusammengefaßten Quellenverzeichnis von Eberhard Nellmann sowie einem alphabetischen Index von Erwin Koller, Werner Wegstein und Norbert Richard Wolf. 4 Bde. u. Indexband Stuttgart: S. Hirzel 1990, 1. Band, S. 1002-1004. [http://www.woerterbuchnetz.de/BMZ/wbgui\\_py?lemid=BA00001](http://www.woerterbuchnetz.de/BMZ/wbgui_py?lemid=BA00001) (Stand: 17.08.2011).

<sup>219</sup> Vgl. Franz Saran/Bert Nagel: Das Übersetzen aus dem Mittelhochdeutschen. Tübingen 1975, S. 168.

<sup>220</sup> Vgl. Burkhardt Krause: *Lîp, mîn lîp und ich. Zur conditio corporea mittelalterlicher Subjektivität*. In: *Uf der mæze pfat. Festschrift für Werner Hoffmann zum 60. Geburtstag*. Hg. v. Waltraud Fritsch-Rößler. Göppingen 1991 (=GAG 555), S. 373-396, hier: S. 374.

Bedeutung von *lîp* zwischen Leib und Person.<sup>221</sup> Der zweite Typus, B, bezeichnet den Gebrauch von *lîp* in Verbindung mit einem Indefinitum oder einem Zahlwort (z. B. „*und manegen werdeclîchen lîp*“, Pz 653, 30). Beim dritten Typus, C, ist *lîp* vom „Genetiv eines Nomen proprium oder eines Apellativums“<sup>222</sup> begleitet (z. B. „*Nû was ouch Gahmuretes lîp/ in harnasche*“, Pz 70, 13-14).

„Das *Ich* ‚besitzt‘ den Leib (er ‚gehört‘ jemandem zu, der das Possessivum verwendet), ist aber mit ihm durchaus nicht identisch“<sup>223</sup>, infolgedessen kann die Gleichsetzung von beiden Ausdrücken nicht immer vorausgesetzt werden. Im modernen deutschen Sprachgebrauch werden die Wörter Körper und Leib kaum bewusst unterschieden.<sup>224</sup> Des Weiteren spiegelt sich diese Unterscheidung in den Übersetzungen aus dem Mittelhochdeutschen, in denen *lîp* generell entweder mit Körper oder mit Leib gleichgesetzt wird. Krause betont, dass es im Mittelhochdeutschen eine bewusste Differenzierung zwischen beiden Wörtern gebe. Körper entspricht dem lateinischen *corpus* und „wurde vornehmlich als Leichnam, als hinfallige, dinghafte Materie (*materia prima*), die von der Haut (*tegmen*, Decke) wie einem ‚Sack‘ zusammengehalten [...] bzw. von ihr bedeckt oder umhüllt wird, angesehen“<sup>225</sup>. In der weltlichen Bedeutung fungiert *lîc(h)name* nicht nur als *corpus*, sondern auch als *corpus mortuum*. Auf der anderen Seite bedeutete *lîc(h)*-

---

<sup>221</sup> Helene Adolf: Wortgeschichte Studien zum Leib/Seele-Problem. Mittelhochdeutsch lîp „Leib“ und die Bezeichnungen für corpus. Wien 1937, S. 50.

<sup>222</sup> Adolf 1937, S. 49.

<sup>223</sup> Krause 1991, S. 375.

<sup>224</sup> Vgl. Krause 1991, S. 380. Trotzdem verdeutlichen die modernen philosophischen Diskurse diese Unterscheidung (vgl. Jäger 2004).

<sup>225</sup> Krause 1991, S. 381.

*name* in der sakralen Welt sowohl *corpus domini* als auch „der (lebende) Leib eines Heiligen, der Jungfrau oder des Erlösers“<sup>226</sup>.

Da *lîp* demnach als vitales, aktionales, der Welt zugewandtes und somit buchstäblich lebendiges Prinzip imaginiert wird, kann *lîp* laut der von Krause gezogenen Folgerung das Leben an sich bedeuten.<sup>227</sup> In ihrer Studie über ‚Leben‘ und ‚Seele‘ in den altgermanischen Sprachen erwähnt Beatrice La Farge, dass *lîp* als Leben „das Ergebnis einer Metonymie ‚Lebensprinzip‘ für ‚Lebenssitz‘ sein“<sup>228</sup> sollte. In Hartmanns und Wolframs Werken wird auch das vom lateinischen Begriff *vita* beeinflusste Wort *leben* verwendet, dessen Bedeutung „Leben als Zustand“<sup>229</sup> ist. *lîp* bzw. *leben* kann aber auch als Zeitraum (z. B. bei Hartmann *lanclîp*), Lebenslage und Lebensweise (z. B. bei Wolfram *ritters leben*) verstanden werden.<sup>230</sup>

Die folgende Tabelle soll dazu dienen, die Gemengelage des Wortfeldes *lîp* in seinen drei Bedeutungsaspekten in den hier untersuchten Textcorpora zu veranschaulichen.<sup>231</sup>

---

<sup>226</sup> Adolf 1937, S. 18.

<sup>227</sup> Vgl. Krause 1991, S. 384.

<sup>228</sup> Beatrice La Farge: ‚Leben‘ und ‚Seele‘ in den altgermanischen Sprachen. Studien zum Einfluß christlich-lateinischer Vorstellungen auf die Volkssprache. Heidelberg 1991, S. 211.

<sup>229</sup> Vgl. La Farge 1991, S. 271.

<sup>230</sup> Vgl. La Farge 1991, S. 340; 353 und 367.

<sup>231</sup> Alle in den folgenden Tabellen erwähnten Informationen stammen aus dem MHDBDB. (<http://mhdadb.sbg.ac.at:8000/>) (Stand: 17.08.2011). In der Datenbank werden folgende Ausgaben verwendet: Hartmann von Aue: Der arme Heinrich. Hrsg. v. Hermann Paul, neu bearbeitet von Kurt Gärtner. 16. durchges. Aufl. Tübingen 1996. Der digitalisierte Text basiert zum Teil auf der Version von Ulrich Harsch 1998, siehe [http://www.fh-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/12Jh/Hartmann/har\\_hein.html](http://www.fh-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/12Jh/Hartmann/har_hein.html) (Stand: 17.08.2011), Hartmann von Aue: Gregorius. Hrsg. v. Hermann Paul. 13., neu bearbeitete Auflage, besorgt von Burghart Wachinger. Tübingen 1984. (= ATB 2) und Wolfram von Eschenbach: Parzival. Hrsg. v. Albert Leitzmann, 7. Aufl. Tübingen 1961. (=ATB 12). Sofern nicht anders angegeben, stammen die Übersetzungen von der Verfasserin.

<i>lîp</i> Belegstellen		
<i>Parzival</i>		
Gesamt = 292		
<i>lîbe</i> 37/ <i>lîben</i> 1/ <i>lîbes</i> 11/ <i>lîp</i> 222/ ( <i>s</i> ) <i>lîbes</i> 5/ <i>lîde</i> 16		
Leben	Leib	Personalpronomina
<p>Verse: 16, 5; 30,27; 33, 23; 51, 2; 54, 22; 91, 17; 94, 6; 102, 9; 108, 11; 111, 17; 117, 22; 142, 1; 148, 2; 149, 9; 161, 4; 177, 7; 182, 10; 218, 12; 229, 8; 250, 9; 269, 19; 367, 2; 386, 15; 410, 12; 420, 20; 423, 12; 429, 21; 431, 7; 434, 22; 474, 13; 474, 28; 478, 1; 509, 8; 514, 8; 522, 1; 526, 23; 527, 27; 539, 23; 560, 4; 570, 19; 572, 12; 655, 27; 656, 2; 672, 10; 742, 30; 752, 19; 754, 6; 769, 22; 812, 24</p>	<p>Verse: 10, 18; 13, 24; 21, 15; 21, 27; 26, 11; 26, 16; 27, 20; 28, 5; 29, 14; 45, 23; 45, 26; 47, 7; 55, 14; 60, 16; 63, 19; 70, 11; 71, 5; 72, 27; 76, 24; 84, 5; 87, 13; (90, 13); (90, 22); 95, 11; 97, 24; 101, 11; 102, 27; 104, 16; 109, 3; 109, 10; 111, 2; 118, 11; 123, 23; 126, 27; (127, 30); 130, 23; 131, 23; 133, 18; 143, 12; 146, 5; 146, 8; 166, 15; 167, 3; 167, 20; 168, 25; 170, 17; 176, 11; 178, 1; 178, 17; 185, 17; 187, 23; 188, 27; 192, 18; 198, 19; 199, 25; (202, 8); 202, 24; 204, 7; 209, 22; 213, 28; 217, 21; 223, 12; 239, 27; 246, 21; 257, 31; 259, 7; 269, 27; 283, 20; 291, 29; 310, 15; 313, 9; (319, 27); (333, 20); 357, 16; 394, 24; 409, 11; 410, 1; 436, 3; 441, 8; 446, 14; 447, 2; 457, 16; 467, 28; 468, 4; 472, 1; (476, 6); 479, 27; 490, 16; 505, 23; 506, 15; 507, 7; (508, 23); 518, 26; 519, 4; 521, 30; 528, 5; 532, 30; 591, 13; 613, 27; 619, 3; 656; 28; 657, 23; 658, 3; 677, 29; 678, 3; 685, 7; 692, 11; 692, 26; 698, 13; 700, 11; (703, 11); 703, 15; 718, 18; 723, 14; 730, 18; 736, 4; 740, 29; 743, 20; 757, 7; 780, 15; 782, 30; 783, 7; 808, 4; 810, 15; 819, 24; 827, 21</p>	<p>Verse: 20, 23; 22, 18; 48, 22; 50, 15; 57, 5; 65, 3; 67, 6; 70, 13; 72, 3; 85, 15; 87, 15; 88, 28; (90, 13); (90, 22); 94, 3; 104, 7; 109, 26; 113, 23; 114, 16; 116, 5; (127, 30); 129, 1; 133, 21; 139, 21; 144, 13; 172, 10; 179, 15; 194, 29; 196, 1; 199, 10; (202, 8); 212, 29; 216, 27; 217, 29; 220, 1; 228, 23; 249, 25; 253, 23; 254, 22; 255, 13; 258, 17; 259, 24; 267, 4; 269, 12; 270, 29; 277, 16; 290, 2; 293, 10; 298, 13; 302, 8; 303, 29; 307,12; 316, 25; (319, 27); 321, 23; 322, 21; 322, 27; 327, 29; 328, 27; (333, 20); 337, 2; 338, 27; 343, 23; 355, 10; 359, 14; 363, 24; 363, 28; 364, 3; 369, 19; 375, 21; 394, 5; 450, 6; 458, 12; 460, 10; (476, 6); 497, 26; 504, 16; (508, 23); 510, 17; 528, 25; 539, 16; 577, 12; 586, 17; 611, 30; 616, 28; 618, 19; 625, 18; 634, 13; 635, 7; 645, 28; 653, 30; 660, 24; 671, 2; 678, 24; 685, 15; 687, 7; 697, 23; (703, 11);731, 25; 732, 9; 738, 16; 765, 4; 769, 8; 774, 2; 800, 5; 802, 6; 825, 10; 826, 1; 826, 26</p>

Im *Parzival* verweist *lîp* in der ‚klassischen‘ Kombination *lîp/lant* (insgesamt 12 Belegstellen) in den Bereich der gender-Thematik bzw. des Geschlechterverhältnisses, wobei hier der *lîp* für die weibliche Figur steht. Andere bzw. weitere ‚regelmäßige‘ Verbindungen sind *lîp/sêle* (4 Belegstellen) und *lîp/guot* (4 Belegstellen), welche wiederum die menschliche Gestalt als Ganzes repräsentieren, jedoch ohne wie im Falle von *lîp/lant* von vornherein geschlechtsspezifisch konnotiert zu sein. Im Verhältnis zwischen *lîp* und *sêle* lässt sich in den vier Belegstellen (vgl. 291, 29; 472, 1; 782, 30 und 827, 21) die Anspielung auf das religiöse Verständnis zwischen dem irdischen Leib in Freude und der himmlischen Seele in Leid als dessen Folge feststellen; eine vergleichbare Spannung zwischen (Liebes-)Freude und Leid findet sich auch im thematischen Bereich von Ritterschaft und Minne. *lîp* und *guot* (vgl. 291, 29; 472, 1; 782, 30 und 827, 21) sowie *lîp* und *lant* (vgl. 45, 26; 60, 16; 70, 11; 178, 1; 204, 7; 209, 22; 213, 28; 223, 12; 519, 4; 619, 3; 730, 18 und 757, 7) evozieren ein Machtverhältnis mit erotisch-politischen Charakteristika.<sup>232</sup> Sehr häufig erscheint der Bedeutungsaspekt des Lebens in Verbindung mit Ritterschaft (*den lîp durch rîterscheffe verliesen*). Sowohl *lîp* als Leib als auch *lîp* als Person/Pronomen haben eine leibliche Komponente im Sinne einer Ganzheit des menschlichen Wesens/Daseins, welches durch die äußere, d. h. leibliche Erscheinung repräsentiert wird. Dementsprechend fungiert *lîp* im *Parzival* als ‚existentielle Einheit‘ im Sinne des Daseins an sich, d. h. als eine ‚integrative‘ Leiblichkeit aller drei Bedeutungen.

---

<sup>232</sup> Vgl. Burkhardt Krause: „*er enpfîenc 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. Hg. v. Burkhardt Krause und Ulrich Scheck. St. Ingbert 1996 (=Mannheimer Studien zur Literatur- und Kulturwissenschaft 7), S. 31-82, hier: S. 72.

<i>Armer Heinrich</i>		
Gesamt = 30		
<i>lîbe</i> 5 / <i>lîbes</i> 3 / <i>lîp</i> 19 / <i>lanclîbe</i> 1 / <i>lanclîp</i> 2		
Leben	Leib	Personalpronomina
13 (+1)	11 (+3)	2 (+4)
Verse: 22, 432, 603, 609, 646, 652a, 655, 712, 818, 1081, 1103, (1488), 1504, 1514	Verse: 121, (297), 353, 596, 671, 682, 735, (875), 1100, 1145, 1233, (1303), 1395, 1480	Verse: (297), 776, (875), 1090, (1303), (1488)

<i>Gregorius</i>		
Gesamt = 69		
<i>lîbe</i> 23 / <i>lîbes</i> 7 / <i>lîp</i> 38 / <i>lîplôse</i> 1		
Leben	Leib	Personalpronomina
12 (+1)	43 (+2)	11 (+3)
Verse: 280, 622, (841), 992, 1811, 2049, 2064, 2071, 2773, 2794, 3903, 3906, 3945	Verse: 182, 205, 269, 437, 581, 662, 864, (875), 893, 896, 1191, 1264, 1412, 1438, (1467), 1521, 1610, 1709, 1879, 2603, 2647, 2653, 2658, 2659, 2662, 2668, 2672, 2675, 2682, 2709, 2722, 2785, 2896, 2910, 2962, 3384, 3467, 3479, 3550, 3559, 3661, 3816, 3832, 3850, 3935	Verse: 85, (841), (875), 1156, 1204, 1218, (1467), 1687, 2418, 2827, 2836, 3357, 3844, 3915

Im *Armen Heinrich* lässt sich ein Gleichgewicht der drei Bedeutungen feststellen, während im *Gregorius lîp* als Leib dominiert. Im *Gregorius* kommen oft die Kombinationen *lîp/sêle* (vgl. 269, 437, 1191, 1521, 2603, 2647, 2658, 2672 und 3935) und *lîp/sin* (vgl. 662, 1264, 1412, 1438, 1709 und 3559) als Leib, welche den religiösen Sinngehalt des Textes signa-

lisieren, sowie *lîp/guot* (vgl. 280, 622, 1879, 3903 und 3945) als Leben vor. Alle drei verweisen, wie im *Parzival*, auf eine existentielle Einheit.

Die von Dieter Kühn und Peter Knecht<sup>233</sup> verantworteten *Parzival*-Übersetzungen fokussieren die Thematik des *lîbes*, wobei dessen Übertragungen die drei genannten Bedeutungen ohne eine klare Regelmäßigkeit umfassen. Einerseits wird ein interpretatorischer Faden verfolgt, andererseits eine wörtliche Übersetzung versucht. In ihrem *Mittelhochdeutschen Wörterbuch* zitieren Benecke/Müller/Zarncke einige Textstellen aus dem *Parzival*, um ihre Thesen begründen zu können. In der folgenden Tabelle lassen sich die von Benecke/Müller/Zarncke zitierten Verse mit den Übersetzungen Kühns und Knechts<sup>234</sup> vergleichen.

---

<sup>233</sup> Auch wenn Spiewok eine Übersetzung des *Parzival* lieferte, wird diese hier wegen ihres freien/interpretativen Charakters nicht beachtet. Vgl. Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Übersetzung von Wolfgang Spiewok. Stuttgart 2000. 1. Band (=RUB 3681), 2. Band (=RUB 3682).

<sup>234</sup> Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Übertragung von Peter Knecht. Berlin/New York 2003 und Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Nach der Ausgabe Karl Lachmanns revidiert und kommentiert von Eberhard Nellmann. Übertragen von Dieter Kühn. 2 Bde. Frankfurt a. M. 2006. 1. und 2. Band (=DKV TB 7).

Verse <sup>235</sup>	Benecke/Müller/ Zarncke	Kühn	Knecht
„Ïsenharten, der den lîp“ (16, 5)	Leben	(Isenhart)	den Leib
„sîn lîp dô wênic wart gespart“ (27, 20)	Leib	Er	der Leib
„umb ir minne er gap den lîp“ (51, 2)	Leben	Er	den Leib
„lât mich den lîp niht langer zer“ (95, 11)	Leib	Ich	meinen Leib
„Ez machet trûric mir den lîp“ (116, 5)	ganzer Mensch	(mich)	meinen Leib
„den gebôt si allen an den lîp“ (117, 22)	Leben	Todesstrafe	Todesstrafe
„wie wol mîn lîp daz bewart“ (144, 13)	ganzer Mensch	Mich	mein armer Leib
„swaz dîn lîp dâ wunders vant“ (254, 22)	ganzer Mensch	Dir	Leib
„ze bêden lîben immer hân“ (269, 19)	Leben	im nächsten Leben	beiden Leibern
„unschuldec ist mîns gastes lîp“ (363, 24)	ganzer Mensch	mein Gast	sein Leib
„dô wart sîn lîp gar sorgen vrî“ (375, 21)	ganzer Mensch	Er	sein Leib
„unt sol mir got den lîp bewaren“ (431, 7)	Leben	das Leben	den Leib
„het des lîbes sô gepflegen“ (447, 2)	Leib	sein Äußres	seinen Leib
„von dem lîbe scheiden kan“ (514, 8)	Leben	ihr Leben	ums Leben
„ûfs lîbes und guotes koste“ (521, 30)	Leib	um Leben	Leib
„Wellestu behalten dînen lîp“ (522, 1)	Leben	am Leben	deinem Leib
„der ûf den lîp dâmit im streit“ (572, 12)	Leben	um sein Leben	Leben

<sup>235</sup> Benecke/Müller/Zarncke verweisen in ihrem Wörterbuch auf genau diese Textstellen. Hier werden sie nach der von Joachim Bumke herausgegebenen Ausgabe zitiert. Vgl. Wolfram von Eschenbach: Parzival. Auf der Grundlage der Handschrift D. Hg. v. Joachim Bumke. Tübingen 2008 (=ATB 119).

„den lîp hât gurbort sô“ (685, 7)	Leib	sein Leben	seinen Leib
„ine bestuont nie einen lîp“ (685, 15)	ganzer Mensch	Einem	Einem
„sô wîse erkenne ich mînen lîp“ (697, 23)	ganzer Mensch	Ich	meinen Leib
„mîn armer lîp, den ich hie trage“ (698, 13)	Leib	mein Leben	meinen armen Leib

Dieser Vergleich deutet auf die Schwierigkeiten hin, bei der Übertragung des Wortes *lîp* eine Entscheidung zu treffen. Denn die drei möglichen Gleichsetzungen werden abhängig vom Kontext gebraucht und variieren auch je nach Interpretation des Übersetzers. Knecht scheint die Nebenbedeutung konsequenter als Kühn zu setzen, während Kühn in diesen Textstellen das Wort ‚Leib‘ vermeidet und sich stattdessen für ‚Leben‘ entscheidet. Es soll noch betont werden, dass im *Parzival* das Wort *leben* ähnlich zu *lîp* verwendet wird (z. B. „*sîn lîp dô wênic wart gespant./ des lebens in dâ nâch verdrôz*“, Pz 27, 20-21).

In den Übertragungen des *Armen Heinrich* von Hartmann von Aue kann die gleiche Problematik der Nebenbedeutung von *lîp* kaum diskutiert werden, denn bei Siegfried Grosse, Helmut de Boor und Volker Mertens<sup>236</sup> erscheint *lîp* ähnlich übersetzt, wie die folgende Tabelle beweist.

---

<sup>236</sup> Vgl. Hartmann von Aue: *Der arme Heinrich*. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung von Siegfried Grosse. Stuttgart 2005 (=RUB 456), Hartmann von Aue: *Der arme Heinrich*. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung von Helmut de Boor. Frankfurt a. M. 2007 und Hartmann von Aue: *Gregorius*. *Der arme Heinrich*. Iwein. Text und Kommentar. Herausgegeben und übersetzt von Volker Mertens. Frankfurt a. M. 2008 (=DKV TB 29).

Verse	Grosse	De Boor	Mertens
„und swer nâch sînem lîbe“ (22)	nach seinem Tod	nach seinem Tod	nach seinem Tod
„ersach in sînem lîbe“ (121)	an seinem Körper	an seinem Körper	an seinem Leib
„er hete ein wol erbeiten lîp“ (297)	geeigneten Körper	sein Körper	er war kräftig
„mit grôzern sêre den lîp“ (353)	Ihn	Ihm	Ihn
„an mir den êwigen lîp“ (432)	das ewige Leben	das ewige Leben	das ewige Leben
„erkenne, daz des lîbes tôt“ (596)	der körperliche Tod	der Tod	der Tod für den Leib
„den lîp mit micheler nôt“ (603)	sein Leib	sein Leben	sein Leben
„daz ich den jungen lîp mac geben“ (609)	in jungen Jahren	mein junges Leben	mein junges Leben
„und lanclîp ûf der erde“ (646)	langes Leben	lange lebe	Langes Leben
„waz solde uns lîp unde guot“ (652a)	Leib	Gesund	Leben
„unsers lîbes wünne“ (655)	unseres Leben	unseres Leben	unseres Leben
„die sêle und einen schœnen lîp“ (671)	eine schöne Gestalt	einen schönen Körper	den Leib
„sît ich nû sêle unde lîp“ (682)	Leib	Körper	Leib
„ir lanlîp ein gæher tôt“ (712)	ihr langes Leben	ihr langes Leben	ihr langes Leben
„wan beide sêle unde lîp“ (735)	Leib	Körper	Leib
„dem ich wol mînes lîbes gan“ (776)	(...)	(...)	Mich
„wan ich den lîp von iu hân“ (818)	das Leben	das Leben	das Leben
„von jâmer erkalte in der lîp“ (875)	Sie	Sie	Ihnen
„sô ist dîn junger lîp tôt“ (1081)	dein jünger Körper	junges Wesen	dein junges Leib

„ob ich dîn lîp erbarme“ (1090)	dir selbst	mit dir	mit dir
„swie wê ez dînem lîbe tuo“ (1100)	Dir	Dich	deinem Leib
„unde dû den lîp verlorn“ (1103)	dein Leben	dein Leben	dein Leben
„an mînem lîbe genden mac“ (1145)	an mir	an mir	körperlich[ ]
„ir lîp der was vil minneclich“ (1233)	Ihr Körper	Sie	Ihr Leib
„sô wære im der lîp genesen“ (1303)	Er	Er	Er
„an sînem schænen lîbe“ (1395)	an seiner schönen Gestalt	an Heinrichs Körper	an seiner Schönheit
„mir hât gegeben gesunden lîp“ (1480)	einen gesunden Körper	meine Gesundheit	meine Gesundheit
„daz im lîp unde guot“ (1488)	Leib	eure[ ] Person	euch selbst
„wan ich êre unde lîp“ (1504)	Leben	mein Leben	Leben
„nâch sîezem lanclîbe“ (1514)	Leben	Leben	Leben

Da sich bei Grosse die Übersetzungen mit ‚Körper‘ und ‚Leib‘ abwechseln, lässt sich daraus keine konsequente Unterscheidung zwischen den beiden Begriffen ablesen. Während De Boor sich für das Wort ‚Körper‘ entscheidet, bevorzugt Mertens die Übersetzung als ‚Leib‘. In Hartmanns Dichtung werden an bestimmten Stellen *leben* und *lîp* alterniert (z. B. „an mir den êwigen lîp“, AH 432 und „umbe daz êwige leben“, AH 610; „stuont sîn êre und sîn leben“, AH 55 und „wan ich êre und lîp“, AH 1504).

Neben dem von Hartmann oft gebrauchten Ausdruck „*sêle unde lîp*“ spielt *lîp* als Leib eine bedeutende Rolle im *Gregorius*. Erscheint *lîp* in einem geistlichen Zusammenhang mit Begriffen, die sich auf asketische

Lebensaspekte beziehen (z. B. *buoze, gote, sünde, kumbert, marterære, swære, leide*), ist er mit *Leib* zu übersetzen (z. B. „*der lîp hât wider in getân:/ den lât im ouch ze buoze stân*“, Gr 581-582; „*wan swaz dem lîbe sanfte tuot,/ daz enist der sêle dehein guot*“, Gr 2659-2660). In anderen Passagen gelten die beiden anderen Nebenbedeutungen. Wie in den aufgeführten Beobachtungen über *Parzival* nahmen Hugo Kuhn und Volker Mertens *Körper* und *Leib* als Synonyme an. Wenngleich erst in der modernen Diskussion die Unterschiede zwischen Körper und Leib Platz finden, erscheint es vernünftig, *Leib* als Leitwort für die Übersetzung von *lîp* zu übernehmen.<sup>237</sup> Dadurch wird sowohl die Körper-Leib-Kontroverse vermieden, als auch die diskursive zeitliche Spezifität respektiert, indem das semantische Wortfeld beibehalten wird.

### 3.1.2 Der diskutierte Leib: positiver oder negativer Wert?

Wie kaum anders zu erwarten, divergieren die von verschiedenen Forschern entwickelten Aussagen zur Rolle des Leibes in den mittelalterlichen Gesellschaften und Diskursen. Auch wenn z. B. Le Goff/Truong das Mittelalter als „eine Epoche umfassender körperlicher Entsagung“<sup>238</sup> generalisieren, lässt sich die Gesamtheit der vertretenen Perspektiven grundsätzlich zwei Richtungen zuweisen, die ebenso wenig überraschen: Eine negative Bewertung des Leibes steht seiner Betrachtung als (eher) positiver Wert gegenüber. Dementsprechend soll in der Folge anhand

---

<sup>237</sup> Der Begriff Leib wird auch in der theologischen Arbeit von Arnold Angenendt als Leitbegriff verwendet. Angenendt weist darauf hin, dass der Leib „in der mittelalterlichen Frömmigkeit einen besonderen Stellenwert ein [nahm]: Er besaß Subjekthaftigkeit, und darum handelt er mit“ (Angenendt 2005, S. 240).

<sup>238</sup> Le Goff/Truong 2007, S. 41.

einiger Beispiele aufgezeigt werden, wie diese Bewertungstendenzen im Rahmen diskurspezifischer Fragestellungen zustande kommen.

Auch bei der Interpretation religiöser Texte lassen sich die beiden oben genannten Anschauungen konstatieren. Caroline Bynum postuliert, dass die „flight from the body“ keine Lehre des Christentums sein könne, denn „the divine had chosen to offer redemption by becoming flesh“<sup>239</sup>. Damit die Menschen die Erlösung erreichen können, sei der Leib eine Voraussetzung. Deswegen sei der Leib nicht verachtet worden<sup>240</sup>. Bynum geht davon aus, dass es neben der ‚klassischen‘ Verachtung des Leibes im religiösen Bereich auch dessen Verehrung geben könne, weil er den Zugang zum Glauben ermögliche.<sup>241</sup> In dieselbe Richtung gehen die Bemerkungen von Jean-Claude Schmitt, der auf die nicht nur negativ bewertete Vorstellung des Leibes als „ein notwendiges Übel“<sup>242</sup> hinweist. In diesem Sinne stellt Schmitt fest, dass „[t]oute proposition visant à dévaloriser le corps au point de vouloir l’annihiler contredisait le rôle dynamique qui lui était assigné dans le mythe central de l’Incarnation et dans l’économie du salut individuel.“<sup>243</sup> Dieser Perspektive lassen sich auch die Analysen von Esther Cohen<sup>244</sup> und Giles Constable<sup>245</sup> zurechnen, die den Leib als einen positiven Wert in der ‚christlichen Ökonomie‘ betrachten.

---

<sup>239</sup> Bynum 1995, S. 15.

<sup>240</sup> Vgl. Bynum 1992, S. 116.

<sup>241</sup> Vgl. Bynum 1992, S. 182; die Argumentation bezieht sich vor allem auf die religiöse Frauenbewegung, ließe sich prinzipiell aber auch bei Franz von Assisi nachweisen.

<sup>242</sup> Schmitt 1992, S. 20.

<sup>243</sup> Schmitt 1999, S. 234.

<sup>244</sup> Vgl. Esther Cohen: *The Animated Pain of the Body*. In: *American Historical Review* 105/1 (2000), S. 36-68, hier: S. 43.

<sup>245</sup> Giles Constable: *Attitudes toward Self-inflicted Suffering in the Middle Ages*. Massachusetts 1982, S. 8.

Jene Publikationen über den Leib, in denen der Leib in vorrangig negativer Konnotation thematisiert wird, fokussieren in der Regel dessen Ablehnung und Züchtigung. Ungeachtet dessen wird nicht deutlich erklärt, ob die Autoren über das Fleisch oder den Leib schreiben. Le Goff/Truong fassen diese ‚Absage‘ an den Leib als notwendig für die Alltagsfrömmigkeit des Mittelalters auf, in welcher die Weltverachtung „zuerst [als] eine Körperverachtung“<sup>246</sup> beschrieben werde. Dennoch werden von ihnen keine weiteren Argumente entwickelt. In der von Boaidjiev geleiteten Analyse soll der Leib verstanden werden „als etwas, was entfernt, weggeworfen, vernichtet werden muß, damit die Seele triumphiert“<sup>247</sup>. Sowohl Le Goff/Truong, die auch auf den glorifizierten Leib hinweisen, allerdings ohne ihn in der Analyse zu behandeln, als auch Boaidjiev rekurren also auf die Diskurse strenger asketischer Leibvorbilder, vor deren Hintergrund der Leib negativ konnotiert wird.

In der höfischen Literatur dagegen wird der Leib gemeinhin durch die Topoi ‚Schönheit‘ und ‚Erziehung‘ charakterisiert, die „auf die Korrespondenz von innerer und äußerer Haltung“<sup>248</sup> verweisen. Die Laienliteratur bzw. die höfische Literatur lässt sich als verbunden mit der kirchlich-schriftlichen Kultur bezeichnen, in der „körperliche Bewegungen kulturelle Zeichen sind und [...] die Verfeinerung der Kultur sich in der Disziplinierung des Körpers bezeugt und durch diese bewirkt

---

<sup>246</sup> Le Goff/Truong 2007, S. 44.

<sup>247</sup> Tzotcho Boaidjiev: Der menschliche Körper und seine Lebenskräfte in der Ideenwelt des Mittelalters. Ein Versuch über die mittelalterliche Erotik. In: Mensch und Natur im Mittelalter. Hg. v. Albert Zimmerman. Berlin 1992, S. 795-814, hier: S. 796-797.

<sup>248</sup> Joachim Bumke: Höfischer Körper – Höfische Kultur. In: Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche. Hg. v. Joachim Heinzle. Leipzig 1999, S. 67-102, hier: S. 72.

wird“<sup>249</sup>. Die Damen und Ritter erscheinen in einer höfischen Welt, in der ihren Leibern alle positiven Werte zugeschrieben werden sollen. Die Repräsentationen der höfischen Leiber kündigen die von den Dichtern anvisierten ästhetischen Qualitäten an, die literarische Konventionen – hier: den repräsentativen Charakter höfischer Literatur<sup>250</sup> – etablieren.

Das ritterliche Bild bewegt sich zwischen seiner Darstellung im christlichen Sinn, die sich durch das Ideal der Kreuzzüge und der geistlichen Ritterorden erkennen lässt, und jener der volkssprachlichen Literaturen, in denen von einem Tugendsystem, dem Schönheitsideal, der adligen Herkunft und Erziehung die Rede ist.<sup>251</sup> Die Qualitäten eines Ritters lassen sich an körperlicher sowie seelischer Stärke bzw. an diversen Formen der Verinnerlichung und Entäußerung höfischer Normen und Regeln, ablesen. Joachim Bumke vermerkt, dass „[e]ine ausführliche Beschreibung männlicher Schönheit [...] nur ausnahmsweise“<sup>252</sup> in der höfischen Literatur gefunden wird. Im Gegensatz dazu werden die Darstellungen höfischer Weiblichkeit wesentlich stärker durch leibliche Schönheitsmerkmale markiert, in denen sich „die innere Tugendhaftigkeit der Frau“<sup>253</sup> manifestiert. Im Rahmen der Konzeption von Weiblichkeit und des weiblichen Leibes reichen die „divergierende[n] Mo-

---

<sup>249</sup> Bumke 1999, S. 72.

<sup>250</sup> Vgl. Horst Wenzel: Repräsentation und schöner Schein am Hof und in der höfischen Literatur. In: Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen. Hg. v. Horst Wenzel und Hedda Ragotzky. Tübingen 1990, S. 171-208, hier: S. 197, der „die höfische Literatur nicht nur [als] Gegenstand der Repräsentation, sondern auch [als] Medium der Repräsentation“ versteht.

<sup>251</sup> Vgl. Joachim Bumke: Der höfische Ritter. In: Ders.: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. München 2002, S. 382-451.

<sup>252</sup> Bumke 2002, S. 423.

<sup>253</sup> Bumke 2002, S. 452.

delle“<sup>254</sup> von kanonischen bis zu innovativen Entwürfen. Sowohl die Ritter- als auch die Damendarstellungen zeigen sich als didaktische Modelle, denn „*Man sol von frûmen liuten lesen,/ Unde sol doh gerner selbe wesen/ ain biderbe man, [...]*“ (WG 17-19).

In der Auseinandersetzung mit dem Thema Natur und Kultur im Mittelalter stellt Udo Friedrich fest, dass der Körper der zentrale Schauplatz der Überlegungen der mittelalterlichen Gelehrsamkeit über die Differenz und Interferenz von Mensch und Tier sei.<sup>255</sup> Friedrichs Analyse geht davon aus, dass die mittelalterlichen Körperdiskurse von drei ‚Leitbildern‘ dominiert werden, nämlich dem adligen, dem christlichen und dem besonderen Körper. Der feudale Körper wird in Hinblick auf die Ambivalenz zwischen Gewalt und Minne, Animalität und Disziplin, natürlichen Dispositionen und kultureller Formung beschrieben. Die christlichen Körper, wie sie von Friedrich interpretiert werden, sind männliche Körper: der Mönch, der Eremit, der Anachoret, der Heilige; der weibliche Körper wird nicht zitiert oder interpretiert. Zu den besonderen Körpern zählt Friedrich die Körper des Papstes und des Königs „als Abbild[er] metaphysischer Macht“<sup>256</sup>, die somit als unsterblich gelten. Friedrichs Studie verzichtet, wie gesagt, auf die weibliche Seite, da sein Frageinteresse nicht auf eine Diskussion genderspezifischer Aspekte abzielt, sondern sich vornehmlich auf den Körper als kulturelles Konstrukt richtet:

---

<sup>254</sup> Bennewitz 1996, S. 16.

<sup>255</sup> Vgl. Udo Friedrich: Grenzmetaphorik. Zur Interferenz von Natur und Kultur in mittelalterlichen Körperdiskursen. In: DVjs 83 (2009), S. 26-52, hier: S. 40.

<sup>256</sup> Friedrich 2009, S. 50.

„Die Körpergeschichte macht den blinden Fleck der Geistesgeschichte sichtbar, sie lässt scheinbar bewältigte Energien an die Oberfläche dringen, offenbart elementare Mechanismen sozialer Kommunikation, bringt gegen die Abstraktion konkrete Gegebenheiten zur Geltung und verfolgt sie in ihren historischen Ausprägungen.“<sup>257</sup>

### 3.1.3 Der leidende Leib

Das Leid des Leibes wird durch Schmerz und dessen Darstellung erläutert. Dementsprechend vermerkten sowohl David B. Morris als auch Roselyne Rey, dass der Schmerz eine elementare Geschichte hat, die sozio-kulturelle Hintergründe beinhaltet,<sup>258</sup> deren literarische Inszenierung auf Mittelhochdeutsch durch die nun näher zu betrachtenden Begriffe *pîne*, *wê* und *liden/leit* erfolgt.

Etymologisch liegen die Wurzeln des Wortes ‚Leid‘ *„im Getrenntsein“*, denn es stammt aus dem Althochdeutschen *lidan*, das Hans-Peter Dreitzel zufolge *„als Substantiv der Fremde, der Feind, manchmal einfach der Seeräuber und als Verb in die Fremde gehen, die Fremde erdulden müssen, also Trennung und Ablösung von der eigenen Gemeinschaft, von Familie und Stamm, von Haus und Heimat“*<sup>259</sup> bedeutet. In seinen *Studien zur Wortgeographie deutschmundartlicher Krankheitsnamen* zeigt Walter Hoffmann,

---

<sup>257</sup> Friedrich 2009, S. 52.

<sup>258</sup> Vgl. David B. Morris: *Geschichte des Schmerzes*. Frankfurt a. M. 1996 (=ST 2529); Roselyne Rey: *History of Pain*. Paris 1993. In diesem Kontext verweisen auch Stefan Seeber und Markus Stock auf den kulturellen Hintergrund von Schmerz: *„Da Schmerz – wie der Körper – eine Art »interface of biology and culture« darstellt, wurde die Schmerzforschung nicht zuletzt als Chance interdisziplinärer Vernetzung zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften verstanden“* (Stefan Seeber/Markus Stock: *Schmerz in mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Literatur. Bemerkungen zu einem schwierigen Feld*. In: *Schmerz in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. Hg. v. Hans-Jochen Schiewer, Stefan Seeber und Markus Stock. Göttingen 2010 (=Trast 4), S. 9-20, hier: S. 9).

<sup>259</sup> Hans-Peter Dreitzel: Art. *„Leid“*. In: *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*. Hg. v. Christoph Wulf. Weinheim/Basel 1997, S. 854-873, hier: S. 855.

dass es literarische Belege in der höfischen Epik für das Wort *smerze* gibt, dessen Etymologie sich aus der „idg. Wurzel \*mer-d- '(auf)reiben' zurückführen“<sup>260</sup> lässt, daneben findet sich das Wort in der deutschsprachigen literarischen Tradition „zum ersten Male im Ahd. in der Evangelienharmonie Otfrids“<sup>261</sup>. Schmerz ist sowohl als ‚seelische Pein‘ als auch als ‚körperliches Leid‘ zu verstehen. Aus dem lateinischen *poena* lässt sich die Form *pîne* im Mittelhochdeutschen ableiten, die als „strafe, leibesstrafe [...] vgl. *pêne*; *qual*, *pein* [...] eifer, eifrige bemühung um etw.“<sup>262</sup> verstanden werden soll. Plage, Marter, Angst und Not werden von Hoffmann als Synonyme für Pein vorgestellt, wengleich es „Differenzierung in der Synonymik“<sup>263</sup> gibt.

Im *Parzival* kommt *smerze* nur in drei Passagen zum Ausdruck: zum ersten Mal assoziiert mit den leiblichen Schmerzen des Anfortas („*dar an der wunden smerze lac*“, Pz 483, 16) und danach in zwei Textstellen in der Gawan-Handlung, worin das Verhältnis zwischen Minne und Leid, d. h. ‚seelischer‘ Schmerz evoziert wird („*ouch senftet sich mîn smerze*“, Pz 580, 12 und „*daz aller sîn smerze*“, Pz 584, 16). Der Ausdruck *pîne* spielt allerdings eine wichtige Rolle, was die Häufigkeit von 67 Textstellen belegt (vgl. Tabelle unten), während sich dagegen im *Gregorius* und im *Armen Heinrich* keine Belege dieser beiden Begriffe finden.

---

<sup>260</sup> Walter Hoffmann: Schmerz, Pein und Weh. Studien zur Wortgeographie deutsch-mundartlicher Krankheitsnamen. Giessen 1956, S. 6.

<sup>261</sup> Hoffmann 1956, S. 7.

<sup>262</sup> Matthias Lexer: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Zugleich als Supplement und alphabetischer Index zum Mittelhochdeutschen Wörterbuche von Benecke/Müller/Zarncke. Nachdruck der Ausg. Leipzig 1872-1878 mit einer Einleitung von Kurt Gärtner. 3 Bde. Stuttgart: S. Hirzel 1992, 2. Bd., Sp. 270-271. [http://www.woerterbuchnetz.de/Lexer/wbgui\\_py?lemid=LA00001](http://www.woerterbuchnetz.de/Lexer/wbgui_py?lemid=LA00001) (Stand: 17.08.2011).

<sup>263</sup> Hoffmann 1956, S. 33-36.

## Parzival: pîne Belegstellen

„manegen kumberlîchen pîn“ (8, 20); „vernarn ir kumberlîchen pîn“ (17,10); „ir ougen fuogten hôhen pîn“ (23, 23); „er gap mir manege pîne“ (27, 8); „geniezen, senften sînen pîn“ (47, 22); „und hân doch immer nâch dir pîn“ (55, 27); „einen smâhlichen pîn“ (79, 26); „Er hete iedoch von jâmer pîn“ (96, 11); „daz ist nû unser hôhsster pîn“ (98, 22); „er leit durch wîp vil scherphen pîn“ (108, 20); „mir ist von herzen leit ir pîn“ (115, 4); „ir muget mir gebn hôhen pîn“ (136, 14); „ein brackenseil gap im den pîn“ (141, 16); „der frouwen ungedientr pîn“ (158, 30); „und immer dulden schamenden pîn“ (172, 28); „mit sporn groozes pîne“ (174, 1); „daz in sint wante hôhen pîn“ (183, 2); „der dîn herre hôhen pîn“ (198, 16); „ir friwnt si heinlichen pîn“ (201, 30); „daz gap den suocharren pîn“ (205, 22); „leit ouch dâ ze langen pîn“ (220, 10); „daz er nû lîdet hôhen pîn“ (224, 8); „ich leit in slâfe al sôlhen pîn“ (246, 8); „helme und ir schilde heten pîn“ (271, 16); „si mohten bêde heizen pîn“ (296, 12); „nûne klagt nie mêre! lât mir den pîn!“ (298, 22); „und lîfgeerbetr pîn“ (300, 18); „Artûs' her si brâhte pîn“ (312, 18); „nein, si lêrte ir triwe pîn“ (317, 20); „al hab ich der reise pîn“ (318, 23); „und daz ze scharpf wære sîn pîn“ (326, 18); „des tât durch wîp kan lîden pîn“ (328, 30); „hêrre. hân ich sôlhen pîn“ (342, 22); „durch iwern zuhtebâren pîn“ (343, 18); „doch lêrt in zwîvel strengen pîn“ (349, 30); „si dâhte: ob er mich lêret pîn“ (365, 26); „waz denne, ob ichts nû lîde pîn?“ (367, 22); „daz lêrt mich endehafter pîn“ (369, 12); „des leit er dicke in strîte pîn“ (376, 25); „Gâwân si brâhte in pîne“ (380, 8); „dô lêrte Melyanznen pîn“ (385, 5); „von geschütze lîden pîne“ (386, 5); „doch schiet er valken von ir pîn“ (400, 26); „des wart gemêrt sîn pîn“ (407, 4); „ich wil geselleclîchen pîn“ (411, 20); „wie lange sulen wir pîne“ (412, 4); „von schame leit vil grôzen pîn“ (414, 9); „verleiten in ze scharpfen pîn“ (420, 21); „des geloubet aber, swenne ir lîdet pîn“ (431, 26); „ez erleit nie magt sô hôhen pîn“ (435, 29); „ez enwart nie erkant sô hôher pîn“ (473, 21); „freude und sins herzen pîn“ (508, 16); „Ich bin noch ledec vor solhem pîn“ (521, 1); „er muose aber lîden hôhen pîn“ (528, 24); „sîner scharpfen pîne“ (531, 8); „einen galandern lêrte pîn“ (544, 14); „der newederz gap sô hôhen pîn“ (583, 28); „dâ von gedêch mir dirre pîn“ (673, 24); „die herzogîn ez lêrte pîn“ (696, 8); „Arnûve weiz ir disen pîn“ (710, 22); „si heten ouch den hôhen pîn“ (713, 14); „daz si diu minne lêrte pîn“ (723, 22); „Den ouch ir minne lêrte pîn“ (730, 1); „nû wil er werbn niwen pîn“ (733, 24); „gein wem erholt ir disen pîn?“ (759, 6); „noch vor jâmer dolten pîn“ (787, 2); „mir ist leit, ob iuch diu lêret pîn“ (811, 22)

Wenn *pîn* im Kontext des *Minne*-Leid-Komplexes erscheint, kann es sowohl eine leibliche als auch eine seelische Dimension erlangen (wie zum Beispiel in der *Gahmuret*-Handlung: „er leit durch wîp vil scherphen pîn“, Pz 108, 20). Denn die seelischen Schmerzen durch die *Minne* setzen sich in den leiblichen Schmerzen durch Tod oder Verletzungen im Kampf oder Belagerung (vgl. z. B. die chaotische Situation von *Belacane* und *Condwir*-*arnus* sowie ihre Untertanen) fort. Geht es nur um Ritterkampf, dann wird *pîn* mit leiblichen Schmerzen assoziiert (vgl. „dôch muose et dulden *Lehelîn*/

einen *smæhlîchen pîn*“, Pz 79, 25-26). Strafen werden ebenfalls mit leiblichen Schmerzen verbunden, obwohl sich u. U. auch hier eine seelische Dimension erkennen lässt wie zum Beispiel im Leiden der Jeschute – die Dame wird nicht nur leiblich von ihrem Ehemann gestraft, sondern durch die öffentliche Strafe wird ihre *êre* massiv beschädigt („*ir muget mir gebn hôhen pîn*“, Pz 136, 14 ); ähnlich verhält es sich auch mit dem Lachen der Cunneware – wie Jeschute wird sie leiblich bestraft, was ihr auch seelische Schmerzen zufügen könnte („*der frouwen ungedientr pîn*“, Pz 158, 30). Rein seelisch-schmerzhaft gemeint sind jene Passagen, in denen negatives bzw. nicht-höfisches Verhalten (z. B. „*von schame leit vil grôzen pîn*“, Pz 414, 9) oder der Verlust von Geliebten dargestellt werden (z. B. „*mir ist ouch mîn neve Jofreit/ hin ûf gevangen. daz ist mir leit./ diu nâchhuote was gestern mîn./ dâ von gedêch mir dirre pîn*“, Pz 673, 21-24).

Zu dieser Wortgruppe gehört weiterhin das mittelhochdeutsche *wê*, dessen grammatikalische Bestimmungen Interjektion, Substantiv, Adverb und Adjektiv umfassen. Die Schreibweise der Interjektion *wê*, die „in allen germ. dialekten ausser dem altfries.“<sup>264</sup> zu finden ist, wird auf die lateinische Form *vae* zurückgeführt, deren Bedeutung auf einen Naturlaut verweist, der seelischen oder physischen Schmerz, Unwillen oder Staunen bekundet. Hoffmann zufolge sei *weh!* die Übertragung von „griech. *ούάι*, lat. *vae*“<sup>265</sup> in den deutschen biblischen Sprachgebrauch. Das Neutrumsubstantiv ‚Weh‘, welches im Mittelhochdeutschen ein starkes Femininum ist (sonst auch Neutrum), stellt die Substantivierung der Interjektion ‚weh‘ dar, darüber hinaus wird es in Anlehnung an die religiösen Schriften

<sup>264</sup> Jacob Grimm/Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch. München 1984, 28. Band, Sp. 1.

<sup>265</sup> Grimm 1984, 28. Bd, Sp. 4.

zunächst als Seelenleid verstanden, danach als körperliches Leid. In Grimms Wörterbuch lassen sich adverbialen Verbindungen von ‚weh‘ zeigen, die in fünf Verbgruppen organisiert werden, obschon ‚weh‘ „fast nie in freiem adverbialem gebrauch“<sup>266</sup> begegnet: „weh sein“ und „weh werden“ (Verwendung im Sinne von „Seelenschmerz“); „weh geschehen“ (Kombination von seelischem und körperlichem Schmerz); Freude, Leid, hohen Mut, Kummer geben und „weh tun“ (Ausdruck von „beleidigung, kränkung, gram und noth“).<sup>267</sup> Die adjektivische Verwendung von „weh“ entwickelt sich erst in der Literatur und den Dialekten der neueren Zeit.<sup>268</sup>

<i>wê</i> Belegstellen	
<b>Parzival</b>	
<b>Interjektion</b>	
„owî, wan tete im daz niht wê!“ (22, 9); „wê, wie getriwe ir knappen sît!“ (44, 12); „wê, wanne kumt er et selbe drîn?“ (62, 26); „sî sprach: wê, war ist er komn“ (69, 27); „wê, wie gefüege ich doch bin“ (74, 10); „dô sprach er: wê, wâ sint diu kint“ (245, 21); „wê, waz solte ir komn dar?“ (312, 16); „wê, daz dich niemn træsten wil!“ (318, 30); „Der Wâleis sprach: wê, waz ist got?“ (332, 1)	
<b>Verbindung mit einem Verb</b>	
<i>wê sîn</i>	
Leiblich	Seelisch
„in was wol und niht ze wê“ (203, 11); „ob der wol oder wê“ (223, 20); „im was et z’allen zîten wê“ (484, 18); „von ir schulden ist mir sô wê“ (521, 27)	„sô wære mir immer nâch dir wê“ (55, 26); „wan mir ist nâch iwerer minne wê!“ (94, 16); „in was wol und niht ze wê“ (203, 11); „ob der wol oder wê/ sîf[...]“ (223, 20–21); „wan dem was nâch ir minne wê“ (327, 28); „dem sî nû nâch dem Grâle wê“ (389, 10); „gein des mânen wandel ist im wê“ (491, 5); „was sô herzenliche wê“ (711, 10)

<sup>266</sup> Grimm 1984, 28. Bd, Sp. 63.

<sup>267</sup> Grimm 1984, 28. Bd, Sp. 56.

<sup>268</sup> Vgl. Grimm 1984, 28. Bd, Sp. 64.

<i>wê werden</i>	
Leiblich	Seelisch
<p>„im und den sînen wart dâ wê“ (208, 19); „an ir hôhem fluge wart ir wê“ (282, 19); „sô daz dem munde wurde wê“ (338, 20); „iu mac zer helle werden wê“ (468, 6); „ouch wart nie mennschen sô wê“ (469, 14); „wart dem kûnege nie/ sô wê“ (492, 24-25); „den ouch von minne ist worden wê“ (586, 15); „mir wurde wol ode wê“ (607, 11); „dem was von slegen ouch worden wê“ (756, 27)</p>	<p>„vor jâmer wart vil liute wê“ (107, 6); „iu mac zer helle werden wê“ (468, 6); „den ouch von minne ist worden wê“ (586, 15); „mir wurde wol ode wê“ (607, 11)</p>
<i>wê tuon</i>	
Leiblich	Seelisch
<p>„owî, wan tæte im daz niht wê!“ (22, 9); „unvergolten dienest im tet ze wê“ (53, 2); „die snellen winde im tâten wê“ (58, 4); „dem wilde tet sîn schiezen wê“ (120, 6); „brât und lide im tâten wê“ (215, 27); „si tuont doch sus ein andr wê“ (264, 30); „mir tæte ein ligen drinne wê“ (289, 10); „eime rîtr tet sîn tjust wê“ (340, 4); „ez tæte einem kranken manne wê“ (459, 2); „im getet der frost nie sô wê“ (489, 28); „sô tuot im grôzer frost sô wê“ (490, 11); „daz tuot im lihthe als wê“ (588, 5); „daz tæte iu wê zer gense“ (599, 2); „der heiden tet dem getouftem wê“ (739, 23); „Der heiden tet dem getouften wê“ (741, 1); „daz tet an sîner wunden wê“ (789, 10)</p>	<p>„den tæte wê der jâmer mîn“ (99, 20); „in tet schade und lastr wê“ (102, 14); „sîn tût tet Sarrazînen wê“ (108, 22); „Ez wende iu slâf. daz tuot iu wê“ (194, 13); „alrêst tet im sîn arbeit wê“ (209, 16); „er sprach: hêre, mir tuot immer wê“ (290, 8); „wande Ithêrs tût tet wîben wê“ (311, 3); „Ez tuot manec tûsent herzen wê“ (321, 13); „diu selbe schame tet im wê“ (437, 8); „mîme lebn tet sîn sterben wê“ (440, 12); „daz tet uns mit dem kûnege wê“ (483, 5); „sîn vart tuot mir iemer wê“ (496, 28); „der tet grôz jâmer als wê“ (505, 12); „wan daz tæte mir ze wê“ (545, 22); „daz tuot im lihthe als wê“ (588, 5); „diu bete tet in niht ze wê“ (631, 5); „sô tuot ir im von herzen wê“ (633, 16)</p>

Im *Parzival* besitzt die Verbindung zwischen *wê tuon* und *herze* eine ausgeprägt seelische Tendenz (i. d. R. als Liebesschmerz), ebenso wie im Kontext von *jâmer* (Trauerschmerz). Die Zusammensetzung von *wol* und *wê* (bei *wê sîn*) verweist offenbar auf die Ganzheit der Person und ist in diesem Sinne als doppelsinniger Schmerz zu verstehen: stärker seelisch, schließt aber die leibliche Komponente nicht komplett aus. *Wê sîn*

und *wê werden* deuten nicht nur auf Seelenschmerz hin, sondern sie können auch eine leiblich bezogene Erfahrung vermitteln.<sup>269</sup>

<i>wê</i> Belegstellen			
<i>Armer Heinrich</i>			
Interjektion	Substantiv (leiblich)	Verbindung mit einem Verb	
„ <i>wê mir vil armen unde owê!</i> “ (1290)	„ <i>wan hiute wol und morne wê</i> “ (714)	<i>wê tuon</i>	<i>wê geschehen</i>
		Seelisch	Leiblich
		„ <i>wan ein vorhte diu tete ir wê</i> “ (532); „ <i>ez tæte dinem herzen wê</i> “ (846)	„ <i>ezn geschach nie kinde alsô wê</i> “ (1096)

<i>Gregorius</i>			
Interjektion	Verbindung mit einem Verb		
„ <i>wê mir armer, wê!</i> “ (1306) „ <i>wê mir, wes ist im gedâht?</i> “ (1333)	<i>wê tun</i>		<i>wê werden</i>
	Leiblich	Seelisch	Leiblich
	„ <i>diu salbe ist linde und tuot doch wê</i> “ (131); „ <i>dô tet in daz weter wê</i> “ (948); „ <i>des vischaeres kinde alsô wê</i> “ (1292); „ <i>sol er mînem kind e tuon wê</i> “ (1330)	„ <i>durch nôt tet in d az scheiden wê</i> “ (655); „ <i>nû tet den lantherren wê</i> “ (2188); „ <i>der zwîvel tet in harte wê</i> “ (3226)	„ <i>uns wart von weter nie sô wê</i> “ (990); „ <i>des wart sînem lîbe dicke wê</i> “ (1204); „ <i>dâ mac dir wol werden wê</i> “ (2980)

Im *Gregorius* wird *wê werden* recht häufig mit leiblichen Schmerzen verbunden, was eine weitere Verbindung zur im Grimm’schen Wörterbuch

<sup>269</sup> Nicht berücksichtigt wurden die Belege von *wê* in metaphorischem Gebrauch („*entet des daches blicke wê*“, Pz 565, 12 und „*mir tuot mîn unmuoze wê*“, Pz 648, 28).

erklärten Verbindung mit „weh sein“ und „weh werden“ mit Seelenschmerz signalisiert.

Im Rahmen der mittelalterlichen Diskussion über Schmerz zeichnen sich zwei deutlich erkenn- und unterscheidbare Strömungen ab: die von Augustinus entwickelte Aussage der Erbsündelehre, durch die „das physische Leiden als eine pädagogische Strafe Gottes“<sup>270</sup> betrachtet wird, und die von Thomas von Aquin vorgebrachte Vorstellung des Leidens als Weg zur Erlösung, in der das Leid „zur ewigen Glückseligkeit“<sup>271</sup> führe. In der augustininischen Tradition ist das Leid die Reflexion des Übels (*malum*) und als solche in „*malum peccati*“ und „*malum poenae*“<sup>272</sup> zu unterscheiden. Die in der höfischen Literatur verwendete Leiddarstellung bestätigt im weiteren Sinn beide Betrachtungen, indem sowohl die Gottesstrafe als auch der selbst auferlegte Schmerz thematisiert werden. Im engeren Sinne sollen beide Auseinandersetzungen in Hinblick auf die Disziplinierung des Leibes verstanden werden, in der die christlichen und höfischen Normen und Regeln dem adligen Leib eingeprägt werden. Daher ist die Darstellung leidenden Leiber das Ergebnis der Verschränkung von weltlichen und geistigen Diskursen.<sup>273</sup> Diesen Leib zu analysieren, „will make evident that pain and suffering not only surround and shape courtly culture, but also have a profound impact upon the construction and deconstruction of the body and self of the courtly individual“<sup>274</sup>.

---

<sup>270</sup> Dreitzel 1997, S. 864.

<sup>271</sup> Manfred Gerwing: Art. „Leiden“. In: LexMa. BandV. München 2003, Sp. 1853-1854, hier: Sp. 1854.

<sup>272</sup> Gerwing 2003, Sp. 1854.

<sup>273</sup> Vgl. die Schlussfolgerungen der Studie von Esther Cohen: *The Modulated Scream. Pain in Late Medieval Culture*. Chicago/London 2010, S. 257-260.

<sup>274</sup> Pincikowski 2002, S. 3.

In diesem Sinne betont Matthias Laarmann die Funktion des Schmerzes als „eine unlustvolle Selbstwahrnehmung der Seele aufgrund einer Einwirkung des Leibes (dolor) oder der Seele selbst (tristitia)“<sup>275</sup>. Des Weiteren erkennt Georges Duby in seinem Aufsatz aus den 80er Jahren zwei Schmerzarten in der mittelalterlichen Gesellschaft, die im Lauf der Zeit ihre interpretative Bedeutung änderten. In diesem Zusammenhang erwähnt Duby „la douleur morale“ und „la douleur physique“, wovon nur der zweite von ihm berücksichtigt wird. In diesem Sinn verteidigt Morris den „Mythos der Zwei Schmerzen“<sup>276</sup>, der auf den physischen und den seelischen Schmerz hinweist, die innerhalb des Christentums eine ethische Bedeutung erlangten. Ungeachtet des biochemischen Prozesses sei Schmerz eine subjektive Erfahrung, die mittels der Erlernung von Empfindung und Sinn der Kultur geprägt wird.<sup>277</sup> Demzufolge wird die Bedeutung von ‚Schmerz‘ mit der „eines komplexen Texts“ verglichen, dem „immer variable[ ] persönliche[ ] und soziale[ ] Interpretationen“<sup>278</sup> gegeben werden.

„La culture ‚féodale‘ apparaît très peu soucieuse, beaucoup moins en tout cas que la nôtre, des souffrance du corps“<sup>279</sup>. Diese Aussage scheint die Spezifität der Problematik zu vernachlässigen, denn Duby befasst sich mit der räumlichen und zeitlichen Beschränkung von mittelalterlichen

---

<sup>275</sup> Matthias Laarmann: Art. „Schmerz“. In: LexMa. BandVII. München 2003, Sp. 1502-1503, hier: Sp. 1502.

<sup>276</sup> Morris 1993, S. 19.

<sup>277</sup> Vgl. Morris 1993, S. 26.

<sup>278</sup> Morris 1993, S. 43.

<sup>279</sup> Georges Duby: Réflexions sur la douleur physique au Moyen Age. In: La Souffrance au Moyen Age (France, XIIe-XVe s.). Actes du Colloque organisé par l'Institut d'Etudes Romanes et le Centre d'Etudes Françaises de l'Université de Varsovie. Varsovie 1988, S. 15-19, hier: S. 16.

Diskursen. Dennoch werden verschiedene Perspektiven erörtert. Diese verweisen auf den Schmerz als Prüfung Gottes, die einen Strafcharakter hat, sowie auf seine weiblichen Merkmale, die Schwäche konnotieren. Darüber hinaus wird der positive Wert des Schmerzes thematisiert als „un instrument de correction, de rachat, de rédemption“<sup>280</sup>. Duby geht auch davon aus, dass sich am Ende des 12. Jahrhunderts eine neue Mentalität abzeichnete, in deren Zentrum der Schmerz Jesu stehe, wodurch eine Wende in der Interpretation des Schmerzes zu konstatieren sei:

„l’attention dont le corps souffrant de Jésus était l’objet se transporta naturellement vers d’autres corps souffrants, ceux des pauvres, les représentants du Christ parmi les hommes. On voit nettement, depuis la fin du XII<sup>e</sup> siècle, parallèlement au développement d’une piété compatissant aux peines de la flagellation et de la crucifixion, apparaître puis se développer la pitié pour les malades, se développer les ouvres de miséricorde, se fonder, s’organiser les hôpitaux.“<sup>281</sup>

Im Sinne Dubys und auch Le Goffs/Truongs führt dieser Wechsel zur Entwicklung der Medizin, die „durchaus bemüht [war], sie [die Schmerzen] zu lindern“<sup>282</sup>. Bynum allerdings erklärt in Bezug auf die religiöse Praxis, „that sickness and suffering were sometimes seen by medieval people as conditions ‘to be endured’ rather than ‘cured’“<sup>283</sup>. In ähnlicher Weise verweist Esther Cohen auf die Rolle des Schmerzes im Mittelalter als „useful because it was good, no matter how one felt“<sup>284</sup>.

Bezüglich der Reflexion des mittelalterlichen Schmerz-Diskurses in den literarischen Werk dieser Zeit fasst z. B. Friedrich Maurer in seiner

---

<sup>280</sup> Duby 1988, S. 17.

<sup>281</sup> Duby 1985, S. 19.

<sup>282</sup> Le Goff/Truong 2007, S. 128.

<sup>283</sup> Bynum 1992, S. 189.

<sup>284</sup> Cohen 2010, S. 51.

Untersuchung über die höfischen ‚Klassiker‘ der staufischen Zeit das Wort Leid in den Werken Hartmanns und Wolframs doppelsinnig auf. Auf einer Seite vereinigt sich *leit* insofern mit *êre* „als *leit* vielfach einen Angriff auf die Ehre, ihre Minderung, geradezu Beleidigung und Verunehrung bedeutet“<sup>285</sup>. Auf der anderen Seite wird auf das Verhältnis zwischen *leit* und *sünde* verwiesen, wodurch „[d]ie Deutung des Leidens als *poena peccati*; [...] sichtbar“<sup>286</sup> wird. Darüber hinaus wird die zweite Relation erst im weiteren Verlauf mit konkretem Handlungsbezug zu diskutieren sein (vgl. Kapitel 5), obwohl Maurer erläutert, dass diese Thematik im *Armen Heinrich* und *Gregorius* zusammen mit der Diskussion über *êre* vorkommt, denn das Leid als Folge der Sünde führt zur Schande, demnach wird die *êre* verletzt.<sup>287</sup> Eine ähnliche Assoziation – obschon vor einem gänzlich anderen Hintergrund – wurde auch von Harold Merskey herangezogen, der zuerst das Konzept des Schmerzes bei Aristoteles und Plato im Anschluss zur Emotion erörtert. In einem weiteren Schritt werden die in der Bibel beschriebenen Referenzen des Schmerzes im Zusammenhang mit „injury“ und „a recognition that pain felt in the body may well arise from misery, sadness or unhappiness“<sup>288</sup> präsentiert.

Die folgende Tabelle zeigt, dass die Ausdrücke *liden/leit* für die Werke von zentraler Bedeutung sind.

---

<sup>285</sup> Friedrich Maurer: *Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte, besonders in den großen Epen der staufischen Zeit*. Bern, München 1964, S. 11.

<sup>286</sup> Maurer 1964, S. 11.

<sup>287</sup> Vgl. Maurer 1964, S. 39-42 und 50-55.

<sup>288</sup> Harold Merskey: *Some Features of the History of the Idea of Pain*. In: *Pain* 9 (1980), S. 3-8, hier: S. 4.

Werk	lîden Belegstellen
Parzival	„swer die durch triwe lîdet“ (116, 17); „eine juncfrouwen lîden“ (125, 3); „ir müezet zürnen lîden“ (132, 13); „Sîn hazzen lîden muosten“ (137,9); „des si niht lîden solde“ (198, 27); „daz er nû lîdet hôhen pîn“ (224, 8); „lîten beidiu samt nôt“ (295, 21); „des tât durch wip kan lîden pîn“ (328, 30); „ine mag es sô niht geleiden“ (329, 20); „und andr, die ez mit ir dâ lîten“ (365, 19); „daz wolt ich durch iuch lîden“ (366, 25); „waz denne, ob ichs nû lîde pîn?“ (367, 22); „von geschütze lîden pîne“ (386, 5); „des muoz ir sêle lîden zorn“ (404, 16); „ir friunt muose kumber lîden“ (408, 5); „des geloubet aber, swenne ir lîdet pîn“ (431, 26); „daz mære muos er lîden“ (491, 15); „der durch mich getorste lîden strit“ (511, 2); „er muose aber lîden hôhen pîn“ (528, 24); „Helme und ir swert lîten nôt“ (541, 27); „wan dem ze lîdene geschiht“ (557, 26); „dar an ze lîden iu geschiht“ (561, 28); „durch die er lîden wolde“ (622, 20); „die nôt wil ich lîden“ (684, 27)
Der arme Heinrich	„dôz ime ze lîdenne geschach“ (141); „daz sî den tât durch iuch lîte“ (227); „diu ime ze lîdenne geschach“ (293); „daz sî den tât durch mich lîte“ (449); „gerne lîde den tât“ (455); „sô muoz er lîden doch den tât“ (604); „diu gerne den tât durch iuch lîte“ (923); „lîten umbe ir Kindes tât“ (1048); „ob dû den tât lîden muost“ (1079); „daz ich doch lîden getar“ (1322)
Gregorius	„nû lîten si beidenthalben nôt“ (2663); „ê grôz ze den lîden allen“ (3443)

Werk	leit Belegstellen
Parzival	herzeleit = „ir nâhent kumendiu herzenleit“ (104, 24); „dô huop sich niwez herzenleit“ (177, 12); „wande ich hân herzeleit getân“ (198, 21); „neinâ, hêrre! dem hân ich herzeleit“ (214, 8); „daz ûzer her sach herzeleit“ (215, 26); „jâmer lêrte in herzenleit“ (320, 4); „diene vergulden niht mîn herzeleit“ (326, 26); „daz was Lyppaôten ein herzeleit“ (367, 3); „swem er lieb und herzeleit“ (384, 16); „nû seht, dô nâhet ir herzeleit!“ (407, 10); „ich verkiuse ûf iuch mîn herzeleit“ (428, 19); „ob er liep oder herzeleit“ (434, 6); „und in siufzebæriu herzeleit“ (478, 16); „dô niwet sich unser herzeleit“ (481, 28); „swem si fûeget herzeleit?“ (533, 12); „fûeget solhiu herzeleit“ (611, 28); „der hât mir herzeleit getân“ (614, 17); „græzer herzeleit getân“ (684, 6) leides = „waz solt er im dô leides tuon?“ (39, 14); „waz mir doch leides dâ geschach!“ (646, 8) leit = „daz alter siuften unde leit“ (5, 14); „daz was dem kûnege niht ze leit“ (6, 22); „deheiniu clagelîchiu leit“ (11, 5); „grôze ère er lîdenliche leit“ (13, 7); „den stach er drabe, daz was dem leit“ (23, 10); „ez wære ir liep odr leit“ (23, 27); „durch iwer zuht lât iu niht wesen leit“ (24, 18); „des mâge tuont im leit genuoc“ (25, 6); „sîn lôn erlenget und mîn leit“ (27, 10); „mir ist vil dienestlichen leit“ (29, 21); „si kniete nider. daz was im leit“ (33, 9); „ez wære im liep odr leit“ (38, 30); „er fuorte in in. daz was im leit“ (44, 1); „dir was diu sicherheit vil leit“ (50, 8); „des vatr leit die selben nôt“ (56, 8); „si schieden sich, daz was dem leit“ (58, 26); „daz was ir hêren niht ze leit“

	<p>(59, 20); „mit grôzen freuden sundr leit“ (68, 18); „doch was der küneginne leit“ (69, 24); „ir wîplich prîs mir vûeget leit“ (91, 7); „sô sult ir leit ze mâzen klagn“ (93, 4); „ich hân nâch ir mîn hœchste leit“ (98, 6); „hiute freude, morgen leit“ (103, 24); „er leit durch wîp vil scherphen pîn“ (108, 20); „al ein sî mir ir hazzen leit“ (114, 21); „mir ist von herzen leit ir pîn“ (115, 4); „in müete der jungfrouwen leit“ (121, 21); „diu gotes kraft dir virre leit!“ (124, 21); „daz was der herzoginne leit“ (132, 21); „und eime fürsten frumte leit“ (135, 22); „mich müete doch froun Jeshûten leit“ (137, 30); „diu sît vil kumbers durch in leit“ (139, 19); „diu kunde ir leit mit jâmer klagn“ (139, 24); „dô sprach er: nîftel, mir ist leit“ (141, 25); „im ist ouch leit daz er den wîn“ (148, 13); „im was von herzen leit ir nôt“ (153, 17); „diu rede was Parzîvâle leit“ (156, 28); „und lâz dir sîn mîn laster leit“ (159, 2); „hêrre, iu ensol niht wesen leit“ (169, 26); „bezalt, ern hab iu sôlhiu leit“ (171, 28); „einer magt, diu durch mich leit“ (198, 26); „der selben sage, ez sî mir leit“ (215, 9); „leit ouch dâ ze langen pîn“ (220, 10); „ir boten künfigiu leit“ (245, 4); „er leit in slâfe etslîch nôt“ (245, 13); „ich leit in slâfe al sôlhen pîn“ (246, 8); „ungefüege leit im dran geschach“ (247, 6); „er verlôs si gar. daz was im leit“ (249, 8); „frouwe, mir ist vil leit“ (249, 27); „daz andr leit von sunnen nôt“ (257, 17); „mir ist andr iwer kumbr leit“ (258, 23); „mir ist iwer rîten bî mir leit“ (259, 22); „gît mir grôz liep und krankkez leit“ (270, 26); „daz mir grôz leit ist dran geschehen“ (276, 18); „und mir ir leit ze herzen gêt“ (276, 30); „swie mir von Orîlus leit“ (277, 30); „genuogen was gelûbde leit“ (284, 28); „daz eine leit ein maget durch in“ (295, 29); „ir habt mir lieb und leit getân“ (308, 12); „im was ir bete niht ze leit“ (308, 30); „ir mære tet vil liuten leit“ (312, 5); „hab iu anders iemm leit“ (322, 23); „ich wæne, daz wasin allen leit“ (331, 10); „im wære ouch leit daz Lehelin“ (331, 15); „gît mir siufzebærez leit“ (332, 28); „daz gît im freude, etswenne ouch leit“ (334, 28); „dar zuo was mir ein trûren leit“ (337, 15); „an prîse im nie gefrumte leit“ (339, 4); „der burgære site was im leit“ (351, 24); „des gap in trûren solhez leit“ (365, 16); „mîn herre ir tuot mit mînnen leit“ (367, 16); „des leit er dicke in strîte pîn“ (376, 25); „daz ist mir durch den knappen leit“ (381, 3); „im was geuancusse leit“ (387, 6); „mir ist hie widrvarn leit“ (388, 18); „und lâzen in mit mir sîn leit“ (399, 6); „ist abr iu mîn fürbaz rîten leit“ (402, 12); „von schameleit vil grôzen pîn“ (414, 9); „iu was ie strîten wol sô leit“ (417, 24); „daz was durch zuht in bêden leit“ (423, 28); „er sprach: mir was umbe iuch vil leit“ (430, 11); „ir was sîn danscheiden leit“ (431, 19); „ich wæne, ez was in beiden leit“ (432, 6); „ir leben leit ûf dem sârke nôt“ (435, 22); „al ze nâhe. daz was im leit“ (436, 28); „vil mûelîch hinnen, mir ist leit“ (442, 16); „dô sprach er: hêrre, mir ist leit“ (443, 12); „des Grâles vremde was im leit“ (445, 30); „si stuonden dannoch, den was leit“ (451, 24); „mit vaste er grôzen kumber leit“ (452, 27); „was iu mîn komn dô iht leit?“ (457, 24); „dâ von froun Jeshûten leit“ (459, 28); „dem was ie falschiu fuore leit“ (462, 26); „sô lât iu sîn mîn triegen leit“ (464, 10); „wan der sîn leit sô richet“ (465, 15); „welt ir nû gote füegen leit“ (467, 5); „der werelde an im fuogte leit“ (472, 28); „daz was gar den sînen leit“ (479, 4); „der wirt zem orse sprach: mir ist leit“ (487, 27); „Genuoge sprâchen, den es was leit“ (513, 11); „daz was iedoch Adâme leit“ (518, 30); „ob ez mir nimmer wurde leit“ (524, 7); „daz was doch Gâwâne leit“ (525,</p>
--	--

	<p>10); „daz er im lieze ir laster leit“ (526, 28); „daz lât iu durch die vrouwen leit“ (535, 22); „daz sîn pris unsanfte leit“ (541, 25); „ist im daz liep oder leit“ (546, 8); „nein, daz wære dem wirt leit“ (553, 25); „war umbe ist iu mîn vrâgen leit?“ (556, 19); „Gâwân sprach: mir wære leit“ (557, 15); „mit freuden liep âne leit“ (560, 10); „Ez was ouch Gâwâne leit“ (572, 11); „Si sprach: mir ist von herzen leit“ (574, 19); „swie vil im ein man tet leit“ (604, 13); „beidiu liebe und leit“ (609, 30); „ich weiz wol, hêrre, ich sprach iu leit“ (614, 6); „er wurbe lieb oder leit“ (625, 8); „wart dô. sus swant im al sîn leit“ (640, 10); „Ez ist ouch noch den hõfschen leit“ (643, 6); „sît hât sorge und leit“ (646, 2); „ez wære ouch mîme hêrrn leit“ (653, 7); „nû hœret lieb und leit!“ (655, 2); „hêrre, ich engeriet nie mannes leit“ (660, 16); „hin ûf gewangen. daz ist mir leit“ (673, 22); „maneger, dem von herzen leit“ (675, 2); „mir wart sîn reise nie sô leit.“ (678, 14); „dô wart den kinden nie sô leit“ (688, 8); „nû lâ dirz durch uns bêde sîn leit!“ (689, 30); „Gâwân; mir ist leit dîn ungemach“ (692, 20); „wem wære daz liep âne leit“ (704, 18); „leit ouch bî im swache wünne“ (706, 16); „ez wære uns leit oder liep“ (708, 9); „Gâwân sprach: mir ist niht leit“ (708, 15); „phligt er triuwe, ez wirt im leit“ (711, 26); „mîme neven geschach nie grœzer leit“ (717, 19); „dâ wart durch liebe leit verkorn“ (728, 24); „dem hôhiu minne fuogte leit“ (731, 8); „diu rede was Parcifâle leit“ (749, 23); „si wurbenz, wær ez im niht leit“ (774, 23); „ez wære im lieb oder leit“ (788, 25); „der leit von küssen nû die nôt“ (807, 6); „daz ez mich müet und ist mir leit“ (807, 7); „mir ist leit, ob iuch diu lêret pîn“ (811, 22); „inst immer mêr nû vrâgen leit“ (819, 6); „diu sît durch liebe wenken leit“ (825, 26)</p>
Der arme Heinrich	<p>„in ein smæhelichez leit“ (118); „dô schiet in sîn bitter leit“ (137); „wan ez leit Jõb der guote“ (139); „die er von der werlte leit“ (144); „von fremedem gewalte leit“ (280); „daz er vil willeclîche leit“ (291); „und begunden klagen ir herren leit“ (358); „ez ist uns alsô leit sô dir“ (503); „wan er uns leit nie gesprach“ (619); „ir meiste liep ist herzeleit“ (710); „wirt er mir leit, daz ist der tôt“ (766); „sô hân ich iemer leit“ (767); „da enist deheiner slahte leit“ (787); „er sprach: gemahel, daz ist dir leit“ (912); „ich ensol ouch niht ir leides gern“ (864); „und ir muoter grimmez leit“ (1029); „sî hete leides genuoc“ (1284 a)</p>
Gregorius	<p>„wan im was ie und ist noch leit“ (310); „si machet ie nâch liebe leit“ (454); „danne sîn selbes leit“ (464); „mit grözem herzeleide“ (638); „daz deheiner slahte leit“ (772); „reht liep noch grôzez herzeleit“ (791); „der vrouwen leit entdecken“ (801); „wande sîn herzeleit“ (845); „diu vrâge was in beiden leit“ (1000); „Ez leit der vischaere“ (1201); „daz ist mir iemer ein leit“ (1317); „daz er ir dehein leit“ (2182); „daz sîn herze ist leides vol“ (2398); „wie ich sîn leit ervar“ (2427); „wan mir ie tûsent herzenleit“ (2568); „er was in leides gebote“ (2607); „mit willigem muote leit“ (2754); „swelch versmaechet unde leit“ (2826); „daz er leit sô grôzen spot“ (2948); „âne ander nôt die er leit“ (3458); „von riuwen selhe nôt geleit“ (3887); „liep oder leit geschehen“ (3899); „ergetzet ir leides gar“ (3937)</p>

Die Belegstellen zeigen, dass der mittelhochdeutsche Gebrauch von *liden/leit* – wie im Neuhochdeutschen – nicht nur körperliche, sondern auch seelische Elemente umfasst; darüber hinaus aber stand den Dichtern die Möglichkeit offen, im Rahmen ihrer literarischen Darstellung thematische ‚Schwerpunkte‘ innerhalb des Wortfeldes zu setzen, um dadurch wiederum handlungsbezogenen Leitgedanken Aus- und Nachdruck zu verleihen. So dominieren im *Parzival* deutlich die Verbindungen von *liden/leit* mit Angelegenheiten der Seele bzw. des Herzens (*herzeleit*), oder genauer: dem für Wolframs Werk so zentralen Bereich der *minne-leit*-Thematik durch *riterschaft*.<sup>289</sup> In den beiden Werken Hartmanns erscheint *liden/leit* zwar generell – u. a. natürlich durch Gattungsprämissen bedingt – in viel stärkerer religiöser Konnotation, jedoch lassen sich auch Unterschiede ausmachen. Im *Armen Heinrich* steht die Semantik des Leidens vornehmlich im Zusammenhang mit den körperlichen Schmerzen des Kranken sowie seinen seelischen Qualen (*nôt liden*) aufgrund der Bedrohung seines Lebens durch die *mîselsucht*. Der *Gregorius* stellt gewissermaßen eine ‚Mischung‘ der zuvor aufgezeigten Tendenzen dar: Aspekte des *herzeleits* herrschen insbesondere im Rahmen der *minne*-Handlung(en) und bezüglich Gregorius’ Leiden um seine Eltern bzw. deren Verfehlungen vor, während der Titelheld v. a. auf dem *wilden steine* unter physischen Qualen leidet, die aber auch mit seinen psychischen Leiden (*von riuwe liden*) zusammenhängen.

Dementsprechend wird bei Lexer auf die Bedeutung von *riuwe* sowohl als „betrübnis über getanes, reue“ (vgl. „*der schuldigē âne riwe*“, Pz 466, 11) als auch als „betrübnis über geschehenes (verlust), schmerz, kummer,

<sup>289</sup> Vgl. Helmut Brackert: „*der lac an riterscheftē tât. Parzival und das Leid der Frauen*“. In: „*Ist zwîvel herzen nâchgebûr*“. Günther Schweikle zum 60. Geburtstag. Hg. v. Rüdiger Krüger, Jürgen Kühnel und Joachim Kunolt. Stuttgart 1989, S. 143-163.

trauer, leid, mitleid“<sup>290</sup> (vgl. „*sol mir nû riwe mit ir kraft*“, Pz 57, 4) verwiesen. Maurer erörtert die bedeutende Rolle von *riuwe* in den Werken Wolframs, deren Bedeutung auf „ein besonders tiefes Leid, einen tiefen und echten Schmerz, ein tiefinnerliches Erfasstsein vom Leid“<sup>291</sup> hindeutet. In diesem Zusammenhang gleiche dem die neuhochdeutsche Form *Reue* nur im engeren Sinne, denn *riuwe* wird auch „für die Bezeichnung des Schmerzes über das Selbstverschuldete, über eigenes Versagen und Vergehen“<sup>292</sup> gebraucht.

Das Ergebnis des Leids ist eine Reihe von Merkmalen am Leib, die ihn markieren und zur Kasteiung führen, durch die der Leib seine Rolle im Prozess der Erlösung erfüllt, solange er im Leid ist, was sich z. B. in den Wörtern *kumber, armuot, sêre, tôt, buoze, klage, jâmer, nôt* manifestiert: „Der Körper ist eingravierbar und verwundbar; eine Fläche, auf die Schmerzzeichen ›geschrieben‹ werden“<sup>293</sup>. In diesem Kontext lässt sich der leidende Leib entweder durch asketische Ideale bestimmen oder als Gottesstrafe auffassen.<sup>294</sup>

### 3.2 „*mîn vleisch ist sô unreine*“ (Gr 3513)

*lîp* und *vleisch* befinden sich in den mittelalterlichen Schriften nicht selten in so enger Beziehung zueinander, dass manchmal eine Unter-

---

<sup>290</sup> Lexer 1992, 2. Bd, Sp. 473.

<sup>291</sup> Maurer 1964, S. 141.

<sup>292</sup> Maurer 1964, S. 200.

<sup>293</sup> Scott E. Pincikowski: Schmerzvolle Erinnerungen. Schmerz, Gedächtnis und Identität in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: Schmerz in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Hg. v. Hans-Jochen Schiewer, Stefan Seeber und Markus Stock. Göttingen 2010 (=Trast 4), S. 23-49, hier: S. 24.

<sup>294</sup> Vgl. die Begriffe Fremd- und Selbstkasteiung in Kapitel 4.

scheidung zwischen beiden nahezu unmöglich und eventuell auch wenig sinnvoll erscheint. In diesem Kapitel soll daher das Wort *vleisch* in seinen etymologischen Wurzeln sowie seiner diskursiven Verortung erörtert werden. Im Zuge dessen wird *vleisch* ausgehend von seiner Verwendung in den Textcorpora auf seine Anwendbarkeit bzw. ‚Nützlichkeit‘ als Komplementärbegriff zu *lîp* hin zu überprüfen sein.

### 3.2.1 Das zum Wort gewordene Fleisch

Entsprechend der Darstellung von Vincenzo Loi verweist Fleisch in der griechischen Sprache (σάρξ) in Analogie zum hebräischen Begriff *bâsâr* auf die leibliche und irdische Existenz. Die negativen Werte in Bezug auf die Sünde werden von den Schriften von Paulus und Johannes verstärkt.<sup>295</sup> Die Arbeit von Daniel Lys dient als Grundlage für die Auffassung des hebräischen Wortes *bâsâr*, das im Alten Testament nicht nur „les créatures animées“<sup>296</sup> bezeichnet, sondern auch die Ambiguität der menschlichen Kondition umfasst, „qui dotée d’une enveloppe de chair, possède une parenté avec l’animal; mais douée en même temps d’un esprit insufflé par Dieu elle relève du divin“<sup>297</sup>, oder wie auch Arnold Angenendt sehr anschaulich resümiert:

„Im Neuen Testament ist zuerst das ‚soma‘ zu nennen; es meint sowohl den Leib wie die sichtbare Gestalt und Person. [...] Das Wort ‚sarx‘ (Fleisch) nimmt das alttestamentliche ‚basar‘ auf; es ist die

---

<sup>295</sup> Vincenzo Loi: Art. „Flesh“. In: Encyclopedia of the Early Church. Hg. v. Angelo di Bernardino. New York 1992, 1. Band, S. 326.

<sup>296</sup> Zitiert nach: Karin Ueltschi: La didactique de la chair. Approches et enjeux d’un discours en français au Moyen Age. Genève 1993, S. 46.

<sup>297</sup> Ueltschi 1993, S. 47.

belebte Leiblichkeit, oft allerdings mit dem negativen Akzent der sündigen Verfallenheit.“<sup>298</sup>

Ferner analysiert Karin Ueltschi die Wurzeln des Wortes *chair*, die zu einem besseren Verständnis der Anwendung des Wortes in der didaktischen französischen Literatur des Mittelalters leiten. Dafür entwickelt Ueltschi eine Sprachgeschichte des Wortes vom Alten Testament über die lateinische Sprache bis zur mittelalterlichen didaktischen Literatur im Französischen. Sie betont, dass in einem Kontinuum die pejorative Konnotation von Fleisch durch die lateinische Sprache erkennbar werde, die in Opposition zum Geist vorkomme und durch den christlichen Einfluss *caro* zu *luxuria*, *fornicatio* und *incarnatio* in Beziehung setze.<sup>299</sup>

Im deutschsprachigen Raum wird der Wortsinn von Fleisch aus dem lateinischen *caro* entlehnt. Dem Grimm'schen Wörterbuch zufolge wird es hauptsächlich als „der gegenstand zu haut und knochen“<sup>300</sup> verstanden, was auf die reine Bedeutung von Nahrung oder den Sinn von lateinisch *pulpa* anspielt. Als „leib des menschen“<sup>301</sup> verweist Fleisch auf die Beziehung zwischen Geist und Fleisch, sei es im komplementären oder gegensätzlichen Verhältnis. Die gleichen Bedeutungsfelder werden von Matthias Lexer erwähnt.<sup>302</sup> Konrad von Megenberg versteht *vleisch* im *Buch der Natur* als einen Teil des Menschenkörpers („wenn daz flaisch wol

---

<sup>298</sup> Angenendt 2005, S. 236-237.

<sup>299</sup> Zu weiteren biblischen Bedeutungen von Fleisch vgl. Erdmann Schott: Art. „Fleisch“. In: HWPh. Band 2. Darmstadt 2007 (CD Version), Sp. 957, und Wolfgang Stegemann: Das Fleisch ward Wort. «Fleisch» als kulturelle Norm der Körper. In: Körper-Kulte. Wahrnehmungen von Leiblichkeit in Theologie, Religions- und Kulturwissenschaften. Hg. v. Christina aus der Au und David Plüss. Zürich 2007 (=Christentum und Kultur 6), S. 31-45.

<sup>300</sup> Grimm 1984, 3. Band, Sp. 1752-1755, hier: Sp. 1752.

<sup>301</sup> Grimm 1984, 3. Band, Sp. 1753.

<sup>302</sup> Vgl. Lexer 1992, 3. Band, Sp. 394-395.

geschikt ist, daz der leip enphint wol oder wêh“, I.28), der für das Verständnis des äußeren Menschen bedeutsam ist.

„Welher menfch vil flaiſch hat und daz ſelb hert iſt, daz bedaut groben ſin vnd hert vernunft. Aber welhes menfchen flaiſch lind iſt, daz bedaut ein gût natur vnd ein gûten ſin vnd ein gût verſtantnuzz.“  
(I.49.11)<sup>303</sup>

Des Weiteren erscheint Fleisch in der höfischen Literatur nicht nur als Nahrung (z. B. „*sine heten kæse, vleisch noch brôt*“, Pz 184, 8) und menschlicher Leib (z. B. „*sîn fleisch wirt kelter denne der snê*“, Pz 490, 12), sondern auch im biblischen Sinn (z. B. „*mîn vleisch ist sô unreine*“, Gr 3513). Die Reflexionen von Corinna Dahlgrün verweisen auf die theologische Rezeption in den Verserzählungen Hartmanns von Aue, in denen biblische Figuren und Gedanken gefunden werden können.<sup>304</sup> Aufgrund dessen wird *vleisch* öfter im *Gregorius*, doch weniger im Werk Wolframs in Beziehung zur Sünde gebracht; eine Besonderheit stellt die dem *vleisch* (d. h. ernährungsbezogen und sexuell!) abgewandte Lebensform des Eremiten Trevrizent dar, die zwar in beiden Aspekten eine Nähe zum Körper, aber nicht unbedingt zur Sünde aufweist. In der Tabelle werden die wenigen Beispiele gezeigt, in denen *vleisch* in allen erwähnten Bedeutungen als ein Teil der werkspezifischen Diskurse erscheint.

---

<sup>303</sup> Zitiert nach: Konrad von Megenberg: Das >Buch der Natur<. 2. Band – Kritischer Text nach den Handschriften. Hg. v. Robert Luff und Georg Steer. Tübingen 2003.

<sup>304</sup> Vgl. Corinna Dahlgrün: Hoc fac, et vives (Lk 10,28): vor allen dingen minne got. Theologische Reflexionen eines Laien im *Gregorius* und in *Der arme Heinrich* Hartmanns von Aue. Frankfurt a. M. 1991 (=Hamburger Beiträge zur Germanistik 14).

Werke	Textstellen
Parzival	<p>„sine heten kæse, vleisch noch brôt“ (184, 8)          „der hunger het inz fleisch vertriben“ (184, 16)          „dar zuo die kæse, daz vleisch, den win“ (191, 2)          „von vleische die lîhten“ (200, 22)          „vische noch fleisch, swaz trûege bluot“ (452, 22)          „daz im fleisch und bein“ (469, 26)          „ich verswuor ouch fleisch, win und brôt“ (480, 16)          „sîn fleisch wirt kelter denne der snê“ (490, 12)</p>
Der arme Heinrich	kein Beleg
Gregorius	<p>„daz vleisch, nû zuo gevallen“ (3444)          „daz vleisch harte unsuoze“ (3452)          „mîn vleisch ist sô unreine“ (3513)          „der gnâden waere mîn vleisch unwert“ (3539)</p>

In ihrer sprachgeschichtlichen Studie untersucht Beatrice La Farge das Verhältnis zwischen Fleisch und dem mittelhochdeutschen Wort *verch*, das zum einen auf den inneren Lebenssitz verweist, zum anderen die allgemeine Bedeutung von Körper und Fleisch annimmt.<sup>305</sup> Auf diese Weise wird *verch* in seinen metonymischen Anwendungen vorgestellt, welche zunächst in Bezug auf „den (weichen) Körperstoff“<sup>306</sup>, danach für die „Bezeichnung von Blutsverwandschaft“<sup>307</sup> stehen. *Verch* seinerseits spielt außer im *Parzival* keine große Rolle in den analysierten Werken, wie die untere Liste zeigt, denn im *Parzival* lassen sich insgesamt 14 Stellen finden, die entweder als Fleisch, als Leib oder als Leben interpretiert werden können.

<sup>305</sup> Vgl. La Farge 1991, S. 175-188.

<sup>306</sup> La Farge 1991, S. 177. Zur Bedeutung vom Leib und Blut im Sinne von *verch* und *bluot* vgl. Bettina Bildhauer: *Medieval blood*. Cardiff 2006. In ihrer Studie deutet Bildhauer auf die Rolle des Blutes in den mittelalterlichen Diskursen als ein wichtiger Begriff für das Verständnis des Körper-Konzeptes hin: „blood affirms the body as one of the major tenets of medieval thought and identity. [...] The concept of such an enclosed body is instead produced by various strategies, of which several use blood“ (Bildhauer 2006, S. 14).

<sup>307</sup> La Farge 1991, S. 183.

Parzival	<p>„und sînes verhes sâmn“ (109, 27); „von Adâmes verhe er Êven brach“ (463, 19); „du hâst dîn eigen verch erslagn“ (475, 21); „daz ir herzen verch sus ruorte“ (493, 12); „wan er ist niht ze verhe wunt“ (506, 10); „gein iwers verhes vâren“ (560, 28); „daz er niht ist ze verhe wunt“ (578, 25); „swelch sîn wunde stüende ze verhe“ (578, 27); „gein sîme verhe snurren liez“ (583, 23); „gein sîne verhe gefrûmt“ (616, 7); „sîns verhes ich vâren kunde“ (618, 14); „mîns herzen verch versniden“ (710, 29); „sîn verch gein der herten bôt“ (738, 17); „sît ein verh und ein bluot“ (740,3)</p>
----------	--

### 3.2.2 Die negative Konnotation des Fleisches

Innerhalb der im Mittelalter verhandelten Diskurse lässt sich ein Konzept von Fleisch erkennen, dessen Bedeutung oszilliert zwischen einer gleichsam ‚neutralen‘ Verwendung, die semantisch den Begriff Fleisch mit dem Leib gleichsetzt, und einem pejorativen Sinn, der durch die Sündenlehre propagiert wird. Jean-Claude Schmitt stellt die ethische Rolle des Fleisches im Kontext des Erlösungsprozesses fest, da das Fleisch „une valeur autant qu’une chose“<sup>308</sup> sei. In einem Aufsatz über den Leib und das Fleisch in den Schriften von Gonzalo de Berceo interpretiert Andréia C. L. Frazao da Silva das Fleisch als Begierde, infolgedessen wird der Leib als der Ort eines ständigen Kampfes gegen das Fleisch bezeichnet.<sup>309</sup> Obschon der Leib von Gott geschaffen wurde, müsse „das Fleisch im Zaum gehalten werden [...] und [sei] der Erlangung des Seelenheiles unterworfen“<sup>310</sup>. In diesem Zusammenhang werden Leib und Fleisch als verschiedene Instanzen des menschlichen Daseins verstanden, wobei das Fleisch eine negative Prägung erlangt.

<sup>308</sup> Schmitt 1999, S. 233.

<sup>309</sup> Andréia C. L. Frazao da Silva: O corpo e a carne. Uma leitura das obras Vida de Santo Domingo de Silos e Vida de Santa Oria a partir da categoria gênero. In: Estudos Feministas 14/2 (2006), S. 387-408, hier: S. 404.

<sup>310</sup> Ruth Mazo Karras: Sexualität im Mittelalter. Düsseldorf 2006, S. 66.

Dementsprechend erwähnt Ueltschi die spezifische Bedeutung des Fleisches im Verhältnis zum Leib, denn es bleibt in „le domaine du désir“<sup>311</sup>. Peter Brown, dessen Buch *The Body and Society* die Wende in der Leibwahrnehmung vom früheren Christentum bis zur augustini-schen *concupiscentia carnis* thematisiert, fasst die Bedeutungskompo-nenten der Wörter zusammen und betont in Anlehnung an die pauli-nischen Briefe, dass das Fleisch nicht synonym für Leib ist:

„The flesh‘ was not simply the body, an inferior other to the self, whose undisciplined stirrings might even at times receive a certain indulgent tolerance, as representing the natural claims of a physical being. In all later Christian writing, the notion of ‚the flesh‘ suffused the body with disturbing associations: somehow, as ‚flesh‘, the body’s weaknesses and temptations echoed a state of helplessness, even of rebellion against God, that was larger than body itself.“<sup>312</sup>

Brown bezieht sich darauf, dass Paulus in seinen Briefen dem Fleisch „a superabundance of overlapping notions“<sup>313</sup> zuschrieb, die zu verschie-denen Semantikfeldern führen. Einige Interpretationen der paulinischen Schriften gehen davon aus, dass es strenge Unterschiede zwischen Fleisch und Leib gebe, die als „»Materie« und »Form«“ verstanden werden können, indem Fleisch der Materie entspricht, „welche als sündiges Prinzip dem »Geiste« [gegenüberstehe], dem ebenfalls ein substantieller Charakter zugesprochen wurde“<sup>314</sup>. In diesem Kontext wird das Fleisch als entgegengesetzter Begriff zu *Pneuma* verwendet, infolgedessen lässt sich das Fleisch als etwas Irdisches, Materielles und Vergängliches

---

<sup>311</sup> Ueltschi 1993, S. 80.

<sup>312</sup> Peter Brown: *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. London 1988, S. 48.

<sup>313</sup> Brown 1988, S. 48.

<sup>314</sup> Alexander Sand: *Der Begriff ‚Fleisch‘ in den paulinischen Hauptbriefen*. Regensburg 1967, S. 291.

bezeichnen. Gleichzeitig bedeutet Fleisch bei Paulus in Anlehnung an die jüdische Tradition den menschlichen Leib, „den ganzen Menschen als schwaches und vergängliches Geschöpf“<sup>315</sup>. Fleisch repräsentiert demnach nicht eine außerhalb des Menschen beschriebene Instanz, sondern vielmehr einen Menschen in seiner Totalität, der die Lebensentscheidung für diese Welt und kontra Gott trifft. In der Dynamik der Sünde, die nicht mehr im Anschluss an die alttestamentlichen und spätjüdischen Diskurse interpretiert werden soll, verdeutlicht der Begriff Fleisch die verklavten Menschen, die „ohne Ausnahme, als Sünder schlechthin bezeichnet [werden], so daß »Fleisch« und Sünde in einem unlösbaren Zusammenhang zu stehen scheinen“<sup>316</sup>.

Wolfgang Stegemann interpretiert den Begriff Fleisch als einen Körperbegriff, welcher wichtige Bedeutungen in der christlich-westlichen Tradition erhält und dessen Wurzeln in den heiligen Schriften liegen.<sup>317</sup> In diesem Zusammenhang analysiert Stegemann zuerst das Verhältnis zwischen Sünde, Tod und Fleisch in den paulinischen Schriften, denn der Tod lässt sich nicht nur als natürlich im Sinne „eine[r] biologische[n] Folge der empirischen Konsistenz des menschlichen Körpers qua Fleisch“ verstehen, sondern „[e]r ist vielmehr in einem ganz anderen Sinne die Konsequenz der Fleischlichkeit des Menschen – nämlich Bezahlung für die Sünde“<sup>318</sup>. In diesem Sinne repräsentiert der Tod eine Strafe für die adamtische Menschheit. Das Fleisch ermöglicht dem Menschen die performative Nachahmung der Sünde Adams, wie

---

<sup>315</sup> Sand 1967, S. 303.

<sup>316</sup> Sand 1967, S. 301.

<sup>317</sup> Vgl. Stegemann 2007, S. 35.

<sup>318</sup> Stegemann 2007, S. 38.

Stegemann feststellt, „[e]s ist der Körper, der sündigt, und zwar der aus Fleisch bestehende Körper“<sup>319</sup>. Die paulinischen Schriften bieten daher eine Interpretation des Begriffes Fleisch als einen Gegenbegriff, „Ort der Sünde, performative Instanz der Sünde“, „Gottes Feind und darum mit der Todesstrafe belegt“<sup>320</sup>. Zuletzt wird Fleisch in ein Verhältnis zur sexuellen Begierde gebracht. Auf diese Weise bedeutet die Befreiung vom Fleisch „Befreiung vom Begehren und gerade auch von der Sexualität“<sup>321</sup>. Mit seinen Überlegungen zeigt Stegemann, dass Fleisch „bei Paulus als kulturelle Norm der Körper gleichsam zu einem Gefängnis des Körpers geworden [ist]“<sup>322</sup>.

Die Rezeption der paulinischen Schriften wurde in den mittelalterlichen Debatten zumindest von Augustinus verbreitet, der das Fleisch als „all that led the self to prefer its own will to that of God“<sup>323</sup> wahrnahm. Das Fleisch wird damit gewissermaßen in Verbindung zu Begierde und Wunsch gebracht, deswegen muss es abgelehnt werden, um Gott recht dienen zu können.<sup>324</sup> Durch Adams Fall gelangte die *concupiscentia carnis* in die Welt, die in einer Rebellion des menschlichen Willens gegen Gott resultiert, deren Folge die Trennung zwischen Fleisch und Seele sei.<sup>325</sup> In Analogie zum Begriff der Ehegattin erklärt

---

<sup>319</sup> Stegemann 2007, S. 39.

<sup>320</sup> Stegemann 2007, S. 41.

<sup>321</sup> Stegemann 2007, S. 42. In diesem Kontext ist Paulus als „Vorläufer der asketischen Traditionen des frühen Christentums“ zu verstehen (Stegemann 2007, S. 42).

<sup>322</sup> Stegemann 2007, S. 45.

<sup>323</sup> Brown 1988, S. 418.

<sup>324</sup> Vgl. *Confessiones* 8.11.26.

<sup>325</sup> Vgl. *De civitate Dei* 14.27 und 14.28. In diesem Kontext kommt Suzannah Biernoff zu dem Schluss: „Defined by original sin, the human condition was one in which the body was shadowed, inflamed and animated by the flesh“ (Suzannah Biernoff: *Sight and Embodiment in the Middle Ages*. Hampshire, New York 2002, S. 23).

Augustinus, wie die *concupiscentia* durch „*ama et castiga*“<sup>326</sup> kontrolliert werden solle, damit eine Harmonie gefunden werden könne. Sowohl das Fleisch als auch die Ehegattin beinhalten nicht von Natur aus das Böse, doch werden sie nicht beherrscht, dann fallen sie der Sünde bzw. der Verdammnis anheim.<sup>327</sup>

Ist die Rede von einer Kasteiung des Fleisches und nicht von einer Kasteiung des Leibes, lässt sich das Fleisch als etwas, das zu Begierde und Wunsch leitet, und demnach als Unwert oder Widersinn analysieren. Das Fleisch wird sozusagen in enger Beziehung zur Sünde dargestellt, damit seine Beherrschung und Kontrolle durch die Kasteiung ermöglicht werden. Wie Stegemann schlussfolgert: „Fleisch ist [...] die anthropologische Verdoppelung der Sünde, Fleisch ist nicht nur materielle Substanz, sondern Machtsphäre, und zwar die Sphäre des Bösen.“<sup>328</sup> Diese Aussage lässt sich durch die Behauptung von Suzannah Biernoff ergänzen: „If the human body (or at least the male body) signified order – whether cosmological, social or political – the flesh (often feminised) was equated with transgression or subversion of that order.“<sup>329</sup>

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass in jenen Diskursen des Mittelalters, in denen die Differenz zwischen den beiden Begriffen *lîp*

---

<sup>326</sup> Vgl. „*caro tanquam coniux est [...] Concupiscit adversus te, tanquam coniux tua; ama et castiga, donec fiat in una reformatione una concordia*“ (Enarrationes in psalmos 140, 16).

<sup>327</sup> Zu einer ausführlichen Analyse dieser Thematik vgl. Biernoff 2002, S. 31-34, die in diesem Abschnitt die zwei in den Schriften von Augustinus vertretenen allegorischen Bilder von Ehegattinnen erläutert: eines als Leib und ein anderes als Fleisch. Deswegen resümiert Biernoff: „woman as *body* signifies receptive matter (either passive or desiring), but also potential for completion and perfection within a well-ordered whole. [...] As *flesh*, on the other hand, woman is aligned with the disruptive forces of sensuality and appetite“ (Biernoff 2002, 34).

<sup>328</sup> Stegemann 2007, S.40.

<sup>329</sup> Biernoff 2002, S. 22.

und *vleisch* bedeutsam ist, *vleisch* im Gegensatz zu *lîp* eine pejorative Konnotation beinhaltet, die wohl erst durch christliche Einflüsse denkbar ist.

Die Differenzierung zwischen den Bedeutungen von *lîp* und *vleisch/verch* wird diskursiv determiniert. Im Rahmen der höfischen Literatur steht das Religiöse (meistens) im Hintergrund, weswegen auf der Wortebene a) der Gebrauch von *lîp* deutlich dominiert, und b) eine klare Unterscheidung zwischen den beiden Begriffen durch die höfischen Dichter nicht mit Sicherheit festgestellt werden konnte. Allerdings scheint diese diskursive Spezifität in Einzelfällen auch in den literarischen Texten bewusst zu Tage treten zu können: Wolfram z. B. verwendet *verch* in Bezug auf Adam und Eva, d. h. im Kontext der Erbsünde, während Hartmann ganz dezidiert auf die Unreinheit des *vleisches* (nicht des *libes!*) verweist. Dadurch lässt sich die negative Konnotation von *vleisch/verch*, die dem religiösen Diskurs entstammt, zwar nicht an einer Vielzahl von Textstellen belegen, aber die Thematik des sündhaften Leibs kann durch die Bevorzugung von *vleisch/verch* gegenüber *lîp* durchaus evoziert bzw. betont werden.

Bezüglich der Kasteiungsthematik, die im folgenden Kapitel genauer thematisiert werden wird, erscheint daher eine strikte terminologische Trennung zwischen *lîp* und *vleisch/verch* nicht sinnvoll bzw. notwendig; dennoch muss die im religiösen Kontext tendenziell negative Bedeutung von *vleisch/verch* bei der Textanalyse im 5. Kapitel präsent gehalten werden.

#### 4 „GEBT MIR WANDEL FÜR DIE SÜNDE!“ (Pz 798, 8). DIE DURCHFÜHRUNG DER KASTEIUNG

*vigilate et orate ut non intretis in temptationem spiritus quidem promptus est caro autem infirma*  
(Mat 26,41)

In dieser Textstelle aus dem Matthäus-Evangelium werden deutlich die Schwäche des Fleisches und die Notwendigkeit seiner Beherrschung durch die Stärke des Geistes dargestellt. Dementsprechend verweist André Vauchez in seiner Analyse der Spiritualität im Mittelalter darauf, dass die Kasteiung nach christlich-mittelalterlicher Vorstellung als einzige Möglichkeit zur Rettung der menschlichen Seele angesehen wurde.<sup>330</sup> Im Fleisch wohne das Übel und seinetwegen sollten Kasteiung und Demütigung ausgeübt werden. Durch den Leib Christi, der als Opfer für die Menschen diente, haben die Christen eine neue Chance, das ewige Leben zu erben. Im *Gregorius* Hartmanns von Aue werden vier Schritte des Kasteiungsprozesses erwähnt: „mit wachen und mit gebete,/ mit almuosen und mit vasten“ (Gr 894-895). Die von Hartmann eingeführte Thematik wird von einer Schrift aus dem 14. Jahrhundert, *Omne Bonum*, gewissermaßen fortgesetzt: „*Primo in orationibus; Secundo in vigiliis; Tercio in ieuniis; Et quarto in flagellis*“<sup>331</sup>.

Daher stellt das Kapitel die etymologischen Grundlagen, die mittelalterliche Thematisierung des Begriffes *kestige* sowie mittelalterliche Beispiele der Kasteiung des Fleisches in das Zentrum.

---

<sup>330</sup> André Vauchez: *La Spiritualité du Moyen Age Occidental: VIIIe-XIIIe siècle*. Paris 1994, S. 57.

<sup>331</sup> *Omne Bonum*. A Fourteenth Century Encyclopedia of Universal Knowledge. British Library MSS Royal 6 E VI – 6 VII. Hg. v. Lucy Freeman Sandler. London 1996, 2. Band, S. 81.

#### 4.1 Die Kasteiungskonzeption auf der Wortebene

In Anlehnung an die Forschung von Werner Betz argumentiert Werner König, dass sich die Entlehnungsarten auf verschiedene Weise darstellen, die sich in folgende Felder unterteilen: Fremdwörter, Lehnwörter, Lehnübersetzung, Lehnübertragung, Lehnschöpfung, Lehnbedeutung. König hält fest, dass in den Bereichen von Religion und Kirche, Schriftwesen und Volksbildung sowie Obst- und Gartenbau „[d]ie frühmittelalterliche Klosterkultur [...] dem Deutschen u. a. [...] Lehnwörter aus dem Lat[einischen]“<sup>332</sup> bringt, wie es auch beim mhd. Substantiv *kestige* der Fall ist.

Das mhd. starke Femininum *kestunge* stammt vom lateinischen *castigatio* ab, welches seinerseits als die Grundform \**kadh* („reinigen“; vgl. dazu auch das griechische Wort *κάθαρσις* – *Katharsis*‘ – Reinigung)<sup>333</sup> zurückgeht. Davon leiten sich alle lateinischen Wörter mit dem Stamm *cast-* ab, wie *castus*, *incestus*, *castimonia*, *castigo*, *concastigo*, *castigatio*, *castigator* sowie *castigatorius*.<sup>334</sup> Die Bedeutungen von *kestige* deuten hauptsächlich auf „fasten und andere[ ] enhaltsamkeit als busze“<sup>335</sup> hin.

Das mhd. schwache Verb *késtigen* kommt aus dem Lateinischen *castigare*, welches in der deutschen Sprache „aus dem kirchlichen latein [*castigare*] früh eingeführt“<sup>336</sup> wurde. In diesem Zusammenhang drückt

---

<sup>332</sup> Werner König: dtv-Atlas. Deutsche Sprache. München 2007, S. 71.

<sup>333</sup> Vgl. *δι. λέον και φόβον περαίνουσα τήν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν* (Die Tragödie [...] im Durchgang durch Jammer und Schauder schließlich eine Reinigung von derartigen Leidenschaften bewirkend, Aristoteles, Poet. 6, 1449 b 24-27). Zitiert nach: Helmut Flashar: Art. „Katharsis“. In: HWPPh. Band 4. Darmstadt 2007, S. 784-786, hier: S. 784.

<sup>334</sup> Vgl. Alois Vaniček: Etymologisches Wörterbuch der lateinischen Sprache. Leipzig 1874, S. 30.

<sup>335</sup> Grimm 1984, 11. Band, S. 263.

<sup>336</sup> Grimm 1984, 11. Bd, S. 262.

es „zurechtweisen, züchtigen, strafen“<sup>337</sup> aus. Matthias Lexer verweist auf die mittelhochdeutsche Form des Verbes als nicht ausschließlich reflexiv,<sup>338</sup> was durch die folgenden Beispiele bestätigt wird:

„Ein/ mere ist nuo zu hof komen von myner frauwen, das sie un-  
schuldig ist, so ich wol/ wenen wil, wann unser herre got hat es licht  
gethan, umb das er sie kestigen/ wil umb groß sunde die sie began-  
gen hat mit dem ritter.“ (*Prosalancelot* 1, S. 505, Z. 34-35 – S. 506, Z.  
1-2)<sup>339</sup>

„Doch ich sol dich kestigen und sol dir es gelten grütelich“  
(*Prosalancelot* 3, S. 299, Z. 3).<sup>340</sup>

Die lateinische Form *castigare* sei „auch ein schulwort“, dessen Nebenform auch bedeute, jemanden „mit Worten oder Schlägen“<sup>341</sup> zu bestrafen. In diesem Sinne lassen sich die deutschen Schriften von Luther lesen: „*Ach Gott straff mich nicht yn deinem zorne/ vnd castey mich nicht yn deinem grymme*“<sup>342</sup>. Sowohl das Substantiv als auch das Verb werden im Gesamtbestand der *Mittelhochdeutschen Begriffsdatenbank* (MHDBDB)<sup>343</sup> mit 19 Textbelegen angeführt, die elfmal das Verb *kestigen* und achtmal das Substantiv *kestigung(e)* verzeichnen. Außerdem werden noch die Varianten *kestegunge* elfmal, *kestegunne* einmal und

<sup>337</sup> Friedrich Kluge: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin 2002 (CD Version).

<sup>338</sup> Vgl. Lexer 1992, 1. Band, S. 1561.

<sup>339</sup> Zitiert nach: *Lancelot*. Teil I. Nach der Heidelberger Handschrift Pal. Germ. 147. Hg. v. Reinhold Kluge. Berlin 1948 (=DTM 42).

<sup>340</sup> Zitiert nach: *Lancelot*. Teil III. Nach der Heidelberger Handschrift Pal. Germ. 147. Hg. v. Reinhold Kluge. Berlin 1974 (=DTM 63).

<sup>341</sup> Grimm 1984, 11. Bd., S. 263.

<sup>342</sup> Martin Luther: *Der Erste buszpsalm zal. der sechste*. In: ders.: *Die Sieben buszpsalm mit deutscher auszlegung, nach dem schriftlichen synne tzu Christi vnd gottes gnaden, neben seyns selben. ware erkenntniß. grundlich gerichtet*. Leyptzk 1518.

<sup>343</sup> Vgl. Homepage: <http://mhdadb.sbg.ac.at:8000/> (Stand: 17.08.2011). Diese Datenbank versammelt geistliche, höfische und juristische Texte im Mittelhochdeutschen, genauer gesagt – wie auf der Website zu lesen steht: Sie „ermöglicht den Zugriff auf die wichtigsten Werke der mittelhochdeutschen Dichtung von den verschiedensten Blickwinkeln aus“.

*chestiger* dreimal belegt. Insgesamt sind es 34 Belege für *kestige* und die jeweiligen Varianten, die in religiösen Texten, wie Predigten und Legenden, klassischen und höfischen Romanen sowie Chroniken gefunden werden können, wie in den im Folgenden angegebenen Texten belegt werden kann.

Texte	Belegstellen
<i>Altdeutsche Predigten</i>	„ist got der dritte ast ist. des libis kestivng. der selige mensche“ (Kp. 56, Z. 168) „sol sinen lip kestigen mit allen den arbeiten so im sin ordin vnd sin“ (Kp. 56, Z. 169)
<i>Alexander</i> (Rudolf vom Ems)	„ir kunft ein kestegunge wirt“ (17346)
<i>Alexius</i> (Konrad von Würzburg)	„mit grôzer kestigung. twanc“ (Z. 667)
<i>Barlaam und Josaphat</i> (Rudolf vom Ems)	„des er ze kestegunge phlac“ (6493) „unz in sîn kestegunge twanc“ (12311) „mit kestegunge des libes.“ (12321) „twanc in der kestegunge.“ (12324) „der kestegunge vünve sint.“ (15146) „Ein kestegunge alsus geschicht,“ (15147) „diu kestegunge ouch sus geschicht,“ (15209) „Diu dritte kestegunge“ (15211) „von gotes kestegunge leit.“ (15230)
<i>Christi Hort</i> (Gundacker von Judenburg)	„chestige um alle mein sunde“ (431)
<i>Der Heilige Ulrich</i> (Albertus von Augsburg)	„Min lip mit kestegunne ich mache bereit“ (406) „Sich selben kestigete er sere“ (400)
<i>Dietrichs Flucht</i>	„die durch die man kestigent den lip.“ (Z. 3478)
<i>Deutsche Predigten Meister Eckharts</i> : eine Auswahl	„und kestigung. ein ieglichiu eigenschaft eines ieglichen werkes, daz die“ (Seite 28, Absatz 2, Z. 10)  „ruowe. vastennes und betennes und aller kestigung. enahet noch enbedarf got zemâle“ (Seite 18, Absatz 60, Z. 2)

<i>Erec</i> (Hartmann von Aue)	„ir kestiget den lîp“ (6495)
<i>Engeltaler Schwesternbuch</i> (Christine Ebner)	„töten, und wart dar zu tötlichen siech, und lebt in diser kestigung“ (Seite 6, Z. 13)
<i>Mai und Beaflor</i>	„Mich chestigt der sun din.“ (8839)
<i>Partonopier und Mëliur</i> (Konrad von Würzburg)	„red unde kestegunge sit.“ (14891) „mit höher kestigunge sit.“ (14755)
<i>Prosalancelot</i>	„der konig das er sie an dem lib kestigen wolt thun.“ (Teil 1, S. 223, Z. 17) „wenen wil, wann unser herre got hat es licht gethan, umb das er sie kestigen“ (Teil 1, S. 506, Z. 1) „priester was under yn, der myn herren Gawan sere kestiget und fragt yn wie“ (Teil 1, S. 593, Z. 17) „doch ich sol dich kestigen und sol dir es gelten grüeli ch.“ (Teil 3, S. 298, Z. 3) „frauwen sich an ir kestigen. ich gebieten uch“ (Teil 3, S. 550, Z. 10) „im alles und kestiget yn wol zu thuon und sprach: sicher Lanczelot, umb nit“ (Teil 3, S. 155, Zeile 3) „penitencie und ein kestigung des fleysches“ (Teil 3, S. 227, Z. 10)
<i>Seifrits Alexander</i>	„und Sandt in ain chestiger,“ (73)
<i>Silvester</i> (Konrad von Würzburg)	„mit kestigunge werden“ (1889)
<i>Steirische Reimchronik</i> (Ottokar aus der Gaal)	„die begunden kestigen“ (74286)

Neben den in der MHDBDB erwähnten Texten gibt es noch acht weitere Belege im Bochumer Mittelhochdeutsch Korpus (BomiKo)<sup>344</sup> für das Substantiv und zwölf für die verbalen Felder, welche auf religiöse Schriften verweisen, wie etwa der *Wiener Notker* (38rb, 22; 41va, 13-14; 38rb,16; 38va, 01-02); *Von der Gnaden Überlast* (14, 05); die *Oxford*

<sup>344</sup> Vgl. Homepage: [http://www.ruhr-uni-bochum.de/wegera/archiv\\_1.htm](http://www.ruhr-uni-bochum.de/wegera/archiv_1.htm) (Stand: 17.08.2011).

*Benediktinerregel* (02v, 15; 02v, 21; 03r, 36; 06v, 34; 06v, 36; 10v[15v], 08; 10v[15v], 09); der *Baumgarten geistlicher Herzen* (20r, 04); die *St. Georgener Predigten* (104ra, 28); die *Zwiefaltener Benediktinerregel* (07r, 09); das *Speculum ecclesiae* (40r, 10); *Aegidius* (258; 997); die *Schwarzwälder Predigten* (013r, 17). In diesem Zusammenhang zeigen sich die spätmittelalterlichen Übersetzungen der Benediktinerregeln als fruchtbare Beispiele für den Begriff der Kasteiung, die direkt aus den lateinischen Formen *castigare* („*he sal den lyef kestyen*“ – *Benediktinerregel* 4, 11) sowie *castigatio* („*dye sal an deme anebegynne der sunden kestigin an deme corpere myt slegen unde sal wissen*“ – *Benediktinerregel* 2, 28) übersetzt werden, wie Edda Petri in ihrem Glossar erklärt. Petri zitiert noch weitere lateinische Bedeutungen von *kestyen*, *kestien*, *kestigin* im Sinne von *affligare*, *cohercere*, *correptio*, *subdere*, *subiacere* und *vindicta*.<sup>345</sup>

Weder die MHDDB noch das BomiKo bieten Belegstellen für mhd. ‚*kestige/kestigunge*‘ in den im Rahmen dieser Arbeit zu analysierenden Werken. Nichtsdestotrotz ist die von diesen Wörtern bezeichnete Kasteiungssituation – im Sinne eines mühsamen, von Askese, Enthaltensamkeit, religiös motivierter Kontemplation geprägten Zustandes bzw. einer leiblichen ‚*ar(e)beit*‘ – bei einer ganzen Reihe von Figuren Hartmanns und Wolframs präsent; sie wird sprachlich verdeutlicht durch die Verwendung des Wortes ‚*ar(e)beit*‘ zur literarischen Darstellung von auf den Körper bezogenen Handlungsmustern und/oder rituellen Praktiken der ‚*kestige/kestigunge*‘. Denn auch wenn diese Nomenklatur besonders in der geistlichen Literatur vorherrscht, finden sich auch in der Laien-

---

<sup>345</sup> Eine mittelhochdeutsche Benediktinerregel. Hs. 1256/587 (Anfang 15. Jh.) Stadtbibliothek Trier. Edition, Lateinisch-Mittelhochdeutsches Glossar, Mittelhochdeutsch-Lateinisches Glossar von Edda Petri. Hildesheim 1978 (=Regulae Benedicti Studia 6), S. 345.

literatur einige Beispiele dafür und andere, die insbesondere auf das starke Femininum *arbeit/arebeit* verweisen, welche die erlittene Not (z. B. „*daz er deheine arbeit/ von vremedem gewalte leit*“, AH 279-280) und die freiwillig übernommene Mühsal (z. B. „*daz was verlorniu arbeit./ dô niwet sich unser herzeleit*“, Pz 481, 27-28) ausdrücken.<sup>346</sup> Ähnlich kann *arbeit/arebeit* im Sinn von streng leiblicher Arbeit aufgefasst werden, die sich als eine Art von Kasteiung erweist, wie im Werk *Das fließende Licht der Gottheit* von Mechthild von Magdeburg: „*Darumbe tœrent si sich selber vil sere, die mit grûlichen, unmenschlichen arbeiten wenent erstigen die hœhi und tragent doch ein grimmes herze*“ (FLG II, 1)<sup>347</sup>. Die folgende Tabelle zeigt alle Erscheinungen des Wortes *arbeit* in den ausgewählten Werken Hartmanns und Wolframs, die die vorhergehenden etymologischen Erklärungen bekräftigen.

Werk	<i>arbeit</i> Belegstellen
Parzival	44 <i>arbeit</i> = „ <i>si heten arbeite vil</i> “ (4, 8); „ <i>harte wol sîn arbeit</i> “ (58, 25); „ <i>mit arbeit wart ûfgeslagen</i> “ (61, 13); „ <i>wol sâhen der helde arbeit</i> “ (69, 23); „ <i>die genuzzen sheldes arbeit</i> “ (72, 14); „ <i>grôz arbeit ez ringe wac</i> “ (161, 10); „ <i>daz ist ein unsûeze arbeit</i> “ (171, 1); „ <i>nâch sîner grôzen arbeit</i> “ (200, 1); „ <i>die vunden arbeit genuoc</i> “ (207, 18); „ <i>alrêst tet im sîn arbeit wê</i> “ (209, 16); „ <i>âne ir arbeit ist getân</i> “ (221, 28); „ <i>ein vogel hetes arbeit</i> “ (224, 24); „ <i>der sich dar zuo arbeite</i> “ (237, 29); „ <i>mîn arbeit ich gar verlûr</i> “ (241, 26); „ <i>was bi im strengiu arbeit</i> “ (245, 3); „ <i>daz mir wachende arbeit</i> “ (246, 9); „ <i>iuwer senlichiu arbeit</i> “ (249, 28); „ <i>iuwer sehse koemens in arbeit</i> “ (259, 21); „ <i>zarbeit ez uns lihte ergêt</i> “ (286, 14); „ <i>ich mac dâ prîs und arbeit holn</i> “ (302, 29); „ <i>was geworht mit arbeite</i> “ (312, 12); „ <i>lâ mich vûr dîn arbeit</i> “ (323, 18); „ <i>wan swer durch wip hât arbeit</i> “ (334, 27); „ <i>den ir triuwe zarbeite ergêt</i> “ (338, 24); „ <i>gedienen mit arbeit wibe gruoze</i> “ (349, 4); „ <i>liute brâhte in arbeit</i> “ (386, 18); „ <i>daz er sich arbeite</i> “ (432, 15); „ <i>daz si durch arbeit nie verlôs</i> “ (438, 4); „ <i>der muoz ez komen zarbeit</i> “ (478, 15); „ <i>daz was verlorniu</i>

<sup>346</sup> Vgl. Benecke/Müller/Zarncke 1990, 1. Band, S. 53-56.

<sup>347</sup> Zitiert nach: Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht der Gottheit*. Hg. v. Gisela Vollmann-Profe. Frankfurt a. M. 2003 (=DKV 19).

	<p>arbeit“ (481, 27); „<i>dîn hungerbaeriu arbeit</i>“ (487, 28); „<i>daz dir dîn arbeit hie erhol</i>“ (499, 29); „<i>Gâwân durch minne arbeite emphienc</i>“ (534, 9); „<i>ob mîn gemach âne arbeit</i>“ (557, 16); „<i>vür wâr mir iuwer arbeit</i>“ (611, 27); „<i>ich wil iuwer arbeit klagen</i>“ (615, 8); „<i>Gâwân nâch arbeite phlac</i>“ (628, 1); „<i>die prîs mit arbeit holden</i>“ (652, 12); „<i>herzenliche er klagete ir arbeit</i>“ (691, 26); „<i>ich sage alrêst sîn arbeit</i>“ (734, 17); „<i>schiet si von arbeite</i>“ (792, 18); „<i>mich mûet et iuwer arbeit</i>“ (798, 23); „<i>daz ich niht hân solh arbeit</i>“ (807, 8); „<i>daz ist ein nütziu arbeit</i>“ (827, 24)</p>
Der arme Heinrich	<p>11 arbeit = „<i>daz er siner arbeit</i>“ (19); „<i>von guote oder von arbeit</i>“ (192); „<i>daz er deheine arbeit</i>“ (279); „<i>den kumber und die arbeit</i>“ (292); „<i>ir gemach ist michel arbeit</i>“ (709); „<i>und bin mit ganzer arbeit</i>“ (768); „<i>da ist ganziu fröude âne arbeit</i>“ (788); „<i>und ouch des vater arbeit?</i>“ (1030); „<i>sô hân ich mîn arbeit</i>“ (1102); „<i>ich fürhte, daz unser arbeit</i>“ (1119); „<i>die angestliche arbeit</i>“ (1131). 1 erbeiten = „<i>er hete ein wol erbeiten lîp</i>“ (297)</p>
Gregorius	<p>9 arbeit = „<i>siner swester arbeit</i>“ (463); „<i>âne des lîbes arbeit</i>“ (1610); „<i>ob ich mit rehter arbeit</i>“ (1715); „<i>mit täglicher arbeit</i>“ (2723); „<i>wan daz er al sîn arbeit</i>“ (2753); „<i>nû ruozvar von der arbeit</i>“ (3428); „<i>daz was sîn swerendiu arbeit</i>“ (3457); „<i>die riuwe und die arbeit</i>“ (3848); „<i>Hartman, der sîn arbeit</i>“ (3989)</p>

Alle erwähnten etymologischen Informationen sind wichtig, um die folgenden Analysen der Kasteiung des Fleisches in den ausgewählten Werken vorzunehmen, obwohl in den Textcorpora nicht von *kestige/kestegung* die Rede ist. Die Kasteiung stellt sich als eine Handlung dar, die nicht nur vom Individuum selbst durchgeführt wird, sondern ihm auch von außen auferlegt werden kann. Auf dieser Grundlage sollen im Folgenden (vgl. Kapitel 5) die Fremd- und Selbstkasteiungen der ausgewählten Figuren analysiert und interpretiert werden.

## 4.2 Die Manifestation der Kasteiung in Handlungen

Die christliche *conditio* impliziert der Bibel zufolge die Überwindung der Sünde durch Leid und Verbot der Lust (vgl. u. a. Röm 6,12; Röm 8,5; 1Kor 9, 27). Bezüglich der Rolle der Kasteiung des Fleisches in der mittelalterlichen Gesellschaft und den ihr zugrunde liegenden asketischen Idealen lassen sich drei Grundtypen feststellen, die auf milde, mittlere und strenge Kasteiungskonzepte verweisen, wie die folgenden ausgewählten Beispiele zeigen: die Schriften des Paulus von Tarsus, die von Augustinus rezipiert wurden;<sup>348</sup> die Legenden des Franziskus von Assisi von Thomas von Celano (*Vita prima S. Francisci* = 1. Cel) und von Bonaventura (*Legenda Maior Sancti Francisci* = LM);<sup>349</sup> sowie das Werk *Das fließende Licht der Gottheit* (FLG) von Mechthild von Magdeburg.

Paulus zeigt in seinem Brief an die Römer (8,13) auf, dass das wahre Leben nur erreicht werden könne, wenn man nicht gemäß der diesseitigen Welt lebt und wenn man auch alles tötet, was dieser Welt gehört. Demnach treiben „[n]icht die ›Triebe des Fleisches‹, die ›sündhaften Lüste des Fleisches‹ den Menschen in den Tod, sondern die Richtung seiner Existenz in ihrem ganzen Umfange war gottfeindlich orientiert“<sup>350</sup>. Bei Paulus bedeutet die Kasteiung die seelische Erlösung vom sündhaften Urzustand jedes Menschen im Sinne einer Reinigung. Demnach ist quasi der einzige Weg, der zum verlorenen Paradies führt, die Vereinigung mit dem Heiligen Geist: „*sed castigo corpus meum et in*

---

<sup>348</sup> Vgl. Wolfgang Wischmeyer: Paulus und Augustin. In: Biographie und Persönlichkeit des Paulus. Hg. v. Eve-Maria Becker und Peter Pilhofer. Tübingen 2005, S. 323-343.

<sup>349</sup> Zitiert nach: Thomas von Celano: *Vita prima S. Francisci*. In: <http://www.paxetbonum.net/> (Stand: 17.08.2011) und S. Bonaventura: *Legenda Maior Sancti Francisci*. In: <http://www.paxetbonum.net/> (Stand: 17.08.2011).

<sup>350</sup> Sand 1967, S. 207.

*servitatem redigo ne forte cum aliis praedicaverim ipse reprobus efficiar*“ (I Kor 9,27).

Bei Franz von Assisi zeigt sich seine Kasteiungskonzeption deutlich anhand seiner später durch Thomas von Celano und Bonaventura beschriebenen Handlungen. Entscheidet sich Franziskus dazu, vor dem Bischof die Kleidung auszuziehen, bedeutete das nicht nur, dass er dem irdischen Vater und seinem Reichtum entsagt, sondern auch, dass er seinen Büsserzustand erkennt und sich dementsprechend von der Welt trennen möchte. In diesem Zusammenhang wird Buße als ein Versuch dargestellt, um die infolge des menschlichen Sündenfalls verlorene Reinheit wiederzuerlangen (vgl. 1.Cel, IV, 15).

Dem Fasten wird große Bedeutung zugeschrieben, denn schon die Lust auf Essen ist für Franziskus tödlich und kann den Menschen zur Sünde führen (vgl. 1.Cel, XIX, 51). Ungeachtet dessen räumt er ein, dass jeder Mensch seine eigene Begrenztheit habe und diese respektiert werden müsse (LM, V, 7). In diesem Kontext wird ebenso demonstriert, dass die *discretio* in der Bußpraxis notwendig ist, in der die Übertreibung vermieden werden soll. Obwohl seine ersten Nachfolger sehr streng in der Handhabung der Buße sind, berücksichtigt Franziskus immer das Prinzip der *discretio* (vgl. 1.Cel, XV, 40).

Als „*unmenschliche* [ ] *arbeit* [ ]“ (FLG II, 1) wird die Kasteiung von Mechthild von Magdeburg beschrieben. Die Mystikerin negiert nicht grundsätzlich den Wert der Kasteiung, hält jedoch die Mühen für nutzlos, in denen keine Demut und keine Liebe ausgeübt werden. Aufgrund dessen kämpft Mechthild gegen ihren Leib, der als „*lichamen*“ bezeichnet wird. Auch wenn der Begriff „*lichamen*“ in diesem Kontext einfach ‚Leib‘

bedeuten könnte, wird durch den Gebrauch des Wortes darüber hinaus eine Verachtung der weltlichen Werte in diesem Werk Mechthilds hervorgehoben. Denn der Leib bedeutet in der Welt sein, aber als „*lichamen*“ verliert er seine Hauptrolle als Lebenskraft, infolgedessen weist er auf die Entscheidung für ein geistliches Leben hin. Bei der Mystikerin sind die Hauptmerkmale der Kasteiung „*süfzen, weinen, bihten, vasten, wachen, besemenschlege und betten steteklichen an*“ (FLG IV, 2). Ungeachtet ihres heftigen Kampfes gegen den Leib zeigt Mechthild, dass ohne Belehrung die „*unmenschliche arbeit*“ wertlos sei: „*Doch sprach únser herre: »Alle tugende sint mir unmerer, die ane rat geschehent*“ (FLG V, 5).

Die präsentierten Beispiele veranschaulichen verschiedene Grade der Kasteiung, die von mild bis streng variieren, sowie die Wiederholung von sprachlichen Formeln, die auf die Schritte bzw. den Inhalt der Kasteiung hindeuten. Solche Aussagen lassen sich in den folgenden Interpretationen (vgl. Kapitel 5) ausgewählter Figuren in den Werken Hartmanns und Wolframs bestätigen. Dennoch muss es zunächst um den Kasteiungsprozess an sich gehen, d. h. wie dieser in Texten zu verstehen und auf welcher Grundlage er zu interpretieren ist.



## 5 DIE KASTEIUNG DES FLEISCHES IN DEN WERKEN WOLFRAMS VON ESCHENBACH UND HARTMANNS VON AUE

*Dye afir ungerulich sint unde hartes herczen unde stoltz herczin unde ungehorsam, dye sal an deme anebegynne der sunden kestigin an deme corpere myt den slegen unde sal wissin, dat geschrifin iz: Der doir enbessert sich myt myt den worten. Unde afir: Slach dynen sun myt den ruden unde du salt sine sele losin von deme dode. (Benediktinerregel 2,28-29)*

Die im Mittelalter weit verbreitete Benediktinerregel belegt, dass die Züchtigung des Fleisches innerhalb der christlichen Vorstellung als eine verhaltenssteuernde Maßnahme betrachtet wurde, die, wie im oberen Zitat gefordert, entweder durch Fremdeinwirkung oder aber durch Selbstdisziplinierung umgesetzt werden kann. Auch die in der höfischen Epik vorzufindende Kasteiung des Fleisches zeigt sich in eben diesen zwei Arten: ‚Selbstkasteiung‘, die vom Individuum selbst durchgeführt wird, und ‚Fremdkasteiung‘, die ihm von außen auferlegt und bewirkt werden kann.

Anhand der theoretisch herausgearbeiteten Fragestellungen bzw. der Analyse von Konzeption und Darstellung der Kasteiung des Fleisches als eventuelle Übergangsrituale sowie einer möglichen Analogie zu religiösen Diskursen sollen nun die ausgewählten Figuren untersucht werden. Der besondere Fokus liegt dabei auf der Interpretation der Kasteiung des Fleisches als einer Schwellenphase zwischen einem früheren und einem neueren Zustand sowie als spezifisch erlebter Prozess im Sinne von rituellen, performativen und vor allem gestischen Darstellungen der Leiber in den Texten. Auf diese Weise präsentiert dieses

Kapitel je nach Figur die Auseinandersetzung mit drei unterschiedlichen Phasen. Zunächst werden die Darstellungen in Übereinstimmung mit den höfischen Idealen bzw. mit dem ‚Urzustand‘ jeder Figur in den Erzählungen angeführt, da diese Informationen wichtig für die Wende sowohl in der Erzählung als auch in den Beschreibungen der Figuren sind. Danach wird das erläutert, was aufgrund einer unerwarteten Situation bzw. eines Ordnungsbruchs geschieht: der Eintritt in eine neue Etappe. Schließlich werden die Folgen dieses Prozesses für die Darstellung eines ‚gereinigten‘ Zustandes der Figuren präsentiert.

In diesem Sinne stehen fortan die narrativen Phasen der Kasteiung verschiedener Figuren in den Werken Hartmanns und Wolframs im Zentrum des Interesses, insbesondere hinsichtlich der Fragestellung, inwiefern diese Inszenierungen als Übergangsrituale interpretiert werden können.

### 5.1 „*der in dem hœhsten werde/ lebet ûf dirre erde,/ derst der versmâhte vor gote*“ (AH 113-115). Die Fremdkasteiung

Heinrich, der Protagonist von Hartmanns Erzählung *Armer Heinrich*, und Anfortas, der Gralkönig in Wolframs *Parzival*, sollen hier als Beispiele der Fremdkasteiung herangezogen werden. Diese Auswahl erscheint auch deswegen als vorteilhaft, da beide dem Figurentypus des leidenden Herrschers angehören, dessen Darstellung in der Folge auf funktionale Parallelen und Unterschiede untersucht werden soll.

### 5.1.1 Heinrich

Hartmann von Aue, der nach der Einschätzung Gottfrieds von Straßburg ein Dichter „mit worten und mit sinnen“ (Tr 4624) ist, bietet dem Rezipienten in seiner Mirakelerzählung vom *Armen Heinrich* grundsätzlich zwei Zugänge zur dargestellten Handlung. Während die Erzählerspektive im narrativen Rekurs die Thematiken der Verfehlung, Disziplinierung und Sünde bzw. Sündhaftigkeit berührt, wird aus der Figurenperspektive die Sicht des Protagonisten fokussiert, derzufolge die Krankheit ‚nur‘ eine Gottesstrafe als Rache sei. In diesem Zusammenhang postuliert Kurt Ruh, dass Hartmann „nicht mittels der Geschichte religiös-ethische Probleme entwickeln und lösen wollte“<sup>351</sup>, was immerhin die Aufgabe eines Theologen sei. Als Dichter vermittelt Hartmann seiner Erzählung einen Sinn („nu beginnet er iu diuten/ ein rede, die er gescriben vant“, AH 16-17).

„Hartmann hat als Laie am Denken der religiösen Reformbewegungen und einigen ihrer Gruppierungen Anteil und ist als Dichter somit auch Exponent der neuen Frömmigkeit, doch gerade nicht in ihrer unter den Laien häufig vorzufindenden sakramentalen Ausprägung.“<sup>352</sup>

In der Forschungsliteratur zum *Armen Heinrich* lassen sich zentrale Themenkreise erkennen, welche als Hintergrund für die vorzulegende Analyse dienen sollen, nämlich die Fragen nach der Sünde (*superbia*) bzw. der Schuld Heinrichs sowie der Krankheit. Die literaturwissenschaftlichen Beiträge verweisen regelmäßig auf die Rolle der Sünde in der mittel-

---

<sup>351</sup> Kurt Ruh: Hartmanns *Armer Heinrich*. Erzählmodell und theologische Implikation. In: *Mediaevalia litteraria*. Festschrift für Helmut de Boor zum 80. Geburtstag. Hg. v. Ursula Hennig und Herbert Kolöb. München 1971, S. 315-329, hier: S. 316.

<sup>352</sup> Dahlgrün 1991, S. 220-221.

alterlichen Theologie, die den Begriff schon damals problematisierte.<sup>353</sup> Daher werden die Debatten über das Verhältnis zwischen Sünde und Schuld eröffnet, welche einerseits Heinrichs *superbia* betonen und andererseits das Verhalten der Figur als weltlich fokussieren.<sup>354</sup> Folglich wird die Krankheit in den bisher veröffentlichten Beiträgen zum einen als Strafe/Züchtigung<sup>355</sup> und zum anderen als Prüfung<sup>356</sup> interpretiert.

Auch wenn die zuvor präsentierten Themenkreise wichtige Punkte zum Verständnis des Werkes anbieten, sollen im Zentrum der hier angeführten Überlegungen der von Heinrich erlebte Prozess und dessen Folgen in den leiblichen Darstellungen der Figur stehen. Die Feststellung, dass Heinrich von einem Dritten/Anderen (in diesem Zusammenhang: Gott) aufgrund seines mangelhaften Verhaltens bestraft wird, konfiguriert in diesem Zusammenhang eine Fremdkasteiung.

---

<sup>353</sup> Zu diesen Beiträgen gehören u.a.: Christoph Cormeau: Hartmanns von Aue ‚Armer Heinrich‘ und ‚Gregorius‘. Studien zur Interpretation mit dem Blick auf die Theologie zur Zeit Hartmanns. München 1966; Wapnewski 1979 und Günther Datz: Die Gestalt Hiobs in der kirchlichen Exegese und der „Arme Heinrich“ Hartmanns von Aue. Göppingen 1973 (=GAG 108).

<sup>354</sup> Vgl. zu dieser Thematik: Pincikowski 2002, Christian Leibinnes: Die Problematik von Schuld und Läuterung in der Epik Hartmanns von Aue. Frankfurt a. M. 2008 (=Kultur, Wissenschaft, Literatur. Beiträge zur Mittelalterforschung 20) und Dahlgrün 1991.

<sup>355</sup> So argumentiert u. a. Friedrich Maurer, der das Leid im Hinblick auf Schande und Ehre als eine ‚*poena peccati*‘ diskutiert. Maurer setzt voraus, dass das Sündenleid „nicht nur eine schmerzvolle und quälende Strafe [ist], sondern es schmähtlich für den Leidenden, unehrenhaft [ist], ihn der *ere*, d. h. des Ansehens [beraubt]“ (Maurer 1964, S. 41).

<sup>356</sup> Dahlgrün verweist auf den Platz des Leides und der Krankheit als Prüfung, die den Menschen helfen sollen, „ihren Platz in der Weltordnung neu zu bestimmen und sie [zu] erinnern, daß Ehre, Wohlstand, Glück und Leben überhaupt nur in der Unterordnung unter Gott Bestand haben“ (Dahlgrün 1991, S. 190). Timothy Buck betont den Charakter der ‚*gotes zuht*‘ als Probe, die bestanden werden soll. Aus diesem Grund werden ‚*zuht*‘ und ‚*versuochunge*‘ (AH 1362) zu komplementären Begriffen, damit der Kontext der Korrektivstrafe verständlich wird (vgl. Timothy Buck: *Zuht, räche – und versuochungen*. Nochmals zum Begriff „Strafe“ im *Armen Heinrich*. In: Euphorion 62 (1968), S. 311-316, hier: S. 314).

### 5.1.1.1 Der *herre* Heinrich

Heinrich personifiziert zahlreiche Tugenden, sodass an bzw. in ihm kein Makel („*ân alle missewende*“, AH 54) festgestellt werden kann: Von Geburt her ist er adelig („*er hete ze sînen handen/ geburt unde rîcheit*“, AH 38-39), seine Verhaltensweise ist „*stæter triuwe ein adamas*“ (AH 62). Diese Tugenden stehen zum Teil „den christlichen Kardinaltugenden, z. B. constantia und temperantia, und den Herrschertugenden nahe“<sup>357</sup>. In der gesellschaftlichen Ordnung ist Heinrich „*ein herre [...] ze Swâben*“ (AH 30-31), dessen Geschlecht „*von Ouwe*“ (AH 49) stammt und dessen Herrschertugenden der Erzähler preist. „*Der herre Heinrich*“ (AH 47) besitzt sowohl gesellschaftliche als auch innere moralisch-ethische Qualitäten („*geburt unde rîcheit*“, AH 39; „*sîn herze hâte versworn/ valsch und alle dörperheit/ und behielt ouch vaste den eit/ stæte unz an sîn ende*“, AH 50-53). Es gibt somit keine Diskrepanz zwischen Außen und Innen: „*âne alle missewende/ stuont sîn ère und sîn leben*“ (AH 54-55). Für die Allgemeinheit ist sein Name „*erkennelich*“ (AH 47) und „*vür al sîn künne/ gepriset unde gêret*“ (AH 80-81). Seine gesellschaftliche Stellung kann er vorbildlich erfüllen, indem er gerecht ist, „*der milte ein glichiu wâge*“ (AH 66). In diesem Kontext verkörpert Heinrich die idealisierten ritterlichen Eigenschaften, sein Leib fungiert infolgedessen als „a vehicle of ideological affirmation“<sup>358</sup>. Durch diese Laudatio legitimiert der Erzähler Heinrichs Vollkommenheit als Herrscher, der genaue Sozialstatus der Figur lässt sich jedoch dadurch nicht bestimmen; Heinrich wird nur als „*herre*“

---

<sup>357</sup> Dahlgrün 1991, S. 140.

<sup>358</sup> Birgit A. Jensen: Transgressing the Body. Leper and Girl in Hartmann von Aue's *Armer Heinrich*. In: ABäG 61 (2006), S. 103-126, hier: S. 107.

bezeichnet.<sup>359</sup> Die Laudatio endet mit der Behauptung des Erzählers, dass Heinrichs Leben „hövesch unde wîs“ (AH 74) sei. Dieses Ende allein verweist schon auf ein Paradoxon, das Folgen für die Darstellung der Figur hat: Im höfischen Kontext wird der Begriff *wîs* als positiv gekennzeichnet, während *wîsheit* (*sapientia*) innerhalb des biblischen Kontextes (auch) einen negativen Charakter erlangen kann, wenn sie z. B. mit Listigkeit (*astutia*) einhergeht.<sup>360</sup> Diese doppelsinnigen Bedeutungen spiegeln sich im nächsten vom Erzähler gezogenen Vergleich mit der alttestamentlichen Figur des Absalom (vgl. AH 85).

Absalom, der dritte Sohn Davids, gilt als biblisches Paradebeispiel der ambivalenten Figur „des ungehorsamen Sohnes, dem seine Schönheit (Haare) zum Verhängnis wird“<sup>361</sup>. Die Nennung von Absalom relativiert die höfische Dimension des Begriffes „*hôchmuot*“ (AH 82), der damit nicht mehr nur im Sinne der edlen Gesinnung und Stimmung verstanden werden soll, sondern auch im christlichen Sinn der *superbia*. Heinrich gleicht Absalom „in der Tatsache des Falles“<sup>362</sup>. Dieser Vergleich leitet „eine antithetische Reihung der Vergänglichkeit ein[...],

---

<sup>359</sup> Bezüglich Heinrichs Stand findet die Forschung keinen Konsens, wenngleich Hermann Henne die These aufstellt, dass „Heinrichs Stand [...] dem eines (Land-)Grafen“ entspreche. (Hermann Henne: Herrschaftsstruktur, historischer Prozeß und epische Handlung. Sozialgeschichtliche Untersuchungen zum „Gregorius“ und „Armen Heinrich“ Hartmanns von Aue. Göppingen 1982 (=GAG 340), S. 233).

<sup>360</sup> Vgl. „*sapientia enim huius mundi stultitia est apud Deum scriptum est enim comprehendam sapientes in astutia eorum*“ (1 Kor 3,19).

<sup>361</sup> Volker Mertens: Kommentar. In: Hartmann von Aue: Gregorius. Der arme Heinrich. Iwein. Text und Kommentar. Herausgegeben und übersetzt von Volker Mertens. Frankfurt a. M. 2008 (=DKV TB 29), S. 769-1051, hier: S. 909.

<sup>362</sup> Joachim Theisen: Typologie und Individualität. Zur Rezeption des Buches Ijob im „Armen Heinrich“ Hartmanns von Aue. In: Spuren. Festschrift für Theo Schumacher. Hg. v. Heidrun Colberg und Doris Petersen. Stuttgart 1986 (=Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 184), S. 81-106, hier: S. 90.

die auf die Wendung des weltlichen Glücks des Helden verweist<sup>363</sup>. Auch wenn Heinrich das höfische Ideal scheinbar übererfüllt, fehlt ihm noch nach seiner eigenen Aussage die Erkenntnis der Stellung Gottes für diese gesellschaftliche Ordnung, in der die Legitimation zuallererst durch Gott und danach durch die Welt geschehen soll (vgl. AH 383-403). Die Erzählung weist darauf hin:

an herrn Heinrich wart wol schin:  
 der in dem hœhesten werde  
 lebet ûf dirre erde,  
 derst der versmâhte vor gote.  
 er viel von sinem gebote  
 ab siner besten werdekeit  
 in ein smâhlichez leit:  
 in ergreif diu miselsuht.  
 (AH 112-119)

Der Erzähler stellt daher den Vergleich mit der biblischen Geschichte von Hiob an, der die Problematik der Krankheit als Leid in einer irdischen Welt verdeutlicht, welche unter der Macht Gottes steht. Aus diesem Grund thematisieren Hartmanns Erzählung und die Geschichte Hiobs „a punishment, sudden and apparently unmotivated; a long groping for the truth; a moment of revelation“<sup>364</sup>. Nichtsdestoweniger gibt es sichtbare Merkmale, die zu einer Differenzierung zwischen den Texten führen, wie in der folgenden Tabelle demonstriert wird.<sup>365</sup>

---

<sup>363</sup> Carsten Morsch: »nû sach er sî an unde sich«. Intermedialität in der literarischen Blickwendung der höfischen Dichtung am Beispiel des Armen Heinrich. In: Mediale Performanzen. Historische Konzepte und Perspektiven. Hg. v. Jutta Eming, Anette Jael Lehmann und Irmgard Maassen. Freiburg im Breisgau 2002, S. 62.

<sup>364</sup> Leslie Seiffert: The Maiden's Heart. Legend and Fairy-Tale in Hartmann's 'Der arme Heinrich'. In: DVjs 37 (1963), S. 384-405, hier: S. 390.

<sup>365</sup> Zu den Ähnlichkeiten zwischen den beiden Erzählungen siehe die von Karl Heinz Glutsch strukturierte Tabelle; vgl. ders.: Die Gestalt Hiobs in der deutschen Literatur des Mittelalters. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philoso-

	<i>Hiob</i>	<i>Der arme Heinrich</i>
Problematik	Glaube und Erlösung	Verfehlung, Strafe und Erlösung
Kampf um die Seele	Gott vs. Teufel	kein Kampf
Krankheitsrolle	Prüfung	<i>zuht</i> <sup>366</sup>
Reaktion der Figur	A) Akzeptanz und Vertrauen auf den barmherzigen Gott (vgl. Ijob 2,10)  B) Haltung in religiöser Verankerung <sup>367</sup> .	A) Verzweiflung am ‚rächenden‘ Gott (vgl. AH 409-411)  B) Abwendung von der Welt durch Entziehung und Isolation.
Heilung	nur durch Gott	Suche nach Ärzten
Ende	Restaurierung der Ordnung und Verdopplung des Eigentums	Hs. A = Restaurierung der Ordnung und ‚Überreformierung‘ am Leib und an der Seele Hss. Ba/ Bb = Restaurierung der Ordnung, ‚Überreformierung‘ am Leib und an der Seele und Klostereintritt

Heinrichs Sicht der Gottesstrafe entspricht der biblischen Prämisse der Rache als Gottesrecht („*got hât durch räche an mich geleit/ ein sus gewante*“

phie von der Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften der Universität Karlsruhe 1972, S. 107-116 und 123 (Fußnote 15). In diesem Zusammenhang wird öfter die Frage nach dem Vergleich mit der Figur Hiobs in der Forschung zu Hartmann von Aue gestellt. Karl Heinz Glutsch plädiert dafür, dass die Thematik des Leides als Prüfung sowie die Auseinandersetzung mit dem „Dulder-Typus Hiob [...] vor allem bei Albertus Magnus (und überhaupt in fast allen Kommentaren in der Gregor-Nachfolge)“ verbreitet wurde (Glutsch 1972, S. 115). Aufgrund dessen erweise sich „der ‚Widerspruch‘ zwischen Hiob und Heinrich als das ‚Mißverständnis‘ Hiobs im Mittelalter“ (Glutsch 1972, S. 131). Demzufolge stellen Glutsch und danach Datz fest, dass Heinrich als das Gegenbild Hiobs erscheint (vgl. Glutsch 1972, S. 136; Datz 1973, S. 237): „Heinrich ist nicht Job, aber er kann es werden“ (Datz 1973, S. 239).

<sup>366</sup> Hier soll *zuht* sowohl als Strafe/Züchtigung als auch als Erziehung/Bildung aufgefasst werden (vgl. „*die swären gotes zuht*“, AH 120). In diese Richtung argumentiert auch Esther Cohen: „Illness could be a punishment from heaven, a warning or a sign of divine favor, but most often it was the latter. It was never accidental“ (Cohen 2010, S. 32).

<sup>367</sup> Vgl. Theisen 1986, S. 84.

sieheit,/ die niemen mac erlæsen“, AH 409-411), die von Paulus beschrieben wurde<sup>368</sup>, und zwar gegen die von Hiob gegebene Behauptung, dass sowohl das Gute als auch das Böse akzeptiert werden sollen („*qui ait ad illam quasi una de stultis locuta es si bona suscepimus de manu Domini quare mala non suscipiamus in omnibus his non peccavit Iob labiis suis*“, Hiob 2, 10). Daher könne Heinrich in der Erzählungslogik auf keinen Fall als ein zweiter Hiob interpretiert werden, wie der Erzähler erklärt, „*dô entete der arme Heinrich/ leider niender alsô;/ er was trûric und unvrô*“ (AH 146-147). In diesem Sinne kann „die Analogie zwischen Heinrich und Job insgesamt als Verschiedenheit von Innen und Außen“ interpretiert werden, sodass „die Entwicklung Heinrichs Weg von Außen nach Innen“<sup>369</sup> nachvollzieht.

Durch die Erzählerkommentare und Heinrichs Rede wird Gott als Lohngeber für die Menschen bezeichnet, die Treue und Erbarmen zeigen („*der erkennet dienest harte wol/ und lât sîn ungelônnet niht*“, AH 1160-1161). Deshalb spendet Gott in seiner Gnade Trost („*Nû setzet mich in den vollen rât,/ der dâ niemêr zergât*“, AH 773-774). Hartmann betont Gottes Fähigkeit, in das Innere des menschlichen Herzens sehen zu können („*dô erkande ir triuwe und ir nôt/ cordis speculâtor,/ vor dem deheines herzen tor/ vürnames niht beslozzen ist*“, AH 1356-1359). Gott ist derjenige, „*wider den nieman niht enmac*“ (AH 1246), indem er Leben („*der mir daz selbe wunschleben/ von sînen gnâden hete gegeben*“, AH 393-394) und Gesundheit („*mir hât gegeben gesunden lîp/ unsers herren gebot*“, AH

---

<sup>368</sup> „*non vosmet ipsos defendentes carissimi sed date locum irae scriptum est enim mihi vindictam ego retribuam dicit Dominus*“ (Röm 12,19); vgl. auch „*scimus enim qui dixit mihi vindictam ego reddam et iterum quia iudicabit Dominus populum suum*“ (Hebr 10,30).

<sup>369</sup> Theisen 1986, S. 96.

1480-1481) schenkt und nimmt. Infolgedessen wird Gott mit einem Arzt verglichen („*des sît ir iemer ungenesen, / got enwelle der arzât wesen*“, AH 203-204). In Hartmanns Erzählungen ist das „Gottesverhältnis des Menschen [...] am ehesten wohl mit den Stichworten der ‚Direktheit zu Gott‘, der ‚Unvermitteltheit der Gottesbeziehung‘ zu beschreiben“<sup>370</sup>. Demnach entspricht die Darstellung Gottes sowohl dem alttestamentlichen Bild, das in Heinrichs Überlegungen über Rache/Zorn Ausdruck findet („*non misereberis eius sed animam pro anima oculum pro oculo dentem pro dente manum pro manu pedem pro pede exiges*“, Dtn 19, 21),<sup>371</sup> als auch dem neutestamentlichen, welches auf Barmherzigkeit und Vergebung hindeutet („*ego autem dico vobis non resistere malo sed si quis te percusserit in dextera maxilla tua praebe illi et alteram*“, Mat 5, 39).<sup>372</sup>

### 5.1.1.2 Der arme Heinrich

Die *zuht* Heinrichs durch Gott mittels ‚*miselsuht*‘ verursacht einen Bruch in seiner Lebensweise. Die Lepra wird in der Forschungsliteratur aus verschiedenen Perspektiven in den diversen mittelalterlichen Gattungen dargestellt, denn sie sei „object of vilification and of sympathy“<sup>373</sup>. Auf einer Seite konnte sie auf eine schwere Sünde hindeuten; andererseits stellte sie eine mögliche Erlösung schon auf der Erde vor: „The leper was seen as sinful and meritorious, as punished by God and as given special

---

<sup>370</sup> Dahlgrün 1991, S. 222.

<sup>371</sup> Vgl. Angenendt 2005, S. 101-104.

<sup>372</sup> Vgl. Angenendt 2005, S. 94-100.

<sup>373</sup> Saul Nathaniel Brody: *The Disease of the Soul. Leprosy in Medieval Literature*. London 1974, S. 60.

grace by Him.“<sup>374</sup> Die Statuslosigkeit der Aussätzigen zeigt sich im Alltag durch die Exklusion aus der Gemeinschaft und die Einschließung in ein Leprosorium, wenn sie auch Antje Schelberg zufolge (im eingeschränkten Sinn) Mitglieder der mittelalterlichen Gesellschaft bleiben:

„Wenn auch die Leprakranken freiwillig oder in erzwungener Weise in Leprosenhäuser übersiedelten, so waren sie dennoch nicht einfach von der Gesellschaft im Mittelalter ‚ausgesetzt‘, sondern blieben, wie beispielsweise die Darlegungen über den Status der Leprosen im herrschaftlichen und städtischen Kontext zeigten, im sozialen, rechtlichen und auch religiösen Sinn weiterhin Mitglieder der mittelalterlichen Gesellschaft.“<sup>375</sup>

Die Erzählung Hartmanns bietet auch einen Freiraum für eine metaphorische Interpretation der Lepra, im Sinne von ‚*lepra spiritualis*‘.<sup>376</sup> David Duckworth folgert, dass Heinrich Gott nicht angemessen in seine Überlegungen zum Ursprung der Krankheit miteinbeziehe, „[which] means that *caritas*, selfless love, compassion, is not at the root of his motivation, and as result he *must* be acting principally for his own advantage and for the satisfaction of his personal inclinations“<sup>377</sup>.

Durch die *miselsuht* verwandelt sich also höchste Freude in tiefstes Leid. Über diese Terminologie geht Gundolf Keil davon aus, dass der deutsche Wortstamm ‚*misel*‘ aus dem mittellateinischen Wort ‚*misellus*‘ entlehnt sei und den Leprösen „[a]ls Arme[n] und Erbarmungswürdi-

---

<sup>374</sup> Brody 1974, S. 61.

<sup>375</sup> Antje Schelberg: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft. Physische Idoneität und sozialer Status von Kranken im Spannungsfeld säkularer und christlicher Wirklichkeitsdeutungen. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität zu Göttingen. Göttingen 2000, S. 529)

<sup>376</sup> Vgl. David Duckworth: *The Leper and the Maiden in Hartmann's Der Arme Heinrich*. Göttingen 1996 (=GAG 627), der in seiner Studie die Aussagen verschiedener Theologen vorstellt, wie Haimo von Auxerre, Bruno von Segni, dem Priester Konrad und besonders Bernhard von Clairvaux.

<sup>377</sup> Duckworth 1996, S. 35.

ge[n]“<sup>378</sup> bezeichne. Das Etymologische Wörterbuch verweist auch darauf, dass es neben ‚*miselsuht*‘ im Mhd. auch den Begriff der ‚*ūzsetze*‘ gab, der auf die Aussiedlung aus der Gemeinschaft hinweist: „eigentlich ‚einer, der außen sitzt““<sup>379</sup>. Infolgedessen wird die Figur von diesem Punkt der Erzählung an „*der arme Heinrich*“ genannt (vgl. AH 133, 146, 205, 233, 284, 350, 378, 1012, 1223, 1270, 1338).

Diese unerwartete Krankheit führt zur Destabilisierung der präexistenten Ordnung, indem Heinrich seinen gesellschaftlichen Status verliert („*und wart nû als unmære./ daz in niemen gerne sach*“, AH 126-127). Zudem ergreift ihn seelisches und physisches Leid. Die Zerstörung des Daseins, in der nur noch der Zustand des Kranken wahrgenommen wird, und die damit drohende Entstellung führen zur Krise:

sîn swebendez herze daz verswanc,  
 sîn swimmendiu vreude ertranc,  
 sîn höchvart muose vallen,  
 sîn honec wart ze gallen.  
 ein swinde vinsten donerslac  
 zebrach im sînen mitten tac,  
 ein trüebeze wolken unde dic  
 bedahte im sîner sunnen blic.  
 er sente sich vil sêre  
 daz er sô manige êre  
 hinder im müese lâzen.  
 vervluochet und verwâzen  
 wart vil dicke der tac  
 dâ sîn geburt ane lac.  
 (AH 149-162)

Die früheren Zustände, die in gewisser Weise auf eine scheinbar festgefügte Ordnung verweisen, werden durch den Verlust ‚lebendiger‘

---

<sup>378</sup> Gundolf Keil: Art. „Aussatz. VIII. Terminologie“. In: LexMa. Band I. München 2003, Sp. 1255-1256, hier: Sp. 1255.

<sup>379</sup> Kluge 2002.

Merkmale ersetzt, die Metapher vom „*donerslac*“ schließt die Vergleichsreihe. Metaphorisch taucht Heinrich in die Dunkelheit ein, da er die Grundlagen seines höfischen Lebens verliert, indem sein Leib nicht mehr als höfisch wahrgenommen werden kann.

Zunächst hat Heinrich noch Hoffnung auf Heilung. Er sucht daher „*arzâte*“ in „*Munpasiliere*“ sowie in „*Sâlerne*“ auf, die ihm die Unmöglichkeit einer Gesundung mitteilen (AH 173-178) und bei denen Heinrich erfährt, dass nur Gott oder „*der maget herzebluot*“ (AH 231), die „*gerne vür in stürbe*“ (AH 236), ihn heilen könnten. Da Heinrich in diesem Moment betont, dass er genug „*silber und [...] gold*“ (AH 211) hat, um die Behandlung zu finanzieren, wird sein weiterhin nicht Gott-bezogenes Festhalten an irdischen Gütern offenkundig. Aufgrund der schlechten Nachrichten kann Heinrich nicht mehr an seine Heilung glauben und verliert sogar die Lust am Leben.

des wart sîn herzesêre  
alsô kreftic unde grôz,  
daz in des aller meist verdrôz,  
ob er langer solde leben.  
(AH 242-245)

Aufgrund dessen lässt sich eine neue Phase in Heinrichs Leben feststellen. In der gesellschaftlichen Ordnung hat er keinen Platz mehr, was eine Folge des Verlusts seiner *êre* ist. Heinrichs Existenz verschiebt sich hin zur Marginalität bzw. zur Diskriminierung, er wird also zu einem, der außen sitzt.<sup>380</sup> Dieser Status wird von ihm verinnerlicht, indem er unter Bauern geht (vgl. AH 283-284), wie es für einzelne Aussätzige üblich war, bevor die Praxis der Einrichtung von Leprosorien den deut-

---

<sup>380</sup> Vgl. Anm. 371.

schen Südwesten um 1200 erreichte.<sup>381</sup> Diese Trennung von der Gesellschaft bedeutet seinen gesellschaftlichen Tod, der auf seine ‚metaphorische‘ Erniedrigung als „herre“ verweist: Denn der Meier erkennt noch immer Heinrichs Status als Herr an (z. B. „*Er sprach: ›lieber herre mîn“* AH 369), d. h. er hat zwar seine Adelsposition nicht *de jure* verloren, lebt aber *de facto* so, als ob er es hätte. Der Trennungsprozess wird durch die Aufgabe seiner weltlichen Besitztümer („*sîn erbe und ouch sîn varnde guot“*, AH 247) und durch die Flucht vor den Menschen vollendet (vgl. AH 260). Sowohl Heinrich als auch die Gemeinschaft können seinen deformierten Leib nicht mehr wohlwollend betrachten, er wird deswegen inakzeptabel: aufgrund von religiösen Faktoren (d. h. der engen Beziehung zwischen Krankheit und Sünde) einerseits und aufgrund der Angst vor der Ansteckung andererseits.

In Heinrichs Fall sind die Charakteristika dieser Trennungsphase zunächst das Leid als Ergebnis von physischen und seelischen Schmerzen, die sich innerhalb der nächsten Phase intensivieren, dann die Erniedrigung des gesellschaftlichen Status und der nachfolgende örtliche Wechsel. In diesem Sinne verliert Heinrich die Grundlagen seiner Identität,<sup>382</sup> „die im Mittelalter an die permanente öffentliche Wahrnehm-

---

<sup>381</sup> Vgl. Gundolf Keil: Art. „Aussatz. II. Ausbreitung“. In: LexMa. Band I. München 2003, Sp. 1250; Ders./Claudia Schott-Volm: Art. „Aussatz. V. Rechts- und Sozialgeschichte“. In: LexMa. Band I. München 2003, Sp. 1251-1253, hier: Sp. 1252.

<sup>382</sup> In den hier durchgeführten Untersuchungen lässt sich Identität als selbst- oder fremd-wahrgenommene Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe verstehen. Dieses Konzept wird in den folgenden Abschnitten durchgehend verwendet (vgl. das ganze Kapitel 5). Vgl. dazu Müller 2007, S. 226-227: „In der anthropologischen Theorie herrscht weitgehend Konsens darüber, wie Identität im Mittelalter imaginiert wird. Der einzelne weiß sich als Mitglied einer Gruppe (Gefolgschaft, Stand, Ordo), und diese Zugehörigkeit wird ihm von außen bestätigt, zum einen durch eine Reihe äußerer Zeichen, d. h. durch körperliche Gestalt, Kleidung, Bildzeichen wie Wappen, Herrschaftsinsignien, zum anderen durch die Einschätzung der anderen, insbesondere durch die Gruppe, der er sich zugehörig weiß.“

barmachung des Status gebunden ist“<sup>383</sup>. Dieser Identitätsverlust kann sogar als eine virtuelle Umkehrung der Geschlechtsidentität interpretiert werden, weil die Figur auf einen fehlerhaften Zustand reduziert wird; er wird daher als sündhaft sowie physisch und emotional abhängig gekennzeichnet, was im mittelalterlich-religiösen Diskurs, wie z. B. bei Augustinus und Thomas von Aquin, Charakteristika des Weiblichen sind.<sup>384</sup>

Außerhalb der höfischen Gesellschaft verbringt Heinrich drei Jahre bei der Familie des Meiers, bei der Heinrichs Abschottung und Passivität bemerkt werden können. Die Beziehung zwischen Heinrich und der Meiersfamilie kennzeichnet ein ‚Geben und Nehmen‘, denn was der Meier besitzt, hat ihm Heinrich zuvor gegeben (vgl. AH 276-280); folglich bekommt Heinrich von ihm eine Zuflucht und Unterkunft (vgl. AH 290-294). Diese Verse verdeutlichen „die scheinbar wechselseitige Anhängigkeit von Herr und Bauer“. Dieses Verhältnis zwischen den beiden Parteien kann als „beiderseitig[er] Nutzen [...] auf der Grundlage gleicher Weltanschauung und gleichem materiellen Interesse“<sup>385</sup> bezeichnet werden. Heinrich ist nicht länger ein aktives Mitglied der Gesellschaft und wird nur noch über seine Krankheit charakterisiert. Vor diesem Hintergrund lässt sich der derzeitige Zustand der Figur als liminal interpretieren.

Drei Jahre vergehen, während derer „*im got gequelle/ mit grôzem sêre den lîp*“ (AH 352-353). Auch wenn Heinrichs Leid und Schmerz bekannt sind, verfasst der Erzähler keinen besonderen Exkurs darüber, der etwa zu einer Typologie dieses Leides führen könnte, „doch entsteht bei Hart-

---

<sup>383</sup> Morsch 2002, S. 64.

<sup>384</sup> Vgl. Jensen 2006, S. 109-110.

<sup>385</sup> Henne 1982, S. 65.

mann ein plastischeres Bild des Kranken<sup>386</sup>. Erst nach der Frage des Meiers nach den in Salerno gegebenen Heilungsmöglichkeiten (vgl. AH 369-376) formuliert Heinrich eine Bekenntnisrede:

ich hân den schâmelichen spot  
 vil wol gedienet umbe got.  
 wan dû sæhe wol hie vor  
 daz hôch offen stuont mîn tor  
 nâch werltlicher wûnne  
 und daz niemen in sînem kûnne  
 sînen willen baz hete dan ich;  
 und was daz joch unmûglich,  
 wan ich *in hete mit vollen* gar.  
 dô nam ich sîn vil kleine war  
 der mir daz selbe wunschleben  
 von sînen gnâden hete gegeben.  
 Daz herze mir dô alsô stuont,  
 als alle werlttôren tuont  
 den daz rætet ir muot,  
 daz si êre unde guot  
 âne got mûgen hân.  
 sus trouc ouch mich mîn tumber wân,  
 wan ich in lûtzel ane sach,  
 von des gnâden mir geschach  
 vil êren unde guotes.  
 dô des hôchmuotes  
 den hôhen portenære verdrôz,  
 die sælden porte er mir beslôz.  
 dane kum ich leider niemer in:  
 daz verworhte mir mîn tumber sîn.  
 got hât durch râche an mich geleit  
 ein sus gewante siecheit,  
 die niemen mac erloesen.  
 nu versmâhe ich den boesen,  
 die biderben ruochent mîn niht.  
 swie boese er ist, der mich gesiht,  
 des boeser muoz ich dannoch sîn.  
 sîn unwert tuot er mir schîn:  
 er wirfet diu ougen abe mir.  
 (AH 383-417)

---

<sup>386</sup> Tomas Tomasek: Kranke Körper in der mittelhochdeutschen höfischen Literatur. Eine Skizze zur Krankheitsmotivik. In: Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (18. bis 20. März 1999). Hg. v. Klaus Ridder und Otto Langer. Berlin 2002 (=Körper, Zeichen, Kultur/ Body, Sign, Culture 11), S. 97-115, hier: S. 100.

Die vom Meier gestellte Frage zwingt Heinrich dazu, sein Leben und seinen Zustand zu betrachten. Wie in einer Beichte bekennt Heinrich seine *conditio* als Sünder, sodass er seine Weltfreude als Gegensatz zur Verehrung Gottes bestätigt. An dieser Stelle erscheinen „*hōchmuot*[ ]“ (AH 404) und „*tumber sin*“ (AH 408) als Abstand von Gott und Nähe zur Welt. Die Bekenntnisrede Heinrichs kann als eine Kontemplation über seinen aktuellen Krankheitszustand im Vergleich mit dem vorherigen als ‚vollkommener‘ Herr analysiert werden<sup>387</sup>, in der er seine Krankheit als Gottesstrafe für sein mangelhaftes Verhalten wahrnimmt. Aufgrund dessen soll Heinrich als das Gegenbild Hiobs interpretiert werden, denn Hiob führt nie „*negatio contra Deum altissimum*“ (Hiob 31, 28) vor. Heinrichs Krankheit ergibt sich für ihn aus der Deformierung seiner Seele aufgrund der Missachtung Gottes in seinem Leben (vgl. AH 392-394), die in der Folge seinen Leib deformiert. Heinrich verbalisiert daher seine „*schäntliche nôt*“ (AH 456), wofür Scott E. Pincikowski drei mögliche Erklärungen gibt. Zuerst erkenne Heinrich seinen niedrigeren Zustand vor Gott und Gottes Macht, in diesem Sinne lässt sich sein Verhalten als *humilitas* lesen. Da Heinrich seine Statuslosigkeit bestätigt wird, wird die *confessio* des Schmerzes weder als Schwäche noch als Empfindlichkeit aufgefasst, die in den religiösen Diskursen als weibliche Eigenschaften bezeichnet werden. Am Schluss zeigt Pincikowski Heinrichs Jammer sowohl als „his frustration with his situation“ als auch als „his unresolved position towards the meaning of his pain“<sup>388</sup> auf. Dement-

---

<sup>387</sup> Im Vergleich zur Turnerschen Definition der Liminalphase kann diese Phase bei Heinrich auch als „a stage of reflection“ begriffen werden (Turner 1986, S. 105).

<sup>388</sup> Pincikowski 2002, S. 85.

sprechend lässt sich die Lepra als eine disziplinierende Handlung Gottes zusammenfassen, wie auch der Erzähler anzeigt:

dô man die swæren gotes zuht  
 ersach an sinem libe,  
 manne und wibe  
 wart er dô widerzæme.  
 (AH 120-123)

In Hinblick auf die Sündenthematik zeigt sich die Annahme des Opfers als die „Manifestation und Konkretisation von Sünden“<sup>389</sup> und nicht als Versuchung zur Sünde. Heinrich kann nicht der Versuchung entfliehen, sich zu heilen. Obgleich er dem Mädchen dankbar für sein Angebot ist, findet er, das Mädchen sei nicht stark genug im Angesicht des Todes (AH 931-959). Am Anfang nimmt Heinrich das Opfer nicht ernsthaft an, denn *„hie mite lachete er dar zuo“* (AH 968). Des Weiteren darf ein neuer Versuch nicht misslingen, weil das für ihn einen erneuten moralischen Tiefpunkt (*„der lantliute spot“*, AH 944) bedeuten könnte, zumal die Krankheit schon seinen Statusverlust signalisiert. Nach der Zustimmung der Eltern brechen alle in Tränen aus: die Eltern wegen eines starken Verlustgefühls, sie werden die Tochter niemals wiedersehen (vgl. AH 998), Heinrich wegen seines Unsicherheitsgefühles bzw. seines Zweifels (*„und zwîvelte vaste dar an,/ weder ez bezzer getân/ môhte sîn ode verlân“*, AH 1004-1006), obwohl er *„des kindes triuwe“* (AH 1001) erkennen kann, und das Mädchen wegen Angst vor Heinrichs Zweifel (*„er wære dar an verzaget“*, AH 1008).

Wenn Heinrich das Opfer annimmt, dann zeigt dies, dass er Gottes Stellung in seinem Leben noch immer nicht erkennt. Gott ‚kasteit‘

---

<sup>389</sup> Datz 1973, S. 226.

seinen Leib und seine Seele, um bei ihm einen Lernprozess in Gang zu setzen; Heinrich sollte daher die Strafe akzeptieren.

Diese Phase bei Heinrich stellt einen solchen Lernprozess dar, der durch Leid und Schmerz charakterisiert ist. Da Gott direkte Verantwortlichkeit für Heinrichs Krankheit innehat, kann diese Etappe als eine Fremdkasteiung im Sinne von *castigatio* interpretiert werden, die sich in der Exklusion aus der Gemeinschaft in der Abgeschlossenheit des Meierhofes erfüllt, in intensiven Schmerzen und Leid wegen seiner Krankheit sowie dem dadurch ausgelösten seelischen Zustand und in seinen angestellten Reflexionen, wie die Figur selbst bekennt. Nach dem Bruch, nämlich der Erkrankung, verändert sich Heinrichs Leben: „*der herre*“ (AH 48) verwandelt sich in „*den armen*“ (AH 133 u. a.). Für die gesellschaftliche Ordnung existiert Heinrich nicht mehr; er lebt in einer Phase der Liminalität, einer Schwellenphase. Diese Auslegung rückt weniger – wie es in den Forschungsarbeiten zum *Armen Heinrich* so oft der Fall war – die Frage nach einer (potentiellen) Sünde/Sündhaftigkeit des Titelhelden ins Zentrum der Interpretation. Stattdessen soll hiermit die von ‚außen‘ bzw. durch Fremdeinwirkung verhängte Bestimmung des Handlungsverlaufes durch einen disziplinarischen Prozess betont werden, der, genau wie in der einleitend zitierten Benediktinerregel gefordert, den Leib zum (Er-)Träger erzieherischer Maßnahmen zugunsten des Seelenheils macht.

### 5.1.1.3 Der *guote herre* Heinrich

Die Fahrt nach Salerno markiert eine mögliche Wende in der Geschichte: Entweder wird Heinrich geheilt oder er und das Mädchen sterben. Beim Arzt trennt eine Wand das Mädchen von Heinrich, draußen erregt das

Geräuch des Messerschleifens Heinrichs Aufmerksamkeit und bringt ihn dazu, zu handeln (vgl. AH 1219-1227). Die akustische Wahrnehmung des Wetzsteins „provoziert [...] den Wunsch des Sehenswollens“<sup>390</sup>. Um das Opfer beobachten zu können, sucht er „*durch die want/ ein loch*“ (AH 1229-1230). Mit Blick auf die Raumtheorie lässt sich dieses als ein Trennungsraum interpretieren, der weder ein Innen noch ein Außen ist, sondern eben ein Dazwischen. Er trennt Heinrich von dem Mädchen, aber er ermöglicht den visuellen Übergang zwischen zwei verschiedenen Räumen. Dieses Loch bietet Heinrich die Möglichkeit einer Selbsterkenntnis, indem er sich mit dem Mädchen vergleicht, wodurch er seine eigene Verwandlung erreichen kann. Die Funktion des Lochs ist, das Private durch das Sehen ins Öffentliche umzuwandeln, „and it can be seen because of the gaps in the boundaries between the two spheres“<sup>391</sup>.

nu begunde er suochen unde spehen,  
 unz daz er durch die want  
 ein loch gände vant,  
 und ersach si durch die schrunden  
 nacket und gebunden.  
 (AH 1228-1232)

Der Blick auf die Schönheit des Mädchens ermöglicht eine Selbstwahrnehmung, in der er „*einen niuwen muot [gewan]*“ (AH 1235): „Es ist die stumme Schau, die ihn über die Einsicht zum lösenden Wort führt“<sup>392</sup>. In einem Prozess des Bewusstwerdens verändert sich „*sîn altez gemüete/ in eine*

---

<sup>390</sup> Horst Wenzel: Spiegelungen. Zur Kultur der Visualität im Mittelalter. Berlin 2009, S. 150.

<sup>391</sup> A. C. Spearing: The Medieval Poet as Voyeur. Looking and Listening in Medieval Love-Narratives. Cambridge 1993, S. 19.

<sup>392</sup> Mireille Schnyder: Topographie des Schweigens. Untersuchungen zum deutschen höfischen Roman um 1200. Göttingen 2003 (=Historische Semantik 3), S. 150.

*niuwe güete*“ (AH 1239-1240), was von Brody als „spiritual rebirth“<sup>393</sup> bezeichnet wird. In diesen Textstellen lässt sich die Analogie zum christlichen Begriff der *conversio* erfassen, der sich im Gegensatzpaar *alt-neu* vorstellt.<sup>394</sup> Heinrich stellt fest, dass es nicht gerecht sei, das Mädchen an seiner Stelle sterben zu lassen, denn an ihm selber soll Gottes Wille geschehen (vgl. AH 1247-1256). In der Ablehnung des Opfers trifft Heinrich die richtige Entscheidung für seine Heilung, zumal er sich auf Gottes Hand verlässt (vgl. AH 1276). Außerdem zeigt er seine „*niuwe güete*“ (AH. 1240) und seinen „*niuwen muot*“ (AH 1235) auch dadurch, dass er den Arzt wie vereinbart bezahlt, obgleich dieser gar nicht operiert hat (vgl. AH 1278-1279 sowie AH 1344-1345). Heinrich demonstriert sogar, dass er immer noch „*ein vrumer ritter*“ (AH 1340) ist, indem er auf seine Beschimpfung durch das Mädchen „*tugentlichen unde wol*“ (AH 1339) reagiert. Heinrichs Nicht-Reaktion auf die Beschimpfung könnte daher als eine Geste der Unterwerfung bezeichnet werden, was direkt auf den Charakter der Krankheit als eine Prüfung verweist. In dieser Hinsicht gleicht sein Verhalten einem Liminalzustand, da er von seinen früheren Eigenschaften und seinem Status destituiert ist und seine Existenz eine neue Symbolik erhält. Da Heinrich ohne seine Heilung gehen muss und sich von allen verlassen fühlt, wird er als „*der gnâdelôse gast*“ (AH 1342) beschrieben.

Die Rückfahrt repräsentiert für Heinrich einerseits „*niuwan laster unde spot*“ (AH 1351), darüber hinaus ist er jetzt bereit, Gottes Willen anzunehmen („*daz liez er allez an got*“, AH 1351). Andererseits bedeutet die Heilung in diesem Erzählprozess die gesellschaftliche (Wieder)Anglie-

---

<sup>393</sup> Brody 1974, S. 155.

<sup>394</sup> Vgl. Hartmut Freytag: Ständisches, Theologisches, Poetologisches. Zu Hartmanns Konzeption des Armen Heinrich. In: Euphorion 81 (1987), S. 240-261, hier: S. 254.

derung der Figur. Die Ordnung wird dadurch restauriert: Nach der Selbsterkenntnis Heinrichs erweist Christus seine „*triuwe und bärnde*“ (AH 1366) und heilt ihn von seinen Leiden – urplötzlich ist Heinrich „*reine unde wol gesunt*“ (AH 1370).

Das bis zum Ende der Liminalphase bzw. ab dem Bruch infolge der Lepra bis zur Gesundung während der Rückfahrt repetierte Epitheton „*arm*“ („*der arme Heinrich*“, AH 133, 146, 205, 233, 284, 350, 378, 1012, 1223, 1270, 1338) wird in der Angliederungsphase zu „*guot*“ („*der guote herre Heinrich*“, AH 1372), wodurch die Analogie zum christlichen Begriff der *regeneratio* evoziert wird.<sup>395</sup> Aufgrund dessen ist das Ziel „die Unterordnung unter Gott und ein Leben nach den Gesetzen der *mâze*“<sup>396</sup>. Die Restaurierung der *mâze* bietet Heinrich die Gelegenheit einer Statuserhöhung („*er wart rîcher vil dan ê/ des guotes und der êre*“, AH 1430-1431) und die Gelegenheit zur Etablierung einer besseren Beziehung zu Gott („*daz begunde er allez kêren/ stâtelichen hin ze gote/ und warte sînem gebote/ baz dan er ê tæte./ des ist sîn êre stæte*“, AH 1432-1436), welche ihm eine neue Legitimation seiner Herrschaft ermöglicht. Im weiteren Sinne bedeutet die tiefe Transformation der Seele Heinrichs die ‚Re-formierung‘ seines Leibs, welche ihm einen revitalisierten Schein verleiht („*als von zweinzic jâren*“, AH 1377). Diese ‚Re-formierung‘ überschreitet die akzeptable Logik einer Gesundung. Im Fall Heinrichs wird die Rede von einer ‚Überreformierung‘ möglich, da er nicht nur einen „*schœnen lî[p]*“ (AH 1395) erlangt, sondern auch mächtiger und in jeder Hinsicht ‚reicher‘ – sowohl materiell als auch leiblich – wird (AH 1430-1431).

---

<sup>395</sup> Vgl. Freytag 1987, S. 252-253.

<sup>396</sup> Leibinnes 2002, S. 140.

Heinrich belohnt das Mädchen für seine Zuverlässigkeit mit der Eheschließung, denn er schuldet ihr „*êre unde lîp*“ (AH 1504). Somit vollzieht sich die harmonische Reintegration in die Gemeinschaft. Die Merkmale dieser Angliederung Heinrichs lassen sich in der durch Gottes Wunder geschehenen Heilung, in der Statuserhöhung sowie in der Eheschließung zusammenfassen. Das Verständnis dieser Eheschließung soll in ihrer symbolischen Dimension interpretiert werden, sie transzendiert die gesellschaftliche Logik. Infolgedessen ist die Bedeutung dieser Ehe einerseits auf der religiösen Ebene der Erzählung in Hinblick auf das Gottesreich, nämlich die Annahme des Willen Gottes, zu verstehen, „das Leben in der Welt und das Heil der Seele in Gott sind darin vereint“<sup>397</sup>. In diesem Zusammenhang entspricht die Eheschließung dem legendenhaften Schluss. Andererseits kann sie in der internen Logik des Werkes, auf einer Meta-Ebene, als eine diskursive Opposition zu den institutionalisierten Diskursen über die Ehe interpretiert werden.<sup>398</sup> In diesem Sinne drückt Heinrich seinen Willen zur Ausübung einer Herrschaft gemäß der Gnade Gottes aus.

In der Handschrift A erlangen die beiden „*nâch suezem lanclîbe*“ (AH 1514) „*daz êwige rîche*“ (AH 1516). Dieser Schluss verweist auf eine neue Angliederung, diesmal die letzte in einem christlichen Leben. Die Handschriften Ba und Bb (=B) ermöglichen eine andere Analyse der Angliederung der Figuren, die vielmehr in Übereinstimmung mit den mittelalterlichen religiösen Diskursen steht, da „[e]in solches gottgefälliges Le-

---

<sup>397</sup> Dahlgrün 1991, S. 211.

<sup>398</sup> Vgl. Jensen 2006, S. 124: „These grossly reversed positions of the narrative’s ‚happy ending‘ serve to destabilize certain medieval modes of domination by exposing the artificial nature of social hierarchies.“

bensende [...] aus verschiedenen Legenden geläufig [war]<sup>399</sup>. Die Ehe wird nicht vollzogen, weil zwei Engel in das Verhältnis eingreifen, und deswegen trennen sie sich. Heinrich tritt in ein Kloster ein und weiht sein Leben „*der vrien/ Gotes myter sente marien*“ (AH 1513 j-k). Dieser Eintritt ins Kloster kann in Hinblick auf das Konzept des ‚*moniage*‘ verstanden werden, denn „[d]er Held sucht sich der Definitionsmacht des Klerikers zu versichern, indem er dessen Lebensmaximen zuletzt übernimmt, ohne jedoch seine Identität als feudaler Heros aufzugeben“<sup>400</sup>, was für Heinrich eine Integration in eine neue Gemeinschaft bedeutet. In diesem Sinne kann einerseits in der Handschrift A zunächst eine Reintegration in die irdische Gemeinschaft konstatiert werden, nämlich in die höfische Gesellschaft, und zuletzt die Integration in die himmlische, und andererseits – in der Handschrift B – lässt sich die Angliederung in eine neue religiöse Gemeinschaft feststellen.

### 5.1.2 Anfortas

In der Auseinandersetzung mit der Figur des Anfortas steht in der Wolfram-Forschung die Diskussion über das Verhältnis von Sünde und Leid im Zentrum. In diesem Kontext erblickte schon Friedrich Maurer in der

---

<sup>399</sup> Ulrich Müller: Vom A und O mittelhochdeutscher Dichtung. Überlegungen zur Abhängigkeit von Edition und Interpretation am Beispiel von Anfang und Schluß des „Nibelungenlieds“ und des „Armen Heinrich“ Hartmanns von Aue. Mit einem musikalischen Rätselspiel als Prolog und Epilog. In: Edition und Interpretation. Neue Forschungsparadigmen zur mittelhochdeutschen Lyrik. Festschrift für Helmut Tervooren. Hg. v. Johannes Spicker, Susanne Fritsch, Gaby Herchert und Stefan Zeyen. Stuttgart 2000, S. 57-71, hier: S. 63. Diese Form des Erzählschlusses kommt aber auch in den Brautwerbungstexten des 12./13. Jh. (z. B. *König Rother*) häufiger zur Anwendung.

<sup>400</sup> Müller 2007, S. 158.

Leidthematik des Menschen das Hauptthema des *Parzival*.<sup>401</sup> Dass „bei Wolfram die Sünde [...] als Folge des Leidens“<sup>402</sup> erscheine, stimmt freilich nur im Fall Parzivals,<sup>403</sup> nicht in jenem von Anfortas, denn Anfortas sündigt gegen das Gebot der Keuschheit und leidet (nur) deswegen.<sup>404</sup> In dieser Untersuchung sollen die Begriffe von Sünde und Leid zusammengeführt werden, da das fehlerhafte Verhalten des Gralskönigs Anfortas direkt zum Leid führt.

### 5.1.2.1 Der Gralskönig

Der Gral wird wie ein Familieneigentum auf Anfortas vererbt, der ein Sohn Frimutels und Bruder Herzloydes ist (vgl. Pz 17-22). Nach der Beschreibung von Trevrizent ist Anfortas „*freunden hêre*“ (Pz 474, 8) und „*der krône und rîcheit wirdec*“ (Pz 478, 6), was auf die Qualitäten eines guten Herrschers verweist. Anhand der Berufung durch die Schrift am Gral werden diese guten Eigenschaften mit Nachdruck bestätigt. Anfortas besitzt „*jugent*“ und „*rîcheit*“ (Pz 472, 27). Orgeluse nennt ihn „*der clâre*“<sup>405</sup> (Pz 617, 7) und Sigune bezeichnet ihn als „*süeze*“<sup>406</sup> (Pz 441,

---

<sup>401</sup> Vgl. Maurer 1964, S. 115 und 117.

<sup>402</sup> Maurer 1964, S. 120.

<sup>403</sup> Zur Thematik der Sünde und Gnade im Fall Parzivals vgl. Joachim Bumke: *Wolfram von Eschenbach*. Weimar 2004, S. 126-134.

<sup>404</sup> Tatsache ist, dass Maurer später Unterschiede „in mehrfacher Hinsicht“ zwischen dem Leid Parzivals und dem des Anfortas erkennt (Maurer 1964, S. 156). Dazu betont Richard Schrod, dass Anfortas unrechte Minne begehrt, welche ihn „zur Schuldhaftigkeit gegenüber dem Gral“ führt (Richard Schrod: *Anfortas' Leiden*. In: *Festgabe für Otto Höfler zum 75. Geburtstag*. Hg. v. Helmut Birkhan. Wien, Stuttgart 1976, S. 589-626, hier: S. 593). Schon Peter Wapnewski interpretiert die Sünde des Anfortas als *superbia* (vgl. Peter Wapnewski: *Wolframs Parzival. Studien zur Religiosität und Form*. Heidelberg 1982, S. 89).

<sup>405</sup> Das Wort ‚*clâre*‘ gehört zu dem selben Bedeutungsspektrum wie andere Lichtmetaphoriken, z. B. ‚*glanz und schîn*‘. Daher ist folgender Behauptung Horst Wenzels zuzustimmen: „Sichtbar und ‚glänzend‘ demonstriert der vorbildliche Herr den allgemeinen, jedoch konkret zu vermittelnden Status seiner Herrschaft. Er ist der herausgehobene Garant (*caput*) eines

23). Anfortas zeichnet auch für das Wappen der Gralsgemeinschaft verantwortlich: Er wählte dafür eine Taube (vgl. Pz 474, 5) aus.

Anfortas verkörpert die Rolle des idealen Herrschers auf zwei Ebenen. Er erfüllt die genealogische Voraussetzung durch seine Herkunft aus dem Gralsgeschlecht, außerdem besitzt er die göttlich-mystische Legitimation durch die Verkündigung „der Schrift“, nämlich der Schrift am Gral. Seine Herrschaft spiegelt zugleich das von Ernst Kantorowicz beschriebene Prinzip der zwei Körper des Königs: Seine Unsterblichkeit wird durch seinen Status als Gralskönig gesichert;<sup>407</sup> gleichzeitig ist der irdische Leib des Königs sterblich.<sup>408</sup> Durch die mystischen Kräfte des Grals erlangen die Gralskönige allerdings tatsächlich eine Art Unsterblichkeit (vgl. den ‚unsterblichen‘ Ahnherren Titurel, Pz 501, 19 – 502, 22).<sup>409</sup>

---

komplexen Organismus (*corpus*), der mit der ordogerechten Wahrnehmung seiner besonderen Position die Ordnungsidee insgesamt bestätigt und damit auch die Verortung jedes Einzelnen sichert. *Glanz* und *schön* gehören deshalb zu seinen vorzüglichen Attributen“ (Wenzel 2009, S. 100). Vgl. auch Claudia Brinker-von der Heyde: *Liebt, schön, glast* und *glanz* in Wolframs von Eschenbach „Parzival“. In: Licht, Glanz, Blendung. Beiträge zu einer Kulturgeschichte des Leuchtenden. Hg. v. Christina Lechtermann und Haiko Wandhoff. Frankfurt a. M./New York/Wien 2008 (=Publikation zur Zeitschrift für Germanistik 18), S. 91-103.

<sup>406</sup> ‚süeze‘ bedeutet, wie Werner Hoffmann erklärt, einerseits im höfischen (irdischen) Bereich „schön“, andererseits im religiösen Bereich „gnädig, gütig, freundlich“. In dieser letzten Bedeutung erweist sich ‚süeze‘ „als religiöser und als sozial-ethischer Begriff“ (Werner Hoffmann: Worterklärungen. In: Wolfram von Eschenbach: Parzival. Text, Nacherzählung, Worterklärung. Hg. v. Gottfried Weber. Darmstadt 1963, S. 947-1006, hier: S. 992).

<sup>407</sup> Im Vergleich zum mystischen Leib Christi bezieht sich „der mystische Körper des Königs auf die Gemeinschaft der politischen Untertanen“ (Giese 1992, S. 85).

<sup>408</sup> Vgl. Kantorowicz 1957.

<sup>409</sup> Laut der Interpretation von Waltraud Fritsch-Rößler steht Titurel für den mystischen Leib des Königs: „Der politisch-symbolische Körper wird ‚ausgelagert‘ auf Titurel. Anfortas freilich lebt noch und ist – wenigstens innerhalb des Gralsbezirks – noch sichtbar, er repräsentiert sogar noch als Gastgeber inmitten des beschriebenen Glanzes und der Visualität“ (Waltraud Fritsch-Rößler: Kastriert, blind, sprachlos. Das (männliche) Geschlecht und der Blick in Wolframs ›Parzival‹. In: Frauenblick, Männerblick, Frauenzimmer. Studien zu Blick, Geschlecht und Raum. Hg. v. Waltraud Fritsch-Rößler. St. Ingbert 2002 (=Mannheimer Studien zur Literatur- und Kulturwissenschaft 26), S. 111-163, hier: S. 131). Daraus schließt Fritsch-Rößler: „Das immer junge Gesicht Titurels ‚ist‘ das ewige Antlitz des von Gott verliehenen Königtums“ (Fritsch-Rößler 2002, S. 133).

### 5.1.2.2 Der Fischer

Ungeachtet solcher Herrschertugenden treiben Anfortas „*sîn jugent unt sîn rîcheit*“ (Pz 472, 27) „*mit wunderlîcher sache*“ (Pz 477, 26) zu „*riwen zil*“ (Pz 477, 27). Auf diese Weise wird seine „*hôchwart*“ (Pz 472, 17) gezeigt, die zur moralischen Dekadenz und folglich zum leiblichen Verfall führt, sein Leib verliert an Kraft („*der werelde an im fuogte leit,| unt daz er gerte minne/ ûzerhalb der kiusche sinne*“, Pz 472, 28-30), infolge dessen gerät die Gralsgesellschaft in Gefahr.

Schon im Prolog des *Parzival* (vgl. Pz 1, 1-14) lässt sich die Bedeutung von *zwîvel* in Relation zu den Konzepten von *unverzaget mannes muot*, *unstæte* und *stæte* erkennen.<sup>410</sup> Wird *zwîvel* im Sinne von *incon-*

---

<sup>410</sup> Joachim Bumke stellt fest, „daß sich kein Konsens darüber erreichen läßt, was das Wort *zwîvel* an dieser Stelle bedeutet und wovon im ersten Satz der Dichtung überhaupt die Rede ist“ (Bumke 2004, S. 41). In der Diskussion über den Begriff *zwîvel* betont schon Walter J. Schröder dessen primär intellektuellen Charakter, der „den Zwiespalt der Wahrheitserkenntnis“ bezeichne (Walter Johannes Schröder: *Der Ritter zwischen Welt und Gott. Idee und Problem des Parzivalromans Wolframs von Eschenbach*. Weimar 1952, S. 227). Sekundär erscheine der mittelhochdeutsche Begriff als „Unentschlossenheit zum Handeln, Unfähigkeit, einen Entschluß zu fassen, zaudern“ (Schröder 1952, S. 226). In seiner Interpretation des *Parzival* deutet Schröder auf die religiöse Bedeutung von *zwîvel* hin, die „also schwankender Glaube aus Mangel an Wissen um Gottes *tougen*“ sei (Schröder 1952, S. 226). Im Rahmen einer theologischen Interpretation des Begriffes untersucht David Duckworth den Prolog in Analogie zum Begriff des *vir duplex animo* (vgl. Jak. 1, 8), welcher innerhalb der mittelalterlichen religiösen Schriften sowohl in Verbindung mit *haesitare* als auch mit *dubitare* interpretiert wird (vgl. David Duckworth: *The Influence of Biblical Terminology and Thought on Wolfram's Parzival. With Special Reference to the Epistle of St. James and the Concept of zwîvel*. Göttingen 1980 (=GAG 273), S. 46-51). Demnach kann *zwîvel* sehr gefährlich für die Menschen sein, aber „if it is joined or accompanied in a person's soul by *unverzaget mannes muot* he can still be saved (*der mac dennoch wesen geil*), since through this mixture he is simultaneously *gesmaehet* and *gezieret*, which one might interpret as disgraced by the one quality and yet glorified by the other, or rendered ugly by the one and beautiful by the other“ (Duckworth 1980, S. 46-51). In seiner Auseinandersetzung mit dem Begriff *zwîvel* findet Peter Wapnewski den Verweis auf die lateinischen Formen der *inconstantia* bis zur *desperatio* (vgl. Peter Wapnewski 1982, S. 20). Laut Walter Haug besitzt *zwîvel* „einen weiten Bedeutungsspielraum von religiöser *desperatio* bis zu bloßer Unsicherheit“ (Walter Haug: *Das literaturtheoretische Konzept Wolframs von Eschenbach im ›Parzival‹-Prolog, im Bogengleichnis und in der sog. Selbstverteidigung*. In: Ders.:

*stantia* verstanden, lässt er sich nicht nur auf die Figur des Parzival übertragen, sondern auch auf Anfortas, denn er zeigt Unbeständigkeit und Untreue, indem er wegen der Schönheit Orgeluses auf eine Minnefahrt auszieht, was gegen das Keuschheitsgebot des Grals verstößt. Nicht nur gegen die Gralsregeln verstößt der König, sondern auch gegen die christliche Moral, wie die Analogie zu Matthäus 6, 24 zeigt, wo ebenfalls ungeteilte Hingabe gefordert wird: „*nemo potest duobus dominis servire aut enim unum odio habebit et alterum diligit aut unum sustinebit et alterum contemnet non potestis Deo servire et mamonae*“. Anfortas als Gralskönig muss die Regeln und Normen des Grals beachten und darf sich der irdischen Lust nur mit der vom Gral bestimmten Dame hingeben:

eins tages der küenec al eine reit  
 – daz was gar den sînen leit –  
 ûz durch âventiure,  
 duch freude an minnen stiure.  
 des twanc in der minnen ger.  
 mit einem geluptem sper  
 wart er ze tjosieren wunt,  
 sô daz er nimmer mër gesunt  
 wart, der sîeze œheim dîn,  
 durch die heidruose sîn.  
 (Pz 479, 3-12)

In diesem Moment wird ein Bruch in seinem Dasein konstatiert, der zu Leid und zur Katastrophe führt, da Anfortas „fundamental gegen die

---

Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Darmstadt 1992, S. 155-178, hier: S. 159). Haug sieht in Wolframs Prolog eine Kritik an Hartmanns Gregorius-Prolog. Im Gegensatz zu Hartmann, demzufolge es nur gute oder böse Menschen gibt, stellt Wolfram durch die schwarz-weiße Elster einen dritten Typus vor, „der zugleich gut und böse ist“ (Haug 1992, S. 161). Walter Haug weist darauf hin, dass in Wolframs Perspektive „Gut und Böse nicht klar zu scheiden sind, daß sich Gutes unvermittelt als böse erweisen kann oder zu Bösem führt“ (Haug 1992, S. 162).

Ordnungs- und Regelsysteme<sup>411</sup> des Grals verstößt. Die Folgen der Sünde der *unkiusche* treffen nicht nur Anfortas, sondern „sie verletzen auch den kollektiven Sippenkörper, ja bedrohen sogar seine Existenz“<sup>412</sup>. Dieser Bruch beeinträchtigt die Gralsgemeinschaft, sodass die Herrschaft in Gefahr gebracht wird, denn Anfortas hat keinen Nachfolger und ist aufgrund seiner Verletzung zeugungsunfähig. In diesem Zusammenhang kann die Wunde „als Strafe für einen Tabubruch“ interpretiert werden, die „am entsprechenden Körperteil geahndet“<sup>413</sup> wird. Es ist also eine sexuelle Sünde, durch die Anfortas gegen die gralsgesellschaftlichen Regeln und Normen verstößt („*Der site ist niht dem Grâle reht./ dâ muoz der rîter unt der kneht/ bewart sîn vor lôsheit*“, Pz 473, 1-3), besonders gegen die *kiusche*, welche das Hauptmerkmal des Gralskönigs sein muss. Der Schrift am Gral zufolge darf der Gralskönig nur einer auserwählten Dame dienen: „*swelch Grâls hêrre aber minne gert/ anders, denne diu schrift in wert./ der muoz es komen ze arbeit/ und in siufzebæriu herzeleit*“ (Pz 478, 13-16). Erst in den Versen 616, 23-26 wird die Identität der beteiligten Dame durch Orgeluse selbst enthüllt:

In mîme dienste erwarb er sêr.  
 glîchen jâmer oder mêr,  
 als Cidegast gebn kunde,  
 gab mir Anfortas' wunde.  
 (Pz 616, 23-26)

Die nächsten Jahre wird Anfortas in Leid und Schmerz verbringen, die als Resultat seiner Sünde zu verstehen sind. Sein Leid ist „Folge und Strafe für

---

<sup>411</sup> Otto Neudeck: Das Stigma des Anfortas. Zum Paradoxon der Gewalt in Wolframs „Parzival“. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 19/2 (1994), S. 52-75, hier: S. 61.

<sup>412</sup> Neudeck 1994, S. 61.

<sup>413</sup> Neudeck 1994, S. 56.

die mangelnde *kiusche*, d. h. [...] Folge der Verfehlung gegen die oberste ethische Forderung der Selbstbeherrschung, zu der er als Gralskönig im höchsten Maß verpflichtet gewesen wäre<sup>414</sup>. Der „*clâre*“ und „*süeze*“ Anfortas verwandelt sich in einen „*vil trûrigen man*“ (Pz 253, 20), der „*in jâmers dol*“ (Pz 579, 28) lebt. Dieser schmerzhafteste Zustand des Königs charakterisiert eine neue Lebensphase, die durch den Verlust von Herrschaftsfähigkeit und ständiges Leiden gekennzeichnet ist. Anfortas befindet sich in einem Liminalzustand „zwischen amtierender Machtlosigkeit und absehbarer Entmachtung“<sup>415</sup>; sein Handeln als Herrscher wird aufgehoben; sein Verhalten ist demütig und passiv, er nimmt seine Bestrafung hin.

Auch wenn Anfortas immer noch versucht, die Rolle des Königs zu verkörpern („*der hete an im al solch gewant, / ob im dienden elliu lant, / daz ez niht bezzer mohte sîn. / gefurriert sîn huot was pfæwîn*“, Pz 225, 9-12), ist er nicht mehr in der Lage zu herrschen, sodass die Gralsgemeinschaft einen neuen König erwartet, denn Anfortas „*sol aber niemer küenec wesen*“ (Pz 484, 8), selbst wenn er geheilt würde. Dieser ‚Potenzverlust‘ ist dementsprechend ein Problem, das Anfortas „in der Ausübung seiner Herrscherpflichten“ einschränkt, wenn dieser Verlust „ihn nicht gar seiner Herrscherqualifikation“<sup>416</sup> beraubt, da seine Impotenz den Fortbestand des Gralsgeschlechts gefährdet.

Schon bei der ersten Begegnung mit Parzival wird eine Diskrepanz zwischen Schein und Sein des kranken Königs etabliert, deren Wahrnehmung zu einer fehlerhaften Interpretation durch Parzival führt, der

---

<sup>414</sup> Maurer 1964, S. 119.

<sup>415</sup> Fritsch-Rößler 2002, S. 130.

<sup>416</sup> Torsten Haferlach: Die Darstellung von Verletzungen und Krankheiten und ihrer Therapie in der mittelalterlichen deutscher Literatur unter gattungsspezifischen Aspekten. Heidelberg 1991, S. 73.

Anfortas als „*vischære*“ (Pz 225, 13) bezeichnet. Obgleich Anfortas die Kleidung eines Königs trägt, erkennt Parzival in ihm zunächst den „*trûri[gen] man*“ (Pz 225, 18). In dieser Szene steht der Glanz des Seins, der durch die Herrscherkleidung repräsentiert wird, in Kontrast zur traurigen Existenz des Anfortas. Die gleiche Diskrepanz wird beim ersten Aufenthalt Parzivals in der Gralsburg untermauert (vgl. Pz 229, 23 - 231, 14). Diese Episode verweist auf einen Zustand der Dissonanz zwischen der Gralsburg, einem architektonischen Ort von wunderbarer Schönheit (vgl. Pz 229, 34ff.), und dem Leiden des Anfortas und der Gralsgemeinde: „Munsalvaesche spiegelt die Dissoziation innerer und äußerer Vortrefflichkeit. Der Glanz auf der Gralsburg verhält sich konträr zu der schweren Trauer, die dort herrscht“<sup>417</sup>.

Durch die Verletzung des Gralskönigs wurde der frühere Zustand der Gralsgemeinschaft aufgelöst und die zuvor existierenden Sozialstrukturen wurden gestört. Auch wenn die meisten Mitglieder des Gralsgeschlechtes in bestimmter Weise von der Gemeinde separiert sind (vgl. Trevrizent, Sigune und Parzival), teilen sie Tag und Nacht Anfortas' Qualen. Die Verletzung von Anfortas' ‚Zeugungsorgan‘ stürzt nicht nur ihn und „die Gesellschaft auf Musalvaesche in tiefes, lähmendes Leid, sondern gefährdet damit auch den Fortbestand der Herrschaft des Titurel-Geschlechts“<sup>418</sup>.

wand im sterbn dô niht tohte,  
Sît daz ich mich het ergeben  
in alsus ermeclîchez leben  
unt des edelen ardes hêrschaft  
was komen an sô swache kraft.  
(Pz 480, 30 – 481, 4)

---

<sup>417</sup> Ackermann 2009, S. 163.

<sup>418</sup> Neudeck 1994, S. 55.

Dieser Zustand der Gemeinschaft spiegelt sich in einer Art Ritual, nämlich in der Episode um die Lanze, in der die Handlung des Knappen die Erinnerung an die Katastrophe wachhält und die Klagen und Leiden der Gemeinschaft generiert (vgl. Pz 231, 17 – 232, 4).<sup>419</sup> Der deformierte Leib des Herrschers deformiert die gesellschaftliche Ordnung. In diesem Sinne verbreitet sich Anfortas' Katastrophe über die ganze Gralsgemeinschaft, die sich auch in einem gewissen Liminalzustand befindet („Anfortasen, der ir herze truoc./ sîme volke er jâmers gap genuoc“, Pz 792, 7-8). Alle leiden mit ihm und für ihn, wie vom Erzähler gezeigt wird:

Ich wil iu doch baz bediuten  
 von disen jâmerbâren liuten,  
 dar kom geriten Parzivâl.  
 man sach dâ selten vreuden schal,  
 ez wære bûhurt odr tanz.  
 ir klage diu stæte was sô ganz,  
 sine kërten sich an schimphen niht.  
 (Pz 242, 1-7)

Auf den Liminalzustand der Gralsgemeinschaft deuten die Aussagen ihrer Mitglieder hin. So haben die Aussagen von Sigune über die Traurigkeit (vgl. Pz 253, 20) und die Qualen (vgl. Pz 255, 19) von Anfortas großen Einfluss auf Parzivals Existenz. Der König, „an dem got wundr hât getân“ (Pz 255, 18), erregt Mitleid in ihr, ein Mitleid, das sie an Parzival weiterzugeben versucht. Anfortas bekennt selbst, dass ihm sein

---

<sup>419</sup> Corinna Dörrich sieht in diesem Ritual im Zuge ihrer Analyse nicht nur die Bestätigung „d[er] eminent[e]n Bedeutung der Formgebundenheit mittelalterlicher Rituale aus einer spezifisch literarischen Perspektive“, sondern auch der Generierung von „textinterne[n] Bedeutungen“ in der Darstellung von Ritualen (Dörrich 2002, S. 28). Horst Wenzel versteht die Lanze als Memorialzeichen und vergleicht sie mit der Lanze des Longinus als Erinnerung an die Wunde eines Königs (Wenzel 1995, S. 69). Zu einer ausführlichen Analyse vgl. Katharina Mertens Fleury: Leiden lesen. Bedeutungen von *compassio* um 1200 und die Poetik des Mit-Leidens im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach. Berlin, New York 2006, S. 139-147.

Leid von Gott zugefügt wurde: „[...] ê daz mich got/ ame lîbe hât geletzet“ (Pz 239, 26-27). Sigune bekräftigt die leiblichen Einschränkungen von Anfortas’ („der mac gerîten noch gegên/ noch geligen noch gestên“, Pz 251, 17-18), was so von Trevrizent wiederholt wird (vgl. Pz 491, 1-2). Diese Beschreibungen verdeutlichen, dass sowohl Anfortas als auch die Mitglieder der Gralsgemeinschaft großes seelisches und leibliches Leid erdulden, letztlich einen Schwellenzustand durchleben.

Als Parzival die Erlösungsfrage nicht stellt und Anfortas deswegen immer noch leidet, wird der König vom Erzähler „*helfelôs*“ (Pz 330, 29) genannt. Dieser Zustand von Anfortas wird durch die Erläuterungen von Trevrizent deutlich verstärkt, der einerseits auf die gescheiterten Heilungsversuche und andererseits auf die vergeblichen Versuche der Schmerzlinderung verweist: „*swaz man der arzatbuoch las./ die negâben decheiner helfe lôn*“ (Pz 481, 6-7).

Gegen die Vergiftung wendet die Gralsgemeinschaft alle ihr bekannten Mittel (vgl. Pz 481, 8-15) an. In dieser ausführlichen Therapedarlegung sieht Christiane Ackermann „das Zusammenspiel der Konstitution und Versehrung des Subjekts sowie die Relevanz des Körpers in diesem Zusammenhang“<sup>420</sup>. Im Gegensatz zum Gral, Symbol der „paradiesische[n] Vollkommenheit“ und „einer ursprünglichen Einheit“, verweisen „[d]ie Wunde und die angewandten Heilverfahren [...] auf den Verlust paradiesischer Fülle und Unversehrtheit“<sup>421</sup>. Trevrizent offenbart, dass die Heilung nicht gelungen ist, zumal „*got selbe uns des verbunde*“ (Pz 481, 18), weswegen die Heilung erst außerhalb der rein medizi-

---

<sup>420</sup> Ackermann 2009, S. 164.

<sup>421</sup> Ackermann 2009, S. 165.

nischen Sphäre zu finden sei.<sup>422</sup> Die verwendeten Therapieansätze lassen sich in acht Schritten zusammenfassen: „die Entfernung der Fremdkörper durch einen Arzt; Gebet der Gralsgesellschaft zu Gott und Anblick des Grals; Heilkräuter gegen Schlangengift; Badekuren in biblischen Flüssen; Pflanzen aus antiken Sagen und Mythen; Blut des Pelikans; Herz des Einhorns und Karfunkelstein; Natterwurz mit ihrer Verbindung zur Astrologie sowie Nardensalbe“<sup>423</sup> (vgl. Pz 481, 5 – 484, 18). Weder der Karfunkelstein noch verschiedene Edelsteine funktionieren als Heilmittel, die „so angehäuft ihren Sinn in der abergläubischen Anfortas-Therapie“<sup>424</sup> haben (vgl. Pz 791, 1 – 792, 30). In diesem Zusammenhang lassen sich zum einen institutionalisierte Diskurse erkennen, die sich in der Anwendung von medizinischen Heilmitteln widerspiegeln, und zum anderen rituelle Praktiken bzw. Heilrituale.<sup>425</sup> Ungeachtet aller Versuche, Anfortas zu heilen und seinen Schmerz zu lindern, verdeutlicht die Schrift am Gral, dass ihn nur ein auserwählter Ritter – der ihm durch eine Frage Mitleid entgegen bringt – von seinem Leid befreien kann (vgl. Pz 483, 20-23)<sup>426</sup>.

---

<sup>422</sup> Vgl. Kapitel 5.1.1 zur Figur Heinrichs.

<sup>423</sup> Haferlach 1991, S. 67.

<sup>424</sup> Bernhard Dietrich Haage: Studien zur Heilkunde im „Parzival“ Wolframs von Eschenbach. Göppingen 1992 (=GAG 565), S. 100.

<sup>425</sup> In seinem Buch *Warum weint der König* verweist Peter Dinzelsbacher auf die Gefahr, alle mittelalterlichen Therapiehandlungen unter dem Begriff des Rituals zu subsumieren. In diesem Sinne definiert Dinzelsbacher Heilrituale als „wiederholbare, i. d. R. von Worten begleitete kommunikative Handlungen mit dem Ziel der Beeinflussung eines leidenden Körpers oder Geistes, wobei diese Handlungen nicht *unmittelbar* auf einen praktischen Effekt gerichtet sind“ (Dinzelsbacher 2009, S. 80). Zur Frage des Heilens durch Rituale vgl. William S. Sax: Heilen Rituale? In: Die neue Kraft der Rituale. Hg. v. Axel Michaels. Heidelberg 2008, S. 213-235.

<sup>426</sup> Darüber, dass in Wolframs Roman „die gelehrte wissenschaftliche Medizin des Mittelalters ebenso wie irrationales Wissen aus Mythologie, Aberglauben, Magie und Volksmedizin, Einzelheiten der Astrologie [...] neben Details zu Pflanzen, Tieren und Edelsteinen“ Verwendung finden (Haferlach 1991, S. 70), besteht in der Wolfram-Forschung

Die Figur des Anfortas kann als ein Grenzgänger bezeichnet, seine Situation als ein Schwellenzustand beschrieben werden; er kann nicht als eine Art ‚Untoter‘ beschrieben werden. Ein ‚Untoter‘ lebt, ohne eine Rolle zu haben bzw. auszufüllen, und eine Figur ohne Rolle ist eigentlich narrativ tot. Anfortas aber hat noch eine Funktion für den Werdegang des Titelhelden Parzival zu erfüllen; daher bleibt er ein halbtoter bzw. halblebendiger Teil der Erzählung. Der sterbliche Leib des Anfortas ist versehrt,<sup>427</sup> was für seinen unsterblichen Leib als König drastische Folgen bedeutet, d. h. im Sinne von Kantorowicz, der versehrte Leib des Herrschers zerstört den mystischen Leib des Königs. Im Fortbestand der Dynastie spielt er keine Rolle mehr; in der gesellschaftlichen Ordnung ist seine Funktion als König aufgehoben, obwohl er diese noch wahrnimmt: Deswegen ist die Rede von einem metaphorischen Tod sinnvoll. Anfortas hat keine konkrete Zukunftsperspektive als König mehr, sondern nur als wieder gesundes Mitglied der Gralsgemeinschaft. In diesem Sinne zeigt sich die Situation von Anfortas als die eines Kranken, der weder ein dynamisches Mitglied der Gralsgemeinschaft noch ein fähiger König ist. Die Schwellenphase von Anfortas verweist auf sein Leid („*Anfortas unt die*

---

ebenso Konsens wie hinsichtlich der Tatsache, dass dieses „medizinische Wissen Wolframs von Eschenbach“ auf „seine[ ] außergewöhnliche[ ] enzyklopädische[ ] Bildung“ hinweise (Haage 1992, S. 42). In diesem Kontext schlussfolgert Arthur Groos: „[T]here is a hierarchical opposition between religious and scientific discourse in the divine interdiction of a cure and the Grail society’s extensive attempts to find one“ (Groos 1994, S. 298).

<sup>427</sup> In ihrer Studie über *den versehrten Körper* macht Irmela Krüger-Fürhoff darauf aufmerksam, dass der versehrte Körper „nicht nur das prekäre Gegenstück zum kultur- und medizingeschichtlichen Konzept des *homo clausus*“ sei, sondern „sich auch als Korrektiv der Rede vom »ganzen Menschen« verstehen“ lässt (Irmela Marei Krüger-Fürhoff: *Der versehrte Körper. Revisionen des klassischen Schönheitsideals*. Göttingen 2001, S. 10). Auf diese Weise wird ein versehrter Körper im Vergleich zu einem schönen Körper definiert. Wie Krüger-Fürhoff mit Bezug auf Grimms Deutsches Wörterbuch darlegt, können „in älterer sprache« nicht allein der Körper, sondern auch die Seele des Menschen sowie seine soziale Stellung *versehrt* werden“ (Krüger-Fürhoff 2001, S. 22).

sîn/ noch von jâmer dolten pîn“, Pz 787, 1-2) durch unendlichen Schmerz bis hin zur Weltflucht bzw. zum Suizidwunsch.<sup>428</sup> Aber er darf nicht sterben und wird gegen seinen Wunsch vor den Gral gebracht, damit er seine Augen wieder öffnen kann. Diese Wehrlosigkeit markiert die Passivität des Anfortas, die in gewisser Weise als eine Art erzwungener Demuthaltung gegenüber dem Gral zu interpretieren ist.

Der küenec sich dicke des bewac,  
 daz er blinzender ougen pflac,  
 etswenne gein vier tag.  
 sô wart er zuome Grâle getragn,  
 ez wære im lieb oder leit.  
 sô twang in des diu siechheit,  
 daz er d'ougen ûfswanc.  
 sô muos er âne sinen danc  
 leben und niht ersterben.  
 (Pz 788, 21-29)

Die Analyse der Textstellen zeigt, dass sich Anfortas' Leiden als Buße erweist, da Gott seine *concupiscentia* mit einer unheilbaren Wunde am Hoden bestraft, die sich als Erinnerung an seine Fehler manifestiert; es handelt sich um eine ‚Spiegelstrafe‘. Das Leid des Herrschers lässt sich als Fremdkasteiung interpretieren, denn er verliert wegen mangelnder *kiusche* seine Herrscherstellung und in der Folge seine Lebenslust. In diesem Kontext werden der Platz Gottes in der gesellschaftlichen Struktur und die wichtige Rolle der Gralsregel als Bewahrung der sozialen Ordnung bekräftigt.

---

<sup>428</sup> So versteht Ulrich Ernst Anfortas' Verhalten und den Verfall „in Melancholie [...], [als] eine Form implodierte[r] Aggression“. Ulrich Ernst: Liebe und Gewalt im Parzival Wolframs von Eschenbach. Literaturpsychologische Befunde und mentalitätsgeschichtliche Begründungen. In: Chevaliers errants, demoiselles et l'Autre: höfische und nachhöfische Literatur im europäischen Mittelalter. Festschrift für Xenja von Etdorff zum 65. Geburtstag. Hg. v. Trude Ehlert. Göttingen 1998 (=GAG 644), S. 215-243, hier: S. 230.

### 5.1.2.3 Der Gralsritter

Kurz vor der Heilung erreichen „die Anfortases quâle“ (Pz 784, 6) ihren Höhepunkt:<sup>429</sup>

daz Mars oder Jupiter  
wären komn wider her  
al zornec mit ir loufte  
– sô was er der verkoufte –,  
dar si sich von sprunge huoben ê.  
daz tet an sîner wunden wê  
Anfortase, der sô qual,  
meide und ritter hôrten schal  
von sîme geschreie dicke;  
unt die jâmerlichen blicke  
tet er in mit den ougen kunt.  
er was unhelfecliche wunt.  
Si mohten im gehelfen niht.  
(Pz 789, 5-17)

Der Schmerz äußert sich in lautem Schreien, dessen akustische Wahrnehmung das Mitleid der ganzen Gralsgemeinschaft erweckt. In diesem Kontext wird das höfische Sein Anfortas' auf seine nackte Existenz reduziert, die „jeder Form der *site*, der *mâze* und des höfischen Benehmens enthoben [ist]“<sup>430</sup>.

Der Ruf der Gralsbotin macht deutlich, dass die „*sorge* [nämlich die der Gemeinschaft; DG] *ein ende hât*“ (Pz 792, 28). Schon lange gibt die Schrift

---

<sup>429</sup> In Anlehnung an die Astrologie argumentiert Bianca Schmale, dass der erste Besuch Parzivals „mit dem Wiedereintritt Saturns in sein Zeichen Steinbock“ korrespondiert (Bianca Schmale: Astrologie und Narration in Wolfram von Eschenbachs ‚Parzival‘. Norderstedt 2008, S. 100). Auf diese Weise verteidigt Schmale, dass „die Wiederkunft Saturns“ das Ende eines Zyklus sei (vgl. Schmale 2008, S. 99-100). Diese astrologischen Kenntnisse rufen die Analogie zum Turnerschen Konzept der Liminalität hervor, da sowohl Parzival als auch Anfortas einen Lernprozess durchleben, der sich als eine Etappe erweist und dieser schmerzhafteste Höhepunkt stellt das Ende dieser liminalen Phase dar.

<sup>430</sup> Carola Redzich: Der Schmerz des Anfortas. Zu Wolframs poetischer Inszenierung eines augustinischen Theorems. In: Schmerz in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Hg. v. Hans-Jochen Schiewer, Stefan Seeber und Markus Stock. Göttingen 2010 (=Trast 4), S. 213-241, hier: S. 225.

am Gral den Namen Parzival bekannt, sodass Anfortas ihn erwartet, denn dem König ist bewusst, dass Parzival seine „*helfe*“ (Pz 795,16) ist. Durch die von Parzival gestellte erlösende Frage („*Æheim, waz wirret dir?*“, Pz 795, 29)<sup>431</sup> geschieht ein Wunder: Anfortas wird wieder gesund.

der durch sande Silvestern einen stier  
 von tóde lebendec dan hiez gën  
 und der Lazarum bat úf stên,  
 der selbe half, daz Anfortas  
 wart gesunt unt wol genas.  
 Swaz der Franzoys heizet florî,  
 der glast kom sinem velle bi.  
 Parcifâls schoene was nû ein wint  
 und Absalon, Davîdes kint,  
 von Ascalûn Vergulaht  
 und al, den schoenen was geslaht,  
 unt des man Gahmurete jach,  
 dô man in inzogn sach  
 ze Kavoleiz sô wûnneclîch,  
 ir decheins schoene was der gelîch,  
 die Anfortas ûz siecheit truoc.  
 (Pz 795, 30 – 796, 15)

Der deformierte irdische Leib des Anfortas wird gleichsam überreformiert, er wird schöner als vorher; niemand kann ihm an Schönheit gleichen.<sup>432</sup> Die mystische Dimension seines königlichen Leibes hat er jedoch unwiederbringlich verloren. Daher ermöglicht die Heilung Anfortas zwar die Reintegration in die Gralsgemeinschaft, aber keine Restitution seines Herrschertums. Der irreparable Defekt des sakralen Elements muss zum Verlust der Königswürde führen, d. h. er erfährt durch die Reintegration keine Stuserhöhung. Tatsächlich lässt sich seine

<sup>431</sup> Wie Ackermann betont, ist „[d]er Inhalt der Frage [...] sekundär, es geht vielmehr primär um die Funktion des Zeichens selbst“ (Ackermann 2009, S. 170).

<sup>432</sup> Vgl. die Argumentation von Waltraud Fritsch-Rößler: „Die gesamte komplexe Ambivalenz kann letztlich nur von einer Meta-Instanz aufgelöst werden, die wie ein Supervisor alle Ebenen zugleich überblickt: von Gott. [...] Die Ambivalenz auflösen kann nur derjenige, der sie (wissentlich) verursacht hat“ (Fritsch-Rößler 2002, S. 136).

Situation sogar als Statusumkehrung verstehen, denn Anfortas kehrt zu seinem früheren Status als Gralsritter zurück. Sein ‚Erlöser‘ Parzival folgt ihm als Herrscher und dynastischer ‚Fortsetzer‘ des Gralsgeschlechts nach, wodurch die funktionale Komponente der gesamten Anfortas-Inszenierung zu ihrem erzähllogischen Abschluss gelangt.

Der ehemalige König wird wieder als „*der cläre*“ (Pz 810, 7), „*der guote*“ (Pz 816, 11) und „*der süeze*“ (Pz 819, 3) beschrieben, was als eine „Re-Konstruktion des vollkommenen Körpers“<sup>433</sup> betrachtet werden kann. Die Restaurierung der Ordnung besteht einerseits aus der Krönung des neuen Gralskönigs, was für die Gralsgemeinschaft sowohl die gesellschaftliche Restrukturierung als auch die Sicherung der Kontinuität des Gralsgeschlechts bedeutet. Andererseits reintegriert sich Anfortas in die Gralsgemeinschaft als ein keuscher Ritter, welcher „*durch den grâl, niht durch diu wîp [...] streit*“ (Pz 823, 26).

### 5.1.3 Resümee

Die Debatte über das Leid von Heinrich und Anfortas weist auf die Rolle eines Anderen/Dritten in ihrem Lebensprozess hin, der für beide Figuren zur extremen Kasteiung führt. Die Erzähler stellen vorbildliche Herrscher dar, die zunächst vollkommene Leiber besitzen und ideale Herrschaft innehaben. Dennoch stört ein unerwartetes Geschehen, im Fall Heinrichs die Erkrankung an der *miselsuht* und im Fall Anfortas' die unheilbare, im Kampf erhaltene Wunde („*durch die heidruose sîn*“, Pz 479, 12), die soziale Ordnung bzw. die mystischen Leiber und verwan-

---

<sup>433</sup> Ackermann 2009, S. 170.

deln die physisch perfekten Leiber in leidende und zerstörte Leiber. Einerseits verweist die Rolle solchen Geschehens in den Herrscher-Selbstwahrnehmungen auf ihre Bestrafung durch Gott wegen eines Mangels an Demut (*hochmuot*), andererseits betonen die Erzählungen den Prüfungscharakter (*zuht*) der Krankheit sowie der Wunde.<sup>434</sup>

Die neue Lebensetappe deutet in beiden Fälle auf eine Liminalphase hin, denn ihre Rollen als Herrscher werden aufgehoben (Heinrich) bzw. eingeschränkt (Anfortas) und ihre früheren Merkmale sowie Eigenschaften ausgelöscht. Ihre Leiber lassen sich nicht mehr als vollkommen betrachten, sondern als deformiert. Ihre Verhaltensweisen signalisieren ihre absolute Resignation und Erwartung eines Wunders. Auch wenn diese neue Phase als Strafe Gottes oder als Prüfung interpretiert werden kann, bedeutet diese für beide Herrscher einen Lernprozess, in dem sich Leid und Schmerz als markante Merkmale erweisen. Wenn das Wunder geschieht, dann kann die gesellschaftliche Ordnung restauriert werden, und dementsprechend erreichen die leidenden Leiber/Seelen ihre ‚Reformierung‘. Aus diesem Prozess ergeben sich die (Re)Integration bzw. die Stuserhöhung Heinrichs und die Statusumkehrung Anfortas‘.

In der Umsetzung beider Prozesse jedoch lassen sich z. T. gravierende Differenzen feststellen: Heinrich reagiert zu Beginn auf diese Situation mit ‚Rebellion‘ und will nicht annehmen, dass durch die zeitgenössische ‚Medizin‘ keine Heilung gefunden werden könne. Er muss im Handlungsverlauf erst jene Demut lernen, welche die Anfortas-Gestalt von vornherein an den Tag legt. Sobald der Lernprozess abgeschlossen ist – der Aussätzige

---

<sup>434</sup> Oder in den Worten von Esther Cohen ausgedrückt: „Illness was a trial, a source of suffering, and a path to death, but it certainly had a positive role in Christian life“ (Cohen 2010, S. 32).

also seine ‚Lektionen in Demut‘ gelernt hat –, zeigt sich, dass nicht das Mädchen, sondern Heinrich selbst der entscheidende Faktor seiner Heilung war. Anfortas, dem es gewissermaßen an Demut gemangelt hat bzw. der eine erzwungene Demutshaltung zeigt (vgl. den Wunsch zu sterben bzw. sterben zu dürfen), ist ein versehrter Herrscher, der erlöst werden muss. Im Gegensatz zu Heinrich hat er bis zur von Parzival abhängigen Heilung keinerlei Einfluss auf sein weiteres Schicksal. Dies hebt die Funktionalisierung der Figuren innerhalb der Erzählungen hervor: Die ‚Aktivität‘ Heinrichs steht in engerer Verbindung mit dem Handlungsverlauf – er ist der ‚Titelheld‘ – während die ‚Passivität‘ des Anfortas freie Räume für den Protagonisten bietet – er ist eine Nebenfigur.

In Hinblick auf die Interpretation der Fremdkasteiung ist zu folgern, dass vor dem Bedeutungshorizont eines christlichen Ritualprozesses die Leiber der Herrscher durch die Kasteiung im lateinischen Sinn von *castigare* deformiert und (neu) geformt bzw. ‚gereinigt‘ werden. In diesem Sinne ist die Fremdkasteiung nicht nur ein symbolisch kodierter Leibesprozess, sondern an ihr lässt sich auch ein konstruktives soziales Potenzial feststellen, das über den Kasteiungsvorgang der jeweiligen Figur auf einen größeren Gesellschaftskreis Einfluss nimmt.

## 5.2 „mit vaste er grôzen kumber leit:/ sîn kiusche gein dem tievel streit“ (Pz 452, 27-28). Die Selbstkasteiung

Die folgenden Analysen verweisen auf die Rolle der Selbstkasteiung in den Werken Hartmanns und Wolframs. Trevrizent, der Bruder von Anfortas und das namenlose Mädchen im *Armen Heinrich* teilen den Status als ‚Opfer‘ insofern, als sie sich durch die Kasteiung für einen

anderen aufopfern (wollen). Sigune, die Cousine Parzivals, Gregorius und seine Mutter/Ehegattin zeichnen sich durch eine stärkere Betonung des Aspekts der Buße für eigene und/oder fremde ‚Schuld‘ und der daraus erwachsenden Trauer (*jâmer*) aus.

### 5.2.1 Trevrizent

Lange wurde in der Wolfram-Forschung ein Beweis dafür gesucht, dass das Werk gnostisch-manichäisch-katharische Traditionen vermittele, die u. a. anhand der Figuren von Kyot und Trevrizent zu beobachten seien. In diesem Sinne verteidigte etwa Walter J. Schröder den Einfluss katharischer Lehren auf das Werk Wolframs. Demnach entspreche Trevrizent einem katharischen *Perfectus*, der durch die folgenden Merkmale erkannt werde: „[D]er belehrende Laie, der seine geistige Nahrung aus der Bibel nimmt [...], der laienhaften Rat gibt [...], wird mit einem jener *illiterati* oder *rustici* identifiziert, wie es die katharischen *perfecti* waren“<sup>435</sup>. Auf deutliche Kritik stieß diese Ansicht etwa bei Peter Wapnewski,<sup>436</sup> der die Rolle Trevrizents in den theologischen Diskursen der Zeit verortet sah und schlussfolgerte, dass „[d]ie Frömmigkeit des Dichters [...] als klare Ausprägung der Frömmigkeit eines ritterlichen Laien seiner Zeit“<sup>437</sup> anzusehen sei.

Die Debatte über die asketischen Modelle fokussiert drei unterschiedliche Felder, nämlich die institutionalisierten Klosterregeln, die Praktiken der nicht-institutionalisierten (Bettel)Orden und die persön-

---

<sup>435</sup> Schröder 1952, S. 112.

<sup>436</sup> Vgl. Wapnewski 1982, S. 179-183.

<sup>437</sup> Wapnewski 1982, S. 199.

lichen Erfahrungen des Eremiten. Die Gründung der Mönchsorden repräsentiert die von der Kirche gefundene Lösung für die asketische Freiheit.<sup>438</sup> In den nicht-institutionalisierten religiösen Bewegungen lassen sich neue Formen asketischer Lebensformen erkennen.<sup>439</sup> Diese und besonders das Beispiel von Franz von Assisi werden in der Turnerschen Theorie in Verbindung mit dem Begriff der *communitas* interpretiert. Im Unterschied zum sozial strukturierten System gründet die *communitas* eine Anti-Struktur und zeigt sich als das Ergebnis der liminalen Periode.

„The first is of society as a structured, differentiated, and often hierarchical system of politico-legal-economic positions [...]. The second, which emerges recognizably in the liminal period, is of society as an unstructured or rudimentarily structured and relatively undifferentiated comitatus, community, or even communion.“<sup>440</sup>

Dementsprechend beschreibt Turner die *communitas* als „essentially phenomena of transition“<sup>441</sup>, die sich in drei Gruppen typisieren lässt: 1. *existential or spontaneous communitas*; 2. *normative communitas* und 3. *ideological communitas*.<sup>442</sup>

Der Weg des mönchischen Eremiten schließlich sucht über einen Rückzug aus der (klösterlichen, sozialen etc.) Ordnung die Nähe zu Gott, die anstatt unter Gleichgesinnten durch asketische Selbst-Isolation

---

<sup>438</sup> „Die Mönchsorden versuchten, die häufig solipsistischen Askesepraktiken der Anachoreten und Eremiten einer Gemeinschaftsregel mit strenger Hierarchie und Ordnung zu unterwerfen“ (Marina Münkler: Buße und Bußhilfe. Modelle von Askese in Wolframs von Eschenbach *Parzival*. In: DVjs 84/2 (2010), S. 131-159, hier: S. 133).

<sup>439</sup> Zum Thema der religiösen Bewegungen vgl. auch Angenendt: Geschichte der Religiosität, S. 54-61. Zur mittelalterlichen Thematik führt Victor Turner eine knappe Analyse der franziskanischen Bewegung als einen Fall permanenter Liminalität durch. Vgl. Turner 2008, S. 145-147.

<sup>440</sup> Turner 2008, S. 96.

<sup>441</sup> Turner 2008, S. 112.

<sup>442</sup> Vgl. Turner 2008, S. 132.

gefunden werden soll.<sup>443</sup> Somit ist das Eremitentum zwar ebenfalls als eine Bewegung zu verstehen, aber nicht im Sinne einer organisierten Gemeinschaft. Institutionalisierte Strukturbindung bzw. nicht-institutionalisierte ‚Anti-Strukturbindung‘ der religiösen Gemeinschaften werden vom Eremiten gleichsam abgelehnt, da sich diese Lebensform durch die Negation jeglicher irdischen (!) Strukturbindung auszeichnet. Eremitische *communitas* lässt sich also ausschließlich als Kommunion des vereinzelt Gläubigen mit Gott verstehen.

Vor diesem Hintergrund ermöglicht die Analyse dieser Figur Wolframs die Diskussion über die Interdependenzen religiöser und literarischer Diskurse.<sup>444</sup> So erweisen sich die asketischen Ideale der mittelalterlichen Tradition als Ausgangspunkt einer Interpretation des Trevrizent.

### 5.2.1.1 Der Gralsritter

Bei Wolfram wird Trevrizent Parzival als ein *ritter* präsentiert, der vom Erzähler als „*der guote*“ (Pz 460,19) und „*der kiusche*“ (Pz 452,15) bezeichnet wird. Die Selbstdarstellung der Figur deutet auf einen Laien hin, der lesen und schreiben kann („*doch ich ein leie wære, / der wâren buoche mære / kund ich lesen und scrîben*“, Pz 462, 11-14). Da er der jüngere Bruder von Anfortas und ein Sohn Frimutels ist, sollte er für den Gral kämpfen und ihn bewahren. In seiner eigenen Erinnerung beschreibt er

---

<sup>443</sup> In der mittelalterlichen Tradition wird das Eremitentum zum einen durch das Werk *De vita Patrum* von Gregor von Tours („*peregrinatio propter Christum*“) belegt, und zum anderen durch die gregorianische Reform, „deren Libertas-Idee nun zur letzten Konsequenz gedrängt wird und die Mönche wieder in die »Wüste« führt“ (Frank, Karl Suso: Art. „Eremitentum, mittelalterliches“. In: LexMa. Band III. München 2003, Sp. 2129).

<sup>444</sup> Trotz der erkennbaren Einflüsse solcher Gedanken werden im *Parzival* keine „kirchliche[ ] Dogmatik und ihre[ ] rituelle[ ] Praxis“ abgebildet (Wapnewski 1982, S. 174).

sich als schön („*daz nie schæner mannes bilde wart*“, Pz 497, 29) und jung („*dannoch was ich âne bart*“, Pz 497, 30). Demzufolge kann der junge Trevrizent als ein idealer höfischer Ritter gesehen werden, der im Besitz aller höfisch-ritterlichen Tugenden Frau und Land erobern wollte.

sô trüege ich fluht noch magetuom.  
 mîn herze enpfieuc noch nie den kranc,  
 daz ich von wer getæte wanc.  
 bî miner werlichen zît  
 ich was ein rîter, als ir sit,  
 der ouch nâch hôher minne ranc.  
 eteswenne ich sündebære gedanc  
 gein der kiusche parrierte.  
 mîn leben ich dar ûf zierte,  
 daz mir gnâde tæte ein wîp.  
 des hât vergezzen nû mîn lip.  
 (Pz 458, 2-12)

Als Mitglied der Gralsgemeinschaft hätte Trevrizent nur dem Gral dienen sowie dessen Gebote befolgen sollen („*swer sich dienstes geim grâle hât bewegn,/ gein wîben minne er muoz verpflegn*“, Pz 495, 7-8). Trotzdem führt seine Jugend ihn zur „*wilden âventiure*“ (Pz 495, 19), aber ohne weitere Schäden für seine Person und/oder das Kollektiv, wie es bei Anfortas zu sehen ist, weil Trevrizent keinen höheren Status innerhalb der Gralsgemeinschaft besitzt. Infolgedessen hatte sein Ungehorsam keine weiteren Beschädigungen für das Gralsgeschlecht zur Folge.

über daz gebot ich mich bewac,  
 daz ich nâch minnen dienstes pflac.  
 mir geriet mîn flæteclichiu jugent,  
 und eins werden wîbes tugent,  
 daz ich in ir dienst reit,  
 dâ ich dicke herteclîchen streit.  
 die wilden âventiure  
 mich dûhten sô gehiure,  
 daz ich selten turnierte.  
 (Pz 495, 13-21)

### 5.2.1.2 Der Eremit

Die Ordnung der Gralsgesellschaft wird durch eine unerwartete Situation zerstört, die sowohl die öffentliche als auch die private Sphäre betrifft. Die Verletzung von Anfortas, die zunächst nur persönliche Folgen hat, destabilisiert die gesamte Gralsgemeinschaft und hat Folgen auch für den Gemeinschaftskörper. Zudem gerät das Gralsgeschlecht in Gefahr, da Anfortas' Verletzung die Kontinuität der genealogischen Abfolge gefährdet. Der Bruch in Anfortas' Lebensweise hat auch einen Einschnitt im Dasein seines Bruders zur Folge, der nach der erhaltenen Nachricht auf die Knie fällt. Dieser Kniefall ist einerseits als Mitleid mit dem Bruder und andererseits als Anrufung Gottes zu verstehen: ein Kniefall, der „die Macht des Gefühls“<sup>445</sup> verkörpert. Infolgedessen legt Trevrizent den Habitus seines ritterlichen Standes ab, um stellvertretend für seinen von der Sünde geschlagenen und deshalb leidenden Bruder zu handeln, in der Hoffnung, dass dadurch dessen Rettung gesichert werden könne.

mîne venje viel ich nider.  
 dâ lobet ich der gotes kraft,  
 daz ich deheine riterschaft  
 getæte nimer mêre,  
 daz got durch sîn êre  
 minem bruoder hulfe von der nôt.  
 (Pz 480, 10-15)

Aber diese Entscheidung Trevrizents hat auch direkte Konsequenzen für seinen Bruder Anfortas, der nicht sterben darf, da sonst die Gralsgemeinschaft herrscherlos wäre (vgl. Pz 480, 30 – 481, 2), sodass der

---

<sup>445</sup> Jutta Eming: Affektüberwältigung als Körperstil im höfischen Roman. In: *anima und sêle. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter*. Hg. v. Katharina Philipowski und Anne Prior. Berlin 2006 (=Philologische Studien und Quellen 197), S. 249-262, hier: S. 261.

bußfertige jüngere Bruder – mit Marina Münkler – „eine Mitschuld an Anfortas’ weiterem Leiden“<sup>446</sup> trägt.

Aus dieser Ablehnung der Ritterschaft resultiert die Trennung Trevrizents von der Gralsgesellschaft. Er wird zu einer neuen Lebensphase geführt, wobei sich die Merkmale eines Eremitenlebens, welche auf die Praxis einer religiösen Askese verweisen, sprachlich manifestieren. Trevrizent lebt nicht mehr als *rîter*, sondern als „*einsidel*“ (Pz 456, 5) unter einfachsten Umständen. Der ehemalige Gralsdiener/-ritter verwandelt sich in einen Eremiten, der unter dem Klagen der Gemeinschaft auf das höfische Leben verzichtet.

daz was der diet ander klage,  
lieber neve, als ich dir sage,  
daz ich schiet von dem swerte min.  
(Pz 480, 19-21)

Sein neues Dasein ist gekennzeichnet durch strenges Fasten, die Beschränkung der Nahrung auf Pflanzen und den Verzicht auf Brot, Fleisch<sup>447</sup> und Wein (vgl. Pz 480, 16-18), was in Übereinstimmung mit

---

<sup>446</sup> Münkler 2010, S. 151.

<sup>447</sup> Hubertus Lutterbach zeigt auf, wie der Fleischverzicht im Mittelalter von den Lehren des Hieronymus beeinflusst wird: „Auch wenn sein Name innerhalb dieser Diskussion nicht immer ausdrücklich miterwähnt wird, erweist sich die Wirkkraft seiner Argumentation nichtsdestoweniger als prägend“ (Lutterbach, Hubertus: Der Fleischverzicht im Christentum. Ein Mittel zur Therapie der Leidenschaften und zur Aktualisierung des paradiesischen Urzustandes. In: Saeculum 50 (1999), S. 177-209, hier: S. 193). Daraus schlussfolgert er: „Anempfohlen war die Abstinenz vielmehr auch den in der Welt lebenden Christen; gar unverzichtbar war der Fleischverzicht während der obligatorischen ‚Fastenzeiten‘ sowie im Falle der öffentlichen Buße“ (Lutterbach 1999, S. 194). Die Analyse Lutterbachs verweist auch auf das Verhältnis zwischen Fleisch und Begierde: „Nicht das verzehrte Fleisch an sich zeigt polluerende Wirkung; gleichwohl leistet es der kultischen Befleckung des Mönches insofern Vorschub, als es seine Leidenschaft, besonders die sexuelle Lust, stimuliert“ (Lutterbach 1999, S. 203).

der altchristlichen Fastenpraxis steht,<sup>448</sup> sowie durch sexuelle Askese und Verzicht auf ritterliche Praxis.<sup>449</sup>

der kiusche Trevrizent dâ saz,  
 der manegen mântac übel gaz.  
 als tet er gar die wochen.  
 er het gar versprochen  
 môraz, wîn und ouchz brôt.  
 sîn kiusche im dannoch mêr gebôt:  
 der spise het er decheinen muot,  
 vische noch fleisch, swaz trüege bluot.  
 sus stuont sîn heileclîchez leben.  
 got het im den muot gegeben:  
 der hêrre sich bereite gar  
 gein der himelischen schar.  
 mit vaste er grôzen kumber leit.  
 sîn kiusche gein dem tievel streit.  
 (Pz 452, 15-28)

In seinen Essgewohnheiten lässt sich die benediktinische Praxis erkennen, „vom 14. September bis Beginn der Fastenzeit die einzige Mahlzeit am Tag zur None einzunehmen, ebenso an Fastentagen der Sommerzeit“<sup>450</sup>.

---

<sup>448</sup> Vgl. Hubertus Lutterbach: Die Fastenbuße im Mittelalter. In: Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen. Hg. v. Klaus Schreiner. München 2002, S. 399-437, hier: S. 420-425.

<sup>449</sup> All dies entspricht *The battle for chastity*, wie es Michel Foucault in seinem gleichnamigen Beitrag bezeichnet. In diesem Sinne schlussfolgert Foucault in Hinblick auf den von Cassian beschriebenen Prozess, dass das asketische Ideal der Keuschheit ein Prozess der Subjektivierung sei, „which has nothing to do with a sexual ethic based on physical self-control“ (Michel Foucault: *The Battle for Chastity*. In: *Western Sexuality. Practice and Precept in Past and Present Times*. Hg. v. Philippe Ariés und André Béjin. Oxford 1985, S. 14-25, hier: S. 25). Aus der Perspektive der Religionsgeschichte listet Angenendt einige Gründe dieser sexuellen Enthaltsamkeit auf wie „die weitverbreitete Scheu vor Befleckung“, „das Verlangen nach geistiger Ruhe“ u. a. (vgl. Angenendt 2005, S. 570-572).

<sup>450</sup> Trude Ehlert: Das Rohe und das Gebackene. Zur sozialisierenden Funktion des Teilens von Nahrung im ›Yvain‹ Chrestiens de Troyes, im ›Iwein‹ Hartmanns von Aue und im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach. In: *Mahl und Repräsentation. Der Kult ums Essen. Beiträge des internationalen Symposions in Salzburg 29. April bis 1. Mai 1999*. Hg. v. Lothar Kolmer und Christian Rohr. Paderborn 2000, S. 23-40, hier: S. 37, Anm. 37 („Von pingistin alle den sumer durch, ynhant su keyne erbeit in deme felde nyt unde eniz dy hicze des sumers nyt groz, so sullyn dy mittewechen unde den vrydach fasten biz none./ Ander dage sullin su zu sextin zijt essin./ Hat man erbeit in deme felde unde ist dye hicze

der wirt siner orden niht vergaz:  
swie vil er gruop, decheine er az  
der wurze vor der nône.  
an die stûden schône  
hienc ers und suochte mêre.  
durch die gotes êre  
manegen tac ungâz er gienc,  
sô er vermiste, dâ sîn spise hienc.  
(Pz 485, 23-30)

Trevrizents Verzicht auf Gekochtes bzw. „auf kulturell veredelte Nahrung“<sup>451</sup> kann als eine Distanzierung zur höfisch sozialisierten Welt interpretiert werden. In diesem Sinne erweisen sich seine Essgewohnheiten als Ausdruck eines Überganges von der Kultur in die Natur bzw. als ein Wendepunkt.<sup>452</sup>

mîn kuche riuchet selten.  
(Pz 485, 7)

man dorfte in niht mêr spise holn.  
dâ newas gesoten noch gebrâten  
und ir kuchen unberâten.  
(Pz 486, 10-12)

Auf diese Weise erhalten Trevrizents Handlungen eine ethische Bedeutung, weil das Fasten „als Ausdruck der Buße gedacht ist und dort geübt

---

groiz, so sal man zu sextin essen; unde daz sal siin in des aptis vursichticheyde./ Unde sal man also dy dink temperin unde saizin, daz dye selin behaldin werdin; unde waz dye brudere dunt, daz su daz ane murmurate duyn./ Von des heiligen crucis missin biz an daz begin der vastin sullin dy brudere zu nune essen./ (Von dem anbegyn der vasten bysz zu ostern sollent sy zu vesper eszen.)“ *Eine mittelhochdeutsche Benediktinerregel*: 41, 2-7).

<sup>451</sup> Ehlert 2000, S. 36.

<sup>452</sup> In seiner Analyse von „schriftlosen“ Völkern zeigte schon Claude Lévi-Strauss, dass das Verhältnis zwischen dem Rohen und dem Gekochten auf die Relation zwischen Natur und Kultur verweist. In diesem Kontext kommt er zu folgendem Schluss: „[S]ie [die Küche, DG] bezeichnet nicht nur den Übergang von der Kultur: mittels ihrer und durch sie hindurch definiert sich das menschliche Dasein mit all seinen Eigenschaften“ (Claude Lévi-Strauss: *Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte*. Frankfurt a. M. 1971, S. 217).

wird, wo es um die Sühnung einer Schuld geht<sup>453</sup>. Deshalb lässt sich dieses Fasten als eine leibliche Praxis der stellvertretenden Disziplinierung interpretieren, indem Trevrizents Leib den versehrten Leib des Anfortas als „leibliche Buße für leibliche Verfehlung“<sup>454</sup> ersetzt.

Sein neues Dasein besteht auch in der idealen Armut,<sup>455</sup> nach Aussage seiner Nichte Sigune verzichtet er auf jeglichen Komfort und macht es sich zur Aufgabe, ein „*ermeclichez leben*“ (Pz 481, 2) zu führen, was wiederum auf gewisse Praktiken leiblicher Züchtigung verweist.

der selbe [Frimutel] liez fier werdiu kint.  
 Bî rîcheit driu in jâmer sint.  
 der vierde hât armuot.  
 durch got für sünde er daz tuot.  
 der selbe heizet Trevrizent.  
 (Pz 251, 12-15)

Der Eintritt in den Wald markiert einen Ortwechsel, der den Übergang in eine neue Lebensphase anzeigt. Im Gegensatz zur Burg, die als Zentrum des höfischen Lebens in enger Beziehung zum arthurischen Gesellschaftsideal steht, repräsentiert der Wald die ‚unzivilisierte‘ Wildnis<sup>456</sup>, einen liminalen Ort, fern der höfischen Welt und näher dem Unbekannten bzw. im Raum des Unbekannten.<sup>457</sup>

---

<sup>453</sup> Lutterbach 2002, S. 400.

<sup>454</sup> Lutterbach 2002, S. 429-437.

<sup>455</sup> Zusammen mit anderen Begriffen wie Betteln, Seelsorge, Mission, Studium u. a. gehört ‚Armut‘ zu den Merkmalen der Bettelorden (vgl. Kaspar Elm: Art. „Bettelorden (Mendikantenorden)“. In: LexMa. Band I. München 2003, Sp. 2088-2093, hier: Sp. 2089). In seiner Darlegung über die Armut stellt Arnold Angenendt fest, dass diese Armut ein fester Bestandteil des Lebens eines Einsiedlers sei (vgl. Angenendt 2005, S. 567-568).

<sup>456</sup> In den mittelalterlichen Diskursen sieht Ulrich Mattejiet zwei „gegensätzliche[ ] Traditionstränge, das Bild des ‚finsteren‘ und des ‚anmutigen‘ Waldes“. (Ulrich Mattejiet: Art. „Wald, literarische und kulturgeschichtliche Bedeutung“. In: LexMa. Band VIII. München 2003, Sp. 1944-1946, hier: Sp. 1945). Im Spannungsfeld von Natur und Kultur repräsentiert

Udo Friedrich geht davon aus, dass sich der adlige Körper in einem Spannungsfeld zwischen Natur bzw. Animalität/Gewalt und Kultur bzw. Disziplinierung/Sozialisierung befindet.<sup>458</sup> Trevrizent überschreitet die Grenze(n) der höfischen Welt und nähert sich der wilden Natur, indem er dieses Spannungsfeld ‚umpolt‘. Denn als Eremit repräsentiert er „die individuelle [Disziplinierung] innerhalb der Natur. [...] [I]n seiner Lebenspraxis [ist er bemüht,] eine Synthese von Natur und Kultur umzusetzen, gewissermaßen Kultur in Natur zu inkludieren“<sup>459</sup>. Aber Trevrizents Aussagen über das ritterliche Leben (vgl. Pz 495, 19-26) scheinen diese Logik umzuwerten, obwohl der Konflikt zwischen Natur und Kultur immer in Erscheinung tritt:

„*wilde* ist also nicht mehr der im Kontrast zur höfisch-kultivierten Welt Lebende, sondern als *wilde* erscheint aus der Perspektive des bußfertigen Einsiedlers, der die christlichen Wertmaßstäbe des Gralskönigtums zu seinen eigenen gemacht hat, jede nicht sozial motivierte Kampftätigkeit, die nur um der Ehre willen oder, um einer Frau zu imponieren, geschieht.“<sup>460</sup>

Alle aufgezählten Merkmale, die im Wald inszeniert wurden, deuten auf einen gewissen Liminalzustand der Figur hin, der sich als Konsequenz aus der Sünde des Bruders erweist. Trevrizent ‚verliert‘ seinen Status als Gralsritter und verinnerlicht eine neue Identität als „*einsidel*“ (Pz 268, 30 und Pz 456, 5). Diese neue Identität wird durch die Darstellung seiner Askese bzw. der Handlungen inszeniert, doch fehlt eine konkrete Schil-

---

der Wald eine „fremde Welt, die außerhalb der von menschlicher Hand bestimmten, domestizierten Natur liegt, der als ›Nebenwelt‹ die Zivilisation bedroht“ (Schnyder 2003), S. 288).

<sup>457</sup> Vgl. die Beschreibung des naturgeschaffenen Pferdestalls sowie der „*gruff*“, in der Trevrizent lebt, Pz 458, 25 – 459, 30.

<sup>458</sup> Vgl. Friedrich 2009, S. 44-45.

<sup>459</sup> Friedrich 2009, S. 48.

<sup>460</sup> Ehlert 2000, S. 35.

derung seiner leiblichen Verfassung. Dieses Ausbleiben einer Beschreibung kann dem Umstand geschuldet sein, dass allein die Bezeichnung *einsidel* beim mittelalterlichen Publikum eine entsprechende Ikonographie evoziert haben dürfte. Zu bedenken wäre, dass der Weg des Einsiedlers sich als eine religiös ‚richtige‘ Lebensform erweist und es eben deswegen keine körperliche Deformierung geben könnte, damit Außen und Innen kongruent würden; bereits Paul Michel betont in seiner Studie die Möglichkeit einer Seelenschönheit, die von körperlicher Hässlichkeit begleitet wird<sup>461</sup> (vgl. u. a. die Beschreibungen des heiligen Hieronymus in der *Legenda Aurea* von Jacobus de Voragine).<sup>462</sup> Trevrizent versucht durch seine leibliche Züchtigung und geistige Hinwendung zu Gott, die Heilung seines Bruders zu erwirken. Während Anfortas’ Kasteiung von Gott auferlegt wird, ist Trevrizents Kasteiung das Resultat seiner persönlichen Entscheidung. Sein Schmerz ist ein durch die Krankheit des Bruders ausgelöster, mehr ‚seelisch‘ zu erklärender Zustand als ein ‚leibliches‘ Symptom. In diesem Kontext verwirklicht sich die Selbstkasteiung in der Buße für eigene und fremde Sünden (vgl. Pz 251, 114); Askese und Buße werden in der Figur des Trevrizent verbunden.<sup>463</sup>

Trevrizent wird in dieser Phase als ein selbstbewusster Mensch dargestellt, der nach einigen ‚Jugendsünden‘ seinen und Gottes Platz in der Gesellschaftsordnung erkennen kann, und daher ist seine Entscheidung die

---

<sup>461</sup> Vgl. Paul Michel: «Formosa deformitas». Bewältigung des Hässlichen in mittelalterlicher Literatur. Bonn 1976, S. 86-89.

<sup>462</sup> Vgl. Jacobus de Voragine: Cap. CXLVI De Sancto Hieronymo. In: Ders.: *Legenda Aurea. Vulgo Historia Lombardica Dicta. Ad Optimorum Fidem. Recensuit Dr. Th. Graesse.* Osnabrück 1965, S. 653-658.

<sup>463</sup> Münkler deutet darauf hin, dass Askese „häufig als eine Form freiwillig auf sich genommener Buße [erscheint], wobei der asketische Büsser seine Bußleistung sowohl für sich als auch für andere leisten kann“ (Münkler 2010, S. 135).

eines „*guoten mannes*“ (Pz 460, 19).<sup>464</sup> In diesem Kontext entspricht die literarische Figur des Trevrizent einerseits den legendarischen Biographien der Wüstenväter, welche „das Ideal eremitischer Einsamkeit propagier[tjen]“<sup>465</sup>, sowie andererseits den von André Vauchez untersuchten historischen Beispielen für das Eremitentum im 12. Jahrhundert, welche vom Ideal der *vita apostolica* beeinflusst waren.<sup>466</sup> Aufgrund dessen bezeugt auch die höfische Literatur die „Hochschätzung des Eremitentums“, die sich „in der theologischen, klerikalen und didaktischen Literatur“<sup>467</sup> findet. Die Darstellung der Figur als Einsiedler eröffnet die Diskussion über die Rolle der Laien im religiösen Milieu des Mittelalters. Die Figur Trevrizents kann daher im Kontext der mittelalterlichen Laienbewegungen analysiert werden, worauf die kompassionale *imitatio Christi* hindeutet.<sup>468</sup>

Trevrizent bezeichnet sich selbst als einen Laien (vgl. Pz 462, 11), aber er agiert analog zu einem Geistlichen.<sup>469</sup> Er übernimmt die Rolle eines Seelsorgers (vgl. Pz 457, 1, die Ratschläge an Parzival u. a. in Pz 462-463, Pz 467, 9-10 und Pz 501, 17-18) und nimmt seinem Neffen die

---

<sup>464</sup> Der Text zwingt uns dazu, wie Peter Wapnewski erklärt, den Begriff des „*guoten mannes*“ in Analogie zum Begriff „Gottesmann, der Eremit [zu verstehen]; vielleicht ist es nur Synonymon für *der einsidel*“ (Wapnewski 1982, S. 186-187).

<sup>465</sup> Ulrich Ernst: Der Körper des Asketen. Zur Theatralik von ‚Heiligkeit‘ in legendarischen Texten von der Spätantike bis zur Frühen Neuzeit. In: Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (18. bis 20. März 1999). Hg. v. Klaus Ridder und Otto Langer. Berlin 2002 (=Körper, Zeichen, Kultur/Body, Sign, Culture 11), S. 275-307, hier: S. 283.

<sup>466</sup> Vgl. Vauchez 1994, S. 83.

<sup>467</sup> Herbert Grundmann: Deutsche Eremiten, Einsiedler und Klausner im Hochmittelalter (10.–12. Jahrhundert). In: Archiv für Kulturgeschichte 45 (1963), S. 60-90, hier: S. 83.

<sup>468</sup> Vgl. Ernst 2002, S. 300. Auch Wapnewski betont, dass Trevrizent sich in der Nachfolge Christi bewegt, zumal er Mitleid mit dem Anderen zeigt, was als ‚Bruderliebe‘ bezeichnet werde (vgl. Wapnewski 1982, S. 71): „*gip mir dine sünde her!| vor gote ich bin din wandels wer*“ (Pz 502, 25-26).

<sup>469</sup> Nur im 13. Jahrhundert wurde „das Predigtverbot für Laien bes[onders] streng gehandhabt“ (Richard Puza: Art. „Laie“. In: LexMa. BandV. München 2003, Sp. 1616-1617, hier: Sp. 1617).

Beichte ab<sup>470</sup> (vgl. Pz 462, 2-3 und Pz 467, 19-24), predigt Buße (vgl. Pz 465, 12-13, Pz 466, 11-14, Pz 499, 26-30 und Pz 502, 25-28) und erteilt die Absolution<sup>471</sup> (vgl. Pz 501, 17). Die Darstellung Trevrizents scheint die Aussage Herbert Grundmanns zu bestätigen, wonach von einem frommen Eremiten erwartet wurde, „daß er nicht weniger, eher mehr als ein Priester oder Mönch dem Sündigen raten und helfen könne“<sup>472</sup>.

### 5.2.1.3 ‚*conversio*‘

Parcifäl was sô bedâht,  
 er nam ein teil des Grâls schar  
 und reit für Trevrizende dar.  
 des herze wart der mære vrô,  
 daz Anfortases dinc alsô  
 stuont, daz er der tjost niht starp  
 und im diu vrâge ruowe erwarp.  
 (Pz 797,16-22)

Dank der von Parzival gestellten Erlösungsfrage könnte Trevrizent seine Position innerhalb der Gralsgesellschaft nach der Heilung von Anfortas wieder besetzen; doch lässt der Erzähler das Publikum über sein Schicksal zunächst im Unklaren. Erst in den Versen 823, 19-22 wird deutlich gesagt:

Sîn swert und rîterlichez leben  
 hete Trevrizent ergebn  
 an die süezen gotes minne  
 und nâch endelôsem gewinne.  
 (Pz 823, 19-22)

---

<sup>470</sup> Zur Rolle der Laienbeichte bezüglich der Trevrizent-Figur vgl. Münkler 2010, S. 148, Anm. 45.

<sup>471</sup> Wie Münkler betont, sei diese Lossprechung von Sünden „ein performativer Sprechakt“, der im Laufe des Mittelalters seine Legitimität von einem Priester erhält: „Aus institutioneller Sicht ist der Sprechakt der Lossprechung ungültig, wenn er nicht von einem Priester vollzogen wird“ (Münkler 2010, S. 148, Anm. 44).

<sup>472</sup> Grundmann 1963, S. 84.

Daraus darf man schließen, dass Trevrizent sich dem ‚religiösen‘ Leben hingibt, und in die Gralsgesellschaft nicht wiedereingegliedert wird, in diesem Sinne also seinen ‚neuen‘ Lebensstil als Eremit verstetigt.<sup>473</sup>

Ogleich sich also im Fall Trevrizents keine eindeutige Reintegration in die höfische Gesellschaft beobachten lässt, bietet er indirekt die Erlösung von Anfortas und der Gralsgesellschaft durch die Reintegration des ehemaligen Königs in die Gemeinschaft und die Krönung von Parzival, welche die Rettung des Gralsgeschlechtes bedeutet. Aufgrund dessen kann Trevrizent auch als derjenige gelten, der die Wiederherstellung von sozialer Ordnung ermöglicht. Ungeachtet einer möglichen Aufnah-

---

<sup>473</sup> In der Wolfram-Forschung wird die Textstelle, in der sich Trevrizent vor Parzival äußert, als Widerruf (Pz 797-798) bezeichnet. Wie Bumke erklärt, wird „Trevrizents Autorität [...] beschädigt“ (vgl. Bumke 2004, S. 119). Artur Groos konstatiert vier scheinbare Diskrepanzen in Bezug auf die vorherige Rede in bestimmten Passagen des IX. Buches. Zuerst wird das Thema vom „(ab)erzürnen“ (vgl. Pz 463,1 und 798, 2-5) behandelt, das auf die Veränderung von Parzival innerhalb der Erzählung hindeutet. Danach legt Groos die Problematik der Lüge von Trevrizent dar (vgl. Pz 476, 24 und 798, 6f.), die innerhalb eines bestimmten Kontextes zu lesen sei: „Trevrizent can much more easily discourage his unknown advise simply by telling the truth!“ (Arthur Groos: Trevrizent’s „Retraction“: Interpolation or Narrative Strategy? In: DVjs 55/1 (1981), S. 44-63, hier: S. 49). Der dritte von Groos diskutierte Punkt ist die Rolle des „selben engel[s]“ (Pz 471, 18) in der Erlösungsgeschichte, welche das Ergebnis einer doppeldeutigen literarischen Tradition sein könnte. In diesem Zusammenhang erwähnt Groos: „his [the hermit’s] fuzzly expressed inability to recall what he had stated earlier strongly imply a subjective and potentially fallible assessment of the situation“ (Groos 1981, S. 53). Die vierte und letzte Thematik sind Trevrizents Behauptungen über Parzivals Erfolg mit der Gralssuche, die einerseits auf sein Schicksal (vgl. Pz 468, 12-14) verweisen und andererseits auf seine Beharrlichkeit (vgl. Pz 798, 24-27). Dafür verknüpft Groos diese Verse mit der biblischen Textstelle Römer 11, 33-36: „Wolfram underscores Trevrizent’s limited mastery of a complex course of events which he has profoundly influenced but is not destined to understand“ (Groos 1981, S. 60). In eine andere Richtung gehen die Aussagen von Bernd Schirok, der seine Überlegungen auf das Thema der Lüge konzentriert. Nach seiner Analyse sei die Lüge des Einsiedlers „der einzige Weg zur Wahrheit. Trevrizent ist gezwungen, zu lügen um der Wahrheit willen“ (Bernd Schirok: Ich louc durch ableitens list. Zu Trevrizents Widerruf und den neutralen Engeln. In: ZfdPh 106 (1987), S. 46-72, hier: S. 67). Infolgedessen erläutert Schirok, „daß Trevrizent sich im IX. Buch in einer menschlich und religiös äußerst brisanten Konflikt-situation im vollen Bewußtsein gegen die dogmatisch zwingend vorgeschriebene Norm entschieden und den – nach Augustin – ‚größten Frevel [...] nicht unter allen Lügen, sondern unter allen Sünden‘ (De mendacio 34) auf sich genommen hat, um Parzival vor einem folgenschweren Irrtum und vor der Verzweigung zu bewahren“ (Schirok 1987, S. 71).

me in die Gralsgesellschaft entscheidet sich der ehemalige Gralsritter, sein Leben weiter dem Dienst Gottes zu widmen. In dieser Struktur des zum Büsser gewordenen Ritters sieht Jan-Dirk Müller das Modell der *conversio*, die „den unwiderruflichen Übertritt in eine andere Lebensform“<sup>474</sup> bedeute. Nach diesem Muster könnte die Entscheidung Trevrizents, ein Einsiedler zu bleiben, als ein endgültiger Übergang vom Rittertum in das Eremitentum verstanden werden, zumal Trevrizent Ritter war und durch das Ende der Schwellenphase als Büsser einen neuen Status erhält. Dieser resultiert aus seiner freiwilligen Entscheidung, sich nicht in die Gralsgesellschaft reintegrieren zu lassen.

### 5.2.2 Das namenlose Mädchen des Armen Heinrich

Ungeachtet der Namenlosigkeit der in diesem Abschnitt analysierten Figur, die vom Erzähler einfach als *eine maget* bezeichnet wird, spielt diese eine zentrale Rolle in der Erzählung und insbesondere für Heinrichs Heilung. In der Hartmann-Forschung wird diese Figur einerseits im Zusammenhang mit den Fragen der Heiligkeit, des Martyriums und der asketischen Tendenz diskutiert, andererseits wird ihr scheinbar ‚egoistisches‘ Handeln akzentuiert.

Oft problematisiert wurde die Entscheidung des Mädchens, sich als Opfer für Heinrich zur Verfügung zu stellen. In dieser Entscheidung sieht Eva-Maria Carne die fundamentale Motivation der Figur, die auf „liebendes Erbarmen“<sup>475</sup> hinweise. Martin H. Jones verweist auf die Sorge des

---

<sup>474</sup> Müller 2007, S. 158.

<sup>475</sup> Eva-Maria Carne: Die Frauengestalten bei Hartmann von Aue. Ihre Bedeutung im Aufbau und Gehalt der Epen. Marburg 1970, S. 81.

Mädchens um die Zukunft der Familie, „a motive which in no way conflicts with her compassion for Heinrich“<sup>476</sup>, während Eva Tobler „in der transzendenten Liebe, die sich in den Augen der Eltern von Heinrich weg zu einem höheren Herrn gewandt hat“<sup>477</sup>, eine Legitimation ihres Opferwillens zu erkennen glaubt und H. B. Willson die gleiche Konstellation als Christusanalogie versteht.<sup>478</sup> Ähnlich verfährt auch Brian Murdoch.<sup>479</sup>

Das Gespräch zwischen Mädchen und Eltern (vgl. Kapitel 5.2.2.2) bildete einen zweiten Ausgangspunkt für durchaus unterschiedliche Interpretationsansätze. Die Forschungsliteratur tendiert entweder zu einer psychologisierenden Interpretation, die in der Regel den ‚Egoismus des Mädchens‘ betont,<sup>480</sup> oder zur Kritik dieses Ansatzes und Betonung einer religiösen Motivation der Figur.<sup>481</sup>

Einen weiteren Forschungsschwerpunkt bilden die Interpretationen der Verse über die Nacktheit des Mädchens (vgl. Kapitel 5.2.2.2), die einerseits häufig bezüglich sexueller Konnotationen ausgelegt wer-

---

<sup>476</sup> Martin H. Jones: Changing Perspectives on the Maiden in *Der arme Heinrich*. In: Hartmann von Aue. Changing Perspectives. London Hartmann Symposium 1985. Hg. v. Timothy McFarland and Silvia Ranawake. Göttingen 1988 (=GAG 486), S. 211-231, hier: S. 213.

<sup>477</sup> Eva Tobler: Daz er si sîn gemahel hiez. Zum Armen Heinrich Hartmanns von Aue. In: *Euphorion* 81 (1987), S. 315-329, hier: S. 319.

<sup>478</sup> Vgl. H. B. Willson: Symbol and Reality in ‚Der arme Heinrich‘. In: *MLR* 53 (1958), S. 526-536, hier: S. 529.

<sup>479</sup> Vgl. Brian Murdoch: Hartmann’s Legends and the Bible. In: *A Companion to the Works of Hartmann von Aue*. Hg. v. Francis G. Gentry. New York 2005, S. 141-159, hier: S. 148.

<sup>480</sup> Vgl. die Skizze der verschiedenen Ansätze dieser Argumentation bei William C. McDonald: The Maiden in Hartmann’s Armer Heinrich: Enite redux? In: *DVjs* 53 (1979), S. 35-48, hier: S. 36-39.

<sup>481</sup> Zu den vehementesten Kritikern des ‚Egoismus‘-Arguments gehört Carne, da sie keine Entwicklung dieses Motivs in der Erzählung finden kann (vgl. Carne 1970, S. 84). Willson analysiert das Verhalten des Mädchens in Hinblick auf die wahre Liebe, die von Gott stammt, denn „[i]n ‚considering‘ herself above all else she is guided by a mystical logic which sees no contradiction between love of self and love of God in the state of similitude“ (Willson 1958, S. 523). In Anlehnung daran zitiert Duckworth den Zisterzienser Guerric von Igny, der verteidigt, „that before anyone tries to draw others to himself in friendship he must first learn ‚to be a friend to himself‘ (*sibi ipsi amicus esse*)“ (Duckworth 1996, S. 68).

den.<sup>482</sup> Kurt Ruh, Eva Tobler und andere betonen andererseits die Reinheit und Unschuld des Mädchens und verstehen die Nacktheit als Ausdruck der „Schönheit vor dem Sündenfall“<sup>483</sup>. Die ‚Schamlosigkeit‘ des Mädchens verweise auf den Urzustand aller Menschen in dem Sinne, dass die Scham „erst mit dem Sündenfall über die Menschen gekommen“<sup>484</sup> sei.

Die bisher präsentierten Diskussionen sollen als Hintergrund für die folgende Untersuchung dienen, die insbesondere Fragen nach einer graduellen Ritualisierung der Handlungen des Mädchens innerhalb der Erzählung und der Folgen dieses Prozesses für das Verständnis der Leiblichkeit der Figur ins Zentrum stellen wird.

### 5.2.2.1 Das Kind

In der Handschrift A wird das Mädchen als schönes Kind im Alter von acht Jahren (vgl. AH 304) präsentiert. Anders in Handschrift B: Hier handelt es sich um ein Mädchen „[w]ol von zwelf iaren“ (AH 303).<sup>485</sup> Unabhängig von den unterschiedlichen Aussagen über das Alter entspricht die Beschreibung beider Handschriften ansonsten der eines Kindes. In

---

<sup>482</sup> Vgl. u. a. Rosemary E. Wallbank: The Salernitan Dimension in Hartmann von Aue's *Der arme Heinrich*. In: GLL 43/2 (1990), S. 168-176, hier S. 173-174; John Margetts: The Representation of Female Attractiveness in the Work of Hartmann von Aue with Special Reference to *Der arme Heinrich*. In: Hartmann von Aue. Changing Perspectives. London Hartmann Symposium 1985. Hg. v. Timothy McFarland and Silvia Ranawake. Göppingen 1988 (=GAG 486), S. 199-210.

<sup>483</sup> Ruh 1971, S. 325; vgl. Tobler 1987, S. 326.

<sup>484</sup> Freytag 1987, S. 245; vgl. Jones 1988, S. 226.

<sup>485</sup> Vgl. Hans-Jochen Schiewer: Acht oder Zwölf. Die Rolle der Meierstochter im ‚Armen Heinrich‘ Hartmanns von Aue. In: Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Hg. v. Matthias Meyer und Hans-Jochen Schiewer. Tübingen 2002, S. 649-667, hier: S. 652-655.

diesem Kontext beschreibt der Erzähler das Mädchen als einen Bestandteil der Gaben Gottes an den Meier:

Got hete dem meier gegeben  
 näch siner ahte ein reinez leben.  
 er hete ein wol erbeiten lîp  
 und ein wol werbendez wîp,  
 dar zuo hete er schoeniu kint,  
 diu gar des mannes vreude sint,  
 unde hete, sô man saget,  
 under den eine maget,  
 ein kint von ahte jâren.  
 daz kunde gebâren  
 sô rehte gütlichen.  
 diu enwolde nie entwîchen  
 von ir herren einen vuoç.  
 umbe sîne hulde und sînen gruoz  
 diene si ime alle wege  
 mit ir gütlichen pflêge.  
 (AH 295-310)

Die Attribute des Mädchens deuten auf die Zuneigung und Hingabe an den Nächsten hin, insbesondere aber auf ihre Zuwendung zum leprösen Heinrich. Ihr Verhalten überschreitet deutlich eine bloße Erfüllung ihrer sozialen Rolle, wie dies Carne vertritt:<sup>486</sup>

si hete ir gemüete  
 mit reiner kindes güete  
 an ir herren gewant,  
 daz man si zallen zîten vant  
 under sînem vuoze.  
 (AH 321-325)

Das Verhältnis zwischen dem Mädchen und Heinrich weist Anklänge der traditionellen Rollen auf, die sich im Minnedienst erkennen lassen, zumal er ihr „*spiegel unde hârbant,/ und swaz kinden liep solde sîn,/ gürtel unde*

---

<sup>486</sup> Vgl. Carne 1970, S. 50.

*vingerlîn*“ (AH 336-338) schenkt. Dadurch wird dem Mädchen eine neue ‚virtuelle‘ Identität verliehen, in dem Sinne, dass durch Gürtel und Fingerring, deren Symbolik auf Keuschheit und Liebe sowie auf Kompromiss hindeuten kann,<sup>487</sup> ihre zukünftige Rolle als (Ehe)Frau bereits in ihrer Kindheit antizipiert wird. Obwohl der Erzähler betont, dass diese Geschenke Kindern gefallen könnten (vgl. AH 337), kann man darin eine Vorbereitung für eine nächste Lebensphase, nämlich die Jugend, sehen.

Heinrich und das Mädchen entwickeln eine sehr enge Beziehung („*daz si im alsô heimlich wart/ daz er si sîn gemahel hiez*“, AH 340-341). Zwar ist dieser ‚Kosenamen‘ „*gemahel*“<sup>488</sup> zunächst gewiss spielerisch gemeint – dennoch kann er auf die mögliche zukünftige Rolle des Mädchens in der gesellschaftlichen Ordnung hinweisen. Letztlich ist auch an die Analogie zum mystischen Konzept der ‚Braut Christi‘ erinnert worden.<sup>489</sup> In dieser Diskussion spielt das Epitheton „*die reine maget*“ (AH 460) eine fundamentale Rolle, das sich als Übertragung aus der Mariendichtung verstehen lässt; diese marianische *reinheit* vereint also Unschuld im leiblichen und seelischen Sinne. Hartmann führt das Verhalten des jungen Mädchens auf eine göttliche Eingebung zurück („*ie doch geliebete irz aller meist/ von gotes gebe ein süezer geist./ Ir dienest was sô gütlich*“, AH 347-349).

Durch die Darstellung des Mädchens wird deutlich, dass alle Handlungen sowie ihre leiblichen und seelischen Merkmale im Gegensatz zu

---

<sup>487</sup> Vgl. Victor H. Elbern: Art. „Gürtel“. In: LexMa. Band IV. München 2003, Sp. 1796-1797, sowie Anna B. Chadour: Art. „Ring“. In: LexMa. Band VII. München 2003, Sp. 855-856.

<sup>488</sup> Das Substantiv „*gemahel*“ weist schon allein auf einen liminalen Zustand zwischen Kindheit und Erwachsenenalter hin, nämlich die Einleitung bzw. Vorbereitung des Übertritts in einen neuen Lebensabschnitt.

<sup>489</sup> Vgl. Murdoch 2005, S. 146.

Heinrich auf Gott hin orientiert sind, weshalb sie als das komplementäre Bild zu Heinrich interpretiert werden kann. Aufgrund dessen werden die Beschreibungen und Darstellungen Heinrichs immer im Vergleich mit dem Mädchen konstruiert. Nach der Krankheit wird Heinrichs Hässlichkeit betont, im Gegensatz dazu wird das Mädchen immer durch seine Schönheit gekennzeichnet. Heinrich mangelt es an Hinwendung zu Gott, das Mädchen betont im Gegensatz dazu stets Gottes Platz in ihrem Leben. Heinrich zeigt Passivität in seinem Verhalten, das Mädchen erweist sich als aktiv.

### 5.2.2.2 Das Opfer

Daz er dem vater hete gesaget,  
daz erhörte diu reine maget;  
(AH 459-460)

Das Belauschen eines Gespräches zwischen Heinrich und ihrem Vater führt das Mädchen zu einem Wandel in ihrer Lebensweise, denn sie erfährt, dass es eine mögliche Heilung für ihren Herrn gibt. Deswegen sieht sie sich als Teil seiner Erlösung an. Sie reagiert auf die unverhoffte Nachricht mit Tränen, die auf „*ir riuwe alsô grôz*“ (AH 477) hindeuten. Dadurch, dass ihr ihre mögliche Rolle für die Heilung von Heinrich bewusst wird, lässt sich eine Veränderung ihrer bisherigen Lebensführung feststellen, die ihr den Übertritt in eine andere Phase ermöglicht.

In diesem Sinne kann der Entschluss zur Selbstopferung gewissermaßen als Eintritt in einen Liminalzustand interpretieren werden. Diese neue Lebensetappe lässt sich wegen ihres reflektierenden Charakters als

eine Liminalphase deuten. Sie entscheidet sich für die Selbstaufopferung, was auf viele verschiedene Motive verweisen kann:

„[R]eine christliche caritas, asketische contemptus-mundi-Haltung, familiäre Interessen, ekstatisch-mystische Himmelssehnsucht, erotische oder nicht-sinnliche Liebe zu Heinrich, das Streben nach seiner Rechtfertigung und der Rettung seiner Seele, göttliche Eingebung.“<sup>490</sup>

Andererseits wagt das Mädchen den Versuch, ihre Eltern und Heinrich zu überzeugen. Schmerz und Trauer aufgrund des Leids eines Dritten werden zu Charakteristika dieser Phase, die sich durch Tränen (vgl. AH 481, 519, 1007, 1354) und den Opferwillen (vgl. AH 527-528) konkretisiert, der also auch zum Selbstleid führt. Der Fall des Mädchens stellt also einen am Widerstand von Außen (Eltern und Heinrich) scheiternden Versuch der Selbstkasteiung dar. In diesem Sinne lässt sich ihre Selbstkasteiung als die Ablehnung des irdischen Leibs durch den Todeswunsch interpretieren. Diese Negation steht in enger Beziehung zur Symbolik der Kasteiung als einem Prozess der Zerstörung und des Auslöschens des Fleisches. Aus diesem Grund entspricht diese Aufopferung einer Art Kasteiung.<sup>491</sup>

Nach dem belauschten Dialog zwischen den Eltern und Heinrich folgt ein kleiner Dialog, in dem die Eltern erfahren wollen, „[d]ò si der trähene emphunden“ (AH 481), weswegen das Mädchen „alsô stille [...] klagen“ (AH 485) möchte. Ungeachtet der Erklärung ihrer Sorge um die Situation des Herrn betonen die Eltern, dass sie nichts gegen Gottes Entscheidung machen können (vgl. AH 499-508). Auf diese Weise

---

<sup>490</sup> Dahlgrün 1991, S. 185-186.

<sup>491</sup> Im etymologischen Wörterbuch wird auf die Bedeutung von ‚kasteien‘ als „Entbehrungen auf sich nehmen“ verwiesen: Die Position des Mädchens stellt in dieser Hinsicht die größtmögliche aller Entbehrungen dar: den Verzicht auf das eigene Leben (Kluge 2002).

bringen die Eltern das Mädchen zum Schweigen, und sie fördern damit die Selbstreflexion, die in ihr Traurigkeit und Tränen erwecken. So erweisen die Eltern ihre Autorität in Analogie zur rituellen Rolle des ‚Lehrmeisters‘.<sup>492</sup> Die Aussage des Erzählers, dass dieses Verhalten des Mädchens einem Kind nicht angemessen sei, lässt sich als weiteres Zeichen des Eintritts in eine liminale Phase interpretieren.<sup>493</sup>

alsus gesweichten si si dô.  
 die naht beleip si unvrô  
 und morgen allen den tac.  
 swes iemen anders phlac,  
 diz enkam von ir herzen nie,  
 unz man des andern nahtes gie  
 slâfen nâch gewonheit.  
 dô si sich hâte geleit  
 an ir alte bettestat,  
 si bereite aber ein bat  
 mit weinenden ougen;  
 wan si truoc tougen  
 nâhen in ir gemüete  
 die aller meisten güete  
 die ich von kinde ie vernam.  
 welh kint getete ouch ie alsam?  
 (AH 509-524)

Nach einer in Reflexion verbrachten Nacht beschließt sie ihrem Herrn ihr Leben (vgl. AH 527-528) zu opfern, braucht dafür aber die Zustimmung sowohl der Eltern als auch Heinrichs. Der Entschluss des Mäd-

---

<sup>492</sup> In der hier vorgelegten Untersuchung geht es um die Analogie zwischen der von den Eltern übernommenen Rolle als Lernprozessförderer und der rituellen Rolle eines ‚instructor‘. In einem anderen Kontext verwies schon Claudia Brinker-von der Heyde auf diesen Zusammenhang: „Die bäuerliche Familie, so scheint es, bietet sich immer dann an, wenn dem Menschen das richtige Maß und die richtige Hierarchie seiner affektiven Bindungen vorgestellt und er auf seine Begrenztheit und notwendige Begrenzung im Schöpfungsplan hingewiesen werden soll“ (Claudia Brinker-von der Heyde: Literarische Spielregeln der Kleinfamilie. Untersuchungen zum „Armen Heinrich“ und zum „Helmbrecht“. In: Jahrbuch für internationale Germanistik 32/1 (2001), S. 45-63, hier: S. 63).

<sup>493</sup> Bei Turner sind die liminalen Individuen „also divested of their previous habits of thought, feeling, and action“ (Turner 1986, S. 105).

chens lässt sie zu einer gewissen Ruhe kommen, da sie „*deheine sorge mē*“ (AH 531) haben muss, obwohl die Angst sie noch quält,

sô siz ir herren sagete,  
 daz er dar an verzagete,  
 und swenne siz in allen drin  
 getæte kunt, daz si an in  
 der gehenge niht envunde  
 daz mans ir iht gunde.  
 (AH 533-538)

Diese Verse zeigen die seelische Erregung, die sich offenbar in Schlaflosigkeit niederschlägt, wodurch sie buchstäblich die Aufmerksamkeit der Eltern weckt und sie nicht schlafen lässt (vgl. AH 539-549). In dieser Szene fungieren die Eltern erneut als „instructors“, die den ‚Neophyten‘ – in diesem Kontext das Mädchen – bestrafen (vgl. „*sus begunden si si strâfen*“, AH 550). Darüber hinaus ahnen sie nichts vom Vorhaben der Tochter, die ihnen aber gleich darauf ihre Opferbereitschaft erklärt. Da sie alle Voraussetzungen erfüllt – sie sei „*ein maget*“ und habe „*den muot*“ (AH 562) –, ist sie „*zer arzenie guot*“ (AH 561). Sie erklärt sich bereit für Heinrich zu sterben (vgl. AH 564). Die Eltern aber sehen in ihr immer noch „*ein kint*“ (AH 573), das nicht allein Entscheidungen treffen kann. Der Vater hält den Tod für entsetzlich und das Kind dafür zu schwach (vgl. AH 574-584). In diesem Kontext versucht er, sie zu demotivieren. Ein weiteres Mal drohen die Eltern der Tochter mit Worten („*mit bete und mit drô*“, AH 590). Diese Szene verstärkt den Eindruck, dass die Eltern die Funktionen eines Begleiters und Unterstützers erfüllen. Das Mädchen hat trotzdem keine Angst davor und antwortet mit dem ersten Versuch, die Eltern von ihrem Entschluss zu überzeugen. Aufgrund dessen kollidiert die von den Eltern geschilderte Darstellung eines Kindes mit dem vom

Mädchen konstruierten Selbstbild eines *wîp*. Das Mädchen bekennt ihre Unerfahrenheit; sie begreift den Tod als „*starc unde strenge*“ (AH 597), verweist aber auch darauf, dass alle sterben müssen (vgl. AH 598-604). Heinrichs Tod jedoch gilt es zu verhindern, weil dadurch das irdische Leben der Familie ‚verdorben‘ werden würde („*und lâze wir den sterben,/ sô müeze wir verderben*“, AH 623-624), denn diese würde ihre Privilegien verlieren und müsste wieder in Armut leben. Das Mädchen verbindet diese selbstlosen Aspekte des Opfergedankens jedoch auch mit dem selbstbezogenen Ziel, das ewige Leben zu gewinnen.

Als die Mutter das hört, bricht sie in Tränen aus, und erneut dient das Hören als Auslöser des Weinens, das als Ausdruck von Trauer bzw. seelischem Schmerz zu verstehen ist. Mit ihrer Rede weckt die Mutter in der Tochter die Erinnerung an das vierte Gebot, „*daz man muoter unde vater/ minne und êre biete*“ (AH 642-643). In diesem Kontext übernimmt die Mutter die Leitung des Lebens der Tochter und versucht das Kind daher immer noch einzuschüchtern. Die Mutter verkehrt denselben theologischen Jenseits-Diskurs zum Anlass ihres Vorwurfes ganz im Gegensatz zur Argumentation des *gemahels*, das aus ihrer Sicht Gottes Gnade verlieren könne.

und lâzestû uns über din grap  
gestân von dinen schulden,  
dû muost von gotes hulden  
iemer sîn gescheiden:  
daz koufest an uns beiden.  
wiltû uns, tohter, wesen guot,  
sô soltû rede und den muot  
durch unsers herren hulde lân,  
diu ich von dir vernomen hân.  
(AH 658-662d)

Nichtsdestoweniger kennt das Mädchen „*aller der genâden wol/ der vater und muoter sol/ leisten ir kinde*“ (AH 665-667), und stellt das Lob eines Lebens nach dem Tod in der Gnade Gottes einem irdischen Dasein gegenüber, dem die Gefahr eines Verlusts des ewigen Seelenheils inhärent ist.

jâ ist dirre werlte leben  
 niuwan der sêle verlust.  
 ouch enhât mich werltlich gelust  
 unz her noch niht berüeret,  
 der hin zer helle vüeret.  
 nû wil ich gote gnâde sagen,  
 daz er in minen jungen tagen  
 mir die sinne hât gegeben  
 daz ich ûf diz broede leben  
 ahte harte kleine.  
 (AH 688-697)

In ihrer Rede erinnert das Mädchen zudem an die biblische Vorstellung einer Gleichheit aller Menschen vor dem Tod, die u. a. in Lukas 16, 19-31 (*das Gleichnis vom reichen Mann und vom armen Lazarus*) beschrieben wird. Das Mädchen rekurriert auf den biblischen Diskurs über den Tod als Aufhebung aller Ungleichheit, daher zeigt sie implizit ihre Weltverachtung und ihren Nonkonformismus gegenüber gesellschaftlichen Regeln und Normen.

mir behaget diu werlt niht sô wol;  
 ir gemach ist michel arbeit,  
 ir meiste lieb ein herzeleit,  
 ir süezer lôn ein bitter nôt,  
 ir lanclîp ein gæher tôt.  
 wir hân niht gewisses mê  
 wan hiute wol und morgen wê  
 und ie ze jungest der tôt:  
 daz ist ein jâmerlîchiu nôt.  
 ez enschirmet geburt noch guot,  
 schoene, sterke, hôher muot;  
 ez envrumet tugent noch êre  
 vür den tôt niht mêre

dan ungeburt und untugent.  
 unser leben und unser jugent  
 ist ein nebel und ein stoup;  
 unser stæte bibet als ein loup.  
 (AH 708-724)

Nach seiner Rede über die Vor- und Nachteile des himmlischen versus des irdischen Lebens bringt das Mädchen andere Begründungen vor, die rein praktisch fundiert zu sein scheinen, da sie die Armut der Familie und ihrer Situation als Heiratsfähige nach dem Tode Heinrichs akzentuieren (vgl. AH 746-755). Ungeachtet dessen bekennt das Mädchen, dass sie aufgrund des vierten Gebots ohne die Zustimmung der Eltern ihren Opferwillen nicht durchsetzen dürfe. Sie wirft den Eltern implizit vor, dass deren Zuneigung („*minne*“) eigentlich das Gegenteil („*unminne*“) sei, weil sie ihr die Begegnung mit Gott unmöglich mache.

nû sihe ich gerne, daz mich  
 iuwer minne iht unminne.  
 ob ir iuch rehter sinne  
 an mir verstân kunnet,  
 und ob ir mir gunnet  
 guotes unde êren,  
 sô lâzet mich kêren  
 ze unserm herren Jêsu Krist,  
 des gnâde alsô stæte ist,  
 daz sî niemer zergât,  
 und ouch zuo mir armen hât  
 alsô grôze minne  
 als zeiner küniginne.  
 Ich sol von minen schulden  
 ûz iuweren hulden  
 niemer komen, wil ez got.  
 ez ist gewisse sîn gebot,  
 daz ich iu sî undertân,  
 wan ich den lîp von iu hân:  
 daz leiste ich âne riuwe.  
 (AH 800-819)

Den Vorwurf, dass ihre Nächstenliebe gleichsam Selbsthass sei und also gegen das vierte Gebot Gottes verstoße, weist sie entschieden zurück:

swer den andern vreuwet sô,  
 daz er selbe wirt unvrô  
 und swer den andern kroenet  
 und sich selben hoenet,  
 der triuwen si joch ze vil.  
 wie gerne ich iu des volgen wil  
 daz ich iu triuwe leiste,  
 mir selber doch die meiste!  
 (AH 823-830)

In diesem Kontext stellt „[d]ie Meierstochter damit ihr Seelenheil über familiäre und soziale Bindungen, die es notfalls aufzugeben gilt, wenn sie dem eigenen, persönlichen Heilsweg im Wege stehen“<sup>494</sup>.

Die Versuche des Mädchens die Eltern zu überreden, verweisen auf zwei argumentative Ebenen. Auf einer religiösen Ebene scheinen alle Überredungsgespräche göttlich motiviert zu sein, da die Figur viele Elemente christlicher Glaubensrede anführt. Auf einer Meta-Ebene können ihre Reden als eine Widerlegung ihrer Rolle als Frau in einer misogynen Gesellschaft bezeichnet werden. Durch ihren Leib kann sie ihr Leben kontrollieren und sich gegen das vorherrschende soziale Ordnungsmuster bzw. gegen die misogynen Vorstellungen wenden. Infolgedessen bedeutet ihr Tod ein mögliches neues Leben. Ihre Aufopferung kann als eine Art Rebellion gesehen werden,<sup>495</sup> da sie sich den virtuellen Leib einer Frau in Übereinstimmung mit den ‚real‘ bekannten und durch die Diskurse übergangenen Leibern der Frauen kreiert, einen Leib, den sie

---

<sup>494</sup> Schiewer 2002, S. 661.

<sup>495</sup> Vgl. Claudia Brinker-von der Heyde 2001, S. 52.

nicht haben will, eine Frau, die sie nicht sein will.<sup>496</sup> Durch die gesprochenen Worte kann ihr Verhalten als aktiv analysiert werden, welches sich in Analogie zu einer Statusumkehrung erkennen lässt. Vorher konnte das Mädchen keine Macht ausüben und nun durch ihren jungfräulichen Leib kann sie die Handlungen manipulieren und ihr Ziel erreichen.

In diesem Moment glauben die Eltern daran, „*daz der heilic geist/ der rede wære ir volleist*“ (AH 863-864), und billigen das Opfer ihres Kindes. Ihre Entscheidung verweist auf zwei Gründe, die einerseits einem zeitgenössischen sozialhistorischen Diskurs entsprechen, nämlich die soziale Abhängigkeit von Bauern und Herren, und die andererseits eine religiöse Motivation bekräftigen, nämlich den Glauben an eine Beseelung des Mädchens durch den Heiligen Geist. Demzufolge kann das Mädchen sich wieder freuen. Trotz des momentanen Freudegefühls muss sie noch den Herrn darüber informieren sowie seine Erlaubnis einholen: „*diu wil ich weizgot selbe sîn./ iuwer leben ist nützer dannez mîn*“ (AH 925-926). Heinrich lehnt das Opferangebot zunächst ab, doch nach der Mitwirkung und Mitbestimmung der Eltern nimmt der Herr die Aufopferung an. Aus diesem Grund lässt sich die Figur des Mädchens sowohl als ‚Erlöserin‘ als auch als ‚Versucherin‘ interpretieren. In diesem Zusammenhang werden zwei Gegenbegriffe nebeneinander gebracht: Zum einen wird eine Wiederholung von misogynen Diskursen über die Frau als Versucherin (vgl. Eva) präsentiert und zum anderen ein neues Konzept beigebracht, die Jungfrau als Erlöserin (vgl. Maria).

---

<sup>496</sup> Vgl. Jensen 2006, S. 120: „The dual rejection of the female role and a peasant’s life (and their concomitant threat to physical survival) indicate that the girl comprehends how procreation and sexuality as well as social standing are being used to subjugate her and others like her.“

Die Fahrt nach Salerno markiert in gewisser Weise einen erneuten Übergang, in dem der Ortswechsel noch nicht vollendet wird. Diese Fahrt, für die das bäuerliche Mädchen als Adlige gekleidet oder besser verkleidet wird, kann in Analogie zur komplexen Symbolik, die sie in der Schwellenphase erfährt, betrachtet werden. In diesem Sinne „verkörpert die Meierstochter die in ihrer Umkehrung überraschende Variante einer adlig-ständischen Erscheinung in Kollision mit ihrer niedrigen Abstammung“<sup>497</sup>. Zugleich könnte diese Inversion nach mittelalterlichem Verständnis auf die innere Schönheit, den inneren ‚Adel‘ des Mädchens verweisen, allerdings wird durch diese höfischen Kleider die Absicht des Mädchens, Braut Christi zu werden, ironisch dementiert.<sup>498</sup>

schoeniu phärt und richiu kleit,  
 diu sî getruoc nie vor der zît.  
 hermîn unde samît,  
 den besten zobel, den man vant,  
 daz was der mägede gewant.  
 (AH 1022-1026)

Für die Eltern bedeutet diese Fahrt einen Abschied voller „herzeriuwe“ und „klagen“ (AH 1028). Wie bei einem christlichen Trauerritual, das in sich schon ein Übergangsritual einschließt, wird der Leib des Mädchens schön gekleidet, damit er voll Glanz und Schönheit in das Himmelreich eintreten kann. Die Lebenden sollen vom Leib Abschied nehmen, ihre Trauer erleben und an die Gnade Gottes glauben. In der Erzählung befreit Gott die Eltern von „äll[er] klage und swære“ (AH 1042), was als eine Art Angliederungsritus zu sehen ist, da die Eltern die Trauer

<sup>497</sup> Maria E. Müller: Jungfräulichkeit in Versepen des 12. und 13. Jahrhunderts. München 1995, S. 272.

<sup>498</sup> Vgl. Andreas Kraß: Geschriebene Kleider. Höfische Identität als literarisches Spiel. Tübingen/Basel 2006, S. 216.

überwinden und weiter leben dürfen: Sie werden erneut an das gesellschaftliche Leben angegliedert.

Den Höhepunkt der Schwellenphase stellen die in Salerno situierten Handlungen dar. Die Erklärungen des Arztes schildern das ‚Opferritual‘: Das Mädchen wird ausgezogen (vgl. AH 1085-1088), ihre *„bein und arme“* (AH 1089) werden gebunden und sie soll bis *„zem herzen“* (AH 1092) aufgeschnitten werden, damit *„ez lebende“* (AH 1093) aus ihr herausgerissen wird. Zuvor möchte der Arzt erfahren, *„wie dîn muot dar umbe stê“* (AH 1095), um nicht umsonst ihr Leben zu verlieren. Nichtsdestoweniger drückt *„diu maget“* keine Angst oder Reue aus, indem sie *„lachende sprach,/ wan sî sich des wol versach“* (AH 1107-1108). Auch wenn der Arzt sie *„vrôwêlîn“* (AH 1094) und *„kinde“* (AH 1096) nennt, betont sie, dass sie *„ein wîp“* ist und *„die kraft“* hat (AH 1128), wodurch sie auf ihre Bereitschaft verweist.

Aus diesem Grund kann die Aufopferung des Mädchens im Sinne einer ritualisierten Handlung in Hinblick auf die jüdisch-christliche Tradition der Blutopfer gesehen werden, die *„by the Mosaic Law as part of the rituals of consecration, cleansing and atonement“* bezeichnet werde. Dennoch *„the Hebrew ritual has been superseded, and the sacrifice offered by Christ is complete once for all“*<sup>499</sup>. Obwohl Ruh in diesem *„Blutopfermotiv keine theologisch-ethische Implikation“*<sup>500</sup> erkennen will, kann auf eine spätere Tendenz der *„blood piety“*<sup>501</sup> verwiesen werden, welches in Anschluss an die Rolle *„des unschuldigen Blutes, zumal des Herzblutes“*<sup>502</sup>, als Reinigungsmittel für die Sünde sowie als Erinnerung an die Aufopferung Jesu

---

<sup>499</sup> Seiffert 1963, S. 397.

<sup>500</sup> Ruh 1971, S. 325.

<sup>501</sup> Vgl. Caroline Walker Bynum: *Wonderful Blood. Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*. Philadelphia 2007.

<sup>502</sup> Müller 1995, S. 278.

zu sehen ist. Indem Hartmann „die freiwillige Entscheidung zum Selbstopfer als seelische Komponente integriert“<sup>503</sup>, wird die ‚heilmagische‘ Atmosphäre dieser Episode bestätigt und mit dem medizinischen Umfeld, in dem sie stattfindet, kontrastiert. Die Teilnehmer an einer magischen rituellen Handlung müssen daran glauben, damit das Ritual funktionieren kann. In Anlehnung an Lévi-Strauss präsentiert Maria Müller drei Aspekte für die Wirksamkeit der Magie, die erstens auf „de[n] Glauben des Zauberers an die Wirksamkeit seiner Techniken“ hindeuten, dessen Rolle vom Arzt dargestellt wird; zweitens auf „den Glauben des Kranken“ sowie drittens auf „das Vertrauen und die Forderung der öffentlichen Meinung“, welche durch „ein Phänomen des Konsensus“<sup>504</sup> repräsentiert wird.

Als Teil dieses Rituals erweist sich die Nacktheit des Mädchens, die einen „vil minnedich[en]“ (AH 1233) Leib enthüllt. Dieser schöne nackte Leib des Mädchens stellt einen Selbsterkennungsort dar, wodurch Heinrich die Gelegenheit dargeboten wird, seinen von Sünde befleckten hässlichen Leib zu visualisieren. Diese Selbstvisualisierung ermöglicht Heinrich „sîn altez gemüete/ in eine niuwe güete“ (AH 1239-1240) zu verwandeln. Auf diese Weise fördert die leibliche Schönheit des Mädchens, die durch ihren nackten Leib zu erblicken ist, die *regeneratio* Heinrichs, welcher endlich eine Reformierung seiner Seele erreichen kann.

Dô diu maget rehte ersach  
 daz ir ze sterbenne niht geschach,  
 dâ was ir muot beswæret mite.  
 si brach ir zuht unde ir site  
 si hete leides genuoc;  
 zuo den brüsten si sich sluoc,  
 si zarte unde roufte sich,

---

<sup>503</sup> Müller 1995, S. 279.

<sup>504</sup> Müller 1995, S. 279.

ir gebærde wart sô jæmerlich  
 daz si niemen hete gesehen,  
 im enwære ze weinenne geschehen.  
 (AH 1281-1288)

Ungeachtet der religiös orientierten Interpretationen<sup>505</sup> lässt sich in den vorherigen Versen vielmehr eine Art gestisch-sprachlicher Rebellion des Mädchens feststellen, die durch leibliche Aggression gegen sich selbst sowie durch verbale Aggression gegen Heinrich zu erkennen ist, welche scheinbar nicht in Einklang mit der zuvor erwähnten seelischen Reinheit und Unschuld des Mädchens steht. Der misslungene Versuch des Mädchens, aus der gesellschaftlichen Struktur zu fliehen, wird durch eine leibliche Kasteiung, nämlich die gewalttätigen Handlungen gegen den eigenen Leib sowie eine seelische Destabilisierung, gezeigt, die durch Beschimpfungen verbalisiert wird.<sup>506</sup>

Auf diese Weise lässt sich die Schwellenphase für das Mädchen und Heinrich als eine Lernphase bezeichnen, denn sie „werden durch Prüfungen, denen sie beide unterworfen werden, zur Unterordnung unter Gottes Willen und zu einer Neubestimmung ihres Ortes innerhalb der Schöpfung Gottes veranlaßt“<sup>507</sup>. Die Hauptunterschiede zwischen den beiden Schwellenphasen bestehen darin, dass es bei dem Mädchen das Resultat einer persönlichen Entscheidung ist, die zu einer Selbstkasteiung führt, während sich bei Heinrich Fremdkasteiung konstatieren lässt.

---

<sup>505</sup> Die Forschung zum *Armen Heinrich* tendiert dazu, die Reaktion des Mädchens als die Überbewertung des himmlischen Lebens in Kontrast zum Irdischen zu betrachten: „Ihr Leid ist vielmehr längst absolut geworden, ist der fanatische Drang, dieses Leben um des ewigen willen so bald als möglich zu verlassen“ (Wapnewski 1979, S. 117).

<sup>506</sup> In diesem Sinne schlussfolgert Mireille Schnyder: „Mit dem Eindringen Heinrichs in den Raum ihrer Opferbereitschaft wurde auch der Raum ihres eigenen Willens zerstört. [...] Das Schimpfen und Klagen des Mädchens sind klägliche Versuche abzuwehren, was schon da ist: die äußere Welt“ (Schnyder 2003, S. 351).

<sup>507</sup> Dahlgrün 1991, S. 189.

Die Schwellenphase des Mädchens wird durch Reflexionsprozesse, tiefe Trauer, konstantes Weinen, vorübergehende (Vor)Freude markiert, die auf ihren Status als ‚Grenzgänger‘ hinweisen. Ihre Selbstkasteiung ist das Resultat ihrer eigenen Entscheidung, als Opfer für Heinrich zu wirken. In diesem Kontext erweist sich ihr Leib als Mittel zur Flucht aus der institutionalisierten Ordnung, da sie durch ihn die Kontrolle über die Situation gewinnt. Durch die Funktionalisierung ihres Leibs als ‚Ort der Rebellion‘ inauguriert sie einen anti-strukturellen Diskurs, d. h. sie dominiert ihren Leib, um selbst dominant zu sein: Jungfräulichkeit repräsentiert die weibliche Chance, über den eigenen Körper verfügen zu können, verbunden mit einer „Überschreitung der Grenzen der Weiblichkeit [...], indem diese [Frauen] auf die gesellschaftlichen Bindungen verzichteten, die ihnen der Geschlechtsverkehr eröffnete“<sup>508</sup>. Auch wenn ihre Argumente auf ihre *triuwe* gegenüber Heinrich, den Eltern und Gott verweisen, markieren ihre verbalen und nonverbalen Handlungen ihre *triuwe* gegenüber sich selbst und ihre Ablehnung der Vorstellungen, dass Frauen heiraten, Kinder gebären und unter dem männlichen Schutz sein müssen (vgl. u. a. „*sô hân ich iemer leit/ und bin mit ganzer arbeit/ gescheiden von gemache/ mit maniger hande sache,/ diu den wîben wirret/ und sî ze fröuden irret*“, AH 767-772). Diese Vorstellungen werden als gottgegebene Norm und deswegen als selbstverständlich interpretiert. Daher rebelliert sie nicht

---

<sup>508</sup> Karras 2006, S. 83. Elaine Pagels betont eine weitere Bedeutung der Keuschheitsgelübde, nämlich die Unabhängigkeitserklärung: „Es bedeutet die Emanzipation von einer erdrückenden Familientradition, kraft deren sie im Regelfall vom Pubertätsalter an von ihren Eltern in eine Ehe versprochen und damit, ob sie wollten oder nicht, auf einen bestimmten Lebensweg festgelegt waren“ (Elaine Pagels: Adam, Eva und die Schlange. Die Theologie der Sünde. Reinbeck 1991, S. 70; vgl. etwa Simon Gaunt: Gender and Genre in Medieval French Literature. Cambridge 1995, S. 195).

nur gegen die gesellschaftliche Ordnung, sondern auch gegen Gott. Infolgedessen braucht ihre ‚rebellische‘ Seele eine Reformierung.

### 5.2.2.3 Die (Ehe)Frau

do erkande ir triuwe und ir nôt  
 cordis speculâtor,  
 vor dem deheines herzen tor  
 vürnames niht beslozen ist.  
 sît er durch sinen süezen list  
 an in beiden des geruochte,  
 daz er si versuochte  
 rehte alsô volleclîchen  
 sam Jôben den rîchen.  
 do er in des siechen hant  
 bärnde und triuwe vant  
 und ouch die vil reine maget  
 an triuwen vant sô unverzaget  
 daz si benamen ir leben  
 in gotes güete wolde geben,  
 dô erzeicte der heilic Krist,  
 wie liep im triuwe und bärnde ist,  
 und schiet si dô beide  
 von allem ir leide  
 (AH 1356-1368)

Die Wiederherstellung der Ordnung wird von Gott ermöglicht, der in seiner Barmherzigkeit Heinrich erlöst. Das Mädchen wird ins Leben zurückgeführt, die Eltern freuen sich sowohl über die Wiederkehr der Tochter aus dem vermeintlichen Tod als auch über die Heilung des Herrn. Als ein Bestandteil der ‚Angliederung‘ von Heinrich und dem Mädchen erweist sich in der Erzählung der (Begrüßungs)Empfang durch die Eltern und Untertanen<sup>509</sup>: „*si kusten ir tohter munt/ etewaz mê dan drîstunt*“ (AH 1417-1418) und „*do emphiengen in die Swâbe/ mit lobeli-*

---

<sup>509</sup> Bei van Gennepe gehören die verschiedenen Grußformen „in die Kategorie der Angliederungsriten“ (Van Gennepe 2005, S. 40).

cher gâbe;/ daz was ir willeclîcher gruoz“ (AH 1419-1421). Beides verweist auf eine immanente Interaktion in der Gemeinschaft, im Fall der beiden auf eine Reintegration, denn für die Gemeinschaft waren sie tot und sie kommen nun aus dem Tod ins Leben zurück.<sup>510</sup>

Nach der Empfehlung der *wîsen* entscheidet sich Heinrich dazu, das Mädchen zu heiraten (vgl. AH 1451-1453). Dies bedeutet für sie eine Statuserhöhung, denn wiewohl er die Eltern und sie reichlich belohnt (vgl. AH 1437-1449), bleibt aus ständischer Perspektive der ‚Makel‘ ihrer bäuerlichen Geburt. Forschungsgeschichtlich stand dabei stets die Akzentuierung der Dankbarkeit Heinrichs gegenüber der Meierfamilie und dem Mädchen sowie Heinrichs Zuneigung zur Meierstochter – im Sinne von *caritas* – im Zentrum.

iu ist allen wol gesaget  
 daz ich von dirre guoten maget  
 mînen gesunt wider hân,  
 die ir hie sehet bî mir stân.  
 nû ist sî vrî als ich dâ bin:  
 nû rætet mir al mîn sin,  
 daz ich si ze wîbe neme.  
 got gebe daz ez iuch gezeme,  
 sô wil ich sî ze wîbe hân.  
 zewâre, mac daz niht ergân,  
 sô wil ich sterben âne wîp,  
 wan ich êre unde lîp  
 hân von ir schulden.  
 bî unsers herren hulden  
 wil ich iuch biten alle,  
 daz ez iu wol gevalle.  
 (AH 1493-1508)

---

<sup>510</sup> Den Aussagen von Corinna Dörrich ist in diesem Kontext zuzustimmen, zumal sie erklärt, dass die mittelalterlichen Begrüßungsrituale „mehrdeutig und ambivalent“ seien, insofern sich in ihnen „verschiedene Funktionen und Regeln überlagern“ (Dörrich 2002, S. 62). Dörrich betont den gesellschaftlichen Status der am Ritual Beteiligten, da der Kuss nur unter Gleichen geschieht (vgl. Dörrich 2002, S. 62). Deswegen wird nur das Mädchen mit einem Kuss begrüßt.

In der A-Fassung funktioniert die Eheschließung besonders für das Mädchen als ein Integrationsritual, das ihr sowohl die Resozialisation als auch die Stuserhöhung ermöglicht. Ihre Resozialisation weist darauf hin, dass ihre Rebellion gegen die gesellschaftliche Struktur misslungen ist. Deswegen muss sie ihren Status in diesem System als (Ehe)Frau verkörpern. Dementsprechend wird ihr Leib durch die institutionalisierte Ehe domestiziert und an die sozialen Normen angepasst<sup>511</sup>. Ihre Statuserhöhung lässt sich im Vergleich mit ihrem früheren Zustand erkennen, sie wird vom bäuerlichen Mädchen zur Ehefrau eines Herrn.

Demgegenüber bietet die B-Fassung einen alternativen Schluss für die Erzählung, in dem die Ehe nicht vollzogen wird und Heinrich und das Mädchen in ein Kloster eintreten:

Er tet sich (sie) in ein kloster  
Vñ bevalch sich der vrien  
Gottes mvter sente marien  
Da bi in einen tvn (einem tvme B<sup>b</sup>)  
(AH 1513 i-l)

Volker Mertens problematisiert die von einander abweichenden Lesarten der vorherigen Verse, da sie sowohl auf Heinrichs Mönchswerdung hinweisen, der aber „die semimonastische Form des Stiftsherrn, des

---

<sup>511</sup> In dieselbe Richtung argumentiert Marianne Wynn: „The young woman’s wings have been clipped, and her soaring spirit tamed. Her ecstatic vision has been obliterated; she has been humbled. Her dreams of free volition and independence have come to nought, have been wiped out without warning. From now on she will lead the circumscribed existence she rejected earlier on, and which she so passionately wished to transcend. She will pass from one masculine tutelage to another and enter the confines of ordinary female life“ (Marianne Wynn: *Heroine without a Name. The Unnamed Girl in Hartmann’s story*. In: *German Narrative Literature of the Twelfth and Thirteenth Centuries*. Hg. v. Volker Honemann, Martin H. Jones, Adrian Stevens und David Wells. Tübingen 1994, S. 245-259, hier: S. 253).

Regularkanonikers an einer Bischofskirche“<sup>512</sup> wählt, als auch den Eintritt des Mädchens ins Kloster (vgl. „sie“, AH 1513 i) bedeuten könnten. In diesem Sinne erlangen beide „[d]az vrone himelriche“ (AH 1516). Nach dieser Fassung erweist sich die Interpretation einer Statuserhöhung durch eine Reintegration in ihre frühere Gesellschaftsform als unmöglich, denn die Figuren vollziehen einen Statuswechsel durch *conversio*, sie werden also in eine neue, religiöse Gemeinschaft integriert.<sup>513</sup> In diesem Zusammenhang verliert das Mädchen nicht die Basis ihrer Rebellion, denn als jungfräulich verheiratete Nonne kann sie weiterhin selbst über ihren Leib bestimmen. Aus diesen Gründen steht die B-Fassung viel mehr in einer direkten Relation zu den etablierten literarischen Modellen der Legenden.

### 5.2.3 Sigune

Ein mære ich iu wil niwen,  
 daz seit von grôzen triwen,  
 wîplîchez wibes reht,  
 und mannes manheit alsô sleht,  
 diu sich gein herte nie gebouc.  
 (Pz 4, 9-13)

Schon im Prolog präsentiert der Erzähler das Schlüsselkonzept der *triuwe*,<sup>514</sup> die als eine Grundeigenschaft seiner idealen Figuren gelten kann: „Tatsächlich erweist sich *triuwe* als positiver Zentralbegriff der Dichtung, der alles umfaßt, was gut und richtig ist, von der Verlässlich-

---

<sup>512</sup> Mertens 2008, S. 937.

<sup>513</sup> Vgl. dazu Müller 2007, S. 141: Die Handschrift B wird „zwar meist als sekundär angesehen [...], mindestens aber auf die Inkommensurabilität der Lebensmuster verweist“.

<sup>514</sup> Vgl. Marianne Wynn: Wolfram's Parzival. On the Genesis of its Poetry. Frankfurt a. M. 2002, S. 205.

keit einer rechtlichen Bindung bis zu Gott<sup>515</sup>. *Triuwe* steht aber auch in enger Verbindung mit der Fähigkeit zu Mitgefühl (*compassio*) und (Nächsten-) liebe.<sup>516</sup> In diesem Sinne wird im folgenden Sigune – „diese ] Ikone radikalster *triuwe*“<sup>517</sup> – als bedeutendste Vertreterin dieses Konzepts analysiert. Der Erzähler charakterisiert sie folgendermaßen: „*al irdisch triwe was ein wint,/ wan die man an ir lîbe sach*“ (Pz 249, 24-25). *Triuwe* erweist sich bei ihr als „eine Quelle der seelischen Not, der *riuwe*, des *kumbers*, des *swære*, des *jâmers*, des *herzeleides*, die aus der Liebesehnsucht [...], aus dem Mitleiden mit dem leidenden Partner [...] und aus dem Schmerz um den Tod des geliebten Partners [...] erwachsen“<sup>518</sup>, und steht deutlich in Analogie zu christlichen Wertsetzungen.

### 5.2.3.1 Die Minnedame

Im *Titurel*<sup>519</sup> finden sich die wichtigsten Referenzen über die Schönheit Sigunes, ihre Jugend sowie ihre Kinderliebe zu Schionatulander. Sie wird als „*werdes kind*“ (Tit 31, 1) dargestellt, das für sein Aussehen und

---

<sup>515</sup> Bumke 2004, S. 44, vgl. etwa auch Wynn 2002, S. 205.

<sup>516</sup> „It is an ability to feel for others in such a way that thoughts of ego are spontaneously forgotten. It can denote the bond between human beings, and it describes the bond between man and God“ (Wynn 2002, S. 205).

<sup>517</sup> Stephan Fuchs-Jolie: Eine Einführung. In: Wolfram von Eschenbach: *Titurel*. Herausgegeben, übersetzt und mit einem Stellenkommentar sowie einer Einführung versehen von Helmut Brackert und Stephan Fuchs-Jolie. Berlin/ New York 2003, S. 3-24, hier: S. 7.

<sup>518</sup> Marlis Schumacher: Die Auffassung der Ehe in den Dichtungen Wolframs von Eschenbach. Heidelberg 1967, S. 123.

<sup>519</sup> Der *Titurel* dient hier nur als Quelle der Vorbeschreibung der Figur, damit die Darstellung von Sigune im *Parzival* bzw. ihre Verwandlungen innerhalb der Erzählung von dieser Ausgangsbasis her deutlich gemacht werden können. Zitiert nach: Wolfram von Eschenbach: *Titurel*. Herausgegeben, übersetzt und mit einem Stellenkommentar sowie einer Einführung versehen von Helmut Brackert und Stephan Fuchs-Jolie. Berlin/ New York 2003.

Verhalten gelobt wird. Diesen moralisch-ethischen Qualitäten entspricht ihre äußere Schönheit.

Was man an reinem weibe sol ze gantzen tugenden mezzen,  
 an jr vil suessenem leibe was des nindert hares gross vergessen:  
 sy rainer frucht, gar lauter, valsches aine,  
 der werden Schoysianen kint, gleicher art, diu keusche iunge raine.  
 (Tit 33, 1-4)

Das Kind verwandelt sich in eine „*maget*“: „*do sich ir prüstel dræten und jr rayd fal har beguonde braunen*“ (Tit 36, 4). Im *Titirel* werden „[a]lle Topoi der Lieblichkeit“ verwendet, „um das frische, jugendliche Aussehen Sigunes vorzustellen“<sup>520</sup>.

In diesem Kontext entsprechen ihre charakteristischen Eigenschaften ihrer äußeren Erscheinung. Dieser Schönheitszustand der Figur ist allerdings vergänglich, zumal im *Parzival* der Verfall ihres physischen Leibes präsentiert wird. Durch den Tod Schionatulanders endet die schöne und reine Liebe des jungen Paares; dadurch wird Sigune in Trauer gestürzt, und es beginnt ein Prozess des leiblichen Verfalls.

### 5.2.3.2 Die trauernde Jungfrau

Schiânatulander  
 den fürsten tût dâ vander  
 der juncfrouwen in ir schôz.  
 (Pz 138, 21-23)

In diesem Zusammenhang markiert Schionatulanders Tod die Zerstörung einer präexistenten Ordnung; die Lebensordnung Sigunes wird da-

---

<sup>520</sup> Uta Drecoll: Tod in der Liebe – Liebe im Tod. Untersuchungen zu Wolframs *Titirel* und Gottfrieds *Tristan* in Wort und Bild. Frankfurt a. M. 2000, S. 279-324, hier: S. 281.

durch beschädigt. Die ehemals schöne Welt der Liebenden und die höfisch-topische Darstellung der Figur, die im *Titirel* inszeniert wurden, werden im *Parzival* durch Schmerz- und Traueräußerungen, -haltungen sowie -handlungen ersetzt.<sup>521</sup> Der Tod des Geliebten, der weder im *Titirel* noch im *Parzival* beschrieben wird, sondern quasi zwischen den beiden Werken stattfindet, bedeutet einen Bruch in Sigunes Leben. Diesen setzt Wolfram auch in der literarischen Darstellung konsequent um, indem Glanz und Schönheit Sigunes aus dem *Titirel* graduell leere Stellen in ihrer Beschreibung im *Parzival* bleiben.

Die erste Szene findet „vor eines velses orte“ (Pz 138,12) statt. Dieser Raum kann als ein „Aktionsraum der Integration und Reintegration in die höfische Gesellschaft“ bezeichnet werden, denn er liegt im Wald und repräsentiert einen „Durchgangsort auf dem Weg zur sælde“<sup>522</sup>. In diesem Sinne befindet sich Sigune an einem Ort, der „als Fluchtpunkt von Handlungslinien lokalisierbar“<sup>523</sup> ist und darauf verweist, dass sie nicht mehr nur der höfischen Gesellschaft angehört und sich nicht mehr ausschließlich nach deren Regeln verhält und bewegt. Räumliche Separation und innere Isolation Sigunes nehmen hier ihren Anfang. Je mehr sich Sigune auch räumlich von der höfischen Gesellschaft entfernt, umso stärker wird ihre ausschließliche Ausrichtung auf den toten Geliebten und ihre Nähe zu Gott. Gleichzeitig verliert Sigune im Zuge dieser Entfernung auch ihre leibliche Schönheit; ihr Leib gerät so zum ‚Ort‘ der literarischen Inszenierung von sozialer Distanz.

---

<sup>521</sup> Der *Titirel* ist zwar nach dem *Parzival* entstanden, setzt aber inhaltlich vor diesem an; die hier gewählten Formulierungen beziehen sich also auf die narrative Chronologie der beiden Werke.

<sup>522</sup> Müller 1995, S. 304.

<sup>523</sup> Müller 1995, S. 303.

Bei ihrer ersten Begegnung mit Parzival wird Sigune von Wolfram als Klagende stilisiert, durchaus konform zu anderen literarischen Inszenierungen von (weiblicher) Trauer in der mittelhochdeutschen Literatur (vgl. u. a. Kriemhild, Laudine, Herzloyde). Trotz der erkennbaren codierten Trauergesten nimmt Parzival „einen für ihn erstaunlichen Sachverhalt [wahr], nach dessen Ursachen er fragt“<sup>524</sup>. Sigunes Klage kann in Analogie zu Jutta Emings Interpretation von Hartmanns Enite verstanden werden, deren Emotionen „eruptiv, kaum beherrschbar und im nächsten Moment schon habitualisiert und stilisiert“<sup>525</sup> sind. In diesem Sinne verweisen die von Sigune vollzogenen Gesten der Trauer auf ihren inneren Schmerz und werden in ritualisierten Handlungen zum Ausdruck gebracht.<sup>526</sup> Auf den *wuof*, „das unartikulierte rituelle Klageschreien beim Toten“<sup>527</sup>, folgen „die typischen Gebärden des Haarausraufens“, die Ute Schwab zufolge einen „traditionellen Wunsch des Mitsterbenwollens“<sup>528</sup> artikulieren. Aus diesem Grund können Sigunes Handlungen als ein Übergangsritus betrachtet werden<sup>529</sup>. Das umfangende Halten des Toten im Schoß sei „nicht nur der obligatorische Ausdruck verwandtschaftlicher oder gefolgschaftlicher Verbundenheit dem Toten gegenüber, sondern erschein[e] auch als spontane Geste christlicher *pietas*“<sup>530</sup> sowie als Minnegeste.<sup>531</sup>

---

<sup>524</sup> Münkler 2010, S. 138.

<sup>525</sup> Eming 2006, S. 255.

<sup>526</sup> Vgl. dazu ausführlich die Darstellung von Ute Schwab: Sigune, Kriemhilt, Maria und der geliebte Tote. In: Dies.: Zwei Frauen vor dem Tode. Brüssel 1989 (=Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en schone Kunsten van België. Klasse der Letteren 51/132), S. 77-143.

<sup>527</sup> Schwab 1989, S. 79.

<sup>528</sup> Schwab 1989, S. 86.

<sup>529</sup> Vgl. van Gennep 2005, S. 162.

<sup>530</sup> Schwab 1989, S. 85.

<sup>531</sup> Schwab 1989, S. 87.

Die dargestellte Trauer von Sigune steht in Beziehung mit der sozio-kulturellen Rolle von Abschieds- bzw. Totenritualen. Demzufolge vereinigen sich in der literarischen Darstellung von Trauer verschiedene Motive, wie Elke Koch an den von ihr analysierten Textcorpora erörtert: „*jâmer* [bezeichnet] die akute Reaktion als Toten- oder Abschiedsklage, wobei Zustand und Ausdruck häufig nicht differenziert sind, *riuwe* die Trauer über Verfehlung und Sünde und *trûren* den allgemeinen Zustand der Abwesenheit oder Beeinträchtigung von *vreude*“<sup>532</sup>. Diese Abschiedsrituale beinhalten in den jeweiligen Texten verschiedene Gebärden, die sich als Stilisierung und Ästhetisierung von in den Körper eingeschriebenen Emotionen erweisen. Im Hinblick auf die mittelalterliche Kultur bedeute dies, so Eming, dass „[d]ie Authentisierung des Gefühlsausdrucks [...] auf der Ostentation der Emotion, der Stilisierung und Ästhetisierung des Körpers [beruht], sie ist auf Sichtbarkeit und Wiedererkennbarkeit angelegt, beruht auf Wiederholungen und Ritualisierungen“<sup>533</sup>.

ein frouwe ûz rehtem jâmer schrei.  
 ir was diu wære freude enzwei.  
 (Pz 138, 13-14)  
 dâ brach frou Sigûne  
 ir langen zöpfe brüne  
 vor jâmer ûz ir swarten.  
 (Pz 138, 17-19)

den fürsten tôt dâ vander  
 der juncfrouwen in ir schôz.  
 (Pz 138, 22-23)

diu kunde ir leit mit jâmer klagn.  
 (Pz 139, 24)

---

<sup>532</sup> Elke Koch: Trauer und Identität. Inszenierung von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters. New York, Berlin: 2006, S. 45.

<sup>533</sup> Eming 2006, S. 259.

der liez och mich in jâmer sus.  
(Pz 141, 10)

Sigunes *jâmer*-Gebärden erscheinen als Resultat von leiblich-ritualisierten Handlungen, die direkt auf ihr Dasein im Zustand der *klage* zurückverweisen. Ihr irdischer Leib wird aufgrund ihres seelischen Schmerzes langsam von einem Zerstörungsprozess ergriffen. Trotz des großen *jâmer* ist „*ir rôter munt*“ (Pz 140, 15) noch zu sehen, welcher im Verlauf der Erzählung blass wird: „*Ôwê, war kom dîn rôter munt?*“ (Pz 252, 25), fragt später Parzival. Langsam werden die erkennbaren Merkmale des höfischen Leibs ausgelöscht und dadurch werden ihre spezifischen Geschlechtsattribute nivelliert, da diese nun keine Rolle mehr spielen: Eine Tendenz zur „Überwindung der Geschlechterdifferenz“<sup>534</sup> lässt sich nach der Studie von Ruth Albrecht bereits in der spätantik-christlichen Askese nachweisen. Bezüglich der Sigune-Figur weist Marina Münkler darauf hin, dass

„[d]as Tilgen der Weiblichkeitsmerkmale [...] Kennzeichen einer asketischen Praxis [ist], [um] die Geschlechtercodierung aufzuheben und das Begehren, insbesondere das Begehrt-Werden, auszulöschen. [...] Der Weltentzug ist in ihren Leib eingeschrieben und fungiert als Schutzmantel ihrer Person.“<sup>535</sup>

In einem ersten Moment macht Sigune „*ein brackenseil*“ (Pz 141, 16) für Schionatulanders Tod verantwortlich – sie erfasst also etwas Irdisches als dessen Ursache – und bekennt ihr Leid und ihre Sehnsucht nach Schionatulanders Minne (vgl. Pz 141, 18-19). Die Klage Sigunes wandelt

---

<sup>534</sup> Ruth Albrecht: Zum Ideal der Überwindung der Geschlechterdifferenz in der spätantiken christlichen Askese. In: Askese. Geschlecht und Geschichte der Selbstdisziplinierung. Hg. v. Irmela Marei Krüger-Fürhoff und Tanja Nusser. Bielefeld 2005, S. 17-42, hier: 25-26.

<sup>535</sup> Münkler 2010, S. 140.

sich dann allerdings in eine Art *confessio*, die eine Reflexion über ihr eigenes Verhalten gegenüber dem Minnedienst Schionatulanders enthält.<sup>536</sup>

ich hete kranke sinne,  
daz ich im niht minne gap.  
des hât der sorgen urhap  
mir freude verschrôten.  
nu minne in alsô tôten.  
(Pz 141, 20-24)

Häufig wurden diese Verse als ein Schuldbekennnis interpretiert, obwohl Wolframs Text jenseits dieser Passage dafür keinen Beleg liefert.<sup>537</sup> Die Reaktionen Sigunes, nämlich ihre Selbst-Isolation und die Entscheidung, nurmehr für ihren toten Geliebten zu leben, figurieren also eine Selbstkasteiung, die im Laufe der Erzählung noch intensiviert wird. In diesem Sinne versteht schon Siegfried Christoph Schionatulanders Tod „as a form of punishment“<sup>538</sup> für Sigune, die sich deswegen ständig kasteit. Sigunes Klage und Reaktionen verweisen auf die Zelebrierung der Selbsterstörung; es handelt sich quasi um „eine Existenz des reinen Selbstbezuges“<sup>539</sup>.

Dô erhôrte der degen ellens rich  
einer frouwen stimme jâmerlich.  
(Pz 249, 12-13)

---

<sup>536</sup> In diesem Kontext betont Münkler, dass „Sigunes anhaltende Trauer nicht nur als Zeichen der triuwe [erscheint], sondern auch der Buße für das von ihr selbst als töricht begriffene Verhalten innerhalb der Minnekonventionen, die den Mïnneritter zu immer neuen ritterlichen Leistungen als Liebesbeweisen drängt“ (Münkler 2010, S. 142).

<sup>537</sup> Vgl. Siegfried Christoph: Wolfram's Sigune and the Question of Guilt. In: *The Germanic Review* 56/1 (1981), S. 62-69, hier: S. 62.

<sup>538</sup> Christoph 1981, S. 64.

<sup>539</sup> Müller 1995, S. 298.

Wie schon bei ihrer ersten Begegnung führt die akustische Wahrnehmung Parzivals ihn auch beim nächsten Mal zu Sigune, die immer noch um den Toten klagt. In dieser zweiten Szene befindet sich Sigune „ûf einer linden“ (Pz 249, 14).

vor im ûf einer linden saz<sup>540</sup>  
 ein magt, der fuogte ir triwe nôt.  
 ein gebalsemt rittr tôt  
 lent ir zwischen den armn.  
 (Pz 249, 14-17)

Diese Linde steht „in Terre de Salvaesche, einem jungfräulich bewehrten Raum, der ausschließlich Erwählten vorbehalten ist“<sup>541</sup>. Infolgedessen kann dieser Raum als ein Zwischenraum interpretiert werden, weil er die höfisch-arthurische Gesellschaft von der Gralsgesellschaft als idealisierter Gemeinschaft trennt. Er liegt im Einflussbereich der Gralsgemeinschaft, berührt aber noch nicht das Zentrum an sich, die Gralsburg. Dementsprechend befindet sich Sigune in einem liminalen Raum, der dem Artushof ferner und der Gralsburg näher liegt. Dieser Handlungsraum ermöglicht der Figur die Aufhebung sowohl ihrer Charakteristika als höfische Dame als auch ihrer inhärenten Eigenschaften als Mitglied der Gralsgemeinschaft.

Sigune hält den Geliebten in den Armen in einer Geste der *compassio*, es ist „absolutes Mitleid, das ihr Verhalten bestimmt“<sup>542</sup>. Schionatulander wurde zwischenzeitlich einbalsamiert („*ein gebalsemt rittr tôt*“, Pz 249, 16), Zeichen für Sigunes unverbrüchliche Liebe wie ihren

<sup>540</sup> Zur Diskussion über diese komplexe Textstelle vgl. Müller 1995, S. 316-325 sowie Schwab 1989, S. 116-117.

<sup>541</sup> Müller 1995, S. 318.

<sup>542</sup> Claudia Brinker-von der Heyde: *Geliebte Mütter – Mütterliche Geliebte. Rolleninszenierung in höfischen Romanen*. Bonn 1996, S. 329.

Anspruch, nicht auf die körperliche Gegenwart des geliebten Toten verzichten zu wollen bzw. zu können:

„Die Einbalsamierung der Körper kann [...] als Ausdruck einer Säkularisierung des Todesrituales verstanden werden, indem ohne den Blick auf das Weiterleben des Menschen im Jenseits eine Strategie gegen den physischen Verfall entwickelt wird.“<sup>543</sup>

Sigune erscheint so als reales und konkretes Andachtsbild. Im Gegensatz zur ersten Begegnung, bei der die klagende *maget* zunächst das „*brackenseil*“ (Pz 141, 16) für den Tod Schionatulanders verantwortlich macht, offenbart sie Parzival nun, dass sie ihr Leid als eine von Gott auferlegte „*nôt*“ begreift.

ich hân in alhie. nu prüeve nôt,  
die mir got hât an im gegeben,  
daz er niht langer solde leb!n!  
(Pz 252, 20-22)

Diese Erkenntnis spiegelt sich in ihrer in den späteren Sigune-Szenen offenbar werdenden Entscheidung, sich definitiv vom höfischen Milieu abzusondern und eine religiöse Haltung zu verinnerlichen (vgl. die dritte Begegnung mit Parzival, Pz 435-442). Sigunes Weltflucht erweist sich als „eine Absage gegenüber den Regeln der höfischen Gesellschaft, die nicht ausschließlich religiös codiert ist, aber zentrale Aspekte religiöser Kommunikation integriert“<sup>544</sup>.

Ungeachtet ihres Leides bleibt Sigunes Schönheit bei der ersten Begegnung noch in der Erinnerung Parzivals präsent („*zem fôrest in*

---

<sup>543</sup> Ulrich Ernst: Differentielle Leiblichkeit. Zur Körpersemantik im epischen Werk Wolframs von Eschenbach. In: Wolfram-Studien XVII. Berlin 2002, S. 182-222, hier: S. 203.

<sup>544</sup> Münkler 2010, S. 143.

*Prizliân/ sah ich dich dô vil minneclîch*“, Pz 253, 2-3), aber schon beim zweiten Treffen zeigen die in ihren Leib eingeschriebenen Trauergebärden den Verlust von „*varwe und kraft*“ (Pz 253, 5).

Der Vorschlag Parzivals, den Toten zu begraben, lässt Sigune in Tränen ausbrechen („*Dô nazzeten diu ougen ir die wât*“, Pz 253, 9). Das ist das einzige Mal, dass der Erzähler Sigunes Reaktion als Weinen bezeichnet, welches zum einen als Zeichen ihrer Verlustangst, zum anderen als bloße Trauergebärde gedeutet werden kann. Ihr Festhalten an dem geliebten Toten, trotz Parzivals gegenteiliger Aufforderung, bringt der Erzähler mit einem intertextuellen Verweis auf den *Iwein* Hartmanns von Aue in Verbindung („*ouch was froun Lûnetten rât/ ninder dâ bî ir gewesen*“, Pz 253, 10) und unterstreicht durch den Vergleich mit der Witwe Laudine die *triuwe* Sigunes (vgl. Pz 253, 15-18).

In dieser zweiten Szene wird die selbstzerstörerische („kasteiende“) Beschreibung der Figur durch den Erzähler bekräftigt, der auf ihre Beispielhaftigkeit in den Bereichen der Jungfräulichkeit (vgl. u. a. „*sprach diu maget*“, Pz 255, 15), der Zuverlässigkeit (vgl. u. a. „*hæret mêr Sigûnen triuwe sagn*“, Pz 253,18) und der Leidensbereitschaft (vgl. u. a. „*sprach diu jâmerbæriu magt*“, Pz 255, 3) hinweist.

diu âventiure uns kûndet,  
 daz Parcifâl, der degē balt,  
 kom geriten ûf einen walt,  
 ine weiz, ze welhen stunden.  
 aldâ sîniu ougen funden  
 eine klösen niwes bûwes stên,  
 dâ durch einen snellen brunnen gên.  
 (Pz 435, 2-8)

Eine visuelle Wahrnehmung führt Parzival zur dritten Begegnung mit Sigune, die nun als „*eine klôsnærinne*“ (Pz 435, 13) dargestellt wird. Die neu erbaute Klausur steht für den neuen Status der Figur und verweist auf deren Hingabe zuerst an den Geliebten und in der Folge an Gott und ihre Reklusion. In diesem neuen Raum findet Sigune den Höhepunkt ihrer Selbstkasteiung in der Hinwendung zu Gott. Durch ihre *triuwe* gegenüber Schionatulander kann Sigune ihr selbstzerstörerisches Leid in eine neue generative Kraft verwandeln, die sich als die Erkenntnis vom Platz Gottes in diesem System erweist. Die ersten zwei Szenen deuten auf das Leid als Grundlage von Sigunes Dasein hin, dessen Transformation zu einer sich vertiefenden Frömmigkeit gelingt.

Die Präsenz des Geliebten, der nun ‚begraben‘ ist, ermöglicht Sigune eine gewisse Distanzierung, durch die sie den Bezugspunkt ihrer *triuwe* auch als Hingabe an Gott begreifen kann. Wiewohl sie „*selten messe*“ (Pz 435, 24) hört, führt sie eine Art asketisches Leben im Gebet („*Si truoc einen salter in der hant*“, Pz 438, 1). In dieser kontemplativen Tätigkeit geht sie so sehr auf, dass sie ohne die Nahrungslieferungen der Gralsbotin wohl verhungern würde („*Cundrîe la surziere/ mir dannen bringet schiere/ alle samztage naht/ mîn spîse – des hât si sich bedâht –,/ die ich ganze wochen habn sol*“, Pz 439, 1-5). Aufgrund dieser Handlungen entspricht die Darstellung Sigunes einer literarischen Adaption historischer Handlungsmuster, z. B. jenen der *(re)inclusi*.<sup>545</sup> In der literarischen Perspektive stimmt Sigunes neue Lebensform in gewisser Weise mit dem Modell der *conversio*<sup>546</sup> überein. Sigune fungiert nicht nur als eine

---

<sup>545</sup> Vgl. die Beschreibungen von Herbert Grundmann (Grundmann 1963, S. 63-64).

<sup>546</sup> Vgl. Müller 2007, S. 158.

legendenhafte Figur, sondern auch als ein „bekanntes Bild büßender Frömmigkeit einer adligen Frau“<sup>547</sup>.

er vant eine klôsnærinne,  
 diu durch die gotes minne  
 ir magetuom unt ir freude gap.  
 wîplicher sorgen urhap  
 ûz ir herzen blüete al niwe,  
 unt doch durch alte triwe.  
 (Pz 435, 13-18)

Das Leben in *jâmer* und *nôt* zerstört langsam ihren Leib und seine (adeligen) Schönheitsmerkmale, die Wolfram im erotischen Signalelement des ‚roten Mundes‘ noch einmal stellvertretend aufruft:

ir dicker munt heiz, rôt gevar  
 was dô erblichen unde bleich,  
 sit wertlich freude ir gar gesweich.  
 ez erleit nie magt sô hôhen pîn.  
 durch klage si muoz al eine sîn.  
 Durch minne, diu an im erstarp,  
 daz si der fürste niht erwarp,  
 si minnete sînen tôten lip.  
 (Pz 435, 26-436, 3)

Aufgrund dessen können zwei Ansatzpunkte für das Verständnis des Weges Sigunes ausgemacht werden, die einerseits auf die Entsagung des irdischen Lebens aus *triuwe* zu Schionatulander (vgl. Pz 435, 30-33) und andererseits auf die progressive Entwicklung ihres religiösen Lebens hinweisen (vgl. Pz 435, 13-15). Sigunes Abkehr von der Gesellschaft erweist sich zunächst als ein Versuch, ihren Schmerz zu bewältigen, der sich im Laufe der Erzählung in eine religiöse Erfahrung verwandelt: Sigune kann ihre Trauer nur dadurch verarbeiten, dass sie

---

<sup>547</sup> Grundmann 1963, S. 87.

diese zur Hingabe an Gott transformiert. Infolgedessen wird die Reintegration Sigunes in die höfische Gesellschaft oder in die Gralsgemeinschaft nicht vollzogen, sie erlangt stattdessen einen neuen Status.<sup>548</sup>

Die Atmosphäre in der Klausen steht im Kontrast zu der idyllischen Außenraumbeschreibung, denn „*diu klôse was freuden lære, / dar zuo aller schimpfe blôz. / er [Parzival] vant dâ niht wan jâmer grôz*“ (Pz 437, 16-18). Der Raum stimmt mit dem Zustand der Figur überein. Sigunes Haltung demonstriert Annahme und Hingabe zuerst an den Geliebten und danach an Gott, da sie all ihren Glanz und ihre Schönheit, die sie direkt mit der höfischen Welt verbinden, durch ihre Selbstkasteiung aufgibt.<sup>549</sup> Ihre Kleidung ist nicht mehr die einer höfischen Dame, sondern sie markiert ihren neuen Status als Klausnerin: „*si truog ein hemde hærin / undr grâwem rocke zenæhst ir hût*“ (Pz 437, 24-25). Die ‚Umwandlung‘ Sigunes fängt mit ihrem seelischen Leid aufgrund des Todes von Schionatulander an und wird nach und nach immer stärker an ihrem Leib deutlich, was z. T. mit autoaggressiven Zügen versehen wird. Auf der Basis einer Aufhebung ihres höfischen Leibs erlangt Sigune eine neue Identität als ‚*klosnærinne*‘. Der Weg Sigunes vollzieht sich als Destruktion ihrer höfischen Schönheit. Daher wird ihr zerstörter, asketischer und nicht mehr als höfisch erkennbarer Leib zum Gegenpol ihres einstmaligen höfischen, schönen und gepflegten Leibes und erweist sich als ein Heilsweg für ihre Seele.

---

<sup>548</sup> In diesem Zusammenhang nimmt Maria E. Müller „weder Trost noch Rache“ im Verhalten Sigunes wahr, „die als Sühnung des Totschlags zugleich eine Bewältigung bedeuten könnte“ (Müller 1995, S. 299).

<sup>549</sup> Vgl. Wynn 2002, S. 204: „She shows no rebellion, but rather typifies humilitas, humility in the evident acceptance of her misery, and in the steadfastness of her faith – her life is spent in prayer“.

Der einzige Verweis auf früheren höfischen Glanz ist „*ein kleinez vingerlîn/ daz si durch arbeit nie verlôs*“ (Pz 438, 3-4), das ein Symbol der Minne zwischen Sigune und Schionatulander darstellt. Der Kontrast zwischen der Dunkelheit der Klause und dem Glanz des Ringes kann als Metapher der reinen und schönen Liebe des Paares betrachtet werden. In diesem Kontext erweist sich der Ring als „ein privates Liebes- und Treuepfand, welches Sigune, da sie ihr Minneverhältnis im Laufe ihres Inklusenlebens zur ‚rehten ê‘ umdeutet, subjektiv als ihren ‚mähelschaz‘, als Zeichen ehelicher Bindung betrachtet“<sup>550</sup>. Die Erwähnung des Ringes verweist auf Sigunes Rolle als ‚Witwe‘, eine virtuell verkörperte Rolle, die sich in ihrer Abgeschlossenheit und Weltverachtung spiegelt.<sup>551</sup> Der Heilsweg der Figur wird durch eine „eigentümliche Idee einer religiös verdienstlichen Ehe mit dem Toten und das Ineinanderfließen von Trauer um den Geliebten und gottgefälliger Frömmigkeit“<sup>552</sup> gezeigt. Erst nachdem ihr Leib schon weitestgehend ‚abgetötet‘ ist, erreicht ihre Seele die Heilung.

Die beschriebenen Leibesdarstellungen und -merkmale sowie Handlungs-Spielräume werden relational verstanden, denn je näher Sigune Gott und der Vereinigung mit dem Geliebten im Tode ist, desto ferner von der Gesellschaft befindet sie sich und desto weniger Schönheitsmerkmale werden der Figur zugeschrieben.

---

<sup>550</sup> Schumacher 1967, S. 56.

<sup>551</sup> Vgl. Brinker-von der Heyde 1996, S. 331-332: „Sigüne hat damit einen Weg gewählt, der auch historisch für Witwen verbürgt ist. Und als Witwe versteht sie sich trotz ihrer Jungfräulichkeit, wenn sie ein senlich gebende (V. 438, 9) anlegt zum Zeichen ihres Standes und sich als ehelich gebunden bekennt.“

<sup>552</sup> Bumke 2004, S. 88.

Die Selbstkasteiung der Figur verweist auf das selbstzerstörerische Leid, das ihren Leib deformiert und ihre Seele verschönt. Innerhalb der Erzählung deutet die Reaktion der Figur auf Veränderungen ihres Handelns in Hinblick auf die eigene Erlösung und Vereinigung mit Schionatulander in Gott hin. Daher erweist sich ihre Totenklage als Zeichen ihrer *triuwe* zunächst gegenüber dem Geliebten und schließlich gegenüber Gott.<sup>553</sup>

[...] >dâ wont ein magt  
 al klagende úf friwundes sarke.  
 diu ist rehter güete ein arke.  
 unser reise gêt ir nâhe bi.  
 man vindet si selten jâmers vrî.<  
 (Pz 804, 14-18)

In diesem Kontext markiert die Schwellenphase der Figur eine Trauerzeit, welche mit Trennungsriten beginnt, die die Figur in die Übergangszeit weiterleiten.<sup>554</sup> Die Hauptmerkmale von Sigunes Selbstkasteiung sind die selbst auferlegten Destruktionen ihres Leibes durch die Trauergebärde, welche auf intensive Schmerzen und Leid hinweist, sowie das Beten und Fasten, die in Analogie zu den asketischen Idealen religiöser Lebensformen des Mittelalters aufzufassen sind.

---

<sup>553</sup> In diesem Sinne interpretiert Marina Münkler, dass Sigunes „asketisches Programm des Rückzugs von der Welt [...] einen eindeutigen Bezug [hat], der zwar religiös codiert ist, den Code der religiösen Kommunikation aber zugleich transgrediert“ (Münkler 2010, S. 145-146).

<sup>554</sup> Vgl. van Gennepe 2005, S. 142.

### 5.2.3.3 Der Tod

si riten für sich drâte  
 und funden des âbents spâte  
 Sigûnen an ir venje tôt.  
 dâ sach diu kûnegin jâmers nôt.  
 Si brâchen zuo z'ir dar in.  
 Parcifâl durch die nifteln sîn  
 bat ûf wegen den sarkes stein.  
 Schîanatulander schein  
 unrefûelt schûne balsemvar.  
 man leit si nâhe zuo z'im dar,  
 Diu magtuomlich minne im gap,  
 dô si lebte, und sluogen zuo daz grap.  
 (Pz 804, 21-30 – 805, 1-2)

In der vierten Szene hat der Tod Sigune ereilt, als sie sich in einer Geste des Betens befand („*venje*“, Pz 804, 23). Die Klage der *jâmerlichen* Jungfrau ist nun verstummt. Durch die Liebe zu Schionatulander und Gott überschreitet Sigune die Grenze dieser irdischen Welt und tritt in eine neue, jenseitige Welt ein. Die Figur erreicht ihre Reintegration jedoch nicht in die Gralsgemeinschaft, da sie – obschon sie dieser Sippe angehört – nicht einberufen wird, dem Gral zu dienen, sondern Sigune erhält einen neuen Status, den ‚Status‘ der Verstorbenen, der auf eine Angliederung in eine neue Gemeinschaft verweist. Der Tod, der letzte Übergang sowie die letzte Angliederung des Menschen, vereint Sigune mit dem Geliebten in Gottes Liebe. Sigune liegt nun an der Seite Schionatulanders, so dass „[d]ie Steigerung der Hingabe der minnenden Jungfrau an den Toten [...] mit ihrem Einschließen zu dem Geliebten in den Sarkophag ihren endgültigen Abschluss“<sup>555</sup> findet. Die Angliede-

---

<sup>555</sup> Schwab 1989, S. 77.

rung in das neue Reich ermöglicht Sigune die Erlösung ihrer Seele und die Vereinigung mit dem Geliebten in Gott.

In der Erzählung deuten die ‚Biografien‘ der Figuren auf verschiedene Wege zu Gott hin. Im Fall Sigunes wird dieser Weg durch „Askese, Buße, Selbstverleugnung, Weltabkehr und Tod“<sup>556</sup> durchlaufen. Auf diese Weise erweist sich Sigunes Weg als ein christlicher Weg, der ihr über die Deformierung ihres irdischen Leibs eine ‚Re-formierung‘ ihrer Seele ermöglicht.

#### 5.2.4 Gregorius

so enwart nie mannes missetât  
ze dirre werlde sô grôz,  
er enwerde ir ledic unde blôz,  
ob si in von herzen riuwet  
und si niht wider niuwet.  
(Gr 46-50)

daz ist diu wære triuwe  
die er ze gote solde hân:  
buoze nâch bihte bestân.  
(Gr 76-78)

Der Prolog<sup>557</sup> des *Gregorius* ist in seinem Aufbau an der schulmäßigen Rhetorik orientiert. Seine zweiteilige Struktur weist einen „*Prologus prae-ter rem* mit Autor- und Publikumsbezug (V. 1-50)“ und einen „*Prologus ante rem*, der zur Vorstellung der Sache dient (V. 51-170)“<sup>558</sup>, auf. In

---

<sup>556</sup> Bumke 2004, S. 120.

<sup>557</sup> Zu einer ausführlichen Analyse des *Gregorius*-Prologs vgl. Walter Haug: Die Problematisierung der Legende. Hartmanns ›Gregorius‹-Prolog. In: Ders.: Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Darmstadt 1992, S. 134-154.

<sup>558</sup> Jürgen Wolf: Einführung in das Werk Hartmanns von Aue. Darmstadt 2007, S. 97.

diesem Sinne erläutert der Erzähler zunächst die Theologie und Psychologie der Erlösung,<sup>559</sup> und schließlich präsentiert er Gregorius als ein diesbezügliches Exemplum, da die Figur den richtigen Weg zum Heil und zu Gott findet. Infolgedessen wird die Figur des Gregorius sowohl im Prolog als auch im Epilog als „*der guote sündære*“ (Gr 176, 671 und 4001) bezeichnet, was als ein Oxymoron zu verstehen ist, welches Hartmut Freytag zufolge darauf verweist, dass der Protagonist „sich von Beginn an auf dem rechten Weg befindet“<sup>560</sup>. In der Tat sündigt Gregorius, aber es gehört zu den Eigenarten der Darstellung seiner Figur, dass er „sich [...] zur Schuld stets so verhält, daß er persönlich schuldlos ist“<sup>561</sup>. In Anlehnung an die mittelalterliche Tradition der Legenden bzw. Hagiographien interpretiert Volker Mertens das in Prolog und Epilog herausgestellte Oxymoron als „*der heilige Sünder*“<sup>562</sup>.

Vor diesem Hintergrund sind „Gottvertrauen, Buße und die Gnadenlehre“<sup>563</sup> als die zentralen Elemente des Werkes anzusehen. Aufgrund dessen wird das Leiden durch Schmerzen in Verbindung mit Sünde und Erlösung gekennzeichnet und besitzt einen disziplinierenden Charakter, der sich aus einer Darstellung symbolischer Leiblichkeit herauslesen lässt. So betont der Erzähler insbesondere die Rolle der Sünde in der von ihm entfalteten Erlösungsdynamik, denn auch die schwersten Sünden sind zu vergeben – außer der Verzweiflung, die eine Todssünde ist. Oliver Hallich

---

<sup>559</sup> Vgl. Pincikowski 2002, S. 66.

<sup>560</sup> Hartmut Freytag: *diu seltsænen mære/von dem guoten sündære*. Über die heilsgeschichtlich ausgerichtete interpretatio auctoris im *Gregorius* Hartmanns von Aue. In: Euphorion 98 (2004), S. 265-280, hier: S. 278.

<sup>561</sup> Oliver Hallich: Poetologisches, Theologisches. Studien zum *Gregorius* Hartmanns von Aue. Frankfurt a. M. 1995 (=Hamburger Beiträge zur Germanistik 22), S. 134.

<sup>562</sup> Volker Mertens: *Gregorius Eremita. Eine Lebensform des Adels bei Hartmann von Aue in ihrer Problematik und ihrer Wandlung in der Rezeption*. München 1978, S. 44.

<sup>563</sup> Wolf 2007, S. 107.

betont, dass „die vier im Prolog exponierten Zentralbegriffe *riuwe*, *triuwe*, *vürgedanc* und *zwîvel*“<sup>564</sup> direkt auf den Terminus Schuld verweisen, die entweder die Gnade Gottes erwecken oder die Verdammung der Seele durch *desperatio* und *praesumptio* fördern.

ez enist dehein sünde mê,  
 man enwerde ir mit der riuwe  
 ledic unde niuwe,  
 schœne unde reine,  
 niuwan der zwîfel eine:  
 der ist ein mortgalle  
 ze dem êwigen valle  
 den nieman mac gestüezen  
 noch wider got gebüezen.  
 (Gr 162-170)

In der *Gregorius*-Forschung lassen sich zum einen Interpretationen eines Dualismus von Welt und Gott beobachten. Aus dieser Perspektive erwähnt Ulrich Ernst die Tatsache, dass das Werk zu einer doppelspurigen Bahn führte, die einerseits ein sündiges Hofleben „nach dem Verlassen des Inselklosters“ und andererseits ein gottgefälliges Leben „als Eremit und Papst“ andeutet. Aus diesem Grund betont Ernst den Antagonismus von „*vita carnalis* und *vita spiritualis*“<sup>565</sup>, welche sich im augustinischen Sinne als gegensätzliche Begriffe erweisen. Zum anderen wurde immer wieder Fragen bezüglich einer möglichen Harmonisierung zwischen religiösen und weltlichen Ansprüchen erörtert. Nach Volker Mertens ist der *Gregorius* ein Werk der höfischen Literatur, „in de[m] das Religiöse einen wichtigen Platz hat, dem Weltlichen jedoch nicht dualis-

---

<sup>564</sup> Hallich 1995, S. 134.

<sup>565</sup> Ulrich Ernst: Der ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue. Theologische Grundlagen, legendarische Strukturen, Überlieferung im geistlichen Schrifttum. Köln/Weimar/Wien 2002 (=ORDO 7), S. IX.

tisch entgegengesetzt wird“<sup>566</sup>. In der Erzählung werden die zwei ‚Welten‘ allerdings als mögliche Wege dargestellt, um die Erlösung zu erreichen, sobald sie in der richtigen Richtung durchlaufen werden. Obwohl Ernst auf eine „dichotomische Konstruktion“<sup>567</sup> verweist, ermöglicht das erlebte Leben am Hof in Gregorius’ Fall doch den Eintritt in das Bußleben. *Vita carnalis* und *vita spiritualis* sind darum wichtige Teile des Prozesses, der die Figur *per aspera ad astra* leitet; sie sind komplementär, wiewohl sie in der mittelalterlichen Literatur normalerweise antagonistisch in Erscheinung treten. Im *Gregorius* stehen die Thematiken von *vita carnalis* und *vita spiritualis* in einem dynamischen Spannungsverhältnis, in dem die eine die andere nicht annulliert und beide gleichberechtigte Teile der Erzählung sind, sowohl als antagonistische Begriffe (vgl. die Rede des Abts, Gr 1432ff.) als auch im Sinne einer notwendigen Erfahrung (vgl. Gregorius’ Weg). In diesem Kontext postuliert Jan-Dirk Müller, dass „[d]as Klosterleben [...] das Weltleben nicht ab[schließt], sondern ihm voraus[geht]. Es ist nicht Ziel, sondern Ausgangspunkt und Variante des Weltlebens“. Darum „richtet sich das Ritterleben nicht gegen die gottgewollte Ordnung, sondern ist deren Teil“<sup>568</sup>.

#### 5.2.4.1 Der junge Klosterschüler

In Übereinstimmung mit den höfischen Idealen wird Gregorius schon in der Beschreibung seiner Kindheit als „*wünneclîch[ ]*“ (Gr 674), „*schæn[ ]*“ (Gr 686 und 1034) und „*von gebürte hô*“ (Gr 734) bezeichnet, so „*daz nie*

---

<sup>566</sup> Mertens 2008, S. 794.

<sup>567</sup> Ernst 2002, S. 3.

<sup>568</sup> Müller 2007, S. 155.

zer werlde kæme/ ein kint alsô genæme“ (Gr 681-682). Bevor das Kind aufs Meer geschickt wird, schreibt die Mutter „die wesentlichen sozialen Angaben, über die sich die Identität des Kindes zunächst konstituiert“<sup>569</sup>, auf eine Tafel (vgl. Gr 734-739). Infolgedessen fassen Edith und Horst Wenzel diese Tafel als den symbolischen „Zweitkörper“<sup>570</sup> des jungen Adligen auf. In diesem Moment erfährt Gregorius den ersten Bruch in seinem Leben, der durch die Trennung von der Mutter sowie vom höfischen Leben charakterisiert wird. Im Wortlaut der Tafelinschrift wird „das Paradox einer ständischen Zuweisung ohne Angabe der Herkunft, die diese Zuweisung allererst rechtfertigen müsste“<sup>571</sup>, konstatiert.

Diese erste Etappe seines Lebens verbringt Gregorius unter Fischern; diese lässt sich als Erniedrigung, da der adelsbürtigen Figur dadurch eine ‚falsche‘ Identität vermittelt wird, und als klerikaler Lernprozess definieren, denn Gregorius wird in einer Klosterschule angenommen. Das Kind wird sechs Jahre in die gute Obhut von Fischern gegeben, die es danach der Obhut des Abtes überlassen, damit es unterrichtet werden kann. Nichtsdestoweniger funktioniert diese erzwungene Situation nicht als effektives Mittel der Integration, zumal die Diskrepanzen zwischen Schein und Sein im Falle der Figur zu groß sind. Das erste Erkennungszeichen wird ihm durch die Taufe und den Eigennamen ermöglicht – der Abt gibt ihm den Namen „*Grêgôrius*“ (Gr 1136) –, was nicht „zur

---

<sup>569</sup> Kerstin Schmitt: Körperbilder, Identität und Männlichkeit im „Gregorius“. In: Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur. Hg. v. Ingrid Bennewitz und Ingrid Kasten. Münster 2002 (=Bamberger Studien zum Mittelalter 1), S. 135-155, hier: S. 139.

<sup>570</sup> Edith und Horst Wenzel: Die Tafel des Gregorius. Memoria im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit. In: Erzählungen in Erzählungen. Phänomene der Narration in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. v. Harald Haferland und Michael Mecklenburg. München 1996, S. 99-114, hier: S. 104.

<sup>571</sup> Müller 2007, S. 253.

Bestimmung seiner Identität“<sup>572</sup> ausreicht, da der Name keinen Verweis auf das Adelsgeschlecht, dem er entstammt, enthält; stattdessen (und eben nicht *art*-gemäß!) soll Gregorius über die namentliche ‚Verwandschaft‘ mit dem Abt auf ein Klosterleben vorprogrammiert werden.

Als Klosterschüler verkörpert Gregorius „*von aller hande tugent/ [...] sô sinnerîche jugent*“ (Gr 1177-1178), denn er ist ein hervorragender „*grammaticus*“ (Gr 1183) und „*legiste*“ (Gr 1196), der auch „*dîvînitats [...] diu kunst [...] von der gottheit*“ (Gr 1187ff.) beherrscht. Daher lässt sich Gregorius zu diesem Zeitpunkt als ein geistlich gebildeter Jüngling identifizieren. Die Lobworte auf den jungen Gregorius stehen in Analogie zu anderen höfischen Darstellungen; die ihm verliehenen Attribute sind geläufige Topoi. Die Figur wird als „*schœne unde starc*“ (Gr 1238) sowie „*getriuwe unde guot*“ (Gr 1239) beschrieben und er hat „*geduldigen muot*“ (Gr 1240), „*künste gnuoge/ zuht unde vuoge*“ (Gr 1241-1242). Alle Charakteristika des Gregorius weisen auf die Merkmale eines guten Herrschers oder Ritters hin, die in der höfischen Literatur häufig Verwendung finden. Diese Aussage wird durch die Rede des Erzählers bekräftigt, welche auf eine „scheinbare Diskrepanz zwischen hoher Berufung und vermeintlich niedriger Herkunft“<sup>573</sup> hinweist. Die Dissonanz zwischen momentaner Gruppenzugehörigkeit und realer Abstammung des Gregorius verweist auf eine Entfremdung, welche später in eine Identitätslosigkeit der Figur mündet:

swâ von ouch ûf der erde  
dehein man ze lobenne geschilt,  
des engebrast an im niht.  
der Wunsch hete in gemeistert sô  
daz er sîn was ze kinde vrô,

---

<sup>572</sup> Müller 2007, S. 254.

<sup>573</sup> Henne 1982, S. 16.

wande er nihtes an im vergaz:  
 er hete in geschaffet, kunde er, baz.  
 die liute dem knappen jâhen,  
 alle die in gesâhen,  
 daz von vischære  
 nie geborn wære  
 dehein jungelinc sô sælden rich:  
 ez wære harte schedelich  
 daz man in niht mâhte  
 geprisen von geslâhte,  
 und jâhen des ze stæte,  
 ob erz an gebürte hæte  
 sô wære wol rîche lant  
 ze sîner vrûmikeit bewant.  
 (Gr 1265-1284)

Der wahre Status des Gregorius konstituiert sich als ein Geheimnis, denn „*jâ enweiz nieman wer er ist*“ (Gr 1320). Die Entdeckung seiner eigenen Fremdheit zerstört demzufolge die Lebensordnung der Figur, was „*sîn vreude*“ (Gr 1375) „*in dise[ ] niuwen sorgen*“ (Gr 1376) verwandelt. Das Gefühl, nicht Teil dieser klösterlichen Welt zu sein, motiviert Gregorius, nach seiner Herkunft und Identität zu suchen, so dass er fortgehen will. Aus dem zweiten Bruch ergibt sich die Zerstörung seiner früheren, aber eben nur scheinbaren Identität:

ich enbin niht der ich wânde sîn.  
 nû sult ir, lieber herre mîn,  
 mir durch got gebieten.  
 ich sol und muoz mich nieten  
 nôt und angest (daz ist reht)  
 als ein ellender kneht.  
 (Gr 1403-1408)

Die getroffene Entscheidung beruht nicht auf den dichotomischen Wegen zwischen Weltleben und Leben für Gott, sondern besteht aus einer ständischen Alternative, woraus Müller die Gleichrangigkeit beider Lebensformen ableitet, denn „[d]er eine Stand ist falsch, weil er Gre-

gorius' Art nicht entspricht, der andere verstrickt ihn in den Inzest<sup>574</sup>. Im Widerspruch zu Gregorius' Entschluss macht der Abt ihn darauf aufmerksam, dass es zwei Wege im Leben gibt, die entweder das Heil sichern oder zum Verderben führen (vgl. Gr 1445-1449). Darum gibt Gott den Menschen „*vrîe wal*“ (Gr 1439). Der Abt versucht noch Gregorius zu überreden, im Kloster zu bleiben mit der Perspektive, seine leitende Position zu ‚erben‘ (vgl. Gr 1469-1473). Auch wenn Gregorius sich für die Ratschläge bedankt, bleibt er aber bei seinem Wunsch Ritter zu werden, denn „*daz süeze honec ist bitter/ einem ieglichen man/ der ez niezen niene kan*“ (Gr 1504-1506). Die nächsten Verse legen die topische Gegenüberstellung zwischen *phafheit* (Gr 1463) und *ritterschaft* (Gr 1519) dar. Auf der einen Seite verteidigt der Abt das „*phaffen bilde*“ (Gr 1517) als vorbildliche Lebensform, die direkt zu Gott führt, denn

swelh man oder wîp  
sich von gote wendet,  
der wirt dâ von geschendet  
und der helle verselt.  
(Gr 1522-1525)

Auf der anderen Seite betont Gregorius die Rolle einer Ritterschaft der „*mâze*“ (Gr 1532) als akzeptables Mittel, das Heil zu erreichen (vgl. Gr 1531-1535). Trotzdem sieht der Abt den jungen Gregorius als *klôsterman* und versucht ihn immer noch von seinem Vorhaben abzubringen. Der Abt macht sich von Gregorius ein Wunschbild, das auf einen Mönch hindeutet (vgl. Gr 1554-1557) und mit der von Gregorius bevorzugten Vorstellung, Ritter sein zu wollen, nicht zu vereinbaren ist. Gregorius aber hat das Bild eines Mannes vor Augen, der in allem einen Ritter

---

<sup>574</sup> Müller 2007, S. 156.

verkörpert, was sich als ein virtueller Leib erweist (vgl. Gr 1573-1578)<sup>575</sup>. In diesem Zusammenhang besteht also eine Dissonanz zwischen den idealisierten Darstellungen beider Figuren, die sich Gregorius und der Abt als Bilder idealer Lebensformen vorstellen:

vür den griffel zuo dem sper,  
 vür die veder ze dem swerte  
 daz ist des ich ie gerte.  
 (Gr 1590-1592)

Gregorius äußert seinen eigentlichen Wunsch und erweist dadurch seine Hartnäckigkeit. Dabei wird die ritterliche Maxime betont, denn die tapfereren und besseren Ritter sind in einem höfischen Milieu geboren, auch wenn sie noch *zuht* brauchen. Gregorius sieht sich als Ritter, ohne eine ritterliche Erziehung erfahren zu haben; seine äußere Kraft und Haltung (vgl. Gr 1609-1610) kontrastieren mit der inneren Einstellung, die der Abt von ihm als im Kloster erzogener Junge erwartet: „*dû bist, daz merke ich wol dar an,/ des muotes niht ein klôsterman*“ (Gr 1635-1636).<sup>576</sup> Der Abt stattet Gregorius mit den besten Stoffen als Ritter aus (vgl. Gr 1641-1644), weist aber darauf hin, dass der ‚neue‘ Ritter weder „*vriunt noch vorder habe*“ (Gr 1671) hat. Auf diese Weise versucht der Abt Gregorius zu überreden, bei ihm zu bleiben. Ungeachtet dessen hält Gregorius an seinem Wunsch nach Ritterschaft fest. Dem Abt bleibt nichts übrig, als ihm diese zuzugestehen. Aus diesem Grund entschließt er sich, Gregorius die Tafel zu überreichen, deren Inhalt die Wahrheit über die Herkunft des Jungen offenbart.

---

<sup>575</sup> Vgl. Schmitt 2002, S. 141.

<sup>576</sup> Nach Kerstin Schmitt besteht „[i]n seinem momentanen Zustand [...] also eine Diskrepanz zwischen innerer Einstellung und äußerlichem Erscheinungsbild“ (Schmitt 2002, S. 142). Jedoch beruht dieser Kontrast eher auf der Wahrnehmung des Abtes als auf jener des Gregorius selbst.

ich bin vervallen verre  
 âne alle mine schulde.  
 wie sol ich gotes hulde  
 gewinnen nâch der missetât  
 diu hie vor mir geschriben stât?  
 (Gr 1780-1784)

Durch die Information über den Inzest der Eltern wird ein neuerlicher Bruch in der Lebensordnung der Figur erzeugt, da Gregorius ab diesem Moment sein Verhalten ändern muss; er fühlt sich dazu verpflichtet, für seine Eltern zu büßen. Ein weiteres Mal nutzt der Abt die Gelegenheit, das geistliche Leben zum Nachteil des ritterlichen Lebens zu loben, denn nur das erste garantiert „*daz êwige leben*“ (Gr 1797). Dennoch kann der Abt den Aufbruch nicht vermeiden, da Gregorius bekennt: „*jâ ist mîn gir noch merre/ zuo der verte dan ê*“ (Gr 1800-1801). Erneut erweist sich das Meer als ein Übergangsraum, der die Trennung vom klösterlichen Bereich ermöglicht. Darum verweist Ulrich Ernst auf die positive Bedeutung des Wassers, „sofern es den sakralen Raum (Klosterinsel, Büsserfelsen) gegen den weltlichen Bereich abschirmt, den Menschen in der Gesinnung des *contemptus mundi* bestärkt und das Einhalten des Gebotes der *stabilitas loci* erleichtert“<sup>577</sup>, was freilich zunächst scheitert.

#### 5.2.4.2 Die Suche nach Ritterschaft

Die Suche nach Ritterschaft führt Gregorius „*ûf sîner muoter lant*“ (Gr 1841), nach Aquitanien, das von einem Herzog belagert wird und einen Helden braucht. Henne interpretiert dieses Land als „ein[en] utopische[n] Freiraum [...], in dem der Heimatlose eine neue soziale Identität

---

<sup>577</sup> Ernst 2002, S. 100-101.

findet“<sup>578</sup>. In diesem vermeintlich fremden Land wird Gregorius die Chance geboten, seinen ritterlichen Stand an den Tag zu legen. So lässt Gregorius neben „zuht“ und „vrümikeit“ (Gr 1908) weitere Topoi eines höfischen Ritters erkennen, z. B. „vleiz [er] sich deste mêre/ ûf prîs und ûf êre“ (Gr 1967-1968). Wie auch andere Ritter in der höfischen Literatur erlernt Gregorius die Kunst des ritterlichen Dienstes.

als er die kunst vil gar bevant  
 täglichen mit der hant  
 und er benamen weste  
 daz er wære der beste,  
 daz er hæte ellen und kraft  
 und ganze kunst ze ritterschaft  
 dô êrste wart sîn vrävele grôz.  
 (Gr 1989-1995)

Aus diesem Grund signalisiert Gregorius seine Bereitschaft, durch „beidiu sterke und den muot“ (Gr 2055) „geêret und gerîchet“ (Gr 2041) zu werden, indem er den Herzog im Kampf besiegt. Damit erlöst der Ritter das Land „von grôzem sêre“ (Gr 2168) und wird durch die Ehe mit der Landesherrin selbst zum Herrscher. Der Sieg markiert die gesellschaftliche Statuserhöhung der Figur durch seine Herrschaft, die einerseits Gregorius eine neue Identität ermöglicht und andererseits seine Legitimation als Ritter bedeutet. In diesem Sinne wird Gregorius „in ein Gesellschaftsmodell [integriert], in dem die *vrouwe* nicht nur hierarchisch höherstehend ist, sondern auch [als] soziale Bestätigungsinstanz fungiert“<sup>579</sup>. Als Herrscher verkörpert Gregorius „das Leitbild des *rex iustus*“<sup>580</sup>.

---

<sup>578</sup> Henne 1982, S. 19.

<sup>579</sup> Schmitt 2002, S. 143.

<sup>580</sup> Müller 2007, S. 105.

er was guot rihtære,  
 von sîner milte mære.  
 [...]

Sîn lant und sîne marke  
 die bevidete er alsô starke,  
 swer si mit arge ruorte  
 daz er den zevuorte  
 der êren und des guotes.  
 er was vestes muotes:  
 enhæte erz niht durch got verlân,  
 im müesen wesen undertân  
 swaz im der lande was gelegen.  
 nû wolde aber er der mæze phlegen:  
 durch die gotes êre  
 so engerte er nihtes mêre  
 wan daz im dienen solde:  
 vûrbaz er niene wolde.  
 (Gr 2257-2276)

Mit der Eingliederung in die höfische Gesellschaft durch die Übernahme der Landesherrschaft wird die Selbstkasteiung von Gregorius erstmals thematisiert, was auf die Buße für den Inzest der Eltern zurückzuführen ist. Die zweite Etappe in Gregorius' Leben resultiert aus der Entdeckung der Nicht-Zugehörigkeit zur Fischerfamilie zum einen und aus dem Erfahren seiner inzestuösen Herkunft zum anderen, woraus sich die Gründe seines Leides konstituieren. Täglich repetiert Gregorius – vor den Augen der Öffentlichkeit verborgen – dieselben Gebärden des Lesens der Tafel, was ihn zum Weinen bringt, des Betens sowie des Brustschlagens (vgl. Gr 2282-2289; 2301-2303; 2306-2308; 2321-2322; 2390-2394). Diese heimlichen Gesten markieren einen liminal anmutenden Zustand, der andauert, solange sich die Figur in das weltliche Leben hineinbewegt. Dieser Zustand wird durch Klagen, Weinen und Gebete inszeniert, wie die folgende Textstelle zeigt.

dô er geweinde genuoc  
 und sich zen brüsten gesluoc,  
 daz er dâ vor im hâte  
 daz barc er alsô drâte  
 in ein mûrloch über sich.  
 (Gr 2455-2459)

In der Erzählung lässt sich die Kasteiung des Fleisches als „[a]nother common form of medieval bodily discipline“<sup>581</sup> analysieren, die eine hohe Quantität von ritualisierten Gebärden enthält. In Gregorius' Fall zeigt sich die Selbstkasteiung durch Schmerz und Leid, „[t]hese include his gesticulations, knees, arms, and eyes. Gregorius' gesticulations embody his urgency and humility before God“<sup>582</sup>. In diesem Sinne erweist sich solche Buße als eine ritualisierte Handlung, die sowohl einen leiblichen als auch einen seelischen Aspekt hat. Der Erzähler „externalizes the psychology of emotion through bodily motifs“<sup>583</sup>. Diese Selbstkasteiung manifestiert sich in den in der Heimlichkeit wiederholten Handlungen, welche von einer „*maget*“ entdeckt werden, die ihre Herrin darüber informiert. Die Kommentare des Mädchens bestätigen das Leid und die Schmerzen von Gregorius, die die erste Schwellenphase charakterisieren.<sup>584</sup> Deswegen betont Müller, dass „gerade die Buße nicht Sühne für den ersten Inzest [ist], sondern Anlaß für die Aufdeckung des zweiten“<sup>585</sup>.

---

<sup>581</sup> Pincikowski 2002, S. 69.

<sup>582</sup> Pincikowski 2002, S. 69.

<sup>583</sup> Pincikowski 2002, S. 70.

<sup>584</sup> Da die Dienerin nur Zeichen sehen kann, versteht sie, so Mireille Schnyder „deren Sinn aber nicht. [...] Über die Zeichen [...] kommt sie nicht hinaus“ (Schnyder 2003, S. 349). Horst Wenzel interpretiert die Rolle des Mädchens „als Vertreter des Betrachters, als Assistenzfigur, die unseren eigenen Blick fokussiert, sodass wir Gregorius mit ihren Augen wahrnehmen können“ (Wenzel 2009, S. 137).

<sup>585</sup> Müller 2007, S. 157.

ich gesach joch nieman mære  
 geweinen alsô sêre.  
 dâ bî erkande ich harte wol  
 daz sîn herze ist leides vol.  
 wan dâ enzwîvel ich niht an  
 umbe einen sô geherzen man,  
 swâ dem ze weinenne geschîht,  
 daz ist âne herzeriuwe niht,  
 als ich in hiute weinen sach.  
 (Gr 2395-2403)

Damit wird der Herrin ein zweites Signal dafür gegeben, dass Gregorius ihr Sohn sein muss, wobei das erste aus dem Wiedererkennen des Seidenstoffes der Kleidung von Gregorius bestand, den „*si mit ir selber hant/ zuo ir kinde hete geleit*“ (Gr 1946-1947). Beim Erblicken der Tafel erhärtet sich der Verdacht ihrer Verwandtschaft, nichtsdestotrotz macht sie sich Hoffnung, dass jemand ihm „*die tavel und daz gewant*“ (Gr 2512) verkauft haben könnte. Die Frage nach seiner Herkunft macht Gregorius die Fragwürdigkeit seiner Identität, die für ihn und die Mutter noch ein Rätsel beinhaltet, erneut bewusst; zwar weiß er, dass er aus einer hochadligen Familie stammt, aber dennoch kann er seinen Abstammungsnamen nicht genau belegen, während die Mutter noch zweifelt, ob er wirklich ihr ‚Sprößling‘ ist.

si sprach: ›sît ir der man  
 (dâ enhelt mich niht an)  
 von dem hie an geschriben stât,  
 sô hât uns des tiuvels rât  
 versenkt sêle unde lîp:  
 ich bin iuwer muoter und iuwer wîp.‹  
 (Gr 2599-2604)

Aufgrund der Worte der Mutter gerät Gregorius in Leid sowie in Zorn „*hin ze gote*“ (Gr 2608) und ergibt sich seinem Unglück, so dass ein neuer Bruch festgestellt werden kann, der ihn auf eine asketische Bahn

führt: „[S]owohl die Mutter wie Gregorius versuchen in Reaktion darauf durch eine Negation alles Körperlichen ihre Präsenz in der Welt zu minimieren“<sup>586</sup>.

richer got vil guoter,  
 des hâstû anders mich gewert  
 danne ichs an dich hân gegert.  
 ich gertes in minem muote  
 nâch liebe und nâch guote:  
 nû hân ich si gesehen sô  
 da ich des niemer würde vrô,  
 wande ich si baz verbære  
 danne ich sus heimlich wære.  
 (Gr 2614-2622)

Der zweite Inzest destabilisiert eine scheinbare Ordnung, die von der weltlichen Herrschaft getragen wird und im Text als fragil dargestellt wird, da Gregorius in der Heimlichkeit leidet. Im Fall der Eltern zeigt sich der Inzest als „ein Verstoß gegen die geltenden Normen; bei Gregorius folgt er aus ihrer Erfüllung“<sup>587</sup>. Wie Jan-Dirk Müller betont, hat dieser zweite Inzest Konsequenzen nur für den Helden selbst, denn „[d]er Friede [...] überdauert seine persönliche Katastrophe und ist zu Lebenszeit der Mutter nicht mehr gefährdet“<sup>588</sup>.

Für die vorliegende Untersuchung fungiert die Entdeckung des zweiten Inzests als ein Auslöser des Bruches, der die weitere Entwicklung der Geschichte fördert.<sup>589</sup> Schließlich wäre ohne den ersten Inzest die

---

<sup>586</sup> Schnyder 2003, S. 349.

<sup>587</sup> Müller 2007, S. 157.

<sup>588</sup> Müller 2007, S. 105.

<sup>589</sup> Im Zusammenhang mit der Inzestthematik wird in der Forschungsliteratur häufig die Schuldproblematik diskutiert, in der Tendenz, die Erzählung im Verhältnis zu den gegenwärtigen geistlichen Diskussionen über die Schuld zu analysieren. So stellt Oliver Hallich fest, dass „die Schuldpreisprechung nicht durch die Relativierung der Schuldhaftigkeit des Geschehens, sondern durch den Hinweis auf die Unwillentlichkeit, also auf ein bestimm-

triumphale Gesellschaftsintegration von Gregorius nicht nur unmöglich, sondern *per se* unnötig. Die durch den Bruch ausgelösten Gefühle von Leid und Schmerz lassen sich als konstitutive Elemente für die Erlösung der Seele verstehen:

ez hât geschaffet diu gotes kraft  
 ein missemüete geselleschaft  
 diu doch samet belibe  
 under sêle und under libe.  
 wan swaz dem libe sanfte tuot,  
 daz enist der sêle dehein guot:  
 swâ mite aber diu sêle ist genesen,  
 daz muoz des libes kumber wesen.  
 nû liten si beidenthalben nôt:  
 daz was ein zwivalentiger tôt.  
 (Gr 2655-2664)

Leib und Seele stehen im *Gregorius* in enger Beziehung zueinander: Leidet der Leib, wird die Seele erlöst, was durch den oben zitierten Erzählerkommentar bestätigt werden kann.<sup>590</sup> Nach dieser Logik soll Gregorius einen Weg in die Ablehnung bzw. Abtötung des Leibs durchlaufen, damit er seine Seelenheilung erreichen kann. Die daraus resultierende neue Phase ist im ganzen Werk das anschaulichste Beispiel, um die Selbstkasteiung und ihre Heilkraft zu analysieren.

---

tes Verhältnis des Schuldigen zur Schuld, erreicht wird“ (Hallich 1995, S. 133). Andererseits schlussfolgert Corinna Dahlgrün, dass es keine Relevanz in der „Frage des Wissens und Wollens der Sünde“ gibt, denn „[de]r Mutter-Sohn-Inzest ist, als Übertretung göttlicher Gebote und zumal als Wiederholung solcher Übertretung, Sünde, die an ihm Beteiligten sind, ihren guten Absichten und ihrem subjektiv reinen Gewissen zum Trotz, Sünder“ (Dahlgrün 1991, S. 172).

<sup>590</sup> Vgl. Ernst 2002, S. 182: „Erst im Licht des Leib-Seele-Dichotomismus wird die große Bedeutung der Askese verständlich, die der Protagonist der Legende in verschiedensten Formen (Nahrungsaskese, Kleidungsaskese, Besitzaskese, Sexualaskese etc.) und bis zu extremen Bußtorturen gesteigert praktiziert, so daß er vom Dichter schließlich als *der lebende marterære* (3378) bezeichnet wird.“

### 5.2.4.3 Der Weg zum Papsttum

des lát engelten den lip  
 mit tãgelicher arbeit  
 sô daz im sí widerseit  
 des er dâ aller meiste ger.  
 sus habet in, unz er iu wer,  
 in der riuwen bande.  
 (Gr 2722-2727)

Die Zerstörung der ritterlichen Lebensordnung von Gregorius hat radikale Folgen, die mit dem Ablegen „seine[r] stigmatisierte[n] adlig-gesellschaftliche[n] Identität zugunsten einer religiös fundierten Identität als Bûßer und Asket“<sup>591</sup> ihren Anfang nehmen. „*ich wil im [Gott] ouch ze buoze stân*“ (Gr 2736), mit dieser Entscheidung fängt der asketische Weg der Figur an, der eine bevorstehende intensive Selbstkasteiung anzeigt. Die Trennung vollendet sich im Abschied von der Mutter und vom höfischen Leben (vgl. Gr 2745-2747), welcher eine passende Metapher in dem „*dürftigen gewande*“ (Gr 2750) findet, das als ein Gegensymbol zum höfischen Leben gelesen werden kann, sowie in einer räumlichen Veränderung, da Gregorius fortan jedweden Kontakt mit der Öffentlichkeit meidet. Je ferner sich die Figur vom höfischen Leben befindet, desto mehr taucht sie in die Wildnis ein, die als Platz der Eremiten erkannt wird, die auf der Suche nach einem engen Verhältnis zu Gott mit ihrem früheren Leben brechen und eine neue Identität erreichen, die auf dem asketischen Modell basiert. In diesem Sinne bemerkt Ernst, dass

---

<sup>591</sup> Schmitt 2002, S. 145.

„soziale Mobilität immer als räumliche Veränderung und soziale Statistik immer als räumliches Beharren verstanden werden, eine Struktur, die mit der Tendenz der hochmittelalterlichen Gesellschaft zu Aufbruch und Wanderschaft [...] zusammenhängt.“<sup>592</sup>

In Gregorius' Vorstellung erscheint die ‚Wüste‘ als idealer Raum für seinen neuen Status als Bettler und Büsser, aber es ist wiederum das Wasser, das seinen Übergang markiert und ihm seine spätere Identität als Büsser ermöglicht.<sup>593</sup>

er wuot diu wazzer bi dem stege.  
mit marwen vüezen ungeschuoch  
streich er walt unde bruoch  
sô daz er sînes gebetes phlac  
ungâz unz an den dritten tac.  
(Gr 2766-2770)

Dieser Weg durch das Wasser markiert Gregorius' Abkehr von der höfischen Welt, als er sich in den Wald begibt,<sup>594</sup> ebenso wie die ersten Charakteristika seines neuen Zustands zu vermerken sind, denn er betet und fastet „unz an den dritten tac“ (Gr 2770). Diese Passage kann in Analogie zu einer zweiten Taufe interpretiert werden, die Gregorius ein neues Leben eröffnet, oder auch als Übergang über die Grenze zwischen der höfischen Welt und dem heiligen Weg. Die Symbolik des Wassers verweist auf dessen Rolle „in der Vermittlung von geistigen Kräften“, als Spender von „Segen und damit seel[isch]-geistige[r] Reinigung und Er-

---

<sup>592</sup> Ernst 2002, S. 105.

<sup>593</sup> Zur Thematik des Wassers als Zwischen- und Schwellenbereich vgl. Peter Strohschneider: Inzest-Heiligkeit. Krise und Aufhebung der Unterschiede in Hartmanns ‚Gregorius‘. In: Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters. Hg. v. Christoph Huber, Burghart Wachinger und Hans-Joachim Schiewer. Tübingen 2000, S. 105-133, hier: S. 109-110.

<sup>594</sup> Mireille Schnyder weist darauf hin, dass sich Gregorius' Eintritt in den Wald als eine Flucht aus der zivilisierten Welt erweist, „in der er schuldig wurde und deren Ordnung er gebrochen hatte“ (Schnyder 2003, S. 297).

neuerung sowie Erlösung“<sup>595</sup>. Der früher schöne und höfische Gregorius verwandelt sich in den „*lîplöse[n] man*“ (Gr 2773), was als „rejection of the corporeal self“<sup>596</sup> analysiert werden kann, und in den „*riuwesære*“ (Gr 2780), was auf die neue Identität seiner Wahl hindeutet.

Am dritten Abend seines soeben begonnenen Bußweges gelangt Gregorius zum Fischer. Gregorius versteht sich als Büsser, aber die visuelle Wahrnehmung des Fischers steht im Kontrast zu dem berichteten Zustand seines Gastes. Die Diskrepanz zwischen Schein und Sein zeigt, dass die neue Identität von Gregorius „als büßender Pilger“ noch nicht an seinem Leib wahrnehmbar ist, denn „dieser trägt noch die Zeichen seines ehemals wohlhabenden Lebens, da er weiß, gepflegt, gut gewachsen, unverletzt und vor allem gut ernährt ist“<sup>597</sup>. Dementsprechend erörtert Schmitt die Existenz einer Übergangsphase, „in der Gregorius’ Identität noch nicht an einem typisierten Körperbild erkennbar und für andere sozial verortbar geworden ist“<sup>598</sup>. Infolgedessen hält der Fischer Gregorius für einen Lügner, der die Gelegenheit nutzen will, um seine Frau und ihn im Schlafe auszurauben und zu töten (vgl. Gr 2793-2795).

der wiselöse man  
 hôrte gerne disen spot  
 unde lobete sîn got,  
 der selben unwirdikeit.  
 swelh vermæcheit unde leit  
 sinem lîbe wære geschehen,  
 diu hete er gerne gesehen.  
 (Gr 2822-2828)

---

<sup>595</sup> Herbert Schneider: Art. „Wasser. Symbolik, ›Element‹, Liturgie und Volkskunde“. In: LexMa. BandVII. München 2003, Sp. 2060-2062, hier: Sp. 2061.

<sup>596</sup> Siegfried Christoph: Guilt, Shame, Atonement, and Hartmann’s Gregorius. In: Euphorion 6 (1982), S. 207-221, hier: S. 216.

<sup>597</sup> Schmitt 2002, S. 148.

<sup>598</sup> Schmitt 2002, S. 149.

Gregorius' Verhalten entspricht der Rolle eines ‚Neophyten‘, der seine Selbsterniedrigung gegenüber dem Lehrmeister inszeniert, welcher den Büsser beschimpft und ihm seinen Platz in der gesellschaftlichen Ordnung aufzeigt. Auch wenn Siegfried Christoph darin eine „almost masochistic submission to the contumely of an inferior“ durch „loss of claim to honor and status“<sup>599</sup> sieht, erweist sich die Haltung der Figur dennoch als demütig. In diesem Sinne schlussfolgert Henne, dass die Begegnung mit dem Fischer eine erste Probe für die Vergeistigung von Gregorius darstellt, die „zusammen mit Gregor[ius] sozialer Erniedrigung seinen steilen Aufstieg zum Papsttum“ vorbereitet, „der ein noch viel größeres Maß an metaphysischer Vergeistigung von Gregor verlangen wird“<sup>600</sup>. Ungeachtet des Verhaltens des Fischers erkennt „[d]es *übe-len vischæres wîp*“ (Gr 2835), dass Gregorius „*ein guot man*“ (Gr 2843) ist, und sie überredet dann den Fischer dazu, Gregorius behilflich zu sein.

Beim Essen bemerkt der Fischer noch einmal, dass das Aussehen des Gastes nicht dem eines Büssers entspricht, denn sein Leib trägt alle Merkmale eines höfischen Leibes, „der seine soziale Identität bzw. seine Lebensumstände lesbar macht“<sup>601</sup>. Diese Szene bietet eine detaillierte Beschreibung des Leibes des Protagonisten, dessen Wangen „*sô veiz und sô rôt*“ sind, der „*schenkel sleht*“, „*vüeze hol*“, „*zêhen gelîmet unde lanc*“ sowie „*nagel lûter unde blanc*“ hat, dessen Haar noch „*sleht und unzевüeret*“, dessen Arme und Hände „*sô sleht und sô wîz*“ sind (Gr 2906-2934). Auf diese Weise geht der Fischer von einem selbst kreierten ‚Image‘ als Büsser aus, da dieses seiner Wahrnehmung entgegensteht. Als Reaktion auf die

---

<sup>599</sup> Christoph 1982, S. 218.

<sup>600</sup> Henne 1982, S. 43.

<sup>601</sup> Schmitt 2002, S.148.

Bemerkung des Fischers erzählt Gregorius, dass es „*der dritte tac*“ (Gr 2963) seiner Abkehr von der Welt sowie seiner Wanderung „*nâch der wilde*“ (Gr 2965) sei. Der Protagonist bekennt seinen Sünderzustand und seine Suche nach Erlösung durch die Zeit der Buße, die er auf einem Felsen oder in einer Höhle verbringen will (vgl. Gr 2971-2974). Durch dieses Bekenntnis ändert sich die Meinung des Fischers schlagartig und er zeigt sich jetzt gegenüber Gregorius geradezu demonstrativ freundlich und hilfsbereit.

ich kêre durch dîn liebe dar  
 und hilfe dir ûf den stein  
 und behefte dir dîniu bein  
 mit der isenhalten,  
 daz dû dâ muost alten  
 und daz dû wærliche  
 ûf disem ertriche  
 mich niemer gedrangest:  
 des bin ich gar âne angest.  
 (Gr 3006-3014)

Durch diesen Sinneswandel kann die Figur des Fischers als eine Art Lehrmeister in einem Übergangsritual gedeutet werden. Die symbolische Autorität seiner Rolle, welche ständig auf den ‚Neophyten‘ ausgeübt wird, äußert sich in seinem Schimpfen, der Bewusstmachung und Begleitung der Liminalphase des Gregorius.<sup>602</sup>

Gregorius verbringt die ganze Nacht im Gebet und kann infolgedessen am nächsten Morgen nicht ohne den Weckruf der Frau des Fischers aufstehen. In der Eile vergisst Gregorius seine Tafel, was metaphorisch bedeuten kann, dass er erfolgreich alles zurücklässt, was ihn an sein altes Leben erinnern könnte, damit seine Buße vollendet werden kann,

---

<sup>602</sup> Vgl. Turner 1986, S. 99-101.

inklusive „de[s] Schlüssel[s] zum Schloß, das ihn an den Felsen schmiedet“<sup>603</sup>. In diesem Kontext tritt das Wasser ein weiteres Mal als Übergangsraum auf, der Gregorius die Gelegenheit seiner gesellschaftlichen Exklusion auf dem Felsen bietet, wo er seine Buße vollenden kann.

Gregorius' liminaler Zustand als Büsser wird um „*sibenzehen jâr*“ (Gr 3131) verlängert, in denen die Figur jede Art von Schmerz und Leid erlebt. In dieser Selbstkasteiung trägt Gregorius nur „*ein hærin hemedē*“ (Gr 3112), „which was normally made out of coarse animal hair, was a common device used by medieval ascetics to cause themselves great and constant discomfort“<sup>604</sup>, und seine einzige Nahrung ist Wasser „*ûz dem steine*“ (Gr 3123). In Übereinstimmung mit seinem neuen Zustand wird er „*[d]er arme Grêgôrius*“ (Gr 3101) sowie „*der gnâdenløse man*“ (Gr 3130) genannt. In dieser Phase verkörpert Gregorius das Ideal einer übermäßigen Buße, denn was ihn am Leben erhält, ist allein „die übernatürliche Kraft des Glaubens und des Geistes“<sup>605</sup>.

wan gote ist niht unmügelich  
ze tuonne swaz er wil,  
im ist deheines wunders ze vil.  
(Gr 3134-3136)

In diesem Sinne kann nur ein Wunder Gottes Gregorius erlösen und ihn von seiner Buße befreien, was durch den Tod des Papstes sowie den darauf folgenden Streit um den Heiligen Stuhl (vgl. Gr 3150-3154) ermöglicht wird. Während des Gebets hören die zwei „*wîsen Rômære* [ ]“ (Gr 3167) „*diu gotes stimme*“ (Gr 3173), die ihnen mitteilt, dass der nächste

<sup>603</sup> Müller 2007, S. 255.

<sup>604</sup> Pincikowski 2002, S. 73.

<sup>605</sup> Henne 1982, S. 44.

Papst, dessen Name Gregorius ist, seit siebzehn Jahren in Aquitanien auf einem Felsen sitzt (vgl. Gr 3180-3186). Auf der Suche nach dem Felsen und Gregorius begegnen die Nuntien „*verre in eine[m] wert*“ (Gr 3238) dem Fischer, welcher die Gäste „*mit vreuden âne swære*“ (Gr 3262) empfängt. Am Tisch ereignet sich ein weiteres Wunder Gottes, denn im Magen des zum Essen bereiteten Fisches befindet sich der Schlüssel zum Schloss an Gregorius' Fessel. Dieses göttliche Zeichen weist auf die Befreiung des Gregorius von jeder Sünde hin, der nun seine Erlösung erreichen kann (vgl. Gr 3294-3304). Ungeachtet dieses Wunders glaubt der Fischer nicht an ein weiteres Wunder, da er behauptet, dass niemand die strengen Bedingungen auf dem Felsen überleben könnte. Die Nuntien erkennen allerdings Gottes Macht, die „*sô starken und sô manicvalt*“ (Gr 3364) ist, und „*[d]es morgens vil vruo/ kêreten si dem steine zuo*“ (Gr 3371-3372).

Der Erzähler kontrastiert zwei verschiedene Darstellungen eines „*lebende[n] marterære[s]*“ (Gr 3378), von denen die eine auf die imaginierte Vorstellung eines legendenhaften Märtyrers hindeutet, der einen vollkommenen Leib und strahlende Leuchtkraft besitzt, während die andere die reale Gestalt der Figur präsentiert, die ihn als einen leidenden Büsser erweist.

	Beschreibung eines legendenhaften Märtyrers	Beschreibung von Gregorius
Schein	„ein harte schœnen man“ (Gr 3209)	„der guote und der reine“ (Gr 3406)
Leib	„von zierlichem geræte an libe und an der wæte“ (Gr 3383-3384)	„nacket unde blôz“ (Gr 3410)
Gesicht	„mit lachenden siten“ (Gr 3390)  „mit gelphen ougen“ (Gr 3391)	[diu wangen] „nû swarz und in gewichen“ (Gr 3433) „daz antlütze erblichen“ (Gr 3434) [der munt] „nû bleich unde kalt“ (Gr 3438) „diu ougen tief trüebe rôt als ez der mangel gebôt, mit brâwen behangen“ (Gr 3439-3441)
Haar	„mit goltvarwen hâre“ (Gr 3393)  „mit vol geschornem barte“ (Gr 3396)	„[...] zewâre erwahsen von dem hâre, verwalken zuo der swarte, an houbet und an barte: ê was ez ze rehte reit, nû ruozvar von der arbeit“ (Gr 3423-3428)
Glieder	„mit sô gelîmter beinwât“ (Gr 3399)	„daz vleisch, nû zuo gevallen unz an daz gebeine: er was sô glîche kleine an beinen unde an armen“ (Gr 3444-3446) „dâ hete si im ob dem vuoze daz vleisch harte unsuoze unz an daz bein vernozen, sô daz sî was begozzen mit bluote zallen stunden von den vrischen wunden.“ (Gr 3451-3456)

Nach der langjährigen Buße auf dem Felsen deutet die Beschreibung der Figur das Ergebnis einer Selbstkasteiung an, in der Leid und Schmerz am Leib materialisiert werden.<sup>606</sup> Der deformierte Leib des Büssers zeigt, wie

<sup>606</sup> Vgl. Pincikowski 2002, S. 78: „The bloody wounds possess three levels of meaning. At the literal level, they simply express the great pain he experiences, just as in the secular

ungeheuer seine Selbstkasteiung ist, indem seine Zugehörigkeit zur höfischen Gesellschaft am Körper selbst neutralisiert wird. Gregorius' leibliche Erscheinung zeigt die Überwindung „seine[r] weltliche[n] Identität“<sup>607</sup> an. Die Nacktheit des Mannes Gregorius verletzt „alle Konventionen, die mit seinen bisherigen Rollen verbunden waren“<sup>608</sup> und verweist auf die Aufhebung aller seiner weltlichen Charakteristika. Infolgedessen symbolisiert sein nackter Leib eine metaphorische Rückkehr zum Urzustand der Sündlosigkeit des Menschen.

Auch wenn die Nuntien Gregorius die ganze Geschichte erzählen, beteuert der Büsser, dass er ein Sünder sei, denn sein „*vleisch ist sô unreine*“ (Gr 3513), und dass er deswegen nicht Papst werden dürfe.

ob got unser herre  
 mîner manigen missetât  
 durch sînen trôst vergezzen hât  
 und ob ich reine worden bin,  
 des muoz er uns drin  
 ein rehtez wortzeichen geben  
 oder sich muoz mîn leben  
 ûf disem steine enden.  
 er muoz mir wider senden  
 den slûzzel dâ mit ich dâ bin  
 sus vaste beslozzen in  
 oder ich gerûmez niemer hie.  
 (Gr 3612-3623)

Die noch ausstehende Sündenerlösung sowie gesellschaftliche Wiederangliederung des Protagonisten werden vorausgedeutet durch das Bekennt-

---

context of knighthood. At the metaphorical level, the wounds also serve Gregorius both as a daily reminder of his sin and indicate his remorse. [...] And lastly, the bleeding wounds symbolize the extreme sacrifice that he is willing to make for his appropriation, which points to his goal to become an *imitator Christi*. [...] Through the *imitatio Christi* Gregorius sheds his own blood to attain salvation“.

<sup>607</sup> Schmitt 2002, S. 152.

<sup>608</sup> Müller 2007, S. 256.

nis des Fischers über seinen wundersamen Fund: „den slüzzel in einem vische“ (Gr 3650). Aufgrund dessen wird Gregorius, „diese[r] sündelöse[ ] man“ (Gr 3658), von der Fessel befreit sowie sein schwacher Leib mit „phäfflich[en] kleit“ (Gr 3655) bekleidet. Sie übernachteten beim Fischer, um am nächsten Tag nach Rom weiter zu reisen. Schon dort fragt Gregorius nach der von ihm vergessenen Tafel, welche in der Hütte lag, die vor langer Zeit zerstört wurde. Müller interpretiert diese Suche des Gregorius nach der Tafel als eine Erinnerung an seine Geschichte, denn

„[a]llein dieses Bewußtsein der Nichtigkeit seiner Existenz vor Gott macht sein Selbstgefühl aus (*ich was ein vollez vaz/ süntlicher schanden*, 3596f.), nur als diejenige eines Sünders geht seine besondere Existenz nicht verloren. Deshalb muß er die Tafel – auch dies ein Wunder (*zeichen*) Gottes (3732) – unversehrt finden, die jetzt nicht mehr unbestimmtes Zeichen seiner adligen Herkunft ist, sondern Erinnerung an seine sündige Geburt. Die unter *unkrüt* und *mist* (3729) verborgene Tafel repräsentiert den unzerstörbaren Kern menschlicher Existenz vor Gott. Was die Tafel erzählt, hat jetzt keine Bedeutung mehr.“<sup>609</sup>

In diesem Zusammenhang wird ein weiteres Mal Gregorius' Sündenfreiheit bestätigt. Dadurch lässt sich auch das erste Indiz seiner Heiligkeit erkennen, da die Figur nun als „*ein sælic man*“ (Gr 3739) bezeichnet wird. Auf dem Weg nach Rom werden noch zwei Zeichen der Heiligkeit von Gregorius bemerkt, nämlich das Läuten der Glocken in Rom drei Tage vor der Ankunft des neuen Papstes (vgl. Gr 3753-3760) sowie die wunderbare Heilung von „*siechen âne mâze*“ (Gr 3774). In diesem Kontext ereignet sich Gregorius' Angliederung an die Gesellschaft durch eine Stuserhöhung, die sich in seiner Erwählung zum Papst ausdrückt, deren Voraussetzung die Auslöschung der „sozialen Prägung-

---

<sup>609</sup> Müller 2007, S. 256-257.

gen<sup>610</sup> ist. Sein neuer Status ermöglicht ihm neue Autorität, die auf der geistlichen Macht basiert.

sus kunde er rehte mâze geben  
 über geistlichez leben,  
 dâ mitte der sündære genas  
 und der guote stæte was.  
 von sîner starken lère  
 sô wuohs diu gotes ère  
 vil harte starclîche  
 in roemischem rîche.  
 (Gr 3823-3830)

Die letzte Begegnung mit der Mutter wird noch einmal durch das Nicht-Erkennen beschrieben, denn sie sucht den neuen Papst auf, um die Erlösung von ihrer Sünde zu erreichen. Obschon der Leib der Mutter aufgrund des Leids und der Buße „*an krefte und an varwe*“ (Gr 3852) verlor, kann Gregorius sie bei der Beichte schnell erkennen, zumal er ihre Geschichte schon kennt. Demzufolge offenbart er ihr seine Identität als ihr Sohn, so dass „[e]rst durch die Überschreibung der Mutter-Sohn-Beziehung durch die Beziehung des Beichtkinds zum geistlichen Vater [...] die heillose verwandtschaftliche Verwirrung überwunden [wird]“<sup>611</sup>, was durch die Behauptung des Erzählers zu bestätigen ist, „*daz si nû iemer mêre sint/ zwei ûz erweltiu gotes kint*“ (Gr 3953-3954). Durch eine intensive Selbstkasteiung erreicht der deformierte Leib einen neuen Status als vollkommener Leib, der das Ergebnis der Gnade Gottes inkarniert.

---

<sup>610</sup> Müller 2007, S. 256.

<sup>611</sup> Müller 2007, S. 157.

### 5.2.5 Die namenlose Frau des *Gregorius*

Schon als Kinder werden die Mutter des Gregorius und auch sein Vater als schön sowie wohlgeraten beschrieben („zwei kint diu an ir lîbe/ niht schœner mohten sîn“, Gr 182-183; „diu wâren gelîche/ sô rehte wînnedîche/ gerâten an dem lîbe“, Gr 203-205); sie stammen aus einer hochadligen Familie („rîchiu kint“, Gr 273).<sup>612</sup> Die Figur der Mutter ist (wie die des Vaters) namenlos und wird daher ausschließlich über die weiblichen Rollen als *tochter*, *swester*, *vrouwe* und *muoter* bezeichnet. Diese Namenlosigkeit und die „Aufspaltung in verschiedene Rollen“ signalisieren die funktionale Bedeutung der Figur für das Geschehen „und vor allem für den Helden“<sup>613</sup>. Sie wächst unter dem brüderlichen Schutz heran (vgl. Gr 282-302), bis ihre verführerische Schönheit seine männlichen ‚Gelüste‘ erweckt.<sup>614</sup>

an sîner swester minne  
 sô riet er [der Teufel, DG] im ze verre  
 unz daz der juncherre  
 verkêrte sine triuwe guot  
 ûf einen valschen muot.  
 Daz eine was diu minne  
 die im verriet die sinne,  
 daz ander siner swester schoene,  
 daz dritte des tiuvels hoene,  
 daz vierde was sîn kintheit  
 diu ûf in mit dem tiuvel streit  
 unz er in dar ûf brâhte

<sup>612</sup> Wie Claudia Brinker-von der Heyde betont, sind die Beschreibungen „der körperlichen Attribute von Gregorius' Mutter“ sparsam (Brinker-von der Heyde 1996, S. 65).

<sup>613</sup> Ingrid Kasten: Schwester, Geliebte, Mutter, Herrscherin. Die weibliche Hauptfigur in Hartmanns ›Gregorius‹. In: PBB 115 (1993), S. 400-420, hier: S. 401.

<sup>614</sup> Vgl. Pincikowski, 2002, S. 93: „The function of a lady's physical *schœne* [...] is not limited to her inner virtue. The ideal of female beauty contributes greatly to the tension that propels the content of courtly literature. This tension is created through the erotic portrayal of the female body and the conflicts that occur because of the power of *minne* [...] A lady's beauty can therefore both encompass her inner being and her influence upon men and their actions.“

daz er benamen gedächte  
mit siner swester släfen.  
(Gr 318-331)

Auch wenn der Erzähler den Topos der Verführung durch die Schönheit der Frau berührt,<sup>615</sup> scheinen daneben der Teufel als Faktor einer Destabilisierung der ‚natürlichen‘ Ordnung und die Jugend der Geschwister, damit also ihre Unerfahrenheit, auf.<sup>616</sup> Der Teufel erweist sich folglich als Verursacher einer dynastischen Katastrophe („*nû begap si der tiuvel nie/ unz sîn wille an ir ergie*“, Gr 351-352).

### 5.2.5.1 Die Mutter

Der Versuch des Mädchens, vor der teuflischen Falle zu fliehen, misslingt wegen ihrer Angst um ihr gesellschaftliches Ansehen. Am Ende („*wan er was starc und sî ze kranc*“, Gr 393) gibt sie ihrem Bruder nach und wird schwanger. Dies bedeutet für beide großes Leid sowie leibliche und seelische Veränderungen: Zum einen wird ihre Schwangerschaft wahrnehmbar, zum anderen verliert sie an seelischer Kraft. Der Erzähler nimmt ihren Zustand durch ihre Augen wahr. In diesem Kontext zeigen die Augen die inneren Schmerzen ihres Herzens: *oculus animi index*,<sup>617</sup> während ihre Seufzer dieses Leid auch hörbar machen:

---

<sup>615</sup> Zur Diskussion über die Frau als Verführte und Verführerin vgl. Angenendt 2005, S. 262-264. In diesem Sinne interpretiert schon Ingrid Kasten die Rolle folgendermaßen: „Als ›Eva‹ ist die Mutter nicht die Verführerin, sondern die Verführte, als ›Maria‹ nicht Inbegriff sexueller Unberührtheit, sondern ein geschlechtliches Wesen“ (Kasten 1993, S. 419).

<sup>616</sup> Zum Motiv der Verführung zur Minne durch den Teufel vgl. Brinker-von der Heyde 1996, S. 125f.

<sup>617</sup> Gudrun Schleusener-Eichholz verweist auf die Rolle der Augen in mittelalterlicher Vorstellung als „Spiegel der Seele“. Auf diese Weise wohne die Seele im Herz (vgl. Gudrun Schleusener-Eichholz: Das Auge im Mittelalter. 2 Band München 1985 (=Münstersche Mittelalter-Schriften 35), S. 723-750).

nû begunde si dâ von  
 siuften von herzen.  
 den angestlichen smerzen  
 erzeicte si mit den ougen.  
 (Gr 430-431)

Sie weist darauf hin, dass die Folge dieses neuen Zustandes, nämlich der Schwangerschaft, ihr Tod „*an der sêle und an dem lîbe*“ sei (Gr 437). In der gesellschaftlichen Ordnung kann sie ihren Status verlieren, in der christlichen Perspektive wird sie als Sünderin wahrgenommen („*wande ich hân durch dich verlorn/ got und ouch die liute*“, Gr 440-441). Diese neu etablierte Situation signalisiert einen Bruch in der Lebensordnung der Geschwister, die ihre *êre* und ihren Status verlieren könnten, wenn sie sich nicht um eine konsequente Vertuschung ihrer Verfehlungen bemühen.

An diesem ungewinne  
 erzeicte ouch vrou Minne  
 ir swære gewohnheit:  
 si machet ie nâch liebe leit.  
 alsam ist in erwallen  
 daz honec mit der gallen.  
 er begunde sêre weinen,  
 daz houbet underleinen  
 sô riuweclichen mit der hant  
 als dem ze sorgen ist gewan.  
 ez stuont umbe al sîn êre:  
 iedoch sô klagete er mêre  
 sîner swester arbeit  
 danne sîn selbes leit.  
 (Gr 451-464)

Voller Schmerz und Leid hören die Geschwister von einem „*harte wîsen man*“ (Gr 491), dass die Trennung der beiden nötig sei (vgl. Gr 637-656). Zum einen soll der Bruder „*zum heiligen grabe*“ (Gr 573) in einer Art Wallfahrt ziehen, um für seine Sünden zu büßen („*dâ büezet iuwer sünde/ als iuch des got geschûnde./ der lîp hât wider in getân:/ den lât im ouch*

ze *buoze stân*“, Gr 579-582). Infolgedessen verkörpert der Bruder den Status eines Pilgers, der die Heilung seiner Seele von der ‚Krankheit‘ inzestuöser *minne* und dadurch deren Rettung sucht. Als Pilger wird er als Landesherr ‚suspendiert‘, stattdessen verinnerlicht er eine neue Rolle als Schwellenwesen. Der Hof als Raum höfischer Eigenschaften liegt in der Ferne, sein Handlungsraum wird der Weg, der Pilgerweg auf der Suche nach Erlösung. Zum andern soll die Schwester den Hof verlassen und zum *wîsen man* umziehen. Zugleich gewinnt sie dadurch den Status als Landesherrin für die Zeit der Abwesenheit des Bruders („*daz wir der vrouwen hulde swern/ [...] daz si des landes müeze phlegen/ unz ir belibet under wegen*“, Gr 575-578), aber ihr politischer Einfluss wird durch den Rückzug ins Hause des Beraters begrenzt. Nach der Geburt des Kindes solle sie ihren Status als Herrin weiterhin ausüben, dann könne sie „*den armen grüezen/ mit guote und mit muote*“ (Gr 606-607).

Auch wenn der Erzähler keinen weiteren Kommentar über das Leiden der Schwester beim weisen Mann vermittelt, können die vorherigen Aussagen über die Trennung der Geschwister nicht einfach vergessen werden („*mit grözem herzeleid*“, Gr 638; „*größen jâmer*“, Gr 643; „*zewâre ez was in beiden/ diu vreude alsô tiure/ sam daz îs in dem viure*“, Gr 648-650; „*durch nôt tet in daz scheiden wê*“, Gr 655). Schon allein die Distanz zum Hof und zum Geliebten verweist auf Schmerz und Leid.

Ihre Rolle als Mutter wird aufgehoben, denn das Kind ist nicht mehr anwesend.<sup>618</sup> Eine neue Trennung markiert ihren Weg. In der Öffent-

---

<sup>618</sup> Brinker-von der Heyde spricht von einer ‚delegierten‘ Erziehung und betont den unangemessenen Stand von Gregorius‘ Pflegemutter (Brinker-von der Heyde 1996, S. 252). Ihr zufolge spielt „eine Mutter [...] kaum eine Rolle in Gregorius‘ Kinderleben“ (Brinker-von der Heyde 1996, S. 260).

lichkeit verkörpert sie die Landesherrin, insgeheim jedoch ist sie die Mutter eines auf dem Meer ausgesetzten Kindes. Das Leid und die Schmerzen der Mutter kann der Erzähler kaum in Worte fassen:<sup>619</sup>

Ir wizzet wol daz ein man  
 der ir iewederz nie gewan,  
 reht liep noch grözez herzeleit,  
 dem ist der munt niht sô gereit  
 rehte ze sprechene dâ von  
 sô dem der ir ist gewon.  
 nû bin ich gescheiden  
 dâ zwischen von in beiden,  
 wan mir iewederz nie geschach:  
 ichn gewan nie liep noch ungemach,  
 ich enlebe übele noch wol.  
 dâ von enmac ich als ich sol  
 der vrouwen leit entdecken,  
 noch mit worten errecken,  
 wan ez wære von ir schaden  
 tûsent herze überladen.  
 (Gr 789-804)

In der Folge weist er auf das dreifache Leid der *vrouwe* hin: der Inzest mit dem Bruder (für die Gesellschaft eine Blutschande und in der christlichen Lehre eine Sünde), die Geburt des Kindes und der Abschied von ihrem Kind, welches zum vierfachen Leid aufgrund der Nachricht über den Tod ihres Bruders wird (vgl. Gr 805-850). Alle diese Umstände erweisen sich als Brüche, die das alltägliche Leben und die soziale Ordnung (zer)stören und zu einem neuen Zustand führen. Für die Gemein-

---

<sup>619</sup> Hier lässt sich ein Unsagbarkeitstopos erkennen, wie Ernst Robert Curtius ihn definiert; er verweist auf „[d]ie Betonung der Unfähigkeit, dem Stoff gerecht zu werden“ (Curtius 1993, S. 168). In diesem Sinne zieht der Erzähler seinen sprachlich-rhetorischen Katalog, um den Schmerz/das Leid der Figuren glaubwürdig darzustellen. So wird Schmerz als ein textimmanentes Phänomen verstanden (vgl. auch „Nû wer möhte vol gesagen/ die herzeriuwe und daz klagen/ und ir muoter grimmez leit/ und ouch des vater arbeit?“, AH 1027-1030). Vgl. auch Christina Lechtermann: Funktionen des Unsagbarkeitstopos bei der Darstellung von Schmerz. In: Schmerz in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Hg. v. Hans-Jochen Schiewer, Stefan Seeber und Markus Stock. Göttingen 2010 (=Trast 4), S. 85-104.

schaft ist sie immer noch die Landesherrin, die heiratsfähige Dame; sie müsste eigentlich ihren festen Platz in der Gesellschaftsordnung haben.

an gebürte und an libe,  
 an der richeit und an der jugent,  
 an der schöene und an der güete  
 und an allem ir gemüete  
 sô was si guotes mannes wert:  
 (Gr 865-869)

Dessen ungeachtet widmet sie sich in ihrem Alltagsleben vor allem dem ‚Gottesdienst‘. In diesem Kontext entwirft der Erzähler das Bild einer gottesfürchtigen Frau, die sich kasteit, die betet und fastet.<sup>620</sup> Dieses Bild evoziert die in vielen Legenden erzählten Viten heiliger Frauen; Hartmann bedient sich dessen bei der Darstellung der *vrouwe* als einer Frau, die die Welt und ihre Struktur verachtet, aller Freude und Bequemlichkeit entsagt, um ein neues Leben nahe bei Gott zu suchen. Die ‚heiligen‘ Frauen negieren daher den Status einer institutionalisierten Weiblichkeit, die sich an dem von Männern strukturierten, nicht selten misogyn gefärbten Diskurs ablesen lässt, der feste soziale Muster und Rollen propagiert.<sup>621</sup> Gregorius’ Mutter vermeidet die Ehe und ihr Dasein ähnelt in ihrem vierfachen Leid zunächst der Lebensführung verwitweter Frauen

---

<sup>620</sup> Caroline Walker Bynum deutet darauf hin, dass Frauen mehr als Männer fasteten, da ihr Verhältnis zur Nahrung (z. B. Laktation und Verteilung von Almosen) sehr eng war. So lautet Bynums Folgerung: „Both Christ and women were food insofar as they were bodies“ (Bynum 1987, S. 275).

<sup>621</sup> In die gleiche Richtung geht die Schlussfolgerung von Ingrid Kasten in ihrer Analyse über die *Konstruktion des heiligen Körpers* in der Legende. „Grundsätzlich ist [...] in der Gattung der Legende der Wunsch, über den Körper und seine destabilisierenden Affekte verfügen zu können, konstitutiv, und dieser Wunsch generiert gewissermaßen ex negativo die Vorstellung eines virtuellen, eines heiligen, eines ‚männlichen‘ Körpers, der auch die Konzepte ‚weiblicher‘ Heiligkeit bestimmt“ (Kasten 2001, S. 128).

des Hochadels.<sup>622</sup> Dies ist in diesem Fall als eine metaphorische Witwenschaft zu deuten, denn nicht ihr Ehemann vor Gott und den Menschen, sondern ihr Bruder, Geliebter und Vater ihres Sohnes ist verstorben. Kurz darauf wählt sie jedoch einen anderen Weg, ein paralleles Leben zu ihrer öffentlichen Rolle als Landesherrin, das eine andere Möglichkeit der Lebensführung adliger Frauen aus historischer Perspektive repräsentiert: die ‚Braut Christi‘.<sup>623</sup>

Sie hete zuo ir minne erwelt  
 weizgot einen stæten helt,  
 den aller tiuristen man  
 der ie namen gewan  
 vor dem zierte si ir lip,  
 als ein minnendez wip  
 ûf einen biderben man sol  
 dem si gerne behagete wol.  
 swie vatez si wider dem site  
 daz dehein wip mannes bite,  
 sô lac si im doch allez an,  
 sô si des state gewan,  
 mit dem herzen zaller stunde,  
 swie joch mit dem munde:  
 ich meine den gnædigen got.  
 sit daz ir des tiuvels spot  
 sîne hulde hete entwohrt,  
 daz hete si nû sêre ervorht  
 daz si vreude und gemach  
 durch sîne hulde versprach,

---

<sup>622</sup> Das Witwenleben wird in der Zurückgezogenheit und in ihrer erneuten Keuschheit idealisiert: „Die christliche Religion legt der Witwe nahe, die Enge und Sinnlichkeit der natürlichen Liebe zum Mann zu überwinden und die freigewordene Liebesfähigkeit Christus zuzuwenden“ (Gisela Gerhards: *Das Bild der Witwe in der deutschen Literatur des Mittelalters*. Bonn 1962, S. 113).

<sup>623</sup> Vgl. Hildegard Elisabeth Keller: *My Secret is Mine. Studies on Religion and Eros in the German Middle Ages*. Leuven 2000, S. 98-99: „[She] has chosen the life of a bride of Christ as this atonement. In this, Hartmann presents an unconventional variant of sacrifice and self-sanctification through an erotic relationship with God.“ Vgl. auch Pincikowski 2002, S. 125-126. Jedoch betont Volker Mertens: „Es ist umstritten, ob es sich um ein formelles Gelübde handelt, der Erzähler spricht weder hier noch v. 2206-2209 davon, sondern nur von einem Entschluß“ (Mertens 2008, S. 850). Zur Thematik der ‚Braut Christi‘ im religiösen Bereich vgl. Angenendt 2005, S. 141-142.

sô daz si naht unde tac  
 selher unmuoze phlac  
 diu dem libe unsanfte tete.  
 beide mit wachen und mit gebete,  
 mit almuosen und mit vasten  
 enlie si den lîp nie gerasten.  
 diu wære riuwe was dâ bi,  
 diu aller sünden machet vri.  
 (Gr 871-898)

Einerseits deutet die Flucht vor ihren sozialen Verpflichtungen als Herrin bzw. vor einer Ehe auf eine Ablehnung der höfischen Ordnung der Welt hin, die sich in der Annahme eines neuen Status' als Büsserin äußert, andererseits verdeutlichen die Merkmale als Büsserin ihren ‚heimlichen‘ Liminalzustand, denn ihre Entscheidung wird nicht durch die Gesellschaft anerkannt. Das spiegelt sich in der Bedrohung und Zerstörung ihres Landes sowie in der Belagerung von dessen Hauptstadt wider (vgl. Gr 899-922).

### 5.2.5.2 Die Ehegattin

Über die *vrouwe* wird nichts mehr erzählt, bis Gregorius in Aquitanien ankommt:

vür einen gast enphie si ir kint:  
 ouch was sîn herze dar an blint  
 und im unkunt genuoc  
 daz in diu selbe vrouwe truoc.  
 (Gr 1935-1938)

In einem Begrüßungsritual empfängt die Mutter Gregorius höflich, indem die höfischen Regeln und der unterschiedliche Rang durch die

Distanzierung respektiert werden.<sup>624</sup> Auch wenn der Erzähler die Blindheit ihres Herzens betont, können ihre Augen den Gast sehr aufmerksam betrachten.

Nû sach si in vlîzeclichen an  
und mê dan si deheinen man  
vordes ie getæte:  
(Gr 1939-1941)

Ihre Augen öffnen ihr Herz für den Neuankömmling<sup>625</sup>, während der Erzähler die Blindheit seines Herzens betont: „*ouch was sîn herze dar an blint*“.<sup>626</sup> Sie erkennt den Stoff von Gregorius' Kleidung, missachtet dieses Zeichen jedoch (vgl. Gr 1945-1947). Erneut beschuldigt der Erzähler den Teufel und „macht die namenlose Schwester nun auch als Mutter zu einer zweiten Eva“<sup>627</sup>:

daz macheten sine ræte  
der ouch vroun Èven verriet,  
dô si von gotes gebote schiet.  
(Gr 1960-1962)

Die spürbare Sympathie zwischen den beiden Figuren weist auf die Aufhebung der Selbstkasteiung der *vrouwe* hin, deren Leben fortan wieder

---

<sup>624</sup> Mit Corinna Dörrich lassen sich vier Funktionen von Begrüßungsritualen unterscheiden: „die Versicherung von Friede und Huld“, „die Demonstration und Bestätigung von sozialem Rang und Status“, „Ehrerbietung“ und die Demonstration von „Höflichkeit und kultivierte[n] Formen des gesellschaftlichen Umgangs“ (vgl. Dörrich 2002, S. 54-63).

<sup>625</sup> Das kann in Analogie zu den Behauptungen von Andreas Capellanus verstanden werden: „*Amor est passio quaedam innata procedens ex visione*“ (Capellanus, Capitulum I, Quid sit amor). In diesem Sinne schlussfolgert Schleusener-Eichholz: „Die Augen sind schuldig geworden, da die erste Begegnung mit der Mutter wesentlich vom Blick her bestimmt ist, wie überhaupt bei der Entstehung der Liebe im Mittelalter“ (Schleusener-Eichholz 1985, S. 802).

<sup>626</sup> Vgl. Angenendt 2005, S. 248: „Vom Herz geht die Lebendigkeit aus, im Herzen wohnen die intellektuellen und voluntativen Fähigkeiten, als da sind Einsicht und Weisheit, Wille und Gewissen“.

<sup>627</sup> Brinker-von der Heyde 1996, S. 293.

von Freude und nicht länger von Leid oder Schmerz gekennzeichnet wird; ihre soziale Reintegration ist im Gange:

Der sælige Grêgôrius  
 der bejagete im alsus  
 des tages michel sère  
 erlœste siner muoter lant  
 mit siner ellenthaften hant.  
 (Gr 2165-2170)

Der Sieg von Gregorius bedeutet für seine Mutter die mögliche Rückkehr in die Gesellschaft durch die Ehe. Allerdings, wie Brinker-von der Heyde folgert, kann sie „die Einflüsterung des Teufels nicht vom Willen Gottes unterscheiden“, sie missversteht „die Ankunft des vermeintlich Fremden als Fingerzeig Gottes für die Vergebung ihrer bisherigen Schuld und damit als Freispruch für das geleistete Bußversprechen, nicht zu heiraten“<sup>628</sup>. Die Ehe signalisiert eine scheinbare Wiederherstellung der Ordnung („wande êlich hîrat/ daz ist daz aller beste leben/ daz got der werlde hât gegeben“, Gr 2222-2224), doch sie ist „des tiuvels wille“ (Gr 2244). In diesem Sinne ist „[i]hr Entschluss, eine Ehe einzugehen“, als „Bruch eines förmlichen Gelübdes“<sup>629</sup> zu verstehen.

Ungeachtet der Ehe und der Restaurierung der sozialen Ordnung deutet der Erzähler voraus, dass ein neuer Wandel eintreten wird: „das nam einen gæhen val“ (Gr 2262). Die Selbstkasteiung des Gregorius verliert ihren heimlichen Charakter und tritt durch die visuelle Wahrnehmung einer Dienerin in die Sphäre der Öffentlichkeit ein. Die Magd verrät der Herrin das Gesehene, die daraufhin die Tafel entdeckt. Auch

---

<sup>628</sup> Brinker-von der Heyde 1996, S. 293.

<sup>629</sup> Kasten 1993, S. 402.

wenn Gregorius' Mutter die Hoffnung hat, dass er nicht ihr Sohn ist, führt die Situation zu einer neuen Katastrophe:

und als si dar an gelas  
 daz si aber versenket was  
 in den vil tiefen ünden  
 toetlicher sünden,  
 dô dûhte si sich unsælic genuoc.  
 zuo den brüsten si sich sluoc  
 und brach üz ir schoenen hâr.  
 si gedâhte daz vür wâr  
 zuo der helle wære geborn  
 und got hæte verkorn  
 ir herzenlichez riuwen  
 daz si begienc mit triuwen  
 umbe ir erren missetât,  
 als man iu ê gesaget hât,  
 sît er des tiuvels râte  
 nû aber verhenget hâte  
 daz si an der sünden grunt  
 was gefallen anderstunt.  
 (Gr 2481-2499)

Ihre Reaktion zeigt sich in Trauergebärden, die einerseits auf ihre Verzweiflung wegen des erneuten Inzests, andererseits auf einen metaphorischen Versuch der Zerstörung ihres sündigen Leibes verweisen. Dabei verliert sie ihre leibliche Schönheit, d. h. ihr Äußeres bildet ihr Inneres ab. Diese Verminderung der leiblichen Schönheit offenbart Gregorius ihr seelisches Leid und ihren seelischen Schmerz:

wande er muose schouwen  
 an siner lieben vrouwen  
 ein swære ougenweide.  
 ir hiufeln was vor leide  
 diu rôsenvarwe entwichen,  
 diu schoene garwe erblichen:  
 sus vant er si tôtvâr.  
 des entweich ouch im sîn vreude gar.  
 (Gr 2541-2548)

Die Erkenntnis ihrer doppelten Rolle als Mutter und als Ehefrau („*ich bin iuwer muoter und iuwer wîp*“, Gr 2604) ruiniert ihre Existenz („*ouwê ich verluochtez wîp!*“, Gr 2667). In diesem Kontext ist eine potenzielle Wiederherstellung der Ordnung nur durch die Rückkehr in den Liminalzustand als Büsserin denkbar. Im Gegensatz zum ersten Inzest werden keine Versuche der Geheimhaltung unternommen bzw. sind auch nicht nötig. Dieses Mal liegt der Fokus auf dem stärkeren Grad der Buße, wie Gregorius ausführt:<sup>630</sup>

jâ hân ich einen trôst gelesen  
daz got die wâren riuwe hât  
ze buoze über alle missetât.  
[...]  
belibet bi iuwerm lande.  
an spîse und an gewande  
sult ir dem lîbe entziehen,  
gemach und vreude vliehen.  
ir ensult es sô niht behalten  
daz irs iht wellet walten  
durch dehein werltlich êre,  
niuwan daz ir deste mêre  
gote rihtet mit dem guote.  
[...]  
ir sît ein schuldic wîp:  
des lât engelten den lîp  
mit tægêlicher arbeit  
sô daz im sî widerseit  
des er dâ aller meiste ger.  
sus habet in, unz er iu wer,  
in der riuwen bande.  
(Gr 2700-2727)

---

<sup>630</sup> In ihrer Analyse argumentiert Ingrid Kasten, dass die *vrouwe* „nicht in der Lage [sei], einen Weg zu Gott zu finden. Sie bedarf dazu der Vermittlung durch den Mann“. In diesem Zusammenhang folgert sie: „Nach dem ersten Inzest ist es der Vasall, welcher der Schwester sagt, wie sie sich verhalten soll; nach der Entdeckung des zweiten Inzests ist es der Sohn, der die Mutter belehrt“ (Kasten 1993, S. 416-417).

Ihr Leib muss diszipliniert werden, damit sie die Erlösung ihrer Seele erreichen kann. Ihre Rollen als Herrin und Ehefrau gehören der Vergangenheit an, sie nimmt erneut den Status der Büsserin ein. Dieser neue Zustand wird vom Erzähler nicht genauer geschildert, bis Gregorius Papst wird und die Mutter ihn aufsucht. In diesem Moment wird deutlich, wie stark die Buße auf ihren Leib einwirkte; sie ist dadurch unidentifizierbar geworden:

ouch hete si an sich geleit  
 die riuwe und die arbeit,  
 sît si sich schieden beide,  
 daz ir der lîp von leide  
 entwichen was begarwe  
 an krefte und an varwe,  
 daz er ir niht erkande  
 unz si sich im nande  
 und daz lant Equitâniam.  
 (Gr 3847-3855)

In der Wahrnehmung des Erzählers ist sie schon eine fromme Frau („*dem guoten wibe*“, Gr 3843), dennoch versteht sie sich immer noch als eine ‚arme‘ Frau („*einem armen wibe*“, Gr 3905). Das Wiedersehen mit ihrem Sohn markiert das Ende ihres Leidens als Mutter und den Beginn eines neuen Lebens in Rom als Gott gewidmete Frau.

swaz si ouch järe sît vertriben  
 sît si ze Rôme ensamt beliben,  
 diu wâren in beiden  
 ze gote alsô bescheiden  
 daz si nû iemer mère sint  
 zwei ûz erweltiu gotes kint.  
 (Gr 3949-3954)

Dieses neue, von allen Sünden befreite Dasein ist das Resultat einer Integration in eine neue spirituelle Gemeinschaft; es handelt sich also

um eine ‚*conversio*‘: Die adlige Frau verwandelt sich (vermutlich) in eine religiöse Frau.<sup>631</sup> Dementsprechend lässt sich schlussfolgern, dass „[d]ie sündhafte *imitatio Evae* [...] sich in die Heil führende *imitatio Mariae* verkehrt [hat]“<sup>632</sup>.

### 5.2.6 Resümee

Die Interpretationen der Darstellung des Trevrizent, des namenlosen Mädchens des *Armen Heinrich*, der Sigune, des Gregorius und der namenlosen Frau des *Gregorius* haben ergeben, dass sich die Thematik der Selbstkasteiung als fruchtbar für die Diskussion religiöser bzw. asketischer Ideale in den höfischen Dichtungen des Hochmittelalters erweisen kann. In den Werken werden diese Figuren als vorbildliche und vollkommene Gestalten beschrieben, die das höfische Ideal sowohl äußerlich als auch innerlich übererfüllen. Wie bei der Fremdkasteiung stört ein unerwartetes Ereignis ihre Lebensordnung, sodass sie zu einer neuen Phase geführt werden; diesmal jedoch kommt die Kasteiung nicht von außen, sondern ist das Ergebnis einer persönlichen (*ergo*: ‚inneren‘) Entscheidung jeder Figur. Sie kasteien sich auf der Suche nach der Heilung/Erlösung für einen anderen oder für sich selbst: Trevrizent, das namenlose Mädchen und Gregorius, der später auch für seine eigene ‚Sünde‘ büßt, fungieren als Stellvertreter für das Leiden und/oder die Verfehlungen eines anderen (nämlich Anfortas, Heinrich und die Eltern).

---

<sup>631</sup> Volker Mertens erörtert, dass in der französischen Vorlage (*Grégoire*) die Mutter in einen Frauenkonvent eintritt. In diesem Sinne ändert Hartmann „die formalisierte Lebensform der Nonne (vgl. *Grégoire* v. 268: *Les dras de religion prist* »Sie nahm die religiösen Gewänder an«) gegenüber einer individuellen Lösung“ (Mertens 2008, S. 876).

<sup>632</sup> Brinker-von der Heyde 1996, S. 294.

Die Selbstkasteiung der Sigune ergibt sich aus ihrer Trauer um den verstorbenen Geliebten, die sich nach und nach zu einer religiösen Haltung entwickelt, während jene der Mutter/Ehegattin des Gregorius aus ihrem *jâmer* um den toten Bruder/Geliebten und den auf dem Meer ausgesetzten Sohn sowie aus dem doppelten Inzest resultiert.

Die Merkmale dieser neuen Etappe verweisen auf Leid und Schmerz mit asketischen Tendenzen. In diesem Kontext lassen sich Fasten, Beten und Wachen als charakteristische Hhandlungen der Figuren erkennen. Der Ortswechsel erweist sich als Bestandteil der Selbstkasteiung, außer bei Gregorius' Mutter/Ehegattin, obwohl hier vor allem der Unterschied zwischen heimlichen und öffentlichen Räumen eine bedeutende Rolle spielt, denn die Figuren verlassen den Hof und suchen alternative Räume für ihre Selbstkasteiung. Aufgrund dessen verlieren sie die früheren höfischen im/am Leib eingebetteten Erkennungszeichen und erlangen neue Charakteristika: Durch die Kasteiung wird eine bewusste Deformierung in Gang gesetzt, damit die ‚Re-formierung‘ ihrer oder einer anderen Seele vollzogen werden kann. In der Folge verwandeln sich die schönen und höfischen Leiber in ‚hässliche‘ und deformierte Leiber, da die leiblichen Deformierungen die Seele verschönern: *formosa deformitas*.<sup>633</sup>

Die (Re)Integration der jeweiligen Figur in die Gesellschaft variiert nach textimmanenten Diskursen: Trevrizent und Gregorius' Mutter/Ehegattin entscheiden sich für ein Leben nach religiösen Mustern, bei dem namenlosen Mädchen und Gregorius geschieht eine Statuserhöhung (sie wird die Ehefrau eines Edelmanns und er wird Papst) und Sigune wird in eine neue Gemeinschaft eingegliedert, nämlich in die Gemeinschaft der Toten.

---

<sup>633</sup> Vgl. zu dieser Thematik Michel 1976, hier insb.: S. 86-89.

Im Zuge der Analyse der Selbstkasteiung erweist sich auch der Genderaspekt als relevant. Bei den männlichen Figuren wird die Entscheidung für einen Weg in die Selbstkasteiung als vergleichsweise unproblematisch dargestellt: Sie verkörpern ihre Rolle als Büsser, ohne damit die gesellschaftliche Ordnung zu stören, während die Entscheidungen der weiblichen Gestalten weitere Konsequenzen nach sich ziehen. Das namenlose Mädchen kann ihren Kasteiungsweg nicht durchlaufen, denn aufgrund des Widerstands der Eltern und vor allem Heinrichs schlägt ihre ‚Rebellion‘ gegen die sozialen Normen und Regeln fehl; genauer gesagt: Heinrich verkörpert die männliche Autorität über ihren *lîp* und kann aus diesem Grund selbst gegen ihren erklärten Willen das Opfer ablehnen. Sigune kann ihre Bahn nur durch ihre Einsamkeit – fern der höfischen Gesellschaft – durchlaufen: Ihre Rolle als höfische Dame wird dadurch aufgehoben. Infolgedessen kann sie bis zum Ende ihres Lebens ihre asketischen Tendenzen vollenden. Die Kasteiung der Mutter/Ehegattin des Gregorius wird von Anfang an von Männern ‚empfohlen‘: Ihr Agieren wird häufig als von Männern determinierten Handlungen abhängig inszeniert. In diesem Zusammenhang stellt die weibliche Selbstkasteiung unterschiedliche Varianten der Diskurse über die Frauen in der mittelalterlichen Gesellschaft dar, d. h. zum einen müssen sie sich der institutionalisierten Ordnung anpassen: Ihr *lîp* (verstanden sowohl als ‚Leben‘ als auch als ‚Leib‘) muss reguliert und domestiziert werden; zum anderen können sie eine religiöse Haltung einnehmen.

Ungeachtet der kleinen Differenzen verweisen die Erzähleraussagen über die Figuren darauf, dass diese nach einem Leben in Selbstkasteiung mit Gott vereint werden: eine große seelische Erlösung, die end-

gültige Angliederung, wie bei Hartmann und auch bei Wolfram beispielhaft zu sehen ist:

nâch süezem lanclibe  
do besâzen si geliche  
daz êwige rîche.  
(AH 1514-1516)

Swes leben sich sô verendet,  
daz got niht wirt gepfendet  
der sêle durchs lîbes schulde,  
und der doch der werlde hulde  
behalten kann mit werdekeit,  
daz ist ein nütziu arbeit.  
(Pz 827, 19-24)

### 5.3 Übergreifende Charakteristika der textuellen Kasteiung

Die Auffassung der Rolle von Ritualen als Übergangsriten<sup>634</sup> finden sich auch in den Textcorpora insofern wieder, als dass die textuellen Merkmale der Kasteiung des Fleisches als liminales Phänomen ‚gelesen‘ werden können. Da Rituale „sich aus einem Kontext von verschiedenen Sprach- und Handlungsformen [...] zusammen[setzen]“, verweisen sie auf eine Grammatik der Rituale, deren „Strukturen von normgeleitetem Handeln“<sup>635</sup> erkannt werden können. Aus diesem Grund können Rituale in Analogie zu grammatischen Strukturen analysiert werden, die morphologische, syntaktische, pragmatische und semantische Elemente enthalten. In der Morphologie bzw. bei Bausteinen von Ritualen sind deren kleinste

---

<sup>634</sup> Vgl. Kapitel 2.1.5.

<sup>635</sup> Axel Michaels: Struktur und Varianz. Kann es eine Grammatik der Rituale geben? Vortrag an der Universität Konstanz, Kulturwissenschaftliches Kolleg 2008. In: [http://www.uni-konstanz.de/FuF/sfb485/pdf/Ritualgrammatik\\_Konstanz.pdf](http://www.uni-konstanz.de/FuF/sfb485/pdf/Ritualgrammatik_Konstanz.pdf), S. 1 (Stand: 17.08.2011).

Teile jeweils die Ritualelemente, die Burkhard Gladigow ‚Riten‘ nennt.<sup>636</sup> Axel Michaels geht davon aus, dass diese Elemente folgendermaßen kategorisiert werden können: *Agency*, *Körper*, *Sprache* und *Gestik*, *Dekor*, *Rahmung* und *Material*. Bezüglich der Zusammensetzung der Rituale erkennt Michaels das Problem der Grenzüberschreitung zwischen einer morphologischen Struktur und der Syntax. Deswegen weist Michaels auf die Schwierigkeit der Bestimmung dieser „kleinsten Einheiten für alle Rituale“<sup>637</sup> hin. Auf der syntaktischen Ebene werden „die Ritualelemente zu größeren Einheiten und Sequenzen“ zusammengestellt, „teilweise vermutlich nach universellen Mustern und Regeln“<sup>638</sup>, wobei die folgenden Strukturen erkennbar werden: *Repetition*, *Reduplikation*, *Serialität*, *Fragmentation*, *Substitution*, *Option*, *Transformation*, *Fusion*, *Reduktion*, *Transfer*, *Pausen*, *Rahmung* und „*Principle of Superhuman Immediacy*“. Michaels verweist auf eine neue Grenze zwischen der Syntax und der Textlinguistik, „also [...] das Verhältnis zwischen Sätzen“<sup>639</sup>. Die Pragmatik verdeutlicht die Rolle von Ritualen in Anlehnung an die Sprechakttheorie von Austin und Searle als verbale und performative Handlungen. Auf der pragmatischen Ebene werden „die Bereiche von Deixis, Implikatur, Interaktion, Diskurs und Konversion sowie Mimesis“<sup>640</sup> berücksichtigt. Auf der semantischen Ebene präsentiert Michaels die Diskussion über die Bedeutung der Bedeutungslosigkeit, denn Michaels fasst diese im Gegensatz zu Frits Staal positiv und „als Ausdruck dieser Inszenie-

---

<sup>636</sup> Burkhard Gladigow: Sequenzierung von Riten und die Ordnung der Rituale. In: *Zoroastrian Rituals in Context*. Hg. v. Michael Stausberg. Leiden/Boston 2004, S. 57-76, hier: S. 59.

<sup>637</sup> Michaels 2008, S. 5.

<sup>638</sup> Michaels 2008, S. 6.

<sup>639</sup> Michaels 2008, S. 9.

<sup>640</sup> Michaels 2008, S. 11.

nung von Unveränderbarkeit“<sup>641</sup> auf. In dieser grammatischen Dynamik werden die kleinen Einheiten der Kasteiung als leibliche Merkmale dargestellt, die auf die Sprache und Gestik verweisen. Das van Gennep'sche Modell für die Übergangsriten dient als syntaktische Struktur, um diesen Prozess zu interpretieren. Auf der pragmatischen Ebene erweisen sich inszenierte und diskursive Handlungen als Hauptmerkmale der Kasteiung, welche direkt zur semantischen Ebene führen.

Die Kasteiung des Fleisches als Ritual zu interpretieren bedeutet, sie nicht nur als einen symbolisch kodierten Leibprozess zu begreifen, sondern an ihr auch ein konstruktives soziales Potenzial festzustellen.<sup>642</sup> Der Leib wird als Hauptmedium dieser Dynamik bestimmt, die sich durch performative Handlungen lesbar macht. In Hinblick auf die mittelalterlichen Werke Hartmanns und Wolframs wird ein solcher Prozess je Figur unterschiedlich geführt. Darauf bezogen kann das für moderne Ritualtheorien entwickelte dreiteilige Schema von van Gennep dennoch anwendbar erscheinen. Es liegt nahe anzunehmen, dass die Kasteiung in den Werken der beiden mittelalterlichen Autoren folgenderweise zu interpretieren ist: In der ersten Phase (Trennung/Exklusion) stellt sich eine unerwartete Situation ein, die zur Destrukturierung einer präexistenten Ordnung führt. Ein Bruch in der Lebensweise ist festzustellen, sodass die Figur sich von ihrem früheren Leben abwendet und zu einer neuen Phase geleitet wird. Die Übergangsphase (Schwelle/Liminalität) wird durch Gesten und Situationen charakterisiert, die durch Leid (Schmerz bzw. Trauer) und Reue konnotiert werden. Die dritte Phase, in

---

<sup>641</sup> Michaels 2008, S. 12.

<sup>642</sup> Vgl. Christoph Wulf: *Ritual*. In: *Vom Menschen*. Handbuch Historische Anthropologie. Hg. v. Christoph Wulf. Weinheim/Basel 1997, S. 1029-1037, hier: S. 1029.

der die Figur zu einer Angliederung – entweder als eine Reintegration in die Gesellschaft durch Statuserhöhung oder -umkehrung oder als eine Integration in eine neue/andere Gemeinschaft – kommt, wird durch Erlösung religiös überhöht, was auf verschiedene Art und Weise in den Werken dargestellt wird. In diesem Kontext ist zu bedenken, dass van Gennep das Konzept der Schwelle ganz allgemein denkt, während Turner seine Schlussfolgerungen über die Übergangsrituale und das Konzept von Liminalität in Hinblick auf das ‚Beobachten‘ schriftloser Völker zieht, obwohl er danach seine Theorie für die moderne Gesellschaft weiter entwickelte (vgl. die Prägung des Terminus ‚soziales Drama‘). Die hier präsentierten Analysen zeigen, dass in diesen Textcorpora das Individuelle/Persönliche stärker im Zentrum steht. Dementsprechend könnte man hier in provozierender Weise über eine Individualitätserfindung sprechen, denn auch wenn die drei Phasen des Schemas van Genneps deutlich zu sehen sind, wird die Kasteiung abhängig von der Funktion der jeweiligen Figur anders motiviert und demzufolge von einer spezifischen Morphologie repräsentiert. Turners Unterscheidung zwischen Liminalität „of status elevation“ und „of status reversal“ lässt sich nicht bei allen untersuchten Figuren feststellen. Somit ist die Kritik Walker Bynums zumindest im Kontext der Selbstkasteiung relevant für das Verständnis der genderorientierten Differenzierungen.

Die in den Texten dargestellte Kasteiung kann als ein Übergang zwischen zwei unterschiedlichen Perioden verstanden werden; sie bezeichnet eine durch Leid, Schmerz, Askese inszenierte Phase, welche den Figuren einen am Leib erlittenen Erziehungsprozess ermöglicht. Darüber hinaus lässt sich die Kasteiung durch eine bestimmte Nomenklatur des Leidens

feststellen, die durch leiblich inszenierte Veränderungen wahrnehmbar ist. Deswegen erweist sich die Kasteiung als eine leiblich bezogene Handlung, die die ‚höfisch-vollkommenen‘ Leiber sowohl wörtlich (aufgrund einer Krankheit) als auch metaphorisch (aufgrund asketischer Praxis) zu ‚deformierten‘ Leibern transformiert. Die Bezeichnung der Kasteiung als ein Übergang deutet auf ihre sprachliche Symbolik durch die Inszenierung(en) der Leiber – in diesem Sinne durch den Leid-Wortschatz und dessen Konsequenzen für die Leiber der Figuren – hin.

In den Werken Hartmanns und Wolframs wird die Kasteiung auf zwei Arten inszeniert und funktionalisiert: Während die Fremdkasteiung als Prüfung oder Strafe interpretiert werden kann, wird die Selbstkasteiung in enger Verbindung mit den asketischen Idealen dargestellt, in denen Fasten, Beten, Almosen und Wachen wichtige Rollen spielen. Aus dieser Perspektive lassen sich die beiden Inszenierungstypen auch mit funktionalen Tendenzen der Bewertung korrelieren: Der Fremdkasteiung wird eine negative Komponente ‚eingeschrieben‘, indem die an eine höhere Instanz (Gott/Gral) geknüpfte Verbesserungsbedürftigkeit der zu kasteienden Figur als unanzweifelbar dargestellt wird. Die Selbstkasteiung dagegen erhält eine positiv(er)e Bewertung, da das Element der Verbesserungsbedürftigkeit (sei es aufgrund von ‚Schuldgefühlen‘, Mitleid und/oder repräsentativer Buße) aus der Sicht der sich kasteienden Figur perspektiviert ist und daher keine allgemeingültige Notwendigkeit zur Kasteiung vorliegt.

Diese Trennung in zwei Inszenierungs- bzw. Funktionalisierungstypen spiegelt sich auf diskursiver Ebene wieder. Insbesondere die analysierten Werke Hartmanns knüpfen an „Konzepte aus dem theologischen Diskurs und der zeitgenössischen Volksfrömmigkeitsbewegung, Elemente aus dem

magisch-medizinischen Wissen und Motive aus der Bibel, aus Legende und Sagen“<sup>643</sup> an. Die theologischen Kenntnisse Wolframs wiederum werden bekanntlich von der altgermanistischen Forschung bereits seit Jahrzehnten bezüglich der Vorstellung von „Wolframs Erzählkunst als spezifische[r] Laienkunst“<sup>644</sup> und somit im Kontext des (starken) Einflusses der Laienfrömmigkeit auf die religiösen Aspekte seiner Werke diskutiert.

In den analysierten Werken oszillieren die Reden über die Kasteiung des Fleisches in Bezug auf die Mischung zwischen laienhaften und kirchlichen Diskursen, deren Wurzeln nicht immer (eindeutig) differenziert werden können. Diese inhaltliche Hybridität der Werke ergibt sich aus dem kulturellen Austausch der vorgetragenen Stoffe zwischen dem Religiösen und dem Höfischen, welche in der mittelalterlichen Gesellschaft und ihren Diskurse auf ihr eigenes Wissen zurückgreifen. Im engeren Sinne der Kasteiungsthematik deutet die Hybridisierung in den analysierten Werken auf die Kreuzung von höfischen und religiösen Diskursen sowie materialisierter Gedanken hin.<sup>645</sup>

---

<sup>643</sup> Morsch 2002, S. 58.

<sup>644</sup> Bumke 2004, S. 7. Vgl. z. B. Otto Georg von Simson: Über das Religiöse in Wolframs ‚Parzival‘. In: Wolfram von Eschenbach. Hg. v. Heinz Rupp. Darmstadt 1966 (=Wege der Forschung 57), S. 207-231, hier: S. 229-230: „Wolframs Beitrag zur Synthese des hohen Mittelalters besteht [...] darin, daß in seiner Schau das Christliche, Frömmigkeit als seelische Grundhaltung hier auch zur Triebkraft des ritterlichen Lebens geworden ist“; P. B. Wessels: Wolfram zwischen Dogma und Legende. In: Wolfram von Eschenbach. Hg. v. Heinz Rupp. Darmstadt 1966 (=Wege der Forschung 57), S. 232-260, hier: S. 260: „Wolframs Religion wird durch die Koordinaten Dogma und Legende bestimmt.“

<sup>645</sup> Am Beispiel des *Parzival* und *Armer Heinrich* analysiert Rainer Warning die Thematik der Hybridisierung in Hinblick auf die Spannung zwischen christlichen und mystischen Vorstellungen, „zwei Sprachen im Sinne zweier Ideologien, zweier Werthorizonte“ (Rainer Warning: Narrative Hybriden. Mittelalterliches Erzählen im Spannungsfeld von Mythos und Kerygma. In: Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. v. Udo Friedrich und Bruno Quast. Berlin, New York 2004 (=Trends in Medieval Philology 2), S. 19-33, hier: S. 20). Am Schluss weist Warning darauf hin, dass Hybridisierung „hinter diskursiven Eindeutigkeiten philosophischer oder theologischer Art nicht zurück[bleibt], sondern [...] ihnen überlegen [ist]“ (Warning 2004, S. 33).



## 6 ZWISCHEN *CASTIGATIO* UND *KESTIGE*: DER RITUELLE WEG DER KASTEIUNG DES FLEISCHES

„Was der Leib gelernt hat, das besitzt man nicht wie ein wiederbetrachtbares Wissen, sondern das ist man.“<sup>646</sup>

Krankheiten, Wunden, Fasten, Beten und deformierte Leiber stellen wesentliche Merkmale der Kasteiung des Fleisches dar, die sich als das Resultat entweder einer asketischen Praxis im Sinne der Selbstkasteiung oder einer *zuht* durch Gott im Sinne der Fremdkasteiung erweisen. Wie diese Untersuchung belegt, spielt die Analysekategorie ‚Körper‘ sowohl hinsichtlich ihrer Performativität als auch ihrer rituellen Dimension eine entscheidende Rolle im Hinblick auf die Handlungen der Figuren, denn durch den Körper und an ihm werden Rituale inszeniert und reproduziert. In den analysierten Werken Hartmanns von Aue und Wolframs von Eschenbach lässt sich der Körper als ein rituelles Medium verstehen, da er die Kommunikation mittels verbaler und nonverbaler Sprache ermöglicht. Der Körper erweist sich so einmal mehr als ein soziokulturelles Konstrukt, in den gesellschaftliche Normen und Regeln eingeschrieben werden, was ihn zum ‚Gedächtnis‘ der ihn prägenden Kultur werden lässt.

Aus diesem Grund diene die Auseinandersetzung mit den Nomenklaturen *lîp* und *vleisch* zuerst in den mittelalterlichen Texten und danach in der Sekundärliteratur als Ausgangspunkt einer Interpretation der Kasteiung des Fleisches. Die hier vorgelegten Analysen und Tabellen zeigen, dass in Bezug auf die Thematik der Kasteiung der *lîp* in den Werken Wolframs und Hartmanns von besonderer Relevanz ist und

---

<sup>646</sup> Bourdieu 1993, S. 135.

dort als Zeichenträger fungiert. Durch Gebärden, Kleidung und andere materielle Zeichen wird die Interpretation von symbolischen Handlungen ermöglicht. Bezüglich der leiblichen Darstellungen bzw. der Darstellungen leidender Leiber lässt sich eine spezifische Nomenklatur des Leidens im Mittelhochdeutschen erfassen, die bisher im Rahmen dieser Textcorpora kaum untersucht wurde. Die höfischen und schönen Leiber verwandeln sich in leidende und deformierte Leiber, welche in ein direktes Verhältnis zu den Ausdrücken *pîne*, *wê* sowie *liden* gebracht werden. Daher wird der leidende Leib prinzipiell als deformierter Leib wahrgenommen, der als Ergebnis der Missachtung gesellschaftlicher Normen und Regeln oder der Flucht aus bzw. vor ihnen inszeniert wird.

Im Unterschied zu *lîp* fokussiert der Begriff *vleisch* einen christlichen Inhalt, der auf die *conditio* des Menschen als Sünder verweist. Im Anbetracht dieser religiösen Bedeutung zeigt sich das Wort *vleisch* in den interpretierten höfischen Texten wenig produktiv, da nur im *Gregorius* ein Beleg dafür gefunden werden kann.

Auch wenn schon einige Beiträge über das Thema der Kasteiung in geistlichen Schriften veröffentlicht wurden, berücksichtigten diese das Verhältnis zu den höfischen Diskursen in viel zu geringem Maße. Angesichts dessen legt die in dieser Untersuchung durchgeführte sprachliche Analyse des Begriffes *kestige* nahe, dass das Wort zwei Nebenbedeutungen bietet, die im Neuhochdeutschen durch das transitive Verb *züchtigen* sowie durch die reflexive Form *sich kasteien* repräsentiert werden. In Analogie dazu kann die Kasteiung entweder als ein fremder Akt der *zuht*, eine Fremdkasteiung, oder als selbstzugefügtes Leid – im Sinne einer Selbstkasteiung – aufgefasst werden.

Anhand der Leibesdarstellungen, der räumlichen Zuordnung(en) und der vom Erzähler und von den Figuren eingebrachten Reden kann die Kasteiung des Fleisches als ritueller Prozess verstanden werden. In Analogie zu einem Übergangsritual besteht die Kasteiung aus drei Schritten bzw. Phasen, die sich rollenbedingt in unterschiedlichen Lebensphasen abspielen können, allerdings ähnliche Charakteristika besitzen. Die erste Phase ergibt sich aus einer Trennung; die Figur bricht aufgrund eines unerwarteten Ereignisses mit jener Ordnung, in der sie bisher verortet war. Dementsprechend tritt die Figur in einen neuen Lebensabschnitt ein, der als Schwellenphase bezeichnet werden kann; frühere Eigenschaften der Figur werden annulliert und es erfolgt eine Übernahme neuer Werte und Normen. Selbsterniedrigung, Leid, Schmerz und Reue lassen sich als die Hauptmerkmale dieser Etappe lesen. Nach diesem ‚Zwischenzustand‘ ist die Figur bereit zur gesellschaftlichen Angliederung, die sich entweder als eine Reintegration – im Sinne einer Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung durch Statuserhöhung oder -umkehrung – oder als eine Integration in eine andere/neue Gemeinschaft durch einen Neustatus erweist. Sowohl die Fremd- als auch die Selbstkasteiung ereignen sich in der Schwellenphase und sind durch unterschiedliche Formen von Leid und Schmerz beschreibbar.

Am Beispiel von Heinrich und Anfortas lässt sich die Fremdkasteiung als eine Gottesdisziplinierung interpretieren, da beide gegen eine Ordnung rebellieren, die in diesem Zusammenhang von der höfisch-christlichen Gesellschaft repräsentiert wird. Aufgrund der Missachtung Gottes (Heinrich) und des Gralsgebotes (Anfortas) verlieren sie ihren bisherigen Platz in der gesellschaftlichen Ordnung: Heinrich gibt all

sein Eigentum auf und isoliert sich in einem bäuerlichen Milieu, während Anfortas durch seine unendlichen Schmerzen als eine Verkörperung des deformierten Herrschers fungiert. Obwohl der Bruch in beiden Fällen deutlich zu sehen ist, wird eine räumliche Änderung nur im Fall Heinrichs festgestellt. Anfortas darf sich nicht von der Gralsburg entfernen, denn es gibt (noch) keinen, der ihm als Herrscher nachfolgen könnte. Die Merkmale der liminalen Phase beider Figuren sind die Aufhebung früherer Charakteristika und des früheren Status sowie die leibliche Züchtigung durch eine unheilbare Krankheit / Wunde. Sowohl Heinrich als auch Anfortas werden in die Gemeinschaft reintegriert, der erste durch eine Stuserhöhung, da er schöner und mächtiger als vorher wird, und der zweite durch eine Statusumkehrung, da er zu seinem früheren Zustand als Gralsritter zurückkehrt. Auf diese Weise wird jeweils die Ordnung wiederhergestellt: Aus den deformierten Leibern werden zuletzt reformierte Leiber.

Die Interpretationen Trevrizents, des namenlosen Mädchens, Sigunes und Gregorius' lassen erkennen, dass deren Handlungen jeweils als eine Selbstkasteiung zu verstehen sind. All diese Figuren haben gleichermaßen aufgrund persönlicher Entscheidungen einen Kasteiungsweg zu durchlaufen, der ihnen die Angliederung in eine neue Gemeinschaft – im Fall Sigunes und Trevrizents – und/oder die Stuserhöhung – im Fall des Mädchens und Gregorius' – ermöglicht. In allen Fällen vollziehen sich die Trennung und die Abkehr von der Gemeinschaft als Folge einer schmerzhaften Erfahrung: die unheilbare Wunde des Bruders, die unheilbare Krankheit des Herrn, der Tod des Geliebten und die zwei Inzeste. Die vollzogenen Ortswechsel erweisen sich als wichtige Merkmale für das

Verständnis der Figuren als Liminale, denn der räumliche Übergang signalisiert eine Rollenänderung. Der Weg, Wälder, Klause und Felseninsel stellen ein liminales Szenario auf, in dem das Agieren der Figuren nicht mehr höfisch konditioniert ist. Graduell wird ein neuer Status leiblich inkorporiert: Die schönen und höfischen Leiber werden zu asketischen und deformierten Leibern.

Des Weiteren zeigt die Interpretation des namenlosen Mädchens im *Armen Heinrich* eine besondere Art der Selbstkasteiung, nämlich die Aufopferung. Der Leib des Mädchens kann allerdings letzten Endes nicht zerstört werden, da sein Wert in seiner Vollkommenheit liegt. Der ‚Zwischenzustand‘ dieser Figuren lässt sich im Beten und Fasten, in der Aufopferung bzw. *compassio*, im seelischen Schmerz und im leiblichen Leid erfassen. Nach der freiwilligen und auf eigene Be- und Misshandlungen des Leibes zurückzuführenden Deformierung wird die Seele reformiert. Die Angliederung an die Gemeinschaft ermöglicht die Restaurierung einer präexistenten Ordnung. Trevrizent könnte in die Gralsgemeinde reintegriert werden, wählt aber das Leben als Eremit, weswegen sich seine Handlung im Sinne Jan-Dirk Müllers als *conversio* deuten lässt. Das namenlose Mädchen erreicht einen neuen Status als Ehegattin eines Adligen, sie wird durch eine Staturerhöhung in die höfische Gesellschaft eingegliedert. Sigunes Angliederung erfolgt durch ihren Tod, der auch als Analogie zu einem Übergangsritual im christlichen Kontext gedeutet werden kann. Der Tod signalisiert einen Bruch mit der Welt der Lebenden und die Integration in eine neue ‚Welt‘. Daher wird sie in Gott wieder mit dem Geliebten verbunden. Gregorius wird nicht nur am Schnittpunkt zwischen geistlicher und weltlicher

Ordnung in die Gesellschaft reintegriert, sondern sein Status wird durch die Ernennung zum Papst erhöht. Trotz einer Repetition der allgemeinen Merkmale der Selbstkasteiung der anderen Figuren ergibt sich diese Handlung bei Gregorius' Mutter/Ehegattin aus dem männlichen Rat; ihre Selbstkasteiung ist keine persönliche Entscheidung, sondern vielmehr ein empfohlener Zustand. In ihrem Fall gibt es keinen Raumwechsel im eigentlichen Sinne: Stattdessen sind die Konzepte von Öffentlichkeit und Heimlichkeit eine wichtige Kategorie, um die Handlung dieser Figur zu verstehen, da sie den Hof nicht verlässt und ihre Rolle als Herrscherin nicht aufgehoben wird.

Die hier präsentierte Untersuchung nahm die nahezu vergessenen Nebenbedeutungen des Wortes Kasteiung wieder auf und überprüfte ihre Anwendbarkeit in ausgewählten Texten der Zeit um 1200 als produktive Kategorie für das Verständnis der untersuchten Figuren. Die Analysen deuten darauf hin, dass, auch wenn die Werke das Produkt einer höfischen Kultur sind, die literarischen Darstellungen der Kasteiung dennoch zwischen einem hoch institutionalisierten geistlichen und weltlichen Diskurs oszillieren. In den dieser Arbeit zugrunde gelegten Werken Hartmanns von Aue verweisen die Interpretationen der Figuren auf eine stärkere Akzentuierung des religiösen Hintergrundes, während bei Wolfram von Eschenbach der Fokus der Darstellung von (Selbst-/Fremd-)Kasteiung auf den *Minne*-Leid-Komplex gelegt wird. Diese Divergenz ist natürlich vor allem in den unterschiedlichen Gattungsprämissen begründet: Hartmanns *Armer Heinrich* und *Gregorius* gehören dem Bereich legendenhafter Erzählungen an, zeichnen sich aber auch durch starke höfische Einflüsse aus. Wolframs *Parzival* fällt dagegen in

den Bereich des höfischen Romans bzw. der Artusepik, die durch die Thematik des Grals eine religiöse Dimension erhält. Alle Texte zeichnen sich also durch die Verschränkung höfisch-weltlicher und religiös-geistlicher Diskurse aus, diese werden aber in Hartmanns Werken stärker aus religiöser, bei Wolfram stärker aus höfischer Perspektive in den Blick genommen. Hinsichtlich der Thematik der Kasteiung und ihrer Rückbindung an thematische Schwerpunkte der einzelnen Erzählungen erweisen sich diese Zusammenhänge insbesondere dahingehend als interessant, dass dennoch in allen Texten eine relativ einheitliche Motivik der *kestige* nachgewiesen werden konnte.



## 7 LITERATURVERZEICHNIS

### 7.1 Primärliteratur

- Andreas Capellanus:** De amore. Über die Liebe. Lateinisch/Deutsch. Hg. und mit einem Nachwort versehen von Florian Neumann. Mainz 2003.
- Augustinus:** Enarrationes in Psalmos. [http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_0354-0430\\_Augustinus\\_Enarrationes\\_in\\_Psalmos\\_LT.doc](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-0430_Augustinus_Enarrationes_in_Psalmos_LT.doc). html (Stand: 17.08.2011).
- Augustinus:** De civitate Dei. [http://www.hs-augsburg.de/~Harsch/Chronologia/Lspost05/Augustinus/aug\\_cd00.html](http://www.hs-augsburg.de/~Harsch/Chronologia/Lspost05/Augustinus/aug_cd00.html) (Stand: 17.08.2011).
- Augustinus:** De vera religione. Cura et studio Klaus-Detlef Dauer (=Opera 4,1). Turnhout 1962 (=CCSL 32), S. 168-260.
- Augustinus:** Confessiones. [http://www.stoa.org/hippo/frame\\_entry.html](http://www.stoa.org/hippo/frame_entry.html) (Stand: 17.08.2011).
- Eine mittelhochdeutsche Benediktinerregel.** Hs. 1256/587 (Anfang 15. Jh.) Stadtbibliothek Trier. Edition, Lateinisch-Mittelhochdeutsches Glossar, Mittelhochdeutsch-Lateinisches Glossar von Edda Petri. Hildesheim 1978 (=Regulae Benedicti Studia 6).
- Hartmann von Aue:** Der arme Heinrich. Tübingen 2001 (=ATB 3).
- Hartmann von Aue:** Der arme Heinrich. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung von Siegfried Grosse. Stuttgart 2005 (=RUB 456).
- Hartmann von Aue:** Der arme Heinrich. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung von Helmut de Boor. Frankfurt a. M. 2007.
- Hartmann von Aue:** Gregorius. Der arme Heinrich. Iwein. Text und Kommentar. Herausgegeben und übersetzt von Volker Mertens. Frankfurt a. M. 2008 (=DKV TB 29).
- Hartmann von Aue:** Gregorius. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Übertragung von Burkhard Kippenberg. Stuttgart 2005 (=RUB 1787).
- Hartmann von Aue:** Gregorius. Tübingen 2004 (=ATB 2).
- Jacobus de Voragine:** Legenda Aurea. Vulgo Historia Lombardica Dicta. Ad Optimorum Fidem. Recensuit Dr. Th. Graesse. Osnabrück 1965.
- Konrad von Megenberg:** Das >Buch der Natur<. 2. Band – Kritischer Text nach den Handschriften. Hg. v. Robert Luff und Georg Steer. Tübingen 2003.
- Lancelot.** Teil I. Nach der Heidelberger Handschrift Pal. Germ. 147. Hg. v. Reinhold Kluge. Berlin 1948 (=DTM 42).

- Lancelot.** Teil III. Nach der Heidelberger Handschrift Pal. Germ. 147. Hg. v. Reinhold Kluge. Berlin 1974 (=DTM 63).
- Martin Luther:** Die Sieben buszpsalm mit deutscher auszlegung, nach dem schriftlichen synne tzu Christi vnd gottes gnaden, neben seyns selben. ware erkenntniß. grundlich gerichtet. Leyptzk 1518.
- Mechthild von Magdeburg:** Das fließende Licht der Gottheit. Hg. v. Gisela Vollmann-Profe. Frankfurt a. M. 2003 (=DKV 19).
- S. Bonaventura:** Legenda Maior Sancti Francisci. In: <http://www.paxetbonum.net/> (Stand: 17.08.2011).
- Thomasin von Zerklare:** Der Welsche Gast. Secondo il Cod. Palm. Germ. 389, Heidelberg con le integrazioni di Heinrich Rückert e le varianti del Membr. I 120, Gotha (mit deutscher Einleitung). Hg. v. Raffaele Disanto. Trieste 2001 (=Serie Testi 3).
- Thomas von Celano:** Vita prima S. Francisci. In: <http://www.paxetbonum.net/> (Stand: 17.08.2011).
- Vulgata.** Hieronymiana versio. [http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost04/Hieronymus/hie\\_v000.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost04/Hieronymus/hie_v000.html) (Stand: 17.08.2011).
- Wolfram von Eschenbach:** Parzival. Auf der Grundlage der Handschrift D. Hg. v. Joachim Bumke. Tübingen 2008 (=ATB 119).
- Wolfram von Eschenbach:** Parzival. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Übertragung von Peter Knecht. Berlin/New York 2003.
- Wolfram von Eschenbach:** Parzival. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Übersetzung von Wolfgang Spiewok. Stuttgart 2000. 1. Band (=RUB 3681), 2. Band (=RUB 3682).
- Wolfram von Eschenbach:** Parzival. Nach der Ausgabe Karl Lachmanns revidiert und kommentiert von Eberhard Nellmann. Übertragen von Dieter Kühn. 2 Bde. Frankfurt a. M. 2006. 1. und 2. Band (=DKV TB 7).
- Wolfram von Eschenbach:** Titulrel. Herausgegeben, übersetzt und mit einem Stellenkommentar sowie einer Einführung versehen von Helmut Brackert und Stephan Fuchs-Jolie. Berlin/New York 2003.

## 7.2 Wissenschaftliche Hilfsmittel

- Benecke, Georg Friedrich/Müller, Wilhelm/Zarncke, Friedrich:** Mittelhochdeutsches Wörterbuch. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1854-1866 mit einem Vorwort und einem zusammengefaßten Quellenverzeichnis von Eberhard Nellmann sowie einem alphabetischen Index von Erwin Koller, Werner Wegstein und Norbert Richard Wolf. 4 Bde. u. Indexbd. Stuttgart:

S. Hirzel 1990. [http://www.woerterbuchnetz.de/BMZ/wbgui\\_py?lemid=BA00001](http://www.woerterbuchnetz.de/BMZ/wbgui_py?lemid=BA00001) (Stand: 17.08.2011).

- Deutsches Wörterbuch von Jakob Grimm und Wilhelm Grimm.** München 1984.
- Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache.** Hg. v. Friedrich Kluge. 24. Aufl. Berlin 2002 (CD-Version).
- Historisches Wörterbuch der Philosophie.** Darmstadt 2007 (CD-Version).
- König, Werner:** dtv-Atlas. Deutsche Sprache. München 2007.
- Lexikon des Mittelalters.** 9 Bde. München 2003.
- Lexikon für Theologie und Kirche.** Begr. von Michael Buchberger. Hg. v. Walter Kasper. Sonderausg., durchges. Ausg. der 3. Aufl. 11 Bde. Freiburg/Basel/Wien 2006.
- Metzler Lexikon.** Literatur und Kulturtheorie. Ansätze, Personen, Grundbegriffe. Hg. v. Ansgar Nünning. Stuttgart/Weimar 2008.
- Mittelhochdeutsche Begriffsdatenbank.** <http://www.mhddb.sbg.ac.at>: 8000/ (Stand: 17.08.2011).
- Lexer, Matthias:** Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Zugleich als Supplement und alphabetischer Index zum Mittelhochdeutschen Wörterbuch von Bencke/Müller/Zarncke. Nachdruck der Ausg. Leipzig 1872-1878 mit einer Einleitung von Kurt Gärtner. 3 Bde. Stuttgart: S. Hirzel 1992. [http://www.woerterbuchnetz.de/Lexer/wbgui\\_py?lemid=LA00001](http://www.woerterbuchnetz.de/Lexer/wbgui_py?lemid=LA00001) (Stand: 17.08.2011).
- Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft.** Hg. v. Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski und Eberhard Jüngel. Tübingen 2000.
- Vaniček, Alois:** Etymologisches Wörterbuch der lateinischen Sprache. Leipzig 1874.

### 7.3 Sekundärliteratur

- Ackermann, Christiane:** Im Spannungsfeld von ich und Körper. Subjektivität im „Parzival“ Wolframs von Eschenbach und im „Frauendienst“ Ulrichs von Liechtenstein. Köln/Weimar/Wien 2009 (=ORDO 12).
- Adolf, Helene:** Wortgeschichte Studien zum Leib/Seele-Problem. Mittelhochdeutsch lip „Leib“ und die Bezeichnungen für corpus. Wien 1937.
- Albrecht, Ruth:** Zum Ideal der Überwindung der Geschlechterdifferenz in der spätantiken christlichen Askese. In: Askese. Geschlecht und Geschichte der Selbstdisziplinierung. Hg. v. Irmela Marei Krüger-Fürhoff und Tanja Nusser. Bielefeld 2005, S. 17-42.
- Althoff, Gerd:** Demonstration und Inszenierung. Spielregeln der Kommunikation in mittelalterlicher Öffentlichkeit. In: FMSt 27 (1993), S. 27-50.

- Althoff, Gerd:** Die Kultur der Zeichen und Symbole. In: FMSt 36 (2002), S. 1-17.
- Althoff, Gerd:** Empörung, Tränen, Zerknirschung. ‚Emotionen‘ in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters. In: FMSt 30 (1996), S. 60-79.
- Althoff, Gerd:** Zur Bedeutung symbolischer Kommunikation für das Verständnis des Mittelalters. In: FMSt 31 (1997), S. 370-389.
- Angenendt, Arnold:** Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt 2005.
- Argyle, Michael:** Körpersprache & Kommunikation. Das Handbuch zur nonverbalen Kommunikation. Paderborn 2005.
- Ariès, Philippe:** St. Paul and the Flesh. In: Western Sexuality. Practice and Precept in Past and Present Times. Hg. v. Philippe Ariès und André Béjin. Oxford 1985, S. 36-39.
- Assmann, Aleida:** Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen. Berlin 2008 (=Grundlagen der Anglistik und Amerikanistik 27).
- Baschet, Jérôme:** La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique. Paris 2004, S. 389-425.
- Bell, Catherine:** Embodiment. In: Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts. Hg. v. Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg. Leiden/Boston 2008, S. 533-543.
- Bell, Catherine:** Ritual Theory, Ritual Practice. New York/Oxford 1992.
- Bell, Catherine:** Ritual. Perspectives and dimensions. New York/Oxford 1997.
- Belliger, Andréa/Krieger, David J. (Hg.):** Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Wiesbaden 2008.
- Bennewitz, Ingrid/Kasten, Ingrid (Hg.):** Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur. Münster 2002 (=Bamberger Studien zum Mittelalter 1).
- Bennewitz, Ingrid/Tervooren, Helmut (Hg.):** Manlīchiu wīp, wīplich man. Zur Konstruktion der Kategorien ‚Körper‘ und ‚Geschlecht‘ in der deutschen Literatur des Mittelalters. Internationales Kolloquium der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft und der Gerhard-Mercator-Universität Duisburg. Xanten 1997 (=Beihefte zur ZfdPh 9).
- Bennewitz, Ingrid:** Der Körper der Dame. Zur Konstruktion von Weiblichkeit in der deutschen Literatur des Mittelalters. Braunschweig 1996.
- 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. Hg. v. Ingrid Bennewitz und Ingrid Kasten. Münster 2002 (=Bamberger Studien zum Mittelalter 1), S. 1-10.
- Biddick, Kathleen:** Genders, Bodies, Borders. Technologies of the Visible. In: Speculum 68/2 (1993), S. 389-418.

- Biernoff, Suzannah:** Sight and Embodiment in the Middle Ages. Hampshire/New York 2002.
- Bildhauer, Bettina:** Medieval Blood. Cardiff 2006.
- Blume, Dieter:** Körper und Kosmos im Mittelalter. In: Bild und Körper im Mittelalter. Hg. v. Kristine Marek, Raphaële Preisinger, Marius Rimmele und Katrin Kärcher. München 2008, S. 225-241.
- Böhme, Hartmut/Matussek, Peter/Müller, Lothar:** Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will. Hamburg 2007.
- Böhme, Hartmut/Scherpe, Klaus R.:** Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle. Hamburg 1996.
- Boiadjiev, Tzotcho:** Der menschliche Körper und seine Lebenskräfte in der Ideenwelt des Mittelalters. Ein Versuch über die mittelalterliche Erotik. In: Mensch und Natur im Mittelalter. Hg. v. Albert Zimmermann. Berlin 1992, S. 795-814.
- Bourdieu, Pierre:** „Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital“. In: Ders.: Die verborgenen Mechanismen der Macht. Hamburg 2005, S. 49-79.
- Bourdieu, Pierre:** Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a. M. 1987.
- Bourdieu, Pierre:** Die männliche Herrschaft. In: Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis. Hg. v. Irene Dölling und Beate Kraus. Frankfurt a. M. 1997, S. 153-217.
- Bourdieu, Pierre:** Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a. M. 1993 (=STW 1066).
- Bowie, Fiona:** The Anthropology of Religion. An Introduction. Oxford 2006.
- Brackert, Helmut:** „*der lac an ritorshefte töt. Parzival und das Leid der Frauen*“. In: „*Ist zwivel herzen nächgebür*“. Günther Schweikle zum. 60. Geburtstag. Hg. v. Rüdiger Krüger, Jürgen Kühnel und Joachim Kunolt. Stuttgart 1989, S. 143-163.
- Braeder, Anna:** Zur Rolle des Körperlichen in der altfranzösischen Literatur mit besonderer Berücksichtigung der Chansons de Geste. Giessen 1931 (=Giesse-ner Beiträge zur Romanischen Philologie 24).
- Brandenburger, Egon:** Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit. Wageningen 1968.
- Braunagel, Robert:** Die Frau in der höfischen Epik des Hochmittelalters. Entwicklungen in der literarischen Darstellung und Ausarbeitung weiblicher Handlungsträger. Ingolstadt 2001.
- Braunagel, Robert:** Wolframs Sigune. Eine vergleichende Betrachtung der Sigune-Figur und ihrer Ausarbeitung im „Parzival“ und „Titarel“ des Wolfram von Eschenbach. Göppingen 1999 (=GAG 662).

- Braungart, Wolfgang:** Ritual und Literatur. Tübingen 1996 (=Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 53).
- Brinker-von der Heyde, Claudia:** Geliebte Mütter – Mütterliche Geliebte. Rolleninszenierung in höfischen Romanen. Bonn 1996.
- Brinker-von der Heyde, Claudia:** *Liebt, schön, glast* und *glanz* in Wolframs von Eschenbach „Parzival“. In: Licht, Glanz, Blendung. Beiträge zu einer Kulturgeschichte des Leuchtenden. Hg. v. Christina Lechtermann und Haiko Wandhoff. Frankfurt a. M./New York/Wien 2008 (=Publikation zur Zeitschrift für Germanistik 18), S. 91-103.
- Brinker-von der Heyde, Claudia:** Literarische Spielregeln der Kleinfamilie. Untersuchungen zum ‚Armen Heinrich‘ und zum ‚Helmbrecht‘. In: Jahrbuch für internationale Germanistik 32/1 (2001), S. 45-63.
- Bristow, Joseph:** Sexuality. London/New York 1997, S. 168-218.
- Brody, Saul Nathaniel:** The Disease of the Soul. Leprosy in Medieval Literature. London 1974.
- Brown, Peter:** The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity. London 1988.
- Brüggen, Elke:** Inszenierte Körperlichkeit. Formen höfischer Interaktion am Beispiel der Joflanze-Handlung in Wolframs Parzival. In: Aufführung und Schrift in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. v. Jan-Dirk Müller. Stuttgart 1996, S. 205-221.
- Buck, Timothy:** *Zuht, räche* – und *versuochungen*. Nochmals zum Begriff „Strafe“ im Armen Heinrich. In: Euphorion 62 (1968), S. 311-316.
- Bumke, Joachim:** Die Blutstropfen im Schnee. Über Wahrnehmung und Erkenntnis im „Parzival“ Wolframs von Eschenbach. Tübingen 2001 (=Hermaea Germanistische Forschungen Neue Folge 94).
- Bumke, Joachim:** Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. München 2002.
- Bumke, Joachim:** Höfischer Körper – Höfische Kultur. In: Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche. Hg. v. Joachim Heinzle. Leipzig 1999, S. 67-102.
- Bumke, Joachim:** Wolfram von Eschenbach. Weimar 2004 (=Sammlung Metzler 36).
- Buschinger, Danielle:** Das Inzest-Motiv in der mittelalterlichen Literatur. In: Psychologie in der Mediävistik. Gesammelte Beiträge des Steinheimer Symposions. Hg. v. Jürgel Kühnel, Hans-Dieter Mück, Ursula Müller und Ulrich Müller. Göppingen 1985 (=GAG 431), S. 107-140.
- Butler, Judith:** Bodies that Matter. On the Discursive Limits of „Sex“. New York/London 1993.

- Butler, Judith:** *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity.* New York/London 2006.
- Butler, Judith:** Variationen zum Thema Sex und Geschlecht. Beauvoir, Wittig und Foucault. In: *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik.* Hg. v. Gertrud Nunner-Winkler. Frankfurt a. M. 1991, S. 56-76.
- Bynum, Caroline Walker:** *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion.* New York 1992.
- Bynum, Caroline Walker:** *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women.* Berkley/Los Angeles/London 1987.
- Bynum, Caroline Walker:** *Jesus as a Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages.* Berkeley/Los Angeles/London 1984.
- 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 (1995), S. 1-33.
- Bynum, Caroline Walker:** *Wonderful Blood. Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond.* Philadelphia 2007.
- Cadden, Joan:** *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages. Medicine, Science, and Culture.* New York 1995.
- Canning, Kathleen:** The body as Method? Reflections on the Place the Body in Gender History. In: *Dies.: Gender History in Practice. Historical Perspectives on Bodies, Class, and Citizenship.* London 2006, S. 168-189.
- Carne, Eva-Maria:** *Die Frauengestalten bei Hartmann von Aue. Ihre Bedeutung im Aufbau und Gehalt der Epen.* Marburg 1970.
- Christoph, Siegfried:** Guilt, Shame, Atonement, and Hartmann's Gregorius. In: *Euphorion* 6 (1982), S. 207-221.
- Christoph, Siegfried:** Wolfram's Sigune and the Question of Guilt. In: *The Germanic Review* 56/1 (1981), S. 62-69.
- Cohen, Esther:** The Animated Pain of the Body. In: *American Historical Review* 105/1 (2000), S. 36-68.
- Cohen, Esther:** *The modulated Scream. Pain in Late Medieval Culture.* Chicago/London 2010.
- Cohen, Jeffrey Jerome/Wheeler, Bonnie:** *Becoming and Unbecoming.* In: *Dies.* (Hg.): *Becoming Male in the Middle Ages.* New York 1997, S. vii-xx.
- Constable, Giles:** *Attitudes toward Self-inflicted Suffering in the Middle Ages.* Massachusetts 1982.
- Constable, Giles:** The Ideal of the Imitation of Christ. In: *Ders.: Three Studies in Medieval Religious and Social Thought.* Cambridge 1995, S. 143-248.

- Conze, Susanne (Hg.):** Körper macht Geschichte – Geschichte macht Körper. Körpergeschichte als Sozialgeschichte. Bielefeld/Gütersloh 1999.
- Cormeau, Christoph/Störmer, Wilhelm:** Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung. München 2007.
- Cormeau, Christoph:** Hartmanns von Aue ‚Armer Heinrich‘ und ‚Gregorius‘. Studien zur Interpretation mit dem Blick auf die Theologie zur Zeit Hartmanns. München 1966.
- Culler, Jonathan:** Literary Theory. A Very Short Introduction. Oxford 2000.
- Culler, Jonathan:** Literaturtheorie. Eine kurze Einführung. Stuttgart 2002.
- Culler, Jonathan:** The Literary in Theory. Stanford 2007.
- Curtius, Ernst Robert:** Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Tübingen/Basel 1993.
- Dahlgrün, Corinna:** Hoc fac, et vives (Lk 10,28): vor allen dingen *minne* got. Theologische Reflexionen eines Laien im Gregorius und in Der arme Heinrich Hartmanns von Aue. Frankfurt a. M. 1991 (=Hamburger Beiträge zur Germanistik 14).
- Dallapiazza, Michael:** Wolfram von Eschenbach. Parzival. Berlin 2009.
- Daniel, Ute:** Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter. Frankfurt a. M. 2004 (=STW 1523).
- Das Mittelalter.** Perspektiven mediävistischer Forschung 15/1 (2010). Askese im Mittelalter. Beiträge zu ihrer Praxis, Deutung und Wirkungsgeschichte. Hg v. Gottfried Kerscher und Gerhard Krieger.
- Datz, Günther:** Die Gestalt Hiobs in der kirchlichen Exegese und der „Arme Heinrich“ Hartmanns von Aue. Göppingen 1973 (=GAG 108).
- Dengler, Bettina:** Genderkonstruktionen in der Literatur des Mittelalters. Funktionale Konstruktion von Weiblichkeit im ‚Conte du Graal‘ von Chrétien de Troyes und im ‚Parzival‘ von Wolfram von Eschenbach. In: Forschungsforum 11 (2003), S. 7-9.
- Dinzelbacher, Peter:** Das fremde Mittelalter. Gottesurteil und Tierprozess. Essen 2006.
- Dinzelbacher, Peter:** Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte. Paderborn 2007.
- Dinzelbacher, Peter:** Warum weint der König? Eine Kritik des mediävistischen Panritualismus. Badenweiler 2009.
- Dörrich, Corinna:** Poetik des Rituals. Konstruktion und Funktion politischen Handelns in mittelalterlicher Literatur. Darmstadt 2002.
- Douglas, Mary:** Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. London/New York 2002.

- Douglas, Mary:** Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologie Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. Frankfurt a. M. 2004.
- Dreccoll, Uta:** Tod in der Liebe – Liebe im Tod. Untersuchungen zu Wolframs *Titurel* und Gottfrieds *Tristan* in Wort und Bild. Frankfurt a. M. 2000, S. 279-324.
- Dreitzel, Hans-Peter:** Art. „Leid“. In: Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Hg. v. Christoph Wulf. Weinheim/Basel 1997, S. 854-873.
- Duby, Georges:** Réflexions sur la douleur physique au Moyen Age. In: La Souffrance au Moyen Age (France, XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.). Actes du Colloque organisé par l'Institut d'Etudes Romanes et le Centre d'Etudes Françaises de l'Université de Varsovie. Varsovie 1988, S. 15-19.
- Dücker, Burckhard:** Rituale. Formen, Funktionen, Geschichte. Stuttgart/ Weimar 2007.
- Duckworth, David:** Gregorius. A Medieval Man's Discovery of His True Self. Göppingen 1985 (=GAG 422).
- Duckworth, David:** The Influence of Biblical Terminology and Thought on Wolfram's Parzival. With Special Reference to the Epistle of St. James and the Concept of *zwivel*. Göppingen 1980 (=GAG 273).
- Duckworth, David:** The Leper and the Maiden in Hartmann's Der Arme Heinrich. Göppingen 1996 (=GAG 627).
- Duden, Barbara:** Body History. A Repertory – Körpergeschichte. Ein Repertorium. Wolfenbüttel 1990.
- Duden, Barbara:** Die Frau ohne Unterleib. Zu Judith Butlers Entkörperung. In: Theorie – Geschlecht – Fiktion. Hg. v. Nathalie Amstutz und Martina Kuoni. Basel 1994, S. 153-166.
- Duden, Barbara:** Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730. Stuttgart 1987.
- Duerr, Hans Peter:** Der Mythos vom Zivilisationsprozeß, Band 1: Nacktheit und Scham. Frankfurt a. M. 1988.
- Duerr, Hans Peter:** Der Mythos vom Zivilisationsprozeß, Band 5: Die Tatsachen des Lebens. Frankfurt a. M. 2005 (=St 3671).
- Ehlert, Trude:** Das Rohe und das Gebackene. Zur sozialisierenden Funktion des Teilens von Nahrung im ›Yvain‹ Chrestiens de Troyes, im ›Iwein‹ Hartmanns von Aue und im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach. In: Mahl und Repräsentation. Der Kult ums Essen. Beiträge des internationalen Symposiums in Salzburg 29. April bis 1. Mai 1999. Hg. v. Lothar Kolmer und Christian Rohr. Paderborn 2000, S. 23-40.
- Ehlert, Trude:** *Ein vrowe sol niht sprechen vil*. Körpersprache und Geschlecht in der deutschen Literatur des Hochmittelalters. In: Chevaliers errants, demoiselles et l'Autre: höfische und nachhöfische Literatur im europäischen Mittelalter.

- Festschrift für Xenja von Etzdorff zum 65. Geburtstag. Hg. v. Trude Ehlert. Göppingen 1998 (=GAG 644), S. 145-171.
- Ehrismann, Otfrid:** Ehre und Mut, Äventiure und Minne. Höfische Wortgeschichten aus dem Mittelalter. München 1995.
- Elias, Norbert:** Über den Prozeß der Zivilisation, Band 1: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Frankfurt a. M. 1997 (=STW 158).
- Elias, Norbert:** Über den Prozeß der Zivilisation, Band 2: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Frankfurt a. M. 1997 (=STW 159).
- Eming, Jutta:** Affektüberwältigung als Körperstil im höfischen Roman. In: anima und sêle. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter. Hg. v. Katharina Philipowski und Anne Prior. Berlin 2006 (=Philologische Studien und Quellen 197), S. 249-262.
- Eming, Jutta:** Zur Theorie des Inzest. In: Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur. Hg. v. Ingrid Bennewitz und Ingrid Kasten. Münster 2002 (=Bamberger Studien zum Mittelalter 1), S. 29-48.
- Ernst, Ulrich:** Der ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue. Theologische Grundlagen, legendarische Strukturen, Überlieferung im geistlichen Schrifttum. Köln/Weimar/Wien 2002 (=ORDO 7).
- Ernst, Ulrich:** Der Antagonismus von *vita carnalis* und *vita spiritualis* im Gregorius Hartmanns von Aue. Versuch einer Werkdeutung im Horizont der patristischen und monastischen Tradition. In: Euphorion 72 (1978), S. 160-226.
- Ernst, Ulrich:** Der Körper des Asketen. Zur Theatralik von ‚Heiligkeit‘ in legendarischen Texten von der Spätantike bis zur Frühen Neuzeit. In: Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (18. bis 20. März 1999). Hg. v. Klaus Ridder und Otto Langer. Berlin 2002 (=Körper, Zeichen, Kultur/Body, Sign, Culture 11), S. 275-307.
- Ernst, Ulrich:** Differentielle Leiblichkeit. Zur Körpersemantik im epischen Werk Wolframs von Eschenbach. In: Wolfram-Studien XVII. Berlin 2002, S. 182-222.
- Ernst, Ulrich:** Liebe und Gewalt im Parzival Wolframs von Eschenbach. Literaturpsychologische Befunde und mentalitätsgeschichtliche Begründungen. In: Chevaliers errants, demoiselles et l'Autre: höfische und nachhöfische Literatur im europäischen Mittelalter. Festschrift für Xenja von Etzdorff zum 65. Geburtstag. Hg. v. Trude Ehlert. Göppingen 1998 (=GAG 644), S. 215-243.
- Fleury, Katharina Mertens:** Leiden lesen. Bedeutungen von *compassio* um 1200 und die Poetik des Mit-Leidens im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach. Berlin/New York 2006.

- Flusser, Vilém:** Gesten. Versuch einer Phänomenologie. Düsseldorf/ Bensheim 1991.
- Foucault, Michel:** Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2. Frankfurt a. M. 1989 (=STW 716).
- Foucault, Michel:** Der Willen zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1. Frankfurt a. M. 1983. (=STW 717).
- Foucault, Michel:** Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3. Frankfurt a. M. 1989 (=STW 718).
- Foucault, Michel:** Macht und Körper. In: Ders.: Analytik der Macht. Frankfurt a. M. 2005, S. 74-82 (=STW 1759).
- Foucault, Michel:** The Battle for Chastity. In: Western Sexuality. Practice and Precept in Past and Present Times. Hg. v. Philippe Ariés und André Béjin. Oxford 1985, S. 14-25.
- Foucault, Michel:** Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt a. M. 1994 (=ST 2271).
- Frank, Arthur W.:** For a Sociology of the Body. An Analytical Review. In: The Body. Social Process and Cultural Theory. Hg. v. Mike Featherstone. London 1991, S. 36-102.
- Fraser, Mariam/Greco, Monica (Hg.):** The Body. A Reader. London/New York 2005.
- Freytag, Hartmut:** *diu seltsænen mære/ von dem guoten sündære*. Über die heilsgeschichtlich ausgerichtete interpretatio auctoris im Gregorius Hartmanns von Aue. In: Euphorion 98 (2004), S. 265-280.
- Freytag, Hartmut:** Ständisches, Theologisches, Poetologisches. Zu Hartmanns Konzeption des Armen Heinrich. In: Euphorion 81 (1987), S. 240-261.
- Friedrich, Udo:** Grenzmetaphorik. Zur Interferenz von Natur und Kultur in mittelalterlichen Körperdiskursen. In: DVjs 83 (2009), S. 26-52.
- Fritsch-Rößler, Waltraud:** Kastriert, blind, sprachlos. Das (männliche) Geschlecht und der Blick in Wolframs ›Parzival‹. In: Frauenblick, Männerblick, Frauenzimmer. Studien zu Blick, Geschlecht und Raum. Hg. v. Waltraud Fritsch-Rößler. St. Ingbert 2002 (=Mannheimer Studien zur Literatur- und Kulturwissenschaft 26), S. 111-163.
- Fumagalli, Vito:** Solitudo Carnis. El cuerpo el la Edad Media. Madrid 1995.
- Gaunt, Simon:** Gender and Genre in Medieval French Literature. Cambridge 1995.
- Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph:** Mimesis. Kultur, Kunst, Gesellschaft. Hamburg 1998.
- Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph:** Spiel, Ritual, Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt. Hamburg 1998.
- Gerhards, Gisela:** Das Bild der Witwe in der deutschen Literatur des Mittelalters. Bonn 1962.

- Gerok-Reiter, Annette:** Körper-Zeichen. Narrative Steuermodi körperlicher Präsenz am Beispiel von Hartmanns Erec. In: Körperkonzepte im arthurischen Roman. Hg. v. Friedrich Wolfzettel. Tübingen 2007, S. 405-430.
- Giesey, Ralph E.:** Was für zwei Körper? In: Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft 16 (1992), S. 79-93.
- Gilchrist, Roberta:** Medieval Bodies in the Material World. Gender, Stigma and the Body. In: Framing Medieval Bodies. Hg. v. Sarah Kay und Miri Rubin. New York 1996, S. 43-61.
- Gladigow, Burkhard:** Sequenzierung von Riten und die Ordnung der Rituale. In: Zoroastrian Rituals in Context. Hg. v. Michael Stausberg. Leiden/Boston 2004, S. 57-76.
- Glutsch, Karl Heinz:** Die Gestalt Hiobs in der deutschen Literatur des Mittelalters. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktor der Philosophie von der Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften der Universität Karlsruhe 1972.
- Goebel, K. Dieter:** Untersuchungen zu Aufbau und Schuldproblem in Hartmanns ‚Gregorius‘. Berlin 1974.
- Gómez, Zandra Pedraza:** Vom glorreichen Körper. In: Askese. Hg. v. Christoph Wulf und Jörg Zirfas. Berlin 1999 (=Paragrana 8/1), S. 89-105.
- Grmek, Mirko D.:** Das Krankheitskonzept. In: Ders. (Hg.): Die Geschichte des medizinischen Denkens. Antike und Mittelalter. München 1996, S. 260-277.
- Groos, Arthur:** Treating the Fischer King (Parzival, Book IX). In: German Literature of the Twelfth and Thirteenth Centuries. Studies presented to Roy Wisbey on his Sixty-fifth Birthday. Hg. v. Volker Honemann, Martin H. Jones, Adrian Steves und David Wells. Tübingen 1994, S. 275-304.
- Groos, Arthur:** Trevrizent's „Retraction“: Interpolation or Narrative Strategy? In: DVjs 55/1 (1981), S. 44-63.
- Grossberg, Lawrence:** Die Definition der Cultural Studies. In: Kulturwissenschaften. Forschung, Praxis, Positionen. Hg. v. Lutz Musner und Gotthart Wunberg. Freiburg im Breisgau 2003, S. 49-73.
- Grundmann, Herbert:** Deutsche Eremiten, Einsiedler und Klausner im Hochmittelalter (10.-12. Jahrhundert). In: Archiv für Kulturgeschichte 45 (1963), S. 60-90.
- Gugutzer, Robert:** Der Body in der Soziologie. Eine programmatische Einführung. In: Ders. (Hg.): Body Turn. Perspektive der Soziologie des Körpers und des Sports. Bielefeld 2006, S. 9-53.
- Gugutzer, Robert:** Soziologie des Körpers. Bielefeld 2004.
- Haage, Bernhard Dietrich:** ‚Romancing the dragon‘. Zu ‚Parzival‘ 483,12. In: Verstehen und Vernunft. Festschrift für Werner Hoffmann. Hg. v. Burkhardt Krause. Wien 1997 (=Philologica Germanica 19), S. 113-127.

- Haage, Bernhard Dietrich:** Prolegomena zu Anfortas' Leiden im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach. In: Würzburger medizinhistorische Mitteilungen 3 (1985), S. 101-126.
- Haage, Bernhard Dietrich:** Studien zur Heilkunde im „Parzival“ Wolframs von Eschenbach. Göppingen 1992 (=GAG 565).
- Haferlach, Torsten:** Die Darstellung von Verletzungen und Krankheiten und ihrer Therapie in mittelalterlichen deutscher Literatur unter gattungsspezifischen Aspekten. Heidelberg 1991.
- Hahn, Alois/Jacob, Rüdiger:** Der Körper als soziales Bedeutungssystem. In: Menschengestalten. Zur Kodierung des Kreatürlichen im modernen Roman. Hg. v. Rudolf Behrens und Roland Galle. Würzburg 1995, S. 285-316.
- Hallich, Oliver:** Poetologisches, Theologisches. Studien zum Gregorius Hartmanns von Aue. Frankfurt a. M. 1995 (=Hamburger Beiträge zur Germanistik 22).
- Hammer-Tugenhat, Daniela:** Körperbilder – Abbild der Natur? Zur Konstruktion von Geschlechterdifferenz in der Aktkunst der Frühen Neuzeit. In: L'Homme 5/1 (1994), S. 45-58.
- Harth, Dietrich/Schenk, Gerrit Jasper (Hg.):** Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns. Heidelberg 2004.
- Haubrichs, Wolfgang:** Bilder, Körper und Konstrukte. Ansätze einer kulturellen Epochensemantik in der philologischen Mediävistik. In: LiLi 100 (1995), S. 28-57.
- Haug, Walter:** Das literaturtheoretische Konzept Wolframs von Eschenbach im ›Parzival‹-Prolog, im Bogengleichnis und in der sog. Selbstverteidigung. In: Ders.: Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Darmstadt 1992, S. 155-178.
- Haug, Walter:** Die Problematisierung der Legende. Hartmanns ›Gregorius‹-Prolog. In: Ders.: Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Darmstadt 1992, S.134-154.
- Haug, Walter:** Die Verwandlung des Körpers zwischen „Aufklärung“ und „Schrift“. In: Aufführung und Schrift in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. v. Jan-Dirk Müller. Stuttgart 1996, S. 190-204.
- Haupt, Barbara:** Heilung von Wunden. In: An den Grenzen höfischer Kultur. Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung des hohen Mittelalters. Hg. v. Gert Kaiser. München 1991, S. 77-113.
- Henne, Hermann:** Herrschaftsstruktur, historischer Prozeß und epische Handlung. Sozialgeschichtliche Untersuchungen zum „Gregorius“ und „Armen Heinrich“ Hartmanns von Aue. Göppingen 1982 (=GAG 340).
- Hoffmann, Walter:** Schmerz, Pein und Weh. Studien zur Wortgeographie deutschmundartlicher Krankheitsnamen. Giessen 1956.

- Hoffmann, Werner:** Worterklärungen. In: Wolfram von Eschenbach: Parzival. Text, Nacherzählung, Worterklärung. Hg. v. Gottfried Weber. Darmstadt 1963, S. 947-1006.
- Hommen, Tanja:** Körperdefinition und Körpererfahrung. „Notzucht“ und „unzüchtige Handlungen an Kindern“ im Kaiserreich. In: Geschichte und Gesellschaft. 26/ 4 (2000) (=Körpergeschichte), S. 577-601.
- Jaeger, C. Stephen:** The Origins of Courtliness. Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals, 939-1210. Philadelphia 1985.
- Jäger, Ulle:** Der Körper, der Leib und die Soziologie. Entwurf einer Theorie der Inkorporierung. Königsstein, Taunus 2004.
- Jensen, Birgit A.:** Transgressing the Body. Leper and Girl in Hartmann von Aue's *Armer Heinrich*. In: ABäG 61 (2006), S. 103-126.
- Jones, Martin H.:** Changing Perspectives on the Maiden in *Der arme Heinrich*. In: Hartmann von Aue. Changing Perspectives. London Hartmann Symposium 1985. Hg. v. Timothy McFarland and Silvia Ranawake. Göppingen 1988 (=GAG 486), S. 211-231.
- Jüttemann, Gerd (Hg.):** Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland. Weinheim 2000.
- Kamper, Dietmar/Rittner, Volker (Hg.):** Zur Geschichte des Körpers. Perspektiven der Anthropologie. München/Wien 1976 (=RH 212).
- Kamper, Dietmar/Wulf, Christoph (Hg.):** Die Wiederkehr des Körpers. Frankfurt a. M. 1982 (=NF 132).
- Kamper, Dietmar:** Art. „Körper“. In: Vom Menschen: Handbuch Historische Anthropologie. Hg. v. Christoph Wulf. Weinheim/Basel 1997, S. 407-524.
- Kantorowicz, Ernst H.:** The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology. Princeton/New Jersey 1957.
- Karras, Ruth Mazo:** Sexualität im Mittelalter. Düsseldorf 2006.
- Kasten, Ingrid:** Gender und Legende. Zur Konstruktion des heiligen Körpers. In: Historischer Verein Bamberg 137 (2001), S. 117-133.
- Kasten, Ingrid:** Schwester, Geliebte, Mutter, Herrscherin. Die weibliche Hauptfigur in Hartmanns ›Gregorius‹. In: PBB 115 (1993), S. 400-420.
- Kay, Sarah/Rubin, Miri (Hg.):** Framing Medieval Bodies. New York 1996.
- Keller, Hildegard Elisabeth:** My Secret is Mine. Studies on Religion and Eros in the German Middle Ages. Leuven 2000.
- Kellermann, Karina:** Der Körper. Realpräsenz und symbolische Ordnung. Eine Einleitung. In: Das Mittelalter 8/1 (2003), S. 3-8.
- Kellermann, Karina:** Enstellt, verstümmelt, gezeichnet. Wenn höfische Körper aus der Form geraten. In: Die Formel und das Unverwechselbare. Interdisziplinäre Beiträge zu Topik, Rhetorik und Individualität. Hg. v. Iris Denneler. Frankfurt a. M. 1999, S. 39-58.

- Kellermann, Karina:** Entblößungen. Die poetologische Funktion des Körpers in Tugendproben der Artusepik. In: Das Mittelalter 8/1 (2003), S. 102-117.
- Kiening, Christian:** Zwischen Körper und Schrift. Texte vor dem Zeitalter der Literatur. Frankfurt a. M. 2003.
- King, Peter:** Why isn't the Mind-body Problem Medieval? In: Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medieval Enlightenment. Hg. v. Kenrik Lagerlund. Dordrecht 2007, S. 187-205.
- Kleber, Jutta Anna:** Söhl stüeze an dime libe lac. Der Weg vom Körper zur Seele und der ‚Willehalm‘ Wolframs von Eschenbach. In: Fremdkörper – Fremde Körper – Körperfremde. Kultur- und literaturgeschichtliche Studien zum Körperthema. Hg. v. Burkhardt Krause. Stuttgart 1992, S. 148-166.
- Köbele, Susanne:** Der paradoxe Fall des Ich. Zur Klage Hartmanns von Aue. In: anima und sêle. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter. Hg. v. Silke-Katharina Philipowski und Anne Prior. Berlin 2006 (=Philologische Studien und Quellen 197), S. 265-283.
- Koch, Elke:** Trauer und Identität. Inszenierung von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters. New York/Berlin: 2006 (=Trends in Medieval Philology 8).
- Kohushölter, Sylvia:** Die lateinische und deutsche Rezeption von Hartmanns von Aue „Gregorius“ im Mittelalter. Untersuchungen und Editionen. Tübingen 2006.
- König, Eugen:** Körper – Wissen – Macht. Studien zur historischen Anthropologie des Körpers. Berlin 1989.
- Körner, Jürgen:** Lust an der Askese. In: Askese. Hg. v. Christoph Wulf und Jörg Zirfas. Berlin 1999 (=Paragrana 8/1), S. 75-88.
- Korte, Hermann:** Über Norbert Elias. Das Werden eines Menschenwissenschaftlers. Frankfurt a. M. 1988 (=ST 1558).
- Kramer, Christian:** Die Konstruktion von Männlichkeit im ‚Erec‘ Hartmanns von Aue. In: Forschungsforum 11 (2003), S. 10-12.
- Kraß, Andreas:** Geschriebene Kleider. Höfische Identität als literarisches Spiel. Tübingen/Basel 2006.
- Krause, Burkhardt (Hg.):** Fremdkörper – Fremde Körper – Körperfremde. Kultur- und literaturgeschichtliche Studien zum Körperthema. Stuttgart 1992.
- 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. Hg. v. Burkhardt Krause und Ulrich Schreck. St. Ingbert 1996 (=Mannheimer Studien zur Literatur- und Kulturwissenschaft 7), S. 31-82.

- Krause, Burkhardt:** Imaginierte Gewalt in der mittelalterlichen Literatur. Der fragmentierte Leib: Teile und Ganzes. In: Ders. (Hg.): Verstehen und Vernunft. Festschrift für Werner Hoffmann. Wien 1997 (=Philologica Germanica 19), S. 201-226.
- Krause, Burkhardt:** *Lîp, mîn lîp und ich*. Zur *conditio corporea* mittelalterlicher Subjektivität. In: *Ûf der mâze pfat*. Festschrift für Werner Hoffmann zum 60. Geburtstag. Hg. v. Waltraud Fritsch-Rößler. Göppingen 1991 (=GAG 555), S. 373-396.
- Kreinath, Jens/Snoek, Jan/Stausberg, Michael (Hg.):** Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts. Leiden/Boston 2008.
- Kruger, Steven F.:** Becoming Christian, becoming Male? In: *Becoming Male in the Middle Ages*. Hg. v. Jeffrey Jerome Cohen und Bonnie Wheeler. New York 1997, S. 21-41.
- Krüger-Fürhoff, Irmela Marei:** Der versehrte Körper. Revisionen des klassischen Schönheitsideals. Göttingen 2001.
- Kurdzialek, Marian:** Der Mensch als Abbild des Kosmos. In: *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter*. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild. Hg. v. Albert Zimmermann. Berlin 1971, S. 35-75.
- 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. v. Gert Kaiser. München 1991 (=Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur, 12), S. 9-75.
- La Farge, Beatrice:** ‚Leben‘ und ‚Seele‘ in den altgermanischen Sprachen. Studien zum Einfluß christlich-lateinischer Vorstellungen auf die Volkssprache. Heidelberg 1991.
- Labusch, Dietlinde:** Studien zu Wolframs Sigune. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Johann Wolfgang Goethe-Universität zu Frankfurt a. M. 1959.
- Lagerlund, Henrik:** Introduction. The Mind/Body Problem and Late Medieval Conceptions of the Soul. In: Ders. (Hg.): *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medieval Enlightenment*. Dordrecht 2007, S. 1-15.
- Laqueur, Thomas:** Bodies, Details, and Humanitarian Narrative. In: *The New Cultural History*. Hg. v. Lynn Hunt. Berkeley 1989, S. 176-204.
- Laqueur, Thomas:** *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge/Massachusetts/London 1992.
- Le Goff, Jacques/Truong, Nicholas:** *Die Geschichte des Körpers im Mittelalter*. Stuttgart 2007.

- Le Goff, Jacques:** Die Ablehnung der Lust. In: Ders.: Phantasie und Realität des Mittelalters. Stuttgart 1990, S. 156-168.
- Le Goff, Jacques:** Head or Heart? The Political Use of Body Metaphors in the Middle Ages. In: Fragments for a History of the Human Body. Hg. v. Michel Feher, Ramona Naddaff und Nadia Tazi. Bd III. New York 1989, S. 12-27.
- Le Goff, Jacques:** Körper und Ideologie im mittelalterlichen Abendland. In: Ders.: Phantasie und Realität des Mittelalters. Stuttgart 1990, S. 143-146.
- Leacock, Seth:** The Ethnological Theory of Marcel Mauss. In: American Anthropologist 56/1 (1954), S. 58-73.
- Lechtermann, Christina:** Funktionen des Unsagbarkeitstopos bei der Darstellung von Schmerz. In: Schmerz in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Hg. v. Hans-Jochen Schiewer, Stefan Seeber und Markus Stock. Göttingen 2010 (=Trast 4), S. 85-104.
- Leibinnes, Christian:** Die Problematik von Schuld und Läuterung in der Epik Hartmanns von Aue. Frankfurt a. M. 2008 (=Kultur, Wissenschaft, Literatur. Beiträge zur Mittelalterforschung 20).
- Lemay, Helen Rodite (Hg.):** Homo carnalis. The Carnal Aspect of Medieval Human Life. New York 1990.
- Lévi-Strauss, Claude:** Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte. Frankfurt a. M. 1971.
- Lincoln, Bruce:** Emerging from the Chrysalis. Rituals of Women's Initiation. New York/Oxford 1991.
- Lindemann, Gesa:** Geschlecht und Gestalt. Der Körper als konventionelles Zeichen der Geschlechterdifferenz. In: Konstruktion von Geschlecht. Hg. v. Ursula Pasero und Friederike Braun. Pfaffenweiler 1995, S. 115-142.
- Lindemann, Gesa:** Zeichentheoretische Überlegungen zum Verhältnis von Körper und Leib. In: Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens. Hg. v. Annette Barkhaus, Matthias Mayer, Neil Roughley und Donatus Türnau. Frankfurt a. M. 1996, S. 146-175.
- Loi, Vincenzo:** Art. „Flesh“. In: Encyclopedia of the Early Church. Hg. v. Angelo di Berardino. New York 1992, 1. Band, S. 326.
- Lorenz, Maren:** Leibhaftige Vergangenheit. Einführung in die Körpergeschichte. Tübingen 2000.
- Louth, Andrew:** The Body in Western Catholic Christianity. In: Religion and the Body. Hg. v. Sarah Coakley. Cambridge 1997, S. 111-130.
- Lumme, Christoph:** Höllenfleisch und Heiligtum. Der menschliche Körper im Spiegel autobiographischer Texte des 16. Jahrhunderts. Frankfurt a. M. 1996.

- Lutterbach, Hubertus:** Der Fleischverzicht im Christentum. Ein Mittel zur Therapie der Leidenschaften und zur Aktualisierung des paradiesischen Urzustandes. In: *Saeculum* 50 (1999), S. 177-209.
- Lutterbach, Hubertus:** Die Fastenbuße im Mittelalter. In: *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*. Hg. v. Klaus Schreiner. München 2002, S. 399-437.
- Marek, Kristine/Preisinger, Raphaële/Rimmele, Marius/Kärcher, Katrin (Hg.):** Bild und Körper im Mittelalter. München 2008.
- Margetts, John:** The Representation of Female Attractiveness in the Work of Hartmann von Aue with Special Reference to *Der arme Heinrich*. In: Hartmann von Aue. Changing Perspectives. London Hartmann Symposium 1985. Hg. v. Timothy McFarland and Silvia Ranawake. Göppingen 1988 (=GAG 486), S. 199-210.
- Masser, Achim:** Menschenbild und Menschendarstellung in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: *Wirkendes Wort* 42 (1992), S. 186-197.
- Maurer, Friedrich:** Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte, besonders in den großen Epen der staufischen Zeit. Bern/München 1964.
- Maurer, Michael:** Der Prozeß der Zivilisation. Bemerkungen eines Historikers zur Kritik des Ethnologen Hans Peter Duerr an der Theorie des Soziologen Norbert Elias. In: *GWU* 40 (1989), S. 225-238.
- Mauss, Marcel:** Die Techniken des Körpers. In: Ders.: *Soziologie und Anthropologie 2. Gabentausch; Soziologie und Psychologie; Todesvorstellungen; Körpertechniken; Begriff der Person*. Frankfurt a. M. 1997, S. 199-220.
- McDonald, William C.:** The Maiden in Hartmann's Armen Heinrich: Enite redux? In: *DVjs* 53 (1979), S. 35-48.
- Meens, Rob:** Penitential Questions. Sin, Satisfaction and Reconciliation in the Tenth and Eleventh Centuries. In: *Early Medieval Europe* 14/1 (2006), S. 1-6.
- Meens, Rob:** Penitentials and the Practice of Penance in the Tenth and Eleventh Centuries. In: *Early Medieval Europe* 14/1 (2006), S. 7-21.
- Merskey, Harold:** Some Features of the History of the Idea of Pain. In: *Pain* 9 (1980), S. 3-8.
- Mertens, Volker:** Gregorius Eremita. Eine Lebensform des Adels bei Hartmann von Aue in ihrer Problematik und ihrer Wandlung in der Rezeption. München 1978.
- Mertens, Volker:** Kommentar. In: *Hartmann von Aue: Gregorius. Der arme Heinrich*. Iwein. Text und Kommentar. Herausgegeben und übersetzt von Volker Mertens. Frankfurt a. M. 2008 (=DKV TB 29), S. 769-1051.
- Michaels, Axel (Hg.):** Die neue Kraft der Rituale. Heidelberg 2008.

- Michaels, Axel:** »Le rituel pour le rituel« oder wie sinnlos sind Rituale? In: Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe. Hg. v. Corina Caduff und Joanna Pfaff-Czarnecka. Berlin 1999, S. 23-47.
- Michaels, Axel:** Ritual and Meaning. In: Theorizing rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts. Hg. v. Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg. Leiden/Boston 2008, S. 247-261.
- Michaels, Axel:** Struktur und Varianz. Kann es eine Grammatik der Rituale geben? Vortrag an der Universität Konstanz, Kulturwissenschaftliches Kolleg 2008. In: [http://www.uni-konstanz.de/FuF/sfb485/pdf/Ritualgrammatik\\_Konstanz.pdf](http://www.uni-konstanz.de/FuF/sfb485/pdf/Ritualgrammatik_Konstanz.pdf) (Stand: 17.08.2011).
- Michaels, Axel:** Trauer und rituelle Trauer. In: Der Abschied von den Toten. Hg. v. Jan Assmann, Franz Maciejewski und Axel Michaels. Göttingen 2005, S. 7-15.
- Michel, Paul:** «Formosa deformitas». Bewältigung des Häßlichen in mittelalterlicher Literatur. Bonn 1976.
- Mitsch, Ralf:** Körper als Zeichenträger kultureller Alterität. Zur Wahrnehmung und Darstellung fremder Kulturen in mittelalterlichen Quellen. In: Fremdkörper – Fremde Körper – Körperfremde. Kultur- und literaturgeschichtliche Studien zum Körperthema. Hg. v. Burkhardt Krause. Stuttgart 1992, S. 73-109.
- Moebius, Stephan:** Marcel Mauss. Konstanz 2006 (=Klassiker der Wissenssoziologie 2).
- Morris, David B:** Geschichte des Schmerzes. Frankfurt a. M. 1996 (=ST 2529).
- Morsch, Carsten:** »*nü sach er si an unde sich*«. Intermedialität in der literarischen Blickwendung der höfischen Dichtung am Beispiel des Armen Heinrich. In: Mediale Performanzen. Historische Konzepte und Perspektiven. Hg. v. Jutta Eming, Anette Jael Lehmann und Irmgard Maassen. Freiburg im Breisgau 2002, S. 49-76.
- Müller, Birgit:** Körper (De)Konstruktionen Praxen. Überlegungen zu neueren Diskursen. Berlin 2001.
- Müller, Jan-Dirk (Hg.):** >Aufführung< und >Schrift< in Mittelalter und Früher Neuzeit. Stuttgart/Weimar 1996.
- Müller, Jan-Dirk:** Das Gedächtnis des gemarterten Körpers im spätmittelalterlichen Passionsspiel. In: Körper – Gedächtnis – Schrift. Der Körper als Medium kultureller Erinnerung. Hg. v. Claudia Öhlschläger und Birgit Wiens. Berlin 1997, S. 75-92.
- Müller, Jan-Dirk:** Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik. Tübingen 2007.
- Müller, Jan-Dirk:** Überlegungen zu einer mediävistischen Kulturwissenschaft. In: Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 46/4 (1999) (=Themenheft Germanistik als Kulturwissenschaft), S. 574-585.

- Müller, Jan-Dirk:** Visualität, Geste, Schrift. Zu einem neuen Untersuchungsfeld der Mediävistik. In: *ZfdPh* 122 (2003), S. 118-132.
- Müller, Maria E.:** Jungfräulichkeit in Versepen des 12. und 13. Jahrhunderts. München 1995.
- Müller, Ulrich:** Vom A und O mittelhochdeutscher Dichtung. Überlegungen zur Abhängigkeit von Edition und Interpretation am Beispiel von Anfang und Schluß des „Nibelungenlieds“ und des „Armen Heinrich“ Hartmanns von Aue. Mit einem musikalischen Rätselspiel als Prolog und Epilog. In: Edition und Interpretation. Neue Forschungsparadigmen zur mittelhochdeutschen Lyrik. Festschrift für Helmut Tervooren. Hg. v. Johannes Spicker, Susanne Fritsch, Gaby Herchert und Stefan Zeyen. Stuttgart 2000, S. 57-71.
- Münkler, Marina:** Buße und Bußhilfe. Modelle von Askese in Wolframs von Eschenbach *Parzival*. In: *DVjs* 84/2 (2010), S. 131-159.
- Murdoch, Brian:** Hartmann's Legends and the Bible. In: *A Companion to the Works of Hartmann von Aue*. Hg. v. Francis G. Gentry. New York 2005, S. 141-159.
- Murdoch, Brian:** Parzival and the Theology of Fallen Man. In: *A Companion to Wolfram's Parzival*. Hg. v. Will Hasty. Columbia 1999, S. 143-158.
- Neudeck, Otto:** Das Stigma des Anfortas. Zum Paradoxon der Gewalt in Wolframs „Parzival“. In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 19/2 (1994), S. 52-75.
- Nünning, Ansgar/Nünning, Vera:** Einführung in die Kulturwissenschaften. Stuttgart/Weimar 2008.
- Pagels, Elaine:** Adam, Eva und die Schlange. Die Theologie der Sünde. Reinbeck 1991.
- Parkin, David:** Ritual as Spatial Direction and Bodily Division. In: *Understanding rituals*. Hg. v. Daniel de Coppet. London/New York 1992, S. 11-25.
- Petersen, Karin:** Beobachten. Überlegungen zur Systematisierung einer >alltäglichen Kompetenz<. In: *VOKUS. Volkskundlich-kulturwissenschaftliche Schriften* 17/1 (2007), S. 61-79.
- Philipowski, Silke-Katharina/Prior, Anne (Hg.):** anima und sêle. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter. Berlin 2006 (=Philologische Studien und Quellen 197).
- Philipowski, Silke-Katharina:** Der geformte und der ungeformte Körper. Zur ‚Seele‘ literarischer Figuren im Mittelalter. In: *ZfdPh* 123 (2004), S. 67-86.
- Philipowski, Silke-Katharina:** Erzählte und beschriebene Körper. ‚Allegorische Subversion‘ in der Epik des hohen und späten Mittelalters. In: *DVjs* 75 (2001), S. 363-386.
- Philipowski, Silke-Katharina:** Geste und Inszenierung. Wahrheit und Lesbarkeit von Körpern im höfischen Epos. In: *PBB* 122/3 (2000), S. 455-477.

- Philipowski, Silke-Katharina:** Körper-Räume und räumliche Körper. Gesten in der höfischen Epik um 1200. In: Gestik. Figuren des Körpers in Text und Bild. Hg. v. Margreth Egidi, Oliver Schneider und Matthias Schöning. Tübingen 2000, S. 53-69.
- Pincikowski, Scott E.:** Bodies of Pain. Suffering in the Works of Hartmann von Aue. New York 2002 (=Medieval History and Culture 11).
- Pincikowski, Scott E.:** Schmerzvolle Erinnerungen. Schmerz, Gedächtnis und Identität in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: Schmerz in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Hg. v. Hans-Jochen Schiewer, Stefan Seeber und Markus Stock. Göttingen 2010 (=Trast 4), S. 23-49.
- Platz, Teresa:** Anthropologie des Körpers. Vom Körper als Objekt zum Leib als Subjekt von Kultur. Berlin 2006.
- Plessner, Helmuth:** Die Stufen des Organischen und der Menschen. Berlin 1975 (=Sammlung Göschen 2200).
- Porter, Roy:** History of the Body. In: New Perspectives on Historical Writing. Hg. v. Peter Burke. Cambridge 1991, S. 206-232.
- Pulz, Waltraud:** Krank versus gesund? Von heilsamer Krankheit und körperlichen Zeichen der Heiligkeit. In: Das Mittelalter 8/1 (2003), S. 57-67.
- Guldin, Rainer:** Körpermetaphern. Zum Verhältnis von Politik und Medizin. Würzburg 2000.
- Redzich, Carola:** Der Schmerz des Anfortas. Zu Wolframs poetischer Inszenierung eines augustinischen Theorems. In: Schmerz in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Hg. v. Hans-Jochen Schiewer, Stefan Seeber und Markus Stock. Göttingen 2010 (=Trast 4), S. 213-241.
- Rey, Roselyne:** History of Pain. Paris 1993.
- Richir, Marc:** Le corps. Essai sur l'interiorité. Hatier 1993.
- Ridder, Klaus/Langer, Otto (Hg.):** Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (18. Bis 20. März 1999). Berlin 2002 (=Körper, Zeichen, Kultur/Body, Sign, Culture 11).
- Röcke, Werner/Weitbrecht, Julia:** Askese und Identität in Spätantike; Mittelalter und Frühe Neuzeit. Berlin/New York 2010 (=Transformation der Antike 14).
- Röcke, Werner:** Die Faszination der Traurigkeit. Inszenierung und Reglementierung von Trauer und Melancholie in der Literatur des Spätmittelalters. In: Emotionalität: zur Geschichte der Gefühle. Hg. v. Claudia Benthien, Anne Fleig und Ingrid Kasten. Köln/Weimar/Wien 2000, S. 100-118.
- Röcke, Werner:** Die Macht des Wortes. Feudale Repräsentation und christliche Verkündigung im mittelalterlichen Legendenroman. In: Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen. Hg. v. Horst Wenzel und Hedda Ragotzky. Tübingen 1990, S. 209-226.

- Rodrigues, José Carlos:** O corpo na história. Rio de Janeiro 2008.
- Ruh, Kurt:** Hartmanns Armer Heinrich. Erzählmodell und theologische Implikation. In: Mediaevalia litteraria. Festschrift für Helmut de Boor zum 80. Geburtstag. Hg. v. Ursula Hennig und Herbert Kolöb. München 1971, S. 315-329.
- Sand, Alexander:** Der Begriff ‚Fleisch‘ in den paulinischen Hauptbriefen. Regensburg 1967.
- Saran, Franz/Nagel, Bert:** Das Übersetzen aus dem Mittelhochdeutschen. Tübingen 1975.
- Sarasin, Philipp:** Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse. Frankfurt a. M. 2003 (=STW 1639).
- Sarasin, Philipp:** Körpergeschichte. In: <http://hls-dhs-dss.ch/textes/d/D48380.php> (Stand: 08.09.2008).
- Sarasin, Philipp:** Mapping the Body. Körpergeschichte zwischen Konstruktivismus, Politik und „Erfahrung“. In: Ders.: Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse. Frankfurt a. M. 2003, S. 100-121.
- Sarasin, Philipp:** Subjekte, Diskurse, Körper. Überlegungen zu einer diskursanalytischen Kulturgeschichte. In: Kulturgeschichte heute. Hg. v. Wolfgang Hardtwig und Hans-Ulrich Wehler. Göttingen 1996, S. 131-164.
- Sax, William S.:** Heilen Rituale? In: Die neue Kraft der Rituale. Hg. v. Axel Michaels. Heidelberg 2008, S. 213-235.
- Schäfer, Alfred:** „Die Seele: Gefängnis des Körpers.“ In: Nach Foucault. Diskurs- und machtanalytische Perspektiven der Pädagogik. Hg. v. Ludwig A. Pongratz, Michael Wimmer, Wolfgang Nieke und Jan Masschellein. Wiesbaden 2004, S. 97-113.
- Schaufler, Birgit:** „Schöne Frau – Starke Männer“. Zur Konstruktion von Leib, Körper und Geschlecht. Augsburg 2002.
- Schelberg, Antje:** Die Hässlichkeit des Kranken. Zur psychosozialen Bedeutung mittelalterlicher Schönheitsvorstellungen am Beispiel der Leprakranken. In: Perspicuitas. <http://www.uni-due.de/imperia/md/content/perspicuitas/schelberg.pdf> (Stand: 08.09.2007).
- Schelberg, Antje:** Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft. Physische Idoneität und sozialer Status von Kranken im Spannungsfeld säkularer und christlicher Wirklichkeitsdeutungen. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität zu Göttingen. Göttingen 2000.
- Schiewer, Hans-Jochen/Seeber, Stefan/Stock, Markus (Hg.):** Schmerz in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Göttingen 2010 (=Trast 4).
- Schiewer, Hans-Jochen:** Acht oder Zwölf. Die Rolle der Meierstochter im ‚Armen Heinrich‘ Hartmanns von Aue. In: Literarische Leben. Rollenentwürfe

- in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Hg. v. Matthias Meyer und Hans-Jochen Schiewer. Tübingen 2002, S. 649-667.
- Schirok, Bernd:** Ich louc durch ableitens list. Zu Trevrizents Widerruf und den neutralen Engeln. In: *ZfdPh* 106 (1987), S. 46-72.
- Schleusener-Eichholz, Gudrun:** Das Auge im Mittelalter. 2 Bd. München 1985 (=Münstersche Mittelalter-Schriften 35).
- Schmale, Bianca:** Astrologie und Narration in Wolfram von Eschenbachs ‚Parzival‘. Norderstedt 2008.
- Schmitt, Jean-Claude:** Art. „Corps et âme“. In: *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*. Hg. v. Jacques Le Goff und Jean-Claude Schmitt. Paris 1999, S. 230-245.
- Schmitt, Jean-Claude:** Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter. Stuttgart 1992.
- Schmitt, Jean-Claude:** The Rationale of Gestures in the West. Third to Thirteenth Centuries. In: *A Cultural History of Gesture*. Hg. v. Jan Bremmer und Herman Roodenburg. Ithaca/New York 1992, S. 59-70.
- Schmitt, Kerstin:** Körperbilder, Identität und Männlichkeit im „Gregorius“. In: *Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur*. Hg. v. Ingrid Bennewitz und Ingrid Kasten. Münster 2002 (=Bamberger Studien zum Mittelalter 1), S. 135-155.
- Schnell, Rüdiger:** Emotionsdarstellungen im Mittelalter. Aspekte und Probleme der Referentialität. In: *ZfdPh* 127 (2008), S. 79-102.
- Schnell, Rüdiger:** Wer sieht das Unsichtbare? *Homo exterior* und *homo interior* in monastischen und laikalen Erziehungsschriften. In: *anima und sêle. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter*. Hg. v. Silke-Katharina Philipowski und Anne Prior. Berlin 2006 (=Philologische Studien und Quellen 197), S. 83-112.
- Schnyder, Mireille:** Topographie des Schweigens. Untersuchungen zum deutschen höfischen Roman um 1200. Göttingen 2003 (=Historische Semantik 3).
- Schönbach, Anton Emanuel/Seuffert, Bernhard (Hg.):** Die religiösen Anschauungen Wolframs von Eschenbach. Hildesheim 1976.
- Schreiner, Klaus/Schnitzler, Norbert (Hg.):** Historisierung des Körpers. Vorbemerkungen zur Thematik. In: *Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*. München 1992, S. 5-22.
- Schreiner, Klaus:** Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter. In: *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*. Hg. v. Klaus Schreiner

- unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner. München 1992 (=Schriften des Historischen Kollegs 20), S. 1-78.
- Schröder, Walter Johannes:** Der Ritter zwischen Welt und Gott. Idee und Problem des Parzivalromans Wolframs von Eschenbach. Weimar 1952.
- Schrodt, Richard:** Anfortas' Leiden. In: Festgabe für Otto Höfler zum 75. Geburtstag. Hg. v. Helmut Birkhan. Wien/Stuttgart 1976, S. 589-626.
- Schroer, Markus (Hg.):** Soziologie des Körpers. Frankfurt a. M. 2005 (=STW 1740).
- Schroer, Markus:** Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums. Frankfurt a. M. 2006.
- Schubert, Martin J.:** Zur Theorie des Gebarens im Mittelalter. Analyse von nicht-sprachlicher Äußerung in mittelhochdeutscher Epik. Rolandslied, Eneasroman, Tristan. Köln/Wien 1991.
- Schulz, Knut:** Mittelalterliche Vorstellung von der Körperlichkeit. In: Der Mensch und sein Körper. Von der Antike bis heute. Hg. v. Arthur E. Imhof. München 1983, S. 46-64.
- Schumacher, Marlis:** Die Auffassung der Ehe in den Dichtungen Wolframs von Eschenbach. Heidelberg 1967.
- Schwab, Ute:** Sigune, Kriemhilt, Maria und der geliebte Tote. In: Dies.: Zwei Frauen vor dem Tode. Brüssel 1989 (=Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en schone Kunsten van België. Klasse der Letteren 51/132), S. 77-143.
- Schwerhoff, Gerd:** Zivilisationsprozeß und Geschichtswissenschaft. Norbert Elias' Forschungsparadigma in historischer Sicht. In: Historische Zeitschrift 266 (1998), S. 561-605.
- Scott, Joan W.:** Gender: Eine nützliche Kategorie der historischen Analyse. In: Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart. Hg. u. komm. v. Dorothee Kimmig, Rolf Günter Renner u. Bernd Stiegler. Stuttgart 1996 (=RUB 9414), S. 416-440.
- Scott, Joan W.:** The Evidence of Experience. In: Questions of evidence. Proof, Practice, and Persuasion across the Disciplines. Hg. v. James Chandler, Arnold I. Davidson und Harry D. Harootunian. Chicago/London 1994, S. 363-387.
- Seiffert, Leslie:** The Maiden's Heart. Legende and Fairy-Tale in Hartmann's 'Der arme Heinrich'. In: DVjs 37 (1963), S. 384-405.
- Shaw, Teresa M.:** The Burden of the Flesh. Fasting and Sexuality in Early Christianity. Minneapolis 1998.
- Shilling, Chris:** The Body and Social Theory. London/Newbury Park/New Delhi 1994.

- Silva, Andréia C. L. Frazao da:** O corpo e a carne. Uma leitura das obras *Vida de Santo Domingo de Silos* e *Vida de Santa Oria* a partir da categoria gênero. In: *Estudos Feministas* 14/2 (2006), S. 387-408.
- Simson, Otto Georg von:** Über das Religiöse in Wolframs ‚Parzival‘. In: *Wolfram von Eschenbach*. Hg. v. Heinz Rupp. Darmstadt 1966 (=Wege der Forschung 57), S. 207-231.
- Sofaer, Joanna R.:** The body as Material Culture. A Theoretical Osteoarchaeology. New York 2006 (=Topics in Contemporary Archaeology).
- Spearing, A. C.:** The Medieval Poet as Voyeur. Looking and Listening in Medieval Love-Narratives. Cambridge 1993.
- Špidlík, Thomas:** Art. „Body“. In: *Encyclopedia of the Early Church*. Hg. v. Angelo di Berardino. New York 1992, 1. Band, S. 123-124.
- Staal, Frits:** The Meaninglessness of Ritual. In: *Numen* 26/1 (1979), S. 2-22.
- Stegemann, Wolfgang:** Das Fleisch ward Wort. «Fleisch» als kulturelle Norm der Körper. In: *Körper-Kulte. Wahrnehmungen von Leiblichkeit in Theologie, Religions- und Kulturwissenschaften*. Hg. v. Christina aus der Au und David Plüss. Zürich 2007 (=Christentum und Kultur 6), S. 31-45.
- Strohschneider, Peter:** Inzest-Heiligkeit. Krise und Aufhebung der Unterschiede in Hartmanns ‚Gregorius‘. In: *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters*. Hg. v. Christoph Huber, Burghart Wachinger und Hans-Joachim Schiewer. Tübingen 2000, S. 105-133.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja:** Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective. Cambridge/Massachusetts/London 1985.
- Tanner, Jakob:** Körpererfahrung, Schmerz und die Konstruktion des Kulturellen. In: *Historische Anthropologie. Kultur, Gesellschaft, Alltag* 2 (1994), S. 489-502.
- Tanner, Jakob:** Wie machen Menschen Erfahrungen? Zur Historizität und Semiotik des Körpers. In: *Körper macht Geschichte – Geschichte macht Körper. Körpergeschichte als Sozialgeschichte*. Hg. v. Bielefelder Graduiertenkolleg Sozialgeschichte. Bielefeld/Gütersloh 1999, S. 16-34.
- Theisen, Joachim:** Typologie und Individualität. Zur Rezeption des Buches Ijob im „Armen Heinrich“ Hartmanns von Aue. In: *Spuren. Festschrift für Theo Schumacher*. Hg. v. Heidrun Colberg und Doris Petersen. Stuttgart 1986 (=Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 184), S. 81-106.
- Tobler, Eva:** Daz er si sîn gemahel hiez. Zum Armen Heinrich Hartmanns von Aue. In: *Euphorion* 81 (1987), S. 315-329.
- Turner, Bryan S.:** Recent Developments in the Theory of the Body. In: *The Body. Social Process and Cultural Theory*. Hg. v. Mike Featherstone. London 1991, S. 1-35.
- Turner, Bryan S.:** *The Body and Society. Explorations in Social Theory*. London 1996.

- Turner, Bryan S.:** The Body in Western Society. Social Theory and its Perspectives. In: Religion and the Body. Hg. v. Sarah Coakley. Cambridge 1997, S. 15-41.
- Turner, Victor/Turner, Edith:** Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives. New York 1978.
- Turner, Victor:** Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society. Ithaca/London 1975.
- Turner, Victor:** From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play. New York 1982.
- Turner, Victor:** Process, Performance and Pilgrimage. New Delhi 1979.
- Turner, Victor:** The Anthropology of Performance. New York 1988.
- Turner, Victor:** The Forest of Symbols. Aspects of Nberndu Ritual. Ithaca/London 1986.
- Turner, Victor:** The Ritual. Structure and Anti-Structure. 2. Aufl. New Brunswick/London 2008.
- Ueltschi, Karin:** La didactique de la chair. Approches et enjeux d'un discours en français au Moyen Age. Genève 1993.
- Van Gennep, Arnold:** Übergangsriten (Les rites de passage). 3., erw. Aufl. Frankfurt a. M./New York 2005.
- Vauchez, André:** La Spiritualité du Moyen Age Occidental: VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle. Paris 1994.
- Verweyen, Theodor:** Der „arme Heinrich“ Hartmanns von Aue. Studien und Interpretation. München 1970.
- Vigarello, Georges:** The Upward Training of the Body from the Age of Chivalry to Cortly Civility. In: Fragments for a History of the Human Body. Hg. v. by Michel Feher, Ramona Naddaff und Nadia Tazi. Bd II. New York 1989, S. 148-198.
- Wallbank, Rosemary E.:** The Salernitan Dimension in Hartmann von Aue's *Der arme Heinrich*. In: GLL 43/2 (1990), S. 168-176.
- Wapnewski, Peter:** Hartmann von Aue. Stuttgart 1979.
- Wapnewski, Peter:** Wolframs Parzival. Studien zur Religiosität und Form. Heidelberg 1982.
- Warning, Rainer:** Narrative Hybriden. Mittelalterliches Erzählen im Spannungsfeld von Mythos und Kerygma. In: Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. v. Udo Friedrich und Bruno Quast. Berlin/New York 2004 (=Trends in Medieval Philology 2), S. 19-33.
- Wehrli, Max:** Roman und Legende im deutschen Hochmittelalter. In: Worte und Werte. Bruno Markwardt zum 60. Geburtstag. Hg. v. Bruno Markwardt, Gustav Erdmann, Alfons Eichstaedt. Berlin 1961, S. 428-443.

- Weisweiler, Josef:** Buße. Bedeutungsgeschichtliche Beiträge zur Kultur und Geistesgeschichte. Halle 1930.
- Wenzel, Edith/Wenzel, Horst:** Die Tafel des Gregorius. Memoria im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit. In: Erzählungen in Erzählungen. Phänomene der Narration in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. v. Harald Haferland und Michael Mecklenburg. München 1996, S.99-114.
- Wenzel, Horst:** Höfische Repräsentation. Zu den Anfängen der Höflichkeit im Mittelalter. In: Soziale Welt 6 „Kultur und Alltag“ (1988), S. 105-119.
- Wenzel, Horst:** Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter. München 1995.
- Wenzel, Horst:** Hören und Sehen. Zur Lesbarkeit von Körperzeichen in der höfischen Literatur. In: Personenbeziehungen in der mittelalterlichen Literatur. Hg. v. Helmut Brall, Barbara Haupt und Urban Küsters. Düsseldorf 1994, S. 191-218.
- Wenzel, Horst:** Partizipation und Mimesis. Die Lesbarkeit der Körper am Hof und in der höfischen Literatur. In: Materialität der Kommunikation. Hg. v. Hans Ulrich Gumbrecht und K. Ludwig Pfeiffer. Frankfurt a. M. 1988, S. 178-202.
- Wenzel, Horst:** Repräsentation und schöner Schein am Hof und in der höfischen Literatur. In: Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen. Hg. v. Horst Wenzel und Hedda Ragotzky. Tübingen 1990, S. 171-208.
- Wenzel, Horst:** Spiegelungen. Zur Kultur der Visualität im Mittelalter. Berlin 2009.
- Wenzel, Horst:** Wilde Blicke. Zur unhöfischen Wahrnehmung von Körpern und Schriften. In: L'Homme 8/2 (1997), S. 257-271.
- Wenzel, Horst:** Zum Stand der Germanistischen Mediävistik im Spannungsfeld von Textphilologie und Kulturwissenschaft. In: Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung. Hg. v. Hans-Werner Goetz und Jörg Jarnut. Paderborn 2003 (=MittelalterStudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens 1), S. 149-160.
- Wessels, P. B.:** Wolfram zwischen Dogma und Legende. In: Wolfram von Eschenbach. Hg. v. Heinz Rupp. Darmstadt 1966 (=Wege der Forschung 57), S. 232-260.
- Whitebook, Joel:** Freud, Foucault and ‚the Dialogue with Unreason‘. In: Philosophy and Social Criticism 25/6 (1999), S. 29-66.
- Wieland, Karin:** Worte und Blut. Das männliche Selbst im Übergang zur Neuzeit. Frankfurt a. M. 1998 (=NF 740).
- Willson, H. B.:** Symbol and Reality in ‚Der arme Heinrich‘. In: MLR 53 (1958), S. 526-536.
- Wischermann, Clemens:** Geschichte des Körpers oder Körper mit Geschichte? In: Körper mit Geschichte. Der menschliche Körper als Ort der Selbst- und

- Weltdeutung. Hg. v. Clemens Wischermann und Stefan Haas. Stuttgart 2000 (=Studien zur Geschichte des Alltags 17), S. 9-31.
- Withöft, Christiane:** Ritual und Text. Formen symbolischer Kommunikation in der Historiographie und Literatur des Spätmittelalters. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.
- Wolf, Jürgen:** Einführung in das Werk Hartmanns von Aue. Darmstadt 2007.
- Wrede, Richard:** Die Körperstrafen. Von der Urzeit bis zum 20. Jahrhundert. Wiesbaden 2003.
- Wulf, Christoph/Zirfas, Jörg:** Die Kultur des Rituals. Inszenierung. Praktiken. Symbole. München 2004.
- Wulf, Christoph:** Der performative Körper. Sprache – Macht – Handlung. In: *Quel corps? Eine Frage der Repräsentation.* Hg. v. Hans Belting, Dietmar Kamper und Martin Schulz. München 2002, S. 207-218.
- Wulf, Christoph:** Ritual. In: *Vom Menschen: Handbuch Historische Anthropologie.* Hg. v. Christoph Wulf. Weinheim/Basel 1997, S. 1029-1037.
- Wulf, Christoph:** Zur Genese des Sozialen. Mimesis, Performativität, Ritual. Bielefeld 2005.
- Wynn, Marianne:** Heroine without a Name. The Unnamed Girl in Hartmann's Story. In: *German Narrative Literature of the Twelfth and Thirteenth Centuries.* Hg. v. Volker Honemann, Martin H. Jones, Adrian Stevens und David Wells. Tübingen 1994, S. 245-259.
- Wynn, Marianne:** Wolfram's Parzival. On the Genesis of its Poetry. Frankfurt a. M. 2002.
- Zmaila, Anders Till:** Sigunes Schuld. Eine Interpretation der Sigunedichtung Wolframs von Eschenbach im Kontext seines Gesamtwerks. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg im Breisgau 2002.
- Zumthor, Paul:** Körper und Performanz. In: *Materialität der Kommunikation.* Hg. v. Hans Ulrich Gumbrecht und K. Ludwig Pfeiffer. Frankfurt a. M. 1988, S. 703-713.



Die Thematik der Kasteiung des Fleisches evoziert Bilder von Flagellanten, Büßern, schmerzverzerrten Körpern und von unterschiedlichen asketischen Praktiken wie Fasten, Beten und körperlicher Züchtigung, welche besonders im Mittelalter in einem direkten Verhältnis zu Martyrium, Heiligkeit oder Erlösung stehen. Aber nicht nur die religiösen Diskurse verbreiteten dieses Ideal, sondern es wurde – wie diese Arbeit zu zeigen versucht – auch in den höfischen Romanen rezipiert. Der Körper fungiert in diesem Kontext als Schauplatz ritueller Handlungen, die auf sprachlicher Ebene literarisch inszeniert werden.

Die hier vorliegende Untersuchung unternimmt es zu zeigen, dass die Begriffe ‚Körper‘ und ‚Ritual‘ als Analysekategorien eine wichtige Rolle für die literarische Inszenierung der Kasteiung des Fleisches spielen. Deshalb zeigt diese Arbeit den Dialog zwischen Literaturwissenschaft und Ritualtheorien aus kulturwissenschaftlicher Perspektive. Ausgehend von der Kategorie des Körpers wird eine vergleichende Analyse ausgewählter Figuren durchgeführt sowie eine Typologie der Kasteiung in den Werken Hartmanns von Aue (*Der arme Heinrich*, *Gregorius*) und Wolframs von Eschenbach (*Parzival*) erstellt. Im Mittelpunkt der Analyse stehen dabei die Fragen nach der Konzeption der Kasteiung des Fleisches und ihrer Darstellung besonders auch in Hinblick auf das Konzept der Liminalität sowie nach einer möglichen Analogie zwischen den in den Texten präsentierten höfischen Körpern und den religiösen Diskursen.

ISBN 978-3-86309-047-0

ISSN 1866-7627

19,50 Euro