

Körperkonzepte im arthurischen Roman

Körperkonzepte im arthurischen Roman

*Herausgegeben von
Friedrich Wolfzettel*

Max Niemeyer Verlag
Tübingen 2007



Gedruckt mit Hilfe der Kurt Ringger-Stiftung, Mainz und der Internationalen Artusgesellschaft

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-484-10806-6

© Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2007

Ein Imprint der Walter de Gruyter GmbH & Co. KG

<http://www.niemeyer.de>

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany.

Satz: Johanna Boy, Brennbere

Druck und Einband: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
---------------	-----

I. Symbolische Körper

Jutta Eming

Der charismatische Körper im höfischen Roman. Strukturen homoerotischen Begehrens im <i>Prosa-Lancelot</i>	3
---	---

Ulrich Wyss

Der Schatten des Körpers des Königs	21
---	----

Stephan Fuchs-Jolie

<i>lebendec begrabn.</i> Ein Versuch über Parzivals Unsichtbarkeit	33
--	----

Joerg O. Fichte

Wunden, Blut und Blutsbande in Malorys <i>Morte Darthur</i>	57
---	----

Laetitia Rimpau

Aspekte der ›schönen Erscheinung‹: <i>Le Bel Inconnu</i> , <i>Le Dit de la Panthère</i> und die <i>Vita Nuova</i>	75
--	----

II. Emotion – Begehren – Sexualität

Elisabeth Schmid

Lüsternheit. Ein Körperkonzept im Artusroman.	131
--	-----

Ulrich Ernst

Haut-Diskurse. Semiotik der Körperoberfläche in der Erzählliteratur des hohen Mittelalters	149
---	-----

Friedrich Wolfzettel

Der defiziente arthurische Körper: Nacktheit als Gattungs-Paradigma.	201
---	-----

Brigitte Burrichter

Die Sprache der Tränen. Das narrative Potential des Weinens
bei Chrétien de Troyes 231

Sandra Linden

Körperkonzepte jenseits der Rationalität. Die Herzenstauschmetaphorik
im *Iwein* Hartmanns von Aue 247

Klaus Ridder

Parzivals Gier. Habsucht als Moment kultureller Identitätssuche
im Parzivalroman Wolframs von Eschenbach 269

Gerhard Wild

por escritura no se podia dezir oder: Die Rhetorik des Begehrens.
Überlegungen zu Körper und Kunst im frühen Roman. 287

III. Verfremdete Körper

Armin Schulz

Das Reich der Zeichen und der unkenntliche Körper des Helden.
Zu den Rückkehrabenteuern in der Tristan-Tradition 311

Martin Schuhmann

Körper im Text – der Löwe und der Löwenritter. 337

Irmgard Gephart

Enite und die Pferde. Animalischer und zivilisierter Körper
in Hartmanns von Aue *Erec* 353

Stefanie Schmitt

Riesen und Zwerge: Zur Konzeptualisierung des gegnerischen Körpers
im *Wigalois* Wirnts von Grävenberg und seinen frühneuzeitlichen
Bearbeitungen. 369

Martin Baisch/Matthias Meyer

Zirkulierende Körper. Tod und Bewegung im *Prosa-Lancelot* 383

Annette Gerok-Reiter

Körper – Zeichen. Narrative Steuermodi körperlicher Präsenz
am Beispiel von Hartmanns *Erec* 405

Christiane Ackermann

dirre trüebe lichte schîn. Körperinszenierung, Ich-Präsentation
und Subjektgestaltung im *Parzival* Wolframs von Eschenbach 431

Dietmar Frenz

Ein ›Fremdkörper‹ im Text? Die ›besta desassemelhada‹ in der
altportugiesischen *Demanda do Santo Graal* 455

Vorwort

Formen der Körperlichkeit und Körperinszenierung im Text, aber auch die Materialität von Literatur und medialer Inszenierung, z. B. im Theaterspiel, stehen seit geraumer Zeit im Zentrum literaturwissenschaftlicher und insbesondere auch mediävistischer Überlegungen. *Die Wiederkehr des Körpers* ist das von Dietmar Kamper und Christoph Wulf¹ 1982 herausgegebene Sammelwerk überschrieben, mit dessen Titel zugleich auf eine vergessene Dimension seit Nietzsche und Husserl angespielt wurde. Phänomenologie (Merleau-Ponty) und Psychoanalyse, besonders postmoderne kritische Ansätze wie die von Deleuze und Guattari, dann auch die *Gender-Studies* haben wohl ein Übriges getan, um diesen, bis dahin verdrängten Aspekt wieder bewusst zu machen. Merkwürdigerweise fand er nur zögernd auch in mediävistische Forschung Eingang, obwohl gerade da, d. h. vor dem Verlust medialer Körperlichkeit in der sog. »Gutenberg-Galaxis« und der konkomitanten Entstehung des Buch-Körpers², der angestammte Ort für die Körperlichkeit medialer Inszenierung gewesen wäre. Bekannt ist der programmatische Aufsatz von Hans Ulrich Gumbrecht »Beginn der Literatur/Abschied vom Körper?«³ Auf den Zusammenhang von Medialität und Körperlichkeit hat Horst Wenzel⁴ in seinem wichtigen Werk über das Verhältnis von Sinneswahrnehmung, Schriftlichkeit und Bildlichkeit ebenso hingewiesen wie Paul Zumthor schon ein Jahrzehnt früher mit seinen Arbeiten über die Körperlichkeit mündlicher Tradition⁵; die Sprache des Körpers erscheint hier als »la parole fondatrice« und begründet die »vocalité« mittelalterlicher »Literatur« samt ihren performatiellen Aspekten. In epistemologischer Perspektive situiert sich der von Bernard Ribémont herausgegebene Sammelband *Le corps et ses énigmes au Moyen Age*⁶; der Versuch einer men-

¹ Dietmar Kamper, Christoph Wulf (Hrsg.), *Die Wiederkehr des Körpers*, Frankfurt a. M. 1982.

² Jan-Dirk Müller, »Der Körper des Buchs. Zum Medienwechsel zwischen Handschrift und Druck«, in: Hans Ulrich Gumbrecht, K. Ludwig Pfeiffer (Hrsg.), *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt a. M. 1988, 203-217; J.-D. M., »Visualität, Geste, Schrift. Zu einem neuen Untersuchungsfeld der Mediävistik«, *ZfdPH* 122 (2003), 118-132.

³ Hans Ulrich Gumbrecht, »Beginn der Literatur/Abschied vom Körper?«, in: Gisela Smoelko-Koerdt, Peter M. Spangenberg, Dagmar Tillmann-Bartylla (Hrsg.), *Der Ursprung von Literatur, Medien, Rollen, Kommunikationssituationen zwischen 1450 und 1650*, München 1988, 136-148.

⁴ Horst Wenzel, *Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*, München 1995.

⁵ Paul Zumthor, *Introduction à la poésie orale*, Paris 1983, und bes. *La Lettre et la Voix. De la littérature médiévale*, Paris 1987.

⁶ Bernard Ribémont (Hrsg.), *Le corps et ses énigmes au Moyen Age. Actes du colloque, Orléans 15-16 mai*, Caen 1993.

talitätsgeschichtlichen Synthese machte Jacques Le Goff 2003 mit Nicolas Truong in *Une histoire du corps au Moyen Age*.

Die damit implizit angesprochene Alteritätserfahrung im Umgang mit mittelalterlichen Texten schlägt sich u. a. in der Wende zur historischen Anthropologie nieder, auf die Klaus Ridder und Otto Langer im Vorwort des von ihnen herausgegebenen Bandes *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur*⁷ verweisen. Der monumentale Forschungsbericht von Christian Kiening über »Anthropologische Zugänge zur mittelalterlichen Literatur«⁸ ist übrigens im selben Jahr 1996 erschienen wie der programmatische Artikel von Carolyn Walter Bynum mit dem provokanten Titel »Warum das ganze Theater mit dem Körper?«⁹ Es geht um Fragestellungen, die in der französischen Mediävistik inzwischen maßgeblich durch Jean-Jacques Vincensini¹⁰, Danielle Bohler, Jean-Claude Schmitt u. a. vertreten werden und das moderne Forschungsprofil der Mediävistik in wachsendem Maße bestimmen. Genannt sei nur das Werk von J.-C. Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*.¹¹ Vor allem in der deutschen Germanistik hat die Emotionsforschung¹² ebenfalls anthropologische Ansätze systematisiert. Dass sich solche Tendenzen unschwer mit herkömmlichen und neueren semiotischen Ansätzen verbinden lassen, zeigt das rezente Themenheft der Zeitschrift *Das Mittelalter*¹³. Der Untertitel *Realpräsenz und symbolische Ordnung* verweist u. a. auf die erst 1990 herausgebrachte deutsche Übersetzung der wegweisenden Arbeit von Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, erstmals 1957 in Princeton erschienen,

⁷ Klaus Ridder, Otto Langer (Hrsg.), *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur* (Körper. Zeichen. Kultur 11), Berlin 2002, 9–11.

⁸ Christian Kiening, »Anthropologische Zugänge zur mittelalterlichen Literatur«, *Jahrbuch für Internationale Germanistik*, Reihe C: *Forschungsberichte zur Internationalen Germanistik* 5, 1 (1996), 11–129.

⁹ Carolyn Walter Bynum, »Warum das ganze Theater mit dem Körper? Die Sicht einer Mediävistin«, *Historische Anthropologie. Kultur, Gesellschaft, Alltag* 4, 1 (1996), 1–33.

¹⁰ Vgl. den Forschungsbericht von Jean-Jacques Vincensini, »Médiévisitique et anthropologie«, *Perspectives médiévales* (mars 2005), 447–468.

¹¹ Jean-Claude Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris 2001.

¹² Vgl. Stephen Jaeger, Ingrid Kasten (Hrsg.), *Codierungen von Emotionen im Mittelalter/Emotions and Sensibilities in the Middle Ages*, Berlin, New York 2003, sowie Peter Dinzelsbacher, »Gefühl und Gesellschaft im Mittelalter. Vorschläge zu einer emotionsgeschichtlichen Darstellung des Hochmittelalterlichen Umbruchs«, in: Gert Kaiser, Jan-Dirk Müller (Hrsg.), *Höfische Literatur, Hofgesellschaft, höfische Lebensformen um 1200*, Düsseldorf 1986, und Claudia Benthien, Anne Fleig, Ingrid Kasten (Hrsg.), *Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle*, Köln, Weimar, Wien 2000.

¹³ *Der Körper. Realpräsenz und symbolische Ordnung*, hrsg. von Karina Kellermann, *Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung* 8 (2003).

und zeigt das übergreifende Interesse von Geschichtswissenschaft und Literaturwissenschaft an historischer Bedeutungsforschung; eine eigene, von Gerd Althoff, Barbara Stollberg-Rilinger und Horst Wenzel bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft herausgegebene Reihe *Symbolische Kommunikation in der Vormoderne* belegt die Funktion von Ritual und Zeremoniell – man beachte hier das Buch von Corinna Dörrich, *Poetik des Rituals*¹⁴ – für das Paradigma des Körpers. Hinzuzufügen wäre die »Logik der Gesten«¹⁵, deren zeichentheoretisches Verständnis kürzlich um den Körper-Aspekt ergänzt wurde.¹⁶ Erkennbar hat sich das Paradigma »Körperlichkeit« damit in den letzten Jahren in Richtung semiotischer identitätslogischer Fragestellungen verschoben, die sich von der älteren epistemologischen Weltbildforschung, etwa in dem von Ribémont herausgegebenen Sammelband, *Le corps et ses énigmes au Moyen Age*¹⁷, wesentlich unterscheiden. Im Lichte der Probleme, die sich z. B. für den heutigen Leser aus dem Luhmannschen Begriff der *Inklusionsidentität*¹⁸ ergeben, dient das mittelalterliche Körperkonzept dann auch als Maß für mittelalterliche Alterität. Offensichtlich ist die moderne Identifizierung von Körper und Individualität/Identität dem Mittelalter noch fremd oder erst in Ansätzen erkennbar.

Doch nicht nur die historische Anthropologie dürfte diesen natürlich auch modischen »bodily turn« – im Gleichklang mit dem von Didi-Hubermann ausgerufenen »pictorial turn« oder den von Fischer-Lichte propagierten »performative turn« gefördert haben. Daneben steht der vor allem von dem späten Foucault beeinflusste New Historicism, der dem Körper ähnlich wie Bachtin eine dialektisch subversive Rolle zuweist und über semiotische Ansätze hinausgehend erstmals wieder ideologiekritische Tendenzen anregt. Der von Sarah Kay und Miri Rubin 1994 herausgebrachte Sammelband *Framing Medieval Bodies*¹⁹ zeigt bei aller methodischer Offenheit den Körper als Teil der »Framing Culture« und zugleich als das Verdrängte, das schon der wegweisende Sammelband von Klaus Schreiner und Nor-

¹⁴ Corinna Dörrich, *Poetik des Rituals. Konstruktion und Funktion politischen Handelns in mittelalterlicher Literatur*, Darmstadt 2002.

¹⁵ Jean-Claude Schmitt, *Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter*, übers. von Rolf Schubert und Bodo Schulze, Stuttgart 1992.

¹⁶ Vgl. Margreth Egidi u. a. (Hrsg.), *Gestik. Figuren des Körpers in Text und Bild*, Tübingen 2000; verwiesen sei hier vor allem auf das Plädoyer von Silke Philipowski für die ganzheitliche Betrachtung der »Trias aus Körper – Geste – Raum« (»Körper-Räume und räumliche Körper. Gesten in der höfischen Epik um 1200«, 53-69, hier: 59).

¹⁷ Ribémont (wie Anm. 6).

¹⁸ Niklas Luhmann, »Individuum, Individualität, Individualismus«, in: N. L., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1989, 149-258.

¹⁹ Sarah Kay, Miri Rubin (Hrsg.), *Framing Medieval Bodies*, Manchester, New York 1994.

bert Schnitzler, *Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*²⁰, geltend gemacht hatte.

Ganz offensichtlich ist die Fruchtbarkeit des Paradigmas »Körperlichkeit« noch nicht erschöpft, zumal wenn man den konkreten Körperfigurationen, der Verkörperlichung des Abstrakten und den Phantasmen der Gewalt (im Sinne des New Historicism) umgekehrte Formen der Entkörperlichung, der Verdrängung oder auch der kulturellen Konstruktion des Körpers (wie im Fall des Gender-Begriffs) gegenüberstellt.²¹ Was aber in unserem Fall noch wichtiger ist und diesen Tagungsband rechtfertigt, ist die Tatsache, dass dem Forschungsparadigma nicht durchgehend auch eine gattungsspezifische Fragestellung entspricht. Noch ist die Einsicht des englischen Mediävisten Simon Gaunt, dass »gender and genre are inextricably linked«²² und die Gattungen auch im Rahmen von »sex« und »gender« »are predicated on distinct ideologies«²³, nicht selbstverständlich. Doch verraten neuere Arbeiten²⁴ hierfür ein wachsendes Bewusstsein. Der Versuch einer gattungsgeschichtlichen Gliederung in dem genannten Sammelband von Ridder/Langer zeigt die notwendige Richtung. Rezente Überlegungen wie die von Rainer Warning zum geistlichen Spiel, »Auf der Suche nach dem Körper«²⁵, erweisen nicht nur den zentralen Stellenwert des Paradigmas für eine bestimmte Gattung; man wäre auch versucht, den Titel im Sinne einer breiten gattungsgeschichtlichen Fragestellung auszuweiten. Tatsächlich gibt es bislang keine spezifisch arthurische Untersuchung – von dem von mir 1995 bei Rodopi herausgegebenen Band zur arthurischen Genderproblematik²⁶ einmal abgesehen. Es lag mithin nahe, die Sektionstagung der Deutschen Sektion der Internationalen Artusgesellschaft gerade unter diese Vorzeichen zu stellen, um eine methodologische Lücke anzuzeigen und vielleicht auch zum Teil zu füllen.

²⁰ Klaus Schreiner, Norbert Schnitzler (Hrsg.), *Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, München 1992.

²¹ Vgl. hierzu meinen Forschungsbericht »La littérature française du Moyen Age. Perspectives sociologiques (1970–2000)«, *Perspectives médiévales* (mars 2005), 469–502.

²² Simon Gaunt, *Gender and Genre in Medieval French Literature*, Cambridge 1995, 1.

²³ Ebd., 17.

²⁴ Verwiesen sei nur auf James R. Simpson, *Animal Body, Literary Corpus. The Old French »Roman de Renart«*, Amsterdam, New York 1996, oder Peter Dinzelsbacher, *Körper und Frömmigkeit in mittelalterlicher Mentalitätsgeschichte*, Paderborn u. a. 2006.

²⁵ Rainer Warning, »Auf der Suche nach dem Körper. Das Imaginäre des geistlichen Spiels«, in: Hans-Joachim Ziegler (Hrsg.), *Ritual und Inszenierung. Geistliches und weltliches Drama des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2004, 343–359.

²⁶ Vf. (Hrsg.), *Arthurian Romance and Gender*, Amsterdam, Atlanta/GA 1995. Einen interessanten Neuansatz genderspezifischer Körpersprache zeigt der Begriff des »bodytalk« von E. Jane Burns, *Bodytalk. When Women Speak in Old French Literature*, Philadelphia 1993, bes. 151–240.

Die sechste Tagung der Deutschen Sektion der Internationalen Artusgesellschaft zeigt hoffentlich, dass das bisherige Bemühen, zugleich aktuelle und systematische Fragestellungen an die Artusliteratur heranzutragen, sich wiederum als fruchtbar erwiesen hat. Mittlerweile kann man von einer eigenen Tradition sprechen, für deren mediale Umsetzung im letzten Jahrzehnt auch dem Max Niemeyer Verlag zu danken ist. Wie beim ersten Mal und bei der vergangenen Tagung konnte die Tagung dank der Gastfreundschaft der Justus-Liebig-Universität Gießen wieder in Schloss Rauischholzhausen durchgeführt werden. Dass sie in die wenig körperfreundlichen, verschneiten Spätwintertage des Monats Februar 2005 fiel, tat der Lebendigkeit offensichtlich keinen Abbruch. Für die große Hilfe bei der Vorbereitung der Drucklegung danke ich, wie schon früher, wieder Frau Christine Meixner, deren sachkundige Überarbeitung und Zusammenstellung der Manuskripte inzwischen unerlässlich sind, für die große redaktionelle Hilfe Frau Sandra Luckert; für die freundliche Unterstützung der Drucklegung bin ich der Kurt Ringger-Stiftung, den Beiträgern sowie der deutschen Sektion der Internationalen Artusgesellschaft zu Dank verpflichtet.

F. W.

I. Symbolische Körper

Jutta Eming

Der charismatische Körper im höfischen Roman. Strukturen homoerotischen Begehrens im *Prosa-Lancelot*

Abstract: In the courtly novel, patterns of relationships between males sometimes appear to take on a latent homosexual quality. Of particular interest in this article is the *Prose-Lancelot*. Descriptions of Lancelot's virtue and other special qualities coincide with Max Weber's definition of aristocratic charisma. He undoubtedly induces desire in others and it is evident that his relationship with Galahot follows the model of charismatic friendship. This charisma reveals itself through his physicality, evoking dramatic expressions of desire which can only be adequately understood by thoroughly acknowledging the gender-specific structures.

Charismatische Körper wecken Begehren. Ihre Anziehungskraft ruft das Bedürfnis nach Nähe und Berührung hervor. Diese Eigenschaft charismatischer Körper lässt sich vermutlich generalisieren, obwohl hier nicht der Ort ist, dies an Phänomenen wie den modernen ›Personenkulten‹ in der Politik oder der Unterhaltungsbranche zu erörtern.¹ Im Folgenden wird diese Qualität vielmehr an historischen Begehrensstrukturen betrachtet,² und zwar speziell zwischen adligen Männern im höfischen Roman. Der Umstand, dass der charismatische Körper Begehren weckt, erweist sich nämlich für prominente männliche ›Paar‹-Konstellationen wie Lancelot und Galahot, Tristan und Marke oder die Figuren aus der *Amicus und Ame-*

¹ Vgl. dazu etwa die Beiträge in dem von Wolfgang Ullrich und Sabine Schirdewahn herausgegebenen Band *Stars. Annäherungen an ein Phänomen*, Frankfurt a.M. 2002. Max Weber nimmt in seinen Untersuchungen zu systematischen und historischen Dimensionen von Charisma immer wieder auf politische Persönlichkeiten aus Früher Neuzeit und Moderne, von Robespierre über Napoleon bis zu Roosevelt, Bezug (M. W., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922 [Grundriss der Sozialökonomik III], passim).

² Berührungen im Bereich des Heiligen behandeln Horst Wenzel, *Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*, München 1995, 111ff., 169ff., ferner Arnold Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, 2., überarb. Aufl., München 1997; Berührungen im höfischen – allerdings heterosexuellen – Bereich untersucht Christina Lechtermann, »Berühren und Berührtwerden: *daz was der belde ein begins*«, in: C. Stephen Jaeger, Ingrid Kasten (Hrsg.), *Codierungen von Emotionalität in der Kultur und Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Paradigmen und Perspektiven – Emotions and Sensibilities in the Culture and Literature of the Middle Ages and the Early Modern Period. Paradigms and Perspectives*, Berlin, New York 2003 (Trends in Medieval Philology 1), 251–270.

lius-Tradition als aufschlussreich, die immer noch für Irritationen sorgen, obwohl in jüngster Zeit verschiedene methodische Ansätze entwickelt wurden, um diese Beziehungen adäquat zu erfassen. Frappierend wirkt nach wie vor der hohe Grad an affektiver Besetzung dieser Beziehungen, der vom Erzähler und in Figurenreden nicht nur mit einem Vokabular der Liebe, sondern auch in einer ausgeprägten Körperlichkeit vergegenwärtigt wird. Zwischen den Männern werden Zärtlichkeiten wie Umarmungen und Küsse auf den Mund getauscht, oder sie suchen, wie Marke bei Tristan, gerade in der Nacht die Nähe des anderen, wenn sie nicht, wie mehrere männliche Figuren des *Prosa-Lancelot*, ohnehin die Schlafstätte miteinander teilen und damit möglicherweise die Grenze zu einem konventionell sexuell besetzten Bereich der Lust zumindest umspielen. Das Problem liegt auf der Hand: Gerade die Körperkommunikation in diesen Beziehungen scheint auf ihren sexuellen Charakter hinzudeuten, doch ist es aufgrund der Stigmatisierung von Homosexualität in der mittelalterlichen Gesellschaft nicht vorstellbar, dass tatsächlich solche transgressiven Verbindungen beschrieben werden sollen.³

In C. Stephen Jaegers Konzept von ›charismatischer Liebe‹, einem der wichtigsten Ansätze, die historische Valenz dieser Darstellungsmuster zu beschreiben, ist der ›Verdacht‹ auf ein transgressives Potential denn auch nicht völlig aufgegeben.⁴ Dabei vertritt Jaeger den Anspruch, die Beziehungen zwischen Männern in Absehung von modernen, insbesondere psychoanalytischen Sexualitätskonzepten konsequent zu historisieren. In Anlehnung auch an den Begriff der Homosexualität von Eve Kosofsky Sedgwick, mit dem von einem vermeintlich sexuellen Charakter der Beziehungen erst einmal abgesehen werden kann,⁵ diskutiert Jaeger die Formen des Gefühlsausdrucks als konventionalisierte Kommunikation zwischen den männlichen Angehörigen gesellschaftlicher Eliten. Seinen zentralen Textzeugen bildet eine historiographische Quelle vom Ende des 12. Jahrhunderts, in der Roger von Howden berichtet, dass der drohende bewaffnete Konflikt zwischen Richard Löwenherz und König Philipp II. von Frankreich daran gescheitert war,

³ Dies erläutert Andreas Kraß, »Das erotische Dreieck. Homosoziales Begehren in einer mittelalterlichen Novelle«, in: A. K. (Hrsg.), *Queer denken. Gegen die Ordnung der Sexualität (Queer Studies)*, Frankfurt a.M. 2003, 277–297. Vgl. auch den Überblicksartikel von Warren Johansson und William A. Percy, »Homosexuality«, in: Vern L. Bullough, James A. Brundage (Hrsg.), *Handbook of Medieval Sexuality*, New York, London 1996, 155–189.

⁴ Vgl. C. Stephen Jaeger, *Ennobling Love. In Search of a Lost Sensibility*, Philadelphia 1999, und C. S. J., »L'amour des rois: Structure sociale d'une forme de sensibilité aristocratique«, *Annales* 3, 46 (1991), 547–571.

⁵ Eve Kosofsky Sedgwick, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, New York 1992.

dass beide Männer große Liebe (*vehemens amor*) zueinander fassten.⁶ Die Beziehung zwischen Richard Löwenherz und Philipp Augustus wird nach verbreiteten Umgangsformen in Freundschaften zwischen Adligen stilisiert – gemeinsam essen, gemeinsam schlafen, möglichst ausschließlich in der Nähe des anderen sein.⁷ Jaeger spricht in diesem Zusammenhang nicht nur von charismatischer, sondern auch von nobilitierender Liebe (*ennobling love*), und dies trifft die Essenz dieser Beziehungen insofern noch besser, als in ihnen die Vorstellung einer wechselseitigen Erhöhung eine wichtige Rolle spielt. In der Tradition der antiken, namentlich von Cicero geprägten *amicitia* geht es dabei um das Ideal einer gegenseitigen Vervollkommnung, die ein herausragend tugendhafter Mann einem anderen vermittelt. Es ist ein exklusives Konzept, das im Mittelalter in monastischen Kreisen, in Lehrer-Schüler-Beziehungen der Kathedralschulen Frankreichs und daneben in der weltlichen Machtelite gepflegt wurde und direkt mit deren Selbstlegitimierungsstrategien verknüpft ist. Sich in der Nähe des anderen aufzuhalten kann in diesen Traditionen sowohl heißen, vom anderen zu lernen, wie sich durch ihn zu vervollkommen und durch ihn aufgewertet zu werden.⁸ Nobilitieren kann im laikalen Kontext vor allem, wer über Macht und Reichtum verfügt.

Nobilitierende Liebe manifestiert sich deshalb in opulenten Inszenierungen von Herrschaft, in der ritualisierte körpersprachliche Ausdrucksmuster ihren festen Platz haben. Insbesondere wenn es darum geht, diese körperlichen Aspekte nobilitierender Liebe zu beschreiben, greift Jaeger auf den Begriff des Charismas zurück:

At its most primitive the love of kings is an emotional response to charismatic presence. The aura of the king's body creates a magical circle. Entering it has the effect of enchantment, like coming into the presence of a god and suddenly participating in

⁶ Vgl. Jaeger, *Ennobling Love* (wie Anm. 4), 11ff. Den lateinischen Wortlaut der Quelle zitiert Klaus van Eickels, *Vom inszenierten Konsens zum systematisierten Konflikt. Die englisch-französischen Beziehungen und ihre Wahrnehmung an der Wende vom Hoch- zum Spätmittelalter*, Stuttgart 2002 (Mittelalter-Forschung 10), 343f. Er erörtert die Quelle außerdem ausführlich vor dem Hintergrund der Spezifik englisch-französischer Herrschaftsbeziehungen und der Normen ritualisierter Konfliktlösung im Mittelalter. Dabei werden die Konflikte deutlich, die der scheinbar »spontanen« Zuneigungsbekundung vorausgingen und die sie in sich aufheben sollte.

⁷ Jaeger beschreibt ferner eine »charismatische Kultur« am Beispiel der Bildungskonzepte in mittelalterlichen Kathedralschulen: C. Stephen Jaeger, *The Envy of Angels. Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950–1200*, Philadelphia 1994.

⁸ Vgl. für die antike Tradition vor allem die Einführung von David Konstan, *Friendship in the Classical World*, Cambridge 1997, für monastische Kreise Brian Patrick MacGuire, *Friendship and Community. The Monastic Experience 350–1250*, Kalamazoo 1988. Die »Gemeinschaft von Tisch und Bett« als Form ehrerbietigen Verhaltens bis zum Spätmittelalter erörtert van Eickels (wie Anm. 6), 368ff.

divinity. [...] Imagine a single subject waiting with his petition to be ushered into the king's presence, anticipating the comforting distance of an elevated throne and obligatory lowering of the eyes. Unexpectedly the king appears in the same room, near him, looking him in the eye. The result: embarrassment, confusion, loss of will.⁹

Die Wirkung, die Jaeger hier beschreibt, entspricht den Merkmalen charismatischer Herrschaft nach Max Weber. Es handelt sich um eine nicht genau fassbare, mit den Begriffen des Numinosen und Magischen am ehesten zu beschreibende Ausstrahlung, in Webers berühmter Definition selbst eine

als außeralltäglich [...] geltende Qualität einer Persönlichkeit [...], um derentwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch außeralltäglichen, nicht jedem anderen zugänglichen Kräften oder Eigenschaften oder als gottgesendet oder als vorbildlich und deshalb als »F ü h r e r« gewertet wird.¹⁰

Charisma, dies hängt sowohl mit der Tendenz, eine Führerschaft auszubilden, als auch mit den Formen seiner Institutionalisierung zusammen,¹¹ wird von Weber exemplarisch mit der Königswürde verbunden.¹² Von den speziellen Körperlogiken, in denen königliches Charisma manifest wird, ist bislang Ernst H. Kantorowicz' Theorie der »Zwei Körper des Königs« besonders bekannt geworden, die als eine ontologisch und funktional bestimmte Ebenbildlichkeit mit Christus zu verstehen ist.¹³ Ein weiteres Beispiel bietet die Tradition der *rois thaumaturges*, der wundertätigen Könige, die nach Marc Bloch mit der Vorstellung verbunden ist, dass der Körper des Königs Heilkräfte besitzt.¹⁴ Das Charisma-Konzept bleibt jedoch nicht auf den Königsstand beschränkt. Mit dem Begriff des Erbcharismas wird sein Geltungsbereich von Weber vielmehr auf geburtsständische Privilegien und damit auf den Adelsstand als Ganzen ausgedehnt.¹⁵

⁹ Jaeger, *Ennobling Love* (wie Anm. 4), 21.

¹⁰ Weber (wie Anm. 1), 140. In Webers Ausführungen nehmen die Prozesse der ›Veralltäglichung, denen die ursprünglich ›außeralltägliche‹ Qualität des Charismas unterliegt, einen zentralen Stellenwert ein. Vgl. dazu auch Winfried Gebhardt, »Charisma und Ordnung. Formen des institutionalisierten Charisma. Überlegungen im Anschluss an Max Weber«, in: W. G., Arnold Zingerle, Michael N. Ebertz, *Charisma. Theorie – Religion – Politik*, Berlin, New York 1993, 47–68.

¹¹ Vgl. zum Verhältnis von Institutionalisierung und Veralltäglichung bei Weber auch Gebhardt (wie Anm. 10).

¹² Vgl. Weber (wie Anm. 1), 756f. u. 771.

¹³ Ernst H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, übers. von Walter Theimer, 2. Aufl., München 1994 (engl. 1957).

¹⁴ Marc Bloch, *Die wundertätigen Könige*. Mit einem Vorwort von Jacques Le Goff, übers. von Claudia Märkl, München 1998 (frz. 1983).

¹⁵ Vgl. Weber (wie Anm. 1), 144. Einen guten Überblick über die Entwicklung des Cha-

Adliges Charisma entspricht königlichem Charisma durch das gemeinsame allgemeine Merkmal, dass es wesentlich auf dem Fluidum körperlicher Präsenz gründet.¹⁶ Dies wird von Weber zwar nicht in Begriffen von Körperlichkeit und Begehren konzeptualisiert, doch steht außer Frage, dass die Wirkweise von Charisma nicht als intellektuelle, sondern als eine emotionale Qualität zu begreifen ist, welche beim anderen eine »ganz persönliche Hingabe«¹⁷ hervorruft. Gerade weil es zum allgemeinen Merkmal des Adligen wird und entsprechend verbreitete Begehrenstrukturen generiert, hat es einerseits einen normativen und nicht einen sexuell transgressiven Charakter.¹⁸ Jaeger sieht in der ostentativen »Beherrschung des Fleisches« im Sinne christlicher Selbstdisziplin andererseits allerdings ein wesentliches Motiv der »Männerfreundschaften«.¹⁹ Damit wird genau der »Verdacht«, dass die Freundschaften doch sexuell konnotiert sind, wieder eingeführt, den Jaeger ausschließen wollte. Das Problem, wie die Körperlichkeit der Beziehungen zu begreifen ist, ohne auf sexuelle Kategorien zu rekurrieren, scheint deshalb auch mit Jaegers Charisma-Konzept noch nicht gelöst.²⁰

Darüber hinaus haben sozialgeschichtliche Literaturinterpretationen für die skizzierte Problematik klare Grenzen. Auch dies zeigt sich dann, wenn Charisma an die Königswürde gebunden wird. In den Beziehungen zwischen Marke und Tristan oder Galahot und Lancelot ist jeweils der rangniedere Part Träger von Charisma, während die Könige, also Marke und Galahot, in ihren Bann geraten. Insofern ist es zwar selbstverständlich, aber doch einer eingehenden Betrachtung wert, dass literarische Texte über eigene, spezifisch sprachlich-textuelle Darstellungsstrategien für Charisma verfügen und differente Formen körpergebundenen Charismas entwickeln. Um diese zu erfassen, lässt sich etwa danach fragen, wie der charismatische Körper seine Wirkung entfaltet – aktiv oder ruhend, in spezifischer Kleidung oder unabhängig von ihr, über das Gesicht oder über die gesamte Statur, über Attribute oder mit ihm verbundene Objekte. In Anlehnung an Unter-

risma-Konzepts bei Weber gibt der Abschnitt von M. Heinzelmann im Artikel »Charisma« im *LexMa*, Bd. 2, Stuttgart, Weimar 1999, 1719–1723, hier: 1722f., in dem allerdings nicht von »Erb-«, sondern von »Adelscharisma« gesprochen wird.

¹⁶ Vgl. in diesem Zusammenhang auch Jaegers These, dass die »charismatische« Kultur der Kathedralschulen von einer »intellektuellen« Kultur abgelöst werde, in *The Envy of Angels* (wie Anm. 7).

¹⁷ Weber (wie Anm. 1), 140. Weber spricht, um das Modell des genuinen Charismatikers und seiner Gemeinde zu beschreiben, auch von einer »emotionalen Vergemeinschaftung« sowie von einem »Liebeskommunismus«, vgl. ebd., 141.

¹⁸ Dies wird insbesondere von van Eickels herausgearbeitet (wie Anm. 6).

¹⁹ Vgl. Jaeger, *Ennobling Love* (wie Anm. 4), 136.

²⁰ Ähnlich van Eickels (wie Anm. 6), 346 und 391.

suchungen zu Körperkonzepten, in denen die Relation von natürlichen und kulturellen Zeichen fokussiert wird, sind dafür nicht nur die üblichen Statussymbole und Herrschaftsinsignien, sondern auch Kleider, Narben oder Inszenierungsformen des Religiösen zu berücksichtigen.²¹ Von besonderer Bedeutung schließlich ist der Begriff der Verkörperung, der sich als methodischer Gegenentwurf zu diskursanalytischen Ansätzen begreifen lässt. Denn in der kulturgeschichtlichen Forschung zu Körperkonzepten stand lange ein Ansatz im Vordergrund, der den durch gesellschaftliche Bedingungen geformten, wenn nicht unterworfenen Körper fokussierte. Mit dem Begriff der Verkörperung wurde ein prozessual orientiertes Körpermodell entwickelt, das Ausdruckspotentiale in zeitlich und örtlich je spezifischen Situationen untersucht. Während in diskursanalytischer Perspektive also der Körper immer wieder verallgemeinert und objekthaft erscheint, wird mit dem Begriff der Verkörperung oder des *embodiment* der Körper als Grundlage kultureller Produktionen in den Blick genommen.²²

Im Folgenden interessiert der Konnex von Charisma, Begehren und Verkörperung im Zusammenhang des *Prosa-Lancelot* und seines Helden.²³ Lancelots Ausstrahlung ist allgemein Zeichen von Tugend und Erwählung und in dieser Hinsicht charismatisch im Weberschen Sinne. Unzweifelhaft weckt Lancelot Begehren, und genauso evident ist auch, dass Galahots Beziehung zu Lancelot vom Modell

²¹ Vgl. Peter von Moos (Hrsg.), *Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*, Köln, Weimar, Wien 2004 (Norm und Struktur 23).

²² Vgl. zur Begriffstradition Thomas J. Csordas, »Introduction: The Body as Representation and Being-in-the-World«, in: T. J. C. (Hrsg.), *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge 1994, 1–24, Edward E. Sampson, »Establishing Embodiment in Psychology«, *Journal of Constructivist Psychology* 9, 4 (1996), 601–625, zum Zusammenhang von Emotionalität und Verkörperung M. L. Lyon, J. M. Barbalet, »Society's Body: Emotion and the ›Somatization‹ of Social Theory«, in: Csordas (wie oben), 48–66. Vgl. zum theaterwissenschaftlichen Verkörperungsbegriff Erika Fischer-Lichte, »Verkörperung/Embodiment. Zum Wandel einer alten theaterwissenschaftlichen in eine neue kulturwissenschaftliche Kategorie«, in: E. F.-L., Christian Horn, Matthias Warstat (Hrsg.), *Verkörperung*, Tübingen 2001, 11–25.

²³ Die folgenden Ausführungen gehen wesentlich auf einen gemeinsam mit der AG Gender des SFB 447: *Kulturen des Performativen* verfassten Artikel und die vorausgegangen Diskussionen zurück. Vgl. Vf. mit Constanze Bausch u.a., »Begehrende Körper und verkörpertes Begehren. Interdisziplinäre Studien zu Performativität und gender«, in: Erika Fischer-Lichte, Christoph Wulf (Hrsg.), *Praktiken des Performativen*, Berlin 2004 (Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie 13, 1), 251–309. Wichtige Anregungen gab ferner der Artikel von Judith Klinger, »Gender-Theorien, Ältere Deutsche Literatur«, in: Claudia Benthien, Hans Rudolf Velten (Hrsg.), *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte*, Reinbek 2002, 267–296.

der charismatischen Freundschaft geprägt ist. Im Unterschied zu Dichtungen, in denen Sprache einen Ausdrucksmodus von Charisma bildet,²⁴ wird Lancelots Charisma jedoch an erster Stelle auf der Ebene der Konzeption und Kommunikation von Körpern manifest. Diese Körperlogiken werden im Folgenden analysiert. In Rücksicht auf die eingangs erläuterte Problematik zum so vermeintlich augenfälligen wie unwahrscheinlichen homosexuellen Charakter der Beziehungen wird dabei auch der Frage nachgegangen, ob es sich um geschlechtliche und/oder sexualisierte Körper handelt oder nicht.

Galahot wird als aggressiver Bedroher des Artusreiches mit Aspirationen auf die Weltherrschaft in den Roman eingeführt, der das Artusheer in einen Krieg verwickelt. Von diesen Plänen, zunächst von den Kampfhandlungen, lässt er jedoch ab, als er Lancelot kennengelernt hat, den herausragenden, unbesiegbaren Ritter der arturischen Seite. Galahot gerät in den Bann von Lancelots Charisma. Dies wird im Roman als ein mehrstufiger Prozess geschildert. Noch bevor er Lancelot zu sehen bekommt, hört Galahot von ihm. Über Lancelots Identität ist zu diesem Zeitpunkt nichts bekannt. Nach der Rüstung, die er trägt, wird er vielmehr als »schwarzer Ritter« bezeichnet, ein *incognito*, das zur Grundlage für seine im Folgenden weiter entfaltete geheimnisvolle Ausstrahlung wird.²⁵ Dann berichten Galahots Ritter: »Herre«, sprachen sie, »da ist ein ritter der alles uwer here entschumpffieret und es alleyn úberwindet; yn enkan kein man verdulden den er trifft, er muß [...] mit roß und mit all darnyder. [...] er wirt nit múde, er ist allweg glich frisch und sin lip gerúget hut, er fechtet allen dißen tag, das duncket mich groß wunder.«²⁶

Lancelot wird als Kämpfer von überwältigender Vitalität beschrieben. Seine Kräfte scheinen nie zu versiegen und müssen nach Auffassung der Ritter deshalb übernatürlichen Ursprungs sein. An der admirativen Anerkennung von Lancelots Überlegenheit durch die Ritter wird deutlich, dass Charisma, worauf oft hingewiesen wird, sich regelmäßig in einer Gemeinschaft bewähren und von ihr bestätigt werden muss, um zur Geltung zu kommen.²⁷ Zugleich ist ersichtlich, dass

²⁴ Vgl. Maria E. Müller, *Jungfräulichkeit in Versepen des 12. und 13. Jahrhunderts*, München 1995 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 17), 280ff. Vgl. dort auch grundsätzlich die Ausführungen zu charismatischen Frauenfiguren.

²⁵ Die wechselnden Identitäten Lancelots untersucht Judith Klinger, *Der mißratene Ritter. Konzeptionen von Identität im Prosa-Lancelot*, München 2001 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 26).

²⁶ *Lancelot und Ginover I. Prosalancelot I.* Nach der Heidelberger Handschrift Cod. Pal. germ. 147 übers., komm. und hrsg. von Hans Hugo Steinhoff, Frankfurt a.M. 1995 (Bibliothek des Mittelalters 14), 734, 21–29. Im Folgenden werden die Seitenangaben direkt hinter das Zitat gesetzt.

²⁷ Vgl. dazu auch die Ausführungen von Werner Röcke zum Helden des deutschen

Charisma einen Effekt textueller Strategien bildet. Die Vorbereitung des ersten Ansichtigwerdens Lancelots durch Galahot in Form der ›Botenberichte‹ seiner Ritter ebenso wie eine Rhetorik der Verwunderung in den Figurenreden konstituieren Lancelots Nimbus. Entsprechend sorgfältig wird der Moment vorbereitet, in dem Galahot den schwarzen Ritter zum ersten Mal selbst sieht. Begierig nämlich, sich von seiner Wirkung selbst zu überzeugen, reitet Galahot mitten über das Schlachtfeld, erteilt im Kampfgetümmel Befehle und ordnet seine Truppen, bis er auf Lancelot trifft, der immer noch unermüdlich kämpft. Das folgende Zitat zeigt die Beschreibung des kämpfenden Lancelot nur in einem Ausschnitt:

Alda dete er groß däte und bleib stan an eyner stat als ein stanthart, er schlug allumb sich und macht rume, und wene er mit dem swert traff da enkund nicht vor gesteen, es ging durch. Er spielt yn ir schilde und schlug yn manigen ritter darnyder mit roß und mit all und stalte groß wunder. Diß sah alles Galahot, und ducht yn das gröst wunder das er ie gesehen hett, das eins mannes lip als viel mocht volbringen und als viel erliden, und gedacht in sim herczen das er all diß welt nit neme das ein so gut ritter von synen wegen dot blieb (736, 23–32).

Obwohl Lancelot vollständig mit einer Rüstung bedeckt ist, geht von seinem Körper eine bezwingende Wirkung aus. Diese Wirkung folgt einer Logik der Überwältigung und der Plötzlichkeit. Lancelots Charisma erfasst Galahot augenblicklich, es wirkt radikal und total und erzeugt jene ›Hingabe‹, die Weber beschrieben hat. Diese Plötzlichkeit der Wirkung eines charismatischen männlichen Körpers auf einen anderen Mann hat in der mittelalterlichen Dichtung Parallelen. Auch die Beziehungen zwischen Marke und Tristan oder zwischen Engelhard und Dietrich sind durch eine ähnliche unmittelbare Wirkung der Anziehungskraft gekennzeichnet. In diesen Fällen tritt allerdings physische Schönheit als zusätzliches Motiv hinzu,²⁸ und es ist signifikant, dass dies bei Lancelot – einem Mann von berückender Schönheit – in seiner Wirkung auf Galahot keine Rolle spielt. Denn auf diese Weise wird ein Modell eines attraktiven männlichen Körpers profiliert, das durch die Dimensionen der Geschicklichkeit, Energie und Kraft determiniert ist.

Eneasromans: »Gewaltmarkierungen. Formen persönlicher Identifikation durch Gewalt im Komischen und Antiken-Roman des Mittelalters«, in: von Moos (wie Anm. 21), 147–161, hier: 154.

²⁸ Konrad von Würzburg kommentiert (V. 492f.): »in beiden wart zesamene gâch, / daz si sich undersâhen« (Konrad von Würzburg, *Engelhard*, hrsg. von Ingo Reiffenstein, 3., neubearb. Aufl. der Ausgabe von Paul Gereke, Tübingen 1982); vgl. außerdem Gottfried von Straßburg, *Tristan*, nach dem Text von Friedrich Ranke neu hrsg. und ins Neuhdt. übers. von Rüdiger Krohn, 3 Bde., Stuttgart ³1984 (RUB 4471–4473), Bd. 1, V. 3327ff.

Anders als seine Ritter meint Galahot im kämpfenden Körper Lancelots auf diese Weise nicht nur eine übernatürliche Herkunft (*das gröst wunder das er ie gesehen hett*), sondern auch einen Wert zu erkennen. Diesen Wert will er schützen, statt ihn zu attackieren – wiederum eine radikale Konsequenz aus der Begegnung. Nach dem Ende der Kampfhandlungen lädt er Lancelot deshalb dazu ein, die Nacht in seinem Zelt zu verbringen, und Lancelot, zunächst überrascht von der Offerte des Gegners, sagt nach anfänglichem Zögern zu. Die nun folgende Episode wurde viel beschrieben und mitunter mit dem Etikett der »Werbung« Galahots um Lancelot versehen.²⁹ Galahots Zelt erweist sich als Raum der repräsentativen höfischen Öffentlichkeit mit ihrer charakteristischen symbolischen Verschränkung von Rang und Macht. Es verfügt über vier reich ausgestattete Betten. Das prunkvollste, etwas erhöht stehende wird Lancelot zur Verfügung gestellt, während in den anderen Galahots Knappen ruhen. Auf der doppelten Ebene von Handlung und Text wird so eine exklusive Sphäre von Macht inszeniert. Diese Sphäre bildet eine zentrale Rahmenbedingung für die folgende Performanz des Begehrens, die es nun genau zu untersuchen gilt.

Lancelot, inzwischen seiner Rüstung entledigt, ist von den Kampfhandlungen erschöpft und schläft augenblicklich ein. Galahot aber, entgegen seiner Ankündigung, selbst an einem anderen Ort ruhen zu wollen, um Lancelots Schlaf nicht zu stören, »leyt [...] sich by yn off das nehst bette zu im wert so er nehelichst mocht; uff den andern zweyn schlieffen zwen ritter« (750, 10–12). Er kann in dieser Nacht kaum schlafen, sondern »er lag und gedacht wie ern by im behielt« (750, 15f.). Diese Textpassage wurde bislang vornehmlich hinsichtlich der Frage diskutiert, ob hier eine homosexuelle Annäherung geschildert sei oder nicht.³⁰ Zunächst spricht der Umstand, dass zwei weitere Ritter im Zelt zugegen sind, nicht dafür, dass hier ein klandestines Verhalten in irgend einem Sinne beschrieben wird. Auch die offensichtliche Parallele zur adligen Praxis des gemeinsamen Übernachtens, die im Rahmen des Friedensschlusses zwischen Galahot und Artus noch mehrfach geschildert wird und die dabei die Funktion übernimmt, diesen Friedensschluss zu bekräftigen,³¹ spricht dagegen, dass es hier um einen Normverstoß geht. Um die Performanz des Begehrens, das sich artikuliert, angemessen reflektieren zu können, ist es allerdings von entscheidender Bedeutung, eine Diskussion zu umgehen, die nicht

²⁹ Vgl. die Ausgabe von Steinhoff (wie Anm. 26), 743–751.

³⁰ Vgl. Matthias Meyer, »Causa amoris? Noch einmal zu Lancelot und Galahot«, in: Kurt Gärtner, Ingrid Kasten, Frank Shaw (Hrsg.), *Spannungen und Konflikte menschlichen Zusammenlebens in der deutschen Literatur des Mittelalters. Bristoler Colloquium 1993*, Tübingen 1996, 204–214, hier: 208.

³¹ Vgl. 762, 28–30; 764, 1–5; 778, 25–27; 780, 21–23.

nur in der Frage: Homosexualität oder nicht?, sondern noch allgemeiner: Sexualität oder nicht? viel zu häufig gleichsam festgezurr ist. In Bezug auf diesen wichtigen Punkt spricht die *Gender-Forschung* im Anschluss an Judith Butler von einer heterosexuellen Matrix.³² Für den vorliegenden Zusammenhang gesprochen: Die Beziehungen von Galahot und Lancelot, Marke und Tristan oder Dietrich und Engelhard werden daraufhin in den Blick genommen, ob sie homosexuell tingiert sind oder nicht. Wenn sich dafür keine Anhaltspunkte finden lassen, sind die Beziehungen analytisch mehr oder weniger abgetan. Denn für ihre komplexen Dynamiken und für ihr spezielles emotionales und körpersprachliches Inventar stehen keine Kriterien und keine Kategorien bereit, die – wie noch Jaegers Interpretationsansatz zeigt – in letzter Instanz nicht mit einer Sexualisierung in Zusammenhang stehen.

Der analytische Engpass, der aus der heterosexuellen Matrix für den *Prosa-Lancelot* und Texte mit vergleichbaren Konstellationen resultiert, zeigt sich ganz besonders dort, wo die homosozialen Beziehungen als vermeintlich eigenständige Größe in Konkurrenz zu den heterosexuellen Paar-Konstellationen aufgefasst werden. Begehrensstrukturen werden damit nicht mehr nur daraufhin betrachtet, ob sie homosexuell *orientiert*, sondern auch, ob sie heterosexuell *korrigiert* werden. Auch dies bedeutet insofern nicht wirklich einen Zuwachs an Erkenntnis, als die Bezugsgröße der Heterosexualität damit immer noch nicht aufgegeben, sondern im Gegenteil erneut in ihr Recht gesetzt ist. Nach Auffassung der überwiegenden Zahl der *Prosa-Lancelot*-Interpreten besteht zum Beispiel ein Konkurrenzverhältnis zwischen der heterosexuellen und der homonormativen Konstellation, also zwischen Lancelot und Galahot einerseits, Lancelot und Ginover andererseits. Ähnliche Auffassungen wurden zum *Tristan* und zu Konrads von Würzburg *Engelhard* vertreten, wobei besonders in Bezug auf den *Engelhard* die männlichen Beziehungen als ›Vorstufen‹ zu den normativen heterosexuellen Konstellationen bewertet werden, die als regressiv gedacht sind.³³ Ganz andere Ergebnisse lassen sich jedoch

³² Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, übers. von Kathrina Menke, Frankfurt a. M. 1991, 68ff. (engl. 1990).

³³ Vgl. zum *Tristan* Rüdiger Krohn, »Erotik und Tabu in Gottfrieds *Tristan*: König Marke«, in: R. K., Bernd Thum, Peter Wapnewski, *Stauferzeit. Geschichte – Literatur – Kunst*, Stuttgart 1978 (Karlsruher Kulturwissenschaftliche Arbeiten 1), 362–376, und Craig Palmer, »A Question of Manhood: Overcoming the Paternal Homoerotic in Gottfried's *Tristan*«, *Monatshefte* 88, 1 (1996), 17–30, gegen die These einer latenten Homosexualität Markes und mit Blick auf die eingangs skizzierten Thesen C. Stephen Jaeger, »Mark and Tristan: The Love of Medieval Kings and their Courts«, in: Winder McConnell (Hrsg.), *in höherm prise. FS Ernst S. Dick*, Göttingen 1989 (GAG 480), 183–197; zum *Engelhard* Dietmar Peschel, »Geglückte Pubertät? Diet-rîch, Rîch-hart, Engel-hart,

erzielen, wenn die geschlechtsspezifischen Begehrensstrukturen zunächst unabhängig voneinander und nicht immer schon mit Blick darauf betrachtet werden, wann homonormatives Begehren in heterosexuelles »überführt«, von diesem abgelöst oder korrigiert werde.

Was sucht Galahot also in Lancelots Nähe, was lässt ihn nicht schlafen und was bedeutet es, dass er ihn »bei sich behalten« möchte? Um dies zu verstehen, ist es entscheidend, nicht eine eventuelle homosexuelle Zielrichtung des Begehrens zu fokussieren, sondern die Formen, in denen dieses Begehren verkörpert wird. Dafür ist grundsätzlich von einer Bandbreite von Verkörperungen auszugehen, welche Begehren einerseits ausdrücken, andererseits hervorrufen. So hat sich gezeigt, dass bereits der vitale, der aktive und kraftvolle Körper Lancelots auf dem Feld in Galahots Augen einen Wert verkörperte, der in ihm augenblicklich den Impuls auslöste, vom Kampf abzulassen. In Galahots Zelt nimmt Lancelot, der inzwischen nicht mehr von einer Rüstung bedeckt ist, dagegen eine passive, ruhende Position ein. Eine ruhige Körperhaltung ist wohl diejenige, die mit einer charismatischen Wirkung zuerst in Verbindung gebracht wird. Sie lässt sich mit Attributen wie Würde und Superiorität assoziieren, und sie kann eine Herrscherfigur als in sich ruhendes Gravitationszentrum der Macht konturieren. Einen solchen Typus des charismatischen Herrschers repräsentiert zum Beispiel die Figur Karls des Großen im *Rolandlied*.³⁴ Anders als im *Rolandlied* jedoch, wo Karls Gesicht im Verbund mit einer speziellen Lichtmetaphorik als Ausdrucksmodus seiner einzigartigen Stellung fungiert,³⁵ werden an der vorliegenden Textstelle des *Prosa-Lancelot* nicht Lancelots Physiognomie, seine Statur, sein Gesicht oder allgemein seine Schönheit beschrieben. Dennoch verkörpert seine Haltung, unterstützt durch eine spezielle Positio-

Engel-trüt. Vom Erwachsenwerden eines jungen Adligen in der Erzählung *Engelhart Konrads von Würzburg*«, *Jahrbuch für Internationale Germanistik XXXIII* (2001), 8–27, und die »Replik« von Elisabeth Schmid, die auch eine französische Version einbezieht, »Engelhard und Dietrich: Perpetuierung der Adoleszenz«, ebd., 28–40. Judith Klinger und Silke Winst verstehen ihre Analyse von Identitätskonzeptionen im *Engelhard*, in der sie zu dem Ergebnis kommen, dass weder hetero- und homosexuelles Begehren noch ein historisches Analogon dazu im Text differenziert würden, auch als Gegenentwurf zu den psychoanalytischen Argumentationen von Peschel und Schmid: »Zweierlei minne stricke. Zur Ausdifferenzierung von Männlichkeit im *Engelhard*«, in: Martin Baisch u. a. (Hrsg.), *Aventiuren des Geschlechts. Modelle von Männlichkeit in der Literatur des 13. Jahrhunderts*, Göttingen 2003 (Aventiuren 1), 259–289, hier: 287, Anm. 75.

³⁴ Vgl. die Analyse von Karina Kellermann, »Die zwei Körper des Königs«. Zu Bedeutung und Funktion der leiblichen Herrscherrepräsentanz in Geschichte, Kunst und Literatur des Mittelalters«, in: Peter Wiesinger (Hrsg.), *Akten des X. Internationalen Germanistenkongresses Wien 2000*, Bd. 5, Bern u. a. 2002, 63–68.

³⁵ Vgl. ebd., 64.

nierung seines ruhenden Körpers im Raum, charismatische Macht. Schlafend auf seinem erhöhten Bett erscheint er wie eine kostbare Trophäe, welche als *pars pro toto* alle Herrlichkeit des Artusreichs verkörpert, die Galahot usurpieren wollte.³⁶ Dieser Wert ist es, den seine charismatische Gegenwart reflektiert, und diese Gegenwart ist es andererseits, die eine unwiderstehliche Anziehung auf Galahot ausübt und in ihm den Wunsch nach »Hingabe« hervorruft. Genau dies zeigt nun umgekehrt die Verkörperung von Galahots Begehren. So nahe wie möglich schmiegt er sich an den Leib des anderen, um sich der Wirkung von dessen Präsenz – der Präsenz des Körpers – zu überlassen.

Galahot begehrt Lancelot also nicht als Sexualpartner, sondern als exzeptionellen Adligen. Er will in Lancelots Charisma gleichsam eintauchen, und das heißt, er will in der Situation in seinem Zelt und von nun an immer in Lancelots Nähe sein – nicht mehr und nicht weniger. Seine Reaktion auf Lancelot im Zelt verkörpert dieses Begehren vollkommen und ohne dass ein »Rest« an Ausdruckspotential zurückbliebe, der sexualisiert werden müsste. Es ist vielmehr konkrete, leibliche Nähe selbst, die hier erotisiert wird. Lancelots Attraktivität gründet in seiner Körperlichkeit und diese ist über Begabungen wie Vitalität, Kraft oder Tapferkeit zwar geschlechtlich markiert, aber nicht sexuell konnotiert.

Gegen die These, dass Galahot in der gerade interpretierten Textpassage kein sexuelles Begehren verkörpert, könnte nun die offensichtliche Parallele zu einer weiteren Episode des Romans nur kurz zuvor sprechen, in der Lancelot ebenfalls schlafend auf einem Bett liegt, beobachtet wird und Begehren erzeugt. Diesmal handelt es sich jedoch um das Begehren einer Frau, der Frau von Maloaut. Zwei durchaus konträre Schlussfolgerungen wurden aus solcher Vergleichbarkeit zwischen männlichem und weiblichem Begehren bislang in der Forschung gezogen. Einerseits hat Ingrid Hahn – im Anschluss an Judith Klinger – die These vertreten, dass Lancelots »charismatische Schönheit«³⁷ geschlechtsübergreifend wirke, da sie

³⁶ An dieser Stelle zeigt sich exemplarisch, dass Formen der Verkörperung keineswegs ausschließen, dass der Körper auch Zeichenfunktionen übernimmt. Vgl. zu letzteren Christian Kiening, *Zwischen Körper und Schrift. Texte vor dem Zeitalter der Literatur*, Frankfurt a.M. 2003, 180ff.

³⁷ Ingrid Hahn, »des herczen wille. Zum Selbstbezug der Person im *Prosa-Lancelot*«, in: Nine Miedema, Rudolf Suntrup (Hrsg.), *Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft. FS Völker Honemann*, Frankfurt a.M. u.a. 2003, 226–236, hier: 229; Judith Klinger, »Möglichkeiten und Strategien der Subjekt-Reflexion im höfischen Roman. Tristan und Lancelot«, in: Jan-Dirk Müller, Horst Wenzel (Hrsg.), *Mittelalter. Neue Wege durch einen alten Kontinent*, Stuttgart, Leipzig, 127–148. Vgl. ferner Klinger (wie Anm. 25), zu Lancelots Schönheit 75ff. und passim; zum Zerfall seiner charismatischen Schönheit ebd., 234f.

nahezu alle zentralen Figuren des Textes erfasst. Andererseits hat Reginald Hyatte geltend gemacht, dass die Beziehung von Lancelot und Galahot vom heterosexuellen Modell der *fine amor* modelliert werde.³⁸ Dieser Auffassung schließt Klaus Speckenbach sich insofern an, als in seiner Sicht in der Beziehung zwischen Galahot und Lancelot das Konzept der ›Freundesliebe‹ dem der ›Frauenliebe‹ unterliegt.³⁹ Im ersten Fall wird also eine fehlende Differenz zwischen den Strukturen männlichen und weiblichen Begehrens veranschlagt, im zweiten Fall eine Dominanz der heterosexuellen Begehrensstruktur.

Die Frau von Maloaut liebt Lancelot fraglos im ›normativen‹ heterosexuellen Sinne. Sie hält ihn sogar bei sich gefangen, weil auch sie auf seine Gegenwart nicht verzichten möchte und obwohl Lancelot sie zurückweist. Lancelot erbittet sich allerdings von ihr, an den Kämpfen zur Verteidigung des Artusreichs gegen Galahot teilnehmen zu dürfen, wenn er dafür jeden Abend zu ihr zurückkehrt. Als er nach dem ersten Kampftag erschöpft und übersät mit Verletzungen eingeschlafen ist, nutzt sie, gemeinsam mit ihrer Nichte, die Gelegenheit, ihn zu betrachten:

Die frauw sah den ritter uff sym bette ligen, und hett sin arm außgeworffen, wann das wetter heiß was. Er slieff fast und was aller geschwollen under synen augen von großen schlegen die er empfangen hett des tages. Die nase was im beschunden, und der halß was im bemasiget [...] von dem halßberg, sin oberbrawen waren alle geqwetschet. Im waren sin arm alle weicin von schlegen, und was *im* die schultern wunt in manige wise und off synen ahseln, die hend waren im geblat und vol blutes von großen schlegen (684, 9–17).

Wieder wird Lancelots schlafender Körper vom Erzähler im Raum arrangiert. Anders als bei der Beschreibung in Galahots Zelt wird die Perspektive diesmal jedoch mit einiger Liebe zum Detail auf Lancelots Aussehen gelenkt, um dann in unterschiedlichen Ansichten über seinen Körper zu wandern, erst im Vollbild, dann vom Gesicht über die Schultern. Verletzungen und Verschmutzungen, Blut, Dreck und Rostflecken werden akribisch genau geschildert. Dennoch entsteht nicht der Eindruck eines hässlich gewordenen, sondern eines immer noch unverehrten, charismatischen Körpers. Dafür werden, ähnlich wie im Falle von Lancelots Entrückungszuständen, Stilisierungsmuster religiösen Charismas zitiert und neu

³⁸ Reginald Hyatte, *The Arts of Friendship. The Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature*, Leiden, New York, Köln 1994.

³⁹ Klaus Speckenbach, »Freundesliebe und Frauenliebe im *Prosa-Lancelot*«, in: Wolfgang Haubrichs, Wolfgang Kleiber, Rudolf Voß (Hrsg.), *Vox Sermo Res. Beiträge zur Sprachreflexion, Literatur- und Sprachgeschichte vom Mittelalter bis zur Neuzeit. FS Uwe Ruberg*, Stuttgart, Leipzig 2001, 131–142, hier: 139.

gefüllt.⁴⁰ Denn in der Exposition von Lancelots verletzlichem und im Schlaf unschuldig wirkenden Körper scheinen Darstellungstraditionen aus Märtyrerlegenden aufgerufen, in denen eine Figur sich trotz oder gerade wegen erlittener Torturen als unzerstörbar erweist. In analoger Form, wenn auch anders kontextualisiert, wirkt Lancelot trotz seiner Blessuren schön und charismatisch. Dies spiegeln auch die Reaktionen der Frau von Maloaut. Sie betrachtet den schlafenden Helden zunächst gemeinsam mit ihrer Nichte in geradezu andächtigter Weise. Der Umstand, dass Lancelot schläft, bekommt in *dieser* Situation nun allerdings einen delikaten Unterton. Innerhalb des Verhältnisses von Dominanz und Unterwerfung, in dem sich Lancelot als Gefangener der verliebten Frau von Maloaut befindet, wird die Passivität seiner Körperhaltung sexualisiert. Im Roman ist dies explizit:

»Werlich«, sprach sie, »nyfftel, ir solt schier wunder sehen«, und ging in die joiale. Die jungfrau stieß das heubt innen, die frau gab der jungfrauwen das liecht in ir hant und begund sich hoher schurzen. »Frau«, sprach die jungfrau, »wes hant ir gedacht, was wolt ir schaffen?« »Ich enkum nymer me zu als guten staten den ritter zu kúßen als yczunt« (684, 18–24).

Auf die Frau von Maloaut wirkt die Gelegenheit unwiderstehlich, den Körper des Ritters, der sich ihr erotisch entzieht, endlich gänzlich unter ihrer Kontrolle zu haben. Sie kann von ihrer Nichte deshalb nur mühsam zurückgehalten werden, ihn mit Zärtlichkeiten zu überschütten. Die Parallele zur Stelle in Galahots Zelt ist offensichtlich, bedeutet jedoch gerade nicht, dass hier die gleiche Begehrensstruktur vorliegt.

Lancelots charismatischer Körper ruft in Galahot ein Bedürfnis nach Nähe hervor, das sowohl konkret physisch als auch metaphorisch, als Lebenskonzept, zu denken ist. Galahot hätte Lancelot am liebsten für immer an seiner Seite: »wolt ir mir myn leben nemen? Ich mag on yn uber ein leben nit« (1286, 36f.), erklärt er dazu an späterer Stelle gegenüber Artus. Die Frau von Maloaut dagegen begehrt Lancelot als Geliebten. Die Küsse, mit denen sie ihn bedecken möchte, und ihr geschürzter Rock verweisen metonymisch auf den sexuellen Kontakt, den sie sich von ihm wünscht. Frauen erliegen Lancelots Charisma also nicht *genauso* wie Männer.⁴¹ Die Unterschiede zwischen den Episoden bei der Frau von Maloaut und in Galahots Zelt zeigen vielmehr, dass Charisma geschlechtsspezifisch und individuell wirkt. Lancelots Körper ist in analoger Weise arrangiert und ruft doch diffe-

⁴⁰ Als Ausdruck einer »Passion« im Zeichen des Minnedienstes liest Klinger (wie Anm. 25), 201, die Passage.

⁴¹ Hahn (wie Anm. 37), 229.

rente Formen des Begehrens hervor. Homoerotisches – nicht homosexuelles – und heterosexuelles Begehren werden gegeneinander ausdifferenziert. Der charismatische Körper ist im *Prosa-Lancelot* kein Medium, um Unterschiede zwischen Formen von Beziehung und Begehren zu nivellieren, sondern um sie zu profilieren. Dies bedeutet auch, dass Galahot und Ginover *nicht* um Lancelot konkurrieren, wenigstens nicht in dem Sinne, in dem dies in der Regel vertreten wird: als Konkurrenten um die Liebe Lancelots.

Galahot gibt die gerade erst begründete und ihm so wichtige Nähe zu Lancelot insofern auf, als er die Beziehung zwischen Lancelot und Ginover stiftet, nachdem er an Lancelot Zeichen eines heftigen Liebeskummers bemerkt hat. Körper-Perforanz und Gefühlsausdruck in der entsprechenden Szene stehen ganz im Zeichen der Sprache der Liebe zwischen Männern. Galahot findet den weinenden Lancelot und tröstet ihn: »Galahot nam yn zwuschen sin arme und kußt im augen und munt. ›Lieber frunt, sprach er, ›sagent mir was uch sy« (766, 9f.). Galahots Küsse und Berührungen sind auch hier kein Ausdruck einer sexuellen Annäherung, sondern der Sorge um den Freund, den er trösten möchte. Dass Lancelot Ginover liebt, unterstützt und akzeptiert Galahot. Nachdem er sie zusammengeführt hat, äußert er einzig und allein den Wunsch, seine Freundschaft lebenslang behalten zu dürfen. Auch in diesem Kontext führt er die Radikalität seiner Bindung an Lancelot an: »Ich han lip und gut umb uwer gesellschaft gelaßen und gegeben« (1282, 31f.). Aus Lancelots Reaktionen geht mitunter hervor, dass diese Bindung despotische Züge annehmen kann. Zu einem späteren Zeitpunkt wird zum Beispiel über ihn gesagt, dass er, anstatt mit Galahot aufzubrechen, lieber am Artushof in Ginovers Nähe geblieben wäre, »hett er getörst vor sim gesellen, den er me forcht dann ein kint synen meister« (1290, 9f.). Es sind Leidenschaftlichkeit und Ausschließlichkeit von Galahots Wunsch nach Lancelots Nähe, die zu einem Problem werden, aber nicht die Konkurrenz um eine Liebe, die er gar nicht von Lancelot will.

Die Intention des Textes, verschiedene Formen von Begehren zu differenzieren, wird auch in der kurzen Zeit ersichtlich, in der die Dreierkonstellation zwischen Lancelot, Galahot und Ginover um die Frau von Maloaut erweitert ist. Zu dieser Erweiterung kommt es, nachdem die Frau von Maloaut von Ginover eingeladen wurde, bei ihr zu übernachten. Hier zeigt sich exemplarisch, dass ritualisierte Umgangsformen nobilitierender Liebe – zumindest in literarischen Texten – nicht adligen Männern vorbehalten sind. Das Beisammensein von Ginover und der Frau von Maloaut verläuft allerdings nicht harmonisch. Denn der Frau von Maloaut fällt es schwer, in Gegenwart Ginovers einzuschlafen, aber nicht, weil sie ähnlich wie Galahot zu aufgewühlt über die Gegenwart der anderen wäre, sondern weil sie meint, dass ihr diese Nähe aufgrund ihres niedrigeren Ranges nicht zustehe. Der gestörte Schlaf und das Argument der sozialen Unzulänglichkeit camouffieren

jedoch auch eine unterschwellige Spannung zwischen den Frauen. Denn die Frau von Maloaut offenbart sich im nächtlichen vertraulichen Gespräch als geheime Mitwiserin der illegitimen Liebe zwischen Lancelot und Ginover und wird von dieser daraufhin ermuntert, als Geliebte Galahots die vierte im Bunde zu werden. Gekleidet in einen Diskurs von Freundschaft und Fürsorge integriert Ginover auf der Ebene des Subtextes auf diese Weise die Spionin.

Es gelingt Galahot mühelos, ein Verhältnis mit der Frau von Maloaut einzugehen.⁴² Die heterosexuelle Beziehung hat ebenso wenig etwas mit seinen Emotionen für Lancelot zu tun wie Lancelots Liebe zu Ginover. Insgesamt entstehen nun vier Paarkonstellationen, die sich wechselseitig symmetrisch zueinander verhalten: Galahot und Lancelot als Freunde, Lancelot und Ginover als Liebende, Ginover und die Frau von Maloaut als Freunde, die Frau von Maloaut und Galahot als Liebende. Gemeinsam stehen sie sich zu viert abends von der Hofgesellschaft fort, um die Gelegenheit zu einem erotischen Beisammensein zu finden. Frappant daran ist, dass sie sich dabei nicht in zwei heterosexuelle Paare aufteilen, die je für sich bleiben: »Alsus sprachen sie iegliches nachtes alle vier sament, das sie anders nicht endaten dann helsen und küßen; und wann das sie scheiden musten, so was yn so ubel zu müte das yn ir hercz in irm libe wond brechen« (816, 5–8). Der Erzähler trennt die Positionen von Paaren und grammatischen Subjekten wohl deshalb nicht klar voneinander, weil ohnehin vorausgesetzt ist, wer hier wen umarmt und küsst. Und das Begehren Galahots nach Lancelot wird durch die heterosexuellen »Küsse und Umarmungen« nicht zum Verschwinden gebracht. Trotzdem ist die Passage hinsichtlich der allgemeinen erotischen Situation, die hier inszeniert ist, bemerkenswert. Denn was für heutige Leser schwer vorstellbar ist, zumindest dann, wenn man nicht zu Begriffen von Devianz und Perversion greifen möchte: dass ein heterosexuelles Paar seine Intimität mit einem anderen heterosexuellen Paar teilt, steht erneut im Zeichen einer Erotisierung der leiblichen Nähe selbst. Diese Erotisierung war bereits im Verhältnis von Galahot zu Lancelot zu beobachten und stellt vielleicht eine eigene Spielart historischer Emotionalität dar. Der Genuss, den die Nähe des Sexualpartners verschafft, wird durch die gleichzeitige Nähe von Freund oder Freundin nicht gestört, sondern, zumindest was Galahot angeht, vermutlich

⁴² Obwohl es fraglos auffällig ist, dass Galahots Verhältnis zur Frau von Maloaut schnell de-thematisiert wird, wie Andrea Sieber feststellt, ist der Grund dafür nicht notwendig in einer (durch Ginover) »erzwungenen Heterosexualität« zu sehen (A. S., »Lancelot und Galahot – Melancholische Helden?«, in: Baisch u.a. [wie Anm. 33], 209–232, hier: 230). Heterosexuelles Begehren ist vielmehr eine Qualität, die der Figur zugeschrieben wird, ohne dass sie von besonderer Bedeutung für das Romangeschehen ist.

sogar noch gesteigert. Denn wenigstens hier gelingt ihm, was sich im übrigen Verlauf des Romans als so überaus kompliziert darstellt – in der Nähe Lancelots zu bleiben und ihm gleichzeitig die Beziehung zu Ginover zu ermöglichen.

Galahot verlangt es nach der konkreten, leiblichen Präsenz Lancelots. Er verwelkt wie eine Blume, wenn er sie nicht bekommt.⁴³ Lancelot ›nobilitiert‹ zwar nicht, aber er hat einen charismatischen Körper. Dieser kann sich in ruhender Position befinden, aktiv und kontrolliert oder ›entrückt‹ sein, in seiner Schönheit zur Geltung kommen, mit Schmutz und Kampf-Blessuren übersät sein oder zur Gänze unter einer schwarzen Rüstung verschwinden, seine Ausstrahlung ist garantiert. Lancelots Präsenz erscheint deshalb gerade den männlichen Helden des *Prosa-Lancelot* als Inbegriff irdischen Glücks und Ruhms. Der Artushof reagiert mit Bestürzung, nachdem klar geworden ist, dass Galahot ihm seinen herausragenden Helden entzogen hat. Er wirkt gleichsam wie amputiert.⁴⁴ Eine Funktion von Lancelots Charisma liegt deshalb vielleicht auch darin, es an Stelle von Artus zu verkörpern.⁴⁵ Fraglos besitzt Lancelot auch insofern einen charismatischen Körper, als er metonymische Wirkungen produziert. Er kann die Macht des Artusreichs repräsentieren oder seine Kraft auf Gegenstände übergehen lassen.⁴⁶ In der Zeit der Trennung zwischen ihm und Galahot gibt es eine Passage, in der Galahot auf eine höfische Versammlung im Freien trifft. Männer und Frauen tanzen um einen Baum, auf dem ein Schild angebracht ist, und sie verneigen sich vor diesem Schild (290–296). Es ist Lance-

⁴³ Sieber (wie Anm. 42) bezieht den Umstand, dass Galahot an der Trennung von Lancelot schließlich zugrunde geht und stirbt, auf den Melancholie-Diskurs in seiner Prägung durch Judith Butler. Diese bezieht sich auf die Unterscheidung von Trauer und Melancholie durch Freud, der gegenüber sie jedoch geltend macht, dass Melancholie nicht aus der Einstellung des Subjekts, sondern aus der Beschaffenheit des Objekts resultiert. Das, was es dem gesellschaftlichen Gesetz nach nicht geben darf, kann demzufolge auch nicht betrauert werden. Ein solcher Fall ist homosexuelles Begehren, das in der frühkindlichen inzestuösen Mutter-Kind-Dyade nur kurz gelebt und dann unterdrückt wird. Galahot wird demzufolge zum Melancholiker, weil er das Objekt seines (homosexuellen) Begehrens nicht betrauern darf. So anregend diese These ist, wird mit ihr der Diskurs über Homosexualität wieder aufgegriffen.

⁴⁴ Vgl. zum Stellenwert der Episode für das Romangeschehen auch Klinger (wie Anm. 25), 122.

⁴⁵ So ein Vorschlag von Ulrich Wyss während der Diskussion im Anschluss an den Vortrag.

⁴⁶ Vgl. auch Klinger (wie Anm. 25), 222, sowie grundsätzlich Harald Haferland, *Höfische Interaktion. Interpretationen zur höfischen Epik und Didaktik um 1200*, München 1988 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 10), 225–237. Vgl. jetzt auch H. H., »Das Mittelalter als Gegenstand der Kognitiven Anthropologie. Eine Skizze zur historischen Bedeutung von Partizipation und Metonymie«, *PBB* 126 (2004), 36–64.

lots Schild, und Galahot verfolgt augenblicklich den Vorsatz, dieses Schild in seinen Besitz zu bringen, mit der gleichen Unbedingtheit, mit der er zuvor um Lancelot geworben und die Herrschaft über das Artusreich angestrebt hatte.⁴⁷

Ebenso, wie der Adel als Stand mit dem Problem konfrontiert ist, einerseits wie alle Menschen von Gott geschaffen zu sein und andererseits durch spezielle Formen der Legitimierung zu allen anderen eine genealogische Differenz behaupten zu müssen,⁴⁸ ebenso verkörpert Lancelot den charismatischen Adligen einerseits exemplarisch und geht in seinen ›Begabungen‹ andererseits über alle anderen weit hinaus. Der exorbitanten Steigerung des Charismas korreliert dann die Exorbitanz des Begehrens, das es hervorruft. Exponent solcher Exorbitanz ist im *Prosa-Lancelot* vor allem Galahot. Viele andere, vor allem männliche Figuren, auch Gawan und Artus, teilen zwar ein Begehren nach dem charismatischen Körper Lancelots. Doch Galahot übertrifft dieses Begehren, und er radikalisiert es, bis in seine selbstzerstörerischen Konsequenzen.

⁴⁷ »Enweg will ich yn furen, oder ich sol darumb dot bliben!« (292, 23f.)

⁴⁸ Vgl. dazu die exemplarischen Analysen von Beate Kellner, *Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter*, München 2004.

Ulrich Wyss

Der Schatten des Körpers des Königs

Abstract. Is there an arthurian body? In the Tristan romances as well as in the Chrétien corpus, the king's body remains a shadow. The body's powerful presence realizes itself as an absence.

I.

Gibt es ein Körperkonzept, das für den arthurischen Roman spezifisch wäre, einen *arthurian body* sozusagen? Wie wird er hergestellt – durch Anziehen, durch Ausziehen? Wenn in der Erzählung ein Ritter näher bestimmt werden soll, wird ihm eine Heldentat immer wieder zugeschrieben: Er ist der Eroberer der Douloureuse Garde zum Beispiel; als »Karrenritter« dagegen charakterisiert Lancelot einen Augenblick des Versagens. Iwein wiederum wird nach seinem emblematischen Begleittier das Incognito des »Löwenritters« führen. Eine arthurische Figur kann aber auch durch ihre Verwandtschaft definiert werden, als der Sohn der Witwe etwa. Oder durch die Ausrüstung, die rot oder weiß oder grün sein mag. Die Chiffren, mit denen Chrétien de Troyes die vielen Personagen ausstattet, die in seinem *Conte del Graal* keinen Eigennamen tragen dürfen, beziehen sich nie auf deren Leib: *le roi pêcheur, l'orgueilleux de la lande, l'orgueilleuse pucelle, la germaine cousine, la veuve dame...* Vielleicht bildet die hässliche Gralsbotin, die *hideuse pucelle*, eine Ausnahme. Dass der Leib von dem, was ihn umkleidet, so ohne weiteres sich nicht unterscheiden lässt, muss Perceval erfahren, als er den *chevalier vermeil*, den er erschlagen hat, seiner Rüstung berauben will: Eher müsse er den Toten in Grillfleischportionen zerlegen, als dass es ihm gelänge, eine seiner Waffen mitnehmen zu können, klagt der gewalttätige Tor, denn: »Qu'eles se tient si au cors / Que ce dedanz et ce defors / Est trestot un, si con moi sanble, / Qu'eles se tient si ansanble«¹ (denn sie haften so eng am Körper, dass dies Innen und dies Außen eins und dasselbe ist, wie mir scheint, so sehr halten sie zusammen). Da zeichnet sich ein Körperkonzept ab, das doch eigentlich keines ist. Es definiert den Körper durch etwas Heterogenes. Wenn die Leiche des roten Ritters von dessen Ausrüstungsgegenständen befreit ist, bleibt

¹ Chrétien de Troyes, *Der Percevalroman (Le Conte du Graal)*, übers. und einged. von Monica Schöler-Beinhauer, München 1991 (Klassische Texte des Romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben 23), V. 1139ff.

kein wie auch immer konzipierbarer Körper zurück, sondern, wie Perceval selber sagt, Fleischstücke, die man braten könnte (»charbonees«, V. 1136). Die Rüstung macht den Ritter, nichts sonst.

Ließe sich eine Rittergeschichte denken, die auf ein wie auch immer zum Verschwinden gebrachtes somatisches Substrat ganz verzichten könnte? Claude Lévi-Strauss, der im ersten Band seiner *Mythologica* die behandelten indianischen Mythen wie Formen der europäischen Kunstmusik zu beschreiben unternahm, stieß einmal auf eine Struktur, für die es keine Parallele zu geben schien: weder Sonate noch Fuge noch Rondo; er fragte seinen Freund, den Komponisten René Leibowitz, ob er so etwas kenne. Leibowitz verneinte, doch einige Wochen später schickte er Lévi-Strauss eine Partitur, deren Struktur dem Mythos nachgebildet war: Es hatte so etwas noch nicht gegeben, aber es war möglich, realisierbar in der Arbeit des Komponisten.² Unser Fall liegt weniger kompliziert, denn natürlich gibt es einen Ritter ohne Körper. Italo Calvino hat ihn 1959 in seinem Roman *Il cavaliere inesistente* konstruiert. Karl der Große inspiziert seine Truppen, ein Kavalier mit sehr langem Namen (Agilulfo Emo Bertrandino di Guildiverni e deglie Altri di Corbentraz e Sura, cavaliere di Selimpia Citeriore e Fez) weigert sich, sein Visier zu öffnen. »Wie kommt es, dass Ihr Eurem Kaiser nicht das Gesicht zeigt?«, fragt Karl, er erhält zur Antwort: »Weil ich nicht existiere, Herr«. Der Kaiser will das sehen. Der Helm ist leer. »Für einen, der nicht existiert, seid Ihr aber gut in Form«³, sagt der Kaiser dann.

Mit den Kleidern erschaffen wir uns einen Ritter. Das ist aber ein Kleiderkonzept, keines für den Körper. Gibt es auch das Gegenstück: den arthurischen Leib, der durch das Abstreifen der Kleider zutage gebracht wird? Dagegen spricht, dass das Entblößen, zum Beispiel auf dem Theater, wo es in den letzten Jahren gern praktiziert wird, keine Wahrheit zum Vorschein bringt, sondern wiederum einen sozialen Körper. Die Geschichte von des Kaisers neuen Kleidern, die uns Hans Christian Andersens geniales Kunstmärchen erzählt, liefert das Gegenstück zu Gottfried Kellers Parabel von den Kleidern, welche die Leute machen. Der nackte Kaiser trägt ein Kostüm, das problemlos als funktionsgerechte Kleidung durchgeht; nur das Kind, das von einem Standpunkt jenseits der geltenden symbolischen Ordnung spricht, erkennt, dass es gar nicht vorhanden ist.⁴ Wenn dem so ist, wenn

² Claude Lévi-Strauss, *Mythos und Bedeutung*, Frankfurt a.M. 1980 (edition suhrkamp 1027), 63f.

³ Italo Calvino, *I nostri antenati*, Milano 1960, 267.

⁴ Vgl. dazu Thomas Frank, Albrecht Koschorke, Susanne Lüdemann und Ethel Matala de Mazza unter Mitwirkung von Andreas Kraß (Hrsg.), *Des Kaisers neue Kleider. Über das Imaginäre politischer Herrschaft. Texte, Bilder, Lektüren*, Frankfurt a.M. 2002 (Fischer Taschenbuch 15448).

der Körper, wie nackt auch immer wir ihn uns imaginieren, auf ein soziales System zurückverweist, fragt es sich, ob der Körper für die Kulturwissenschaft überhaupt ein spezieller Gegenstand sein kann. Er ist immer schon sozialisiert, akkulturiert, vergesellschaftet, als undefinierbares *dedans* von dem sichtbaren, deutbaren *defors* der Kleider und der Waffen nicht zu scheiden. Dass die nackte Haut ihrerseits ganz und gar von sozialen Funktionen investiert ist, lehrt ein Blick in jene Zeitschriften, die dem Mann und der Frau von Welt beibringen, wie sie ihre Haut am wirkungsvollsten zu Markte tragen. Der sogenannte »Waschbrettbauch« gehört zum somatischen Panzer des modernen lebensstüchtigen Menschen, der seinen Leib nach sozialästhetischen Kriterien modellieren muss⁵ – und sei es mithilfe der plastischen Chirurgie. Nichts anderes haben uns die Ethnologen von den sogenannten Naturvölkern zu berichten.⁶

Führt das Reden vom »Körperkonzept« also auf eine Aporie? Dass das Reden vom Körper in den Humanwissenschaften gegenwärtig Konjunktur hat, lässt sich nicht leugnen. Dem verdankt sich auch die Themenstellung unseres Symposions. Man möchte, nach der linguistischen und der ikonischen Wende, von einem *body turn* sprechen. Es geht offenbar darum, den Logozentrismus in den Geisteswissenschaften zu kompensieren. Vor Jahrzehnten gab es ein Büchlein mit dem verheißungsvollen Titel *Die Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften*⁷, es finden Konferenzen zu »Körper-Inszenierungen«⁸ in der Literatur statt, wir feiern die »Wiederkehr des Körpers«⁹ (woher eigentlich soll er wiederkehren?), wir wollen um jeden Preis »am Leitfaden des Leibes«¹⁰ denken, wenn es sein muss anhand eines zerstückelten Körpers; *Körperteile. Eine kulturelle Anatomie*¹¹ heißt ein vor wenigen Jahren erschienener Sammelband. Immer geht es darum, die Rechte des »Bauches« gegen den usurpierten Primat des »Kopfes« zu verteidigen (als ob dieser nicht auch ein Körper-Teil wäre). Die Barriere, die den Körper vom Text separiert, möchten wir irgendwie überspringen.

⁵ Vgl. zum Beispiel den Roman: John von Düffel, *Ego*, Köln 2001.

⁶ Vgl. Claude Lévi-Strauss, *L'homme nu* (Mythologiques IV), Paris 1971; Hans Peter Duerr, *Nacktheit und Scham*, Frankfurt a.M. 1988.

⁷ Friedrich A. Kittler (Hrsg.), *Die Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften*, Paderborn 1980 (UTB 1054).

⁸ Klaus Ridder (Hrsg.), *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur*, Berlin 2002.

⁹ Dietmar Kamper, Christoph Wulf (Hrsg.), *Die Wiederkehr des Körpers*, Frankfurt a.M. 1982.

¹⁰ Helmut Pfotenhauer, *Literarische Anthropologie. Selbstbiographien und ihre Geschichte – am Leitfaden des Leibes*, Stuttgart 1987.

¹¹ Claudia Benthien, Christoph Wulf (Hrsg.), *Körperteile. Eine kulturelle Anatomie*, Reinbek 2001.

II.

Damit komme ich zu meinem Thema. Der Schatten *des Körpers* begegnet uns in dem Corpus der arthurischen Romane zumindest einmal an prominenter Stelle, und zwar in allen Versionen der Erzählung von Tristan und Isolde. Das Liebespaar hat sich des nachts im Baumgarten verabredet, König Marke belauert sie, zusammen mit einem verräterischen Höfling. Doch der Schatten, den er im Mondschein auf das Wasser der Quelle wirft – ein verschattetes Spiegelbild gewissermaßen – verrät ihn. »Dô irsach her Tristant iren schatin / von dem mânen in dem brunnen«, heißt es von Tristan (V. 3496f.), und von Isolde: »dô wart ouch die vrouwe gût / der spegêre wol geware. / der mâne trug den schaten dare / in den brunnen von in zwein« (V. 3528–3531). So bei Eilhart von Oberge¹². In der altnordischen Tristranssaga, die den für uns zu weiten Teilen verlorenen Roman des Anglonormannen Thomas übersetzt, lesen wir:

Ueber dem aber ging der mond auf und schien hell. Da sah er (Tristan) den schatten des königs auf der erde und blieb sogleich stehen, denn er wußte, daß der könig sie belauern wollte; doch war er sehr in angst und sorge um die königin, sie möchte den schatten nicht bemerken. Demnächst wurde aber auch sie denselben gewahr, und fürchtete sehr für Tristram, und so gingen sie beide fort und sahen, daß sie bei dieser kummer- und sorgenvollen sache verrathen waren. Der könig aber blieb unter dem baume zurück und zweifelte noch immer so in betreff dieser sache, daß er seinen zorn gegen sie beide fahren ließ¹³.

Die Liebenden wissen das Schattenbild zu deuten, sie geben sich Rechenschaft von der Gegenwart des eifersüchtigen Dritten, die es anzeigt, und verhalten sich dementsprechend: Sie verraten sich nicht.

Eilhart, auch Béroul, und die Saga bieten nur den Grundriss der Versuchsanordnung. Bei Gottfried von Straßburg wird das Thema ausgearbeitet. Interessant ist nicht in erster Linie, was Marke denkt und fühlt, sondern wie Tristan und Isolde sich aus der Affäre ziehen. »Tristan ging zu einer Stelle oberhalb des Wassers, die im Schatten des Ölbaums lag, da stand er versonnen im Gras und betrachtete in seinem Herzen seine heimlichen Kummernisse« (V. 14626ff., übersetzt von Peter Knecht¹⁴). Tristan denkt an seinen Kummer – und sieht, auf der spiegelnden Ober-

¹² *Eilhart von Oberge*, hrsg. von Franz Lichtenstein, Straßburg 1877 (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker 19).

¹³ *Tristrans Saga ok Ísondar*, hrsg. von Eugen Kölbing, Heilbronn 1878, Kap. 55, Übers. ebd., 168.

¹⁴ Gottfried von Straßburg, *Tristan*, Bd. 1: *Text*, hrsg. von Karl Marold, Bd. 2: Übersetzung von Peter Knecht, Berlin 2004 (de Gruyter Texte), die zitierte Stelle: 172.

fläche des Wassers, dessen Grund: Marke und den Melot, den verräterischen Freund: »So kam es, daß er die Schatten von Marke und Melot sah, denn der Mond schien mit Macht durch die Zweige des Baums. Als er die verräterischen Schatten wahrnahm, da wurde ihm angst und bange, denn er erkannte die Gefahr, die da lauerte« (V. 14632ff.). Tristan fürchtet, dass Isolde sich und ihn verraten könnte, er bittet Gott, sie und ihn zu beschützen (V. 14641ff.):

»got herre«, dâhte er wider sich,
 »beschirme Îsôte unde mich!
 ist, daz si diese lâge niht
 bî diseme schaten enzît ersiht,
 sô gât si vür sich her ze mir.
 geschiht ouch daz, sô werden wir
 ze jâmer und ze leide.
 got hêrre, habe uns beide
 durch dîne güete in dîner pflege!
 bewar Îsôte an disem wege;
 beleite sunder alle ir trite
 warne die reinen etwâ mite
 dirre lâge und dirre archeit,
 die man ûf uns zwei hât geleit,
 ê si iht gespraechte oder getuo,
 dâ man iht arges denke zuo!
 ja hêrre got, erbarme dich
 üer si und über mich!
 unser êre und unser leben
 daz sî dir hinaht ergeben!«

Der Held, sonst mit allen Wassern gewaschen und jeder Lage gewachsen, ist in Panik. Wie soll er angesichts der schweigenden, unbewegten Schatten agieren? Ihre Präsenz ist die einer Absenz, und dagegen hat Tristan keine Strategie. Es helfen weder List noch Gewalt, auch keine ausgeklügelte Intrige. Was einzig zählt, wäre Isoldes solidarische Geistesgegenwart, spontanes Lügen, souveräne Improvisation; doch woher soll Tristan wissen, ob er sich darauf verlassen kann? Der Schatten des Körpers stellt seine und Isoldes Liebe auf die härteste Probe. Der König, aus dem Dunkel drohend, ist in diesem Augenblick souveräner als in jeder anderen Situation, die der Roman für ihn bereithält. Vergleichbar allenfalls jene rätselhafte Stelle im Waldleben, als Marke die schlafenden Liebenden entdeckt und seinen Handschuh so aufs Gezweig legt, dass die Sonne sie nicht mehr verbrennt.¹⁵ Da wirft er seinen

¹⁵ Bérroul, *Le roman de Tristan*, in: *Tristan et Iseut. Les poèmes français. La saga norroise*, hrsg. von Daniel Lacroix, Philippe Walter, Paris 1989, V. 2001ff.

Schatten auf sie, und der hat mehr Macht über die Liebenden als alle Ansprüche, die er als legitimer Ehegatte erheben könnte. Tristan und Isolde erkennen, dass das Leben in der Waldeinsamkeit keine Alternative zum Dasein am Hof bietet. Ist also der Schatten das Körperkonzept, nach dem wir suchen? Die Gegenwärtigkeit des Körpers wird durch seine Verdunkelung, Verschattung gesteigert. Präsent ist der Körper durch seine Absenz, im Schatten, den er wirft.

III.

Es geht aber auch um den Schatten des Körpers *des Königs*. Auch dort, wo er sich keineswegs im Dunkeln verbirgt, ist der König seltsam unpräsent, irgendwie abwesend. Der König redet oft nicht selber, so am Beginn von *Erec et Enide*. Dass Artus die Jagd nach dem weißen Hirsch unternommen wird, sagt er nicht selber, es wird in indirekter Rede verkündet. Dagegen erhebt Erec seine Einwände, die dann mit einer autoritären Satzung weggewischt werden: »Li rois respont: »Ce sai je bien. / Mais por ce n'en lairai je rien, / Car ne doit estre contredite / Parole puis que rois l'a dite«¹⁶. Auch in der tumultuösen Anfangsszene des Romans vom Karrenritter sagt, als ihm die Königin entführt wird, Artus selber nichts: »qu'il li estuit / sofrir se amender ne le puit«¹⁷ (weil er es ertragen muss, wenn er es nicht ändern kann). Noch schlimmer am Beginn des *Löwenritters*. Hier verlässt der König die Tafelrunde und legt sich einfach ins Bett.¹⁸ Viele Ritter sind verwundert und zerreißen sich den Mund (»grant parole en firent«, V. 45). Hartmann von Aue weiß nicht recht, wie er den Fall erklären soll: Der König und die Königin hatten sich »mê durch gesellschaft geleit / dan durch deheine trâkheit / si entsliefen beidiu schiere«¹⁹. Sie sind zwar nicht müde, das gehört sich offenbar für einen König nicht, aber eine postprandiale Somnolenz überwältigt sie dann doch auf der Stelle. Auch im *Perceval-Roman*²⁰ schweigt Artus zunächst einmal. Er sitzt am Kopf des Tisches, an dem alle durcheinander reden, und sagt kein Wort, sondern ist ganz in Gedanken versunken

¹⁶ Chrétien de Troyes, *Erec et Enide*, hrsg. und übers. von Jean-Marie Fritz, Paris 1992, V. 59ff.

¹⁷ Chrétien de Troyes, *Le chevalier de la charrette*, hrsg. von Charles Méla, Paris 1992, V. 61f.

¹⁸ Chrétien de Troyes, *Le chevalier au lion*, hrsg. und übers. von David F. Hult, Paris 1994, V. 42ff.

¹⁹ Hartmann von Aue, *Iwein*, hrsg. von G. F. Benecke und K. Lachmann, neu bearb. von Ludwig Wolff, Berlin 1968, V. 83ff.

²⁰ Chrétien de Troyes, *Le conte du Graal*, hrsg. und übers. von Charles Méla, Paris 1990, V. 865ff.

(»pansis«, V. 866; »Li rois pensa qu'il ne dist mot«, V. 882; »Li rois pensa et mot ne sone«, V. 884). Auch hier ist der König in gewisser Weise »nicht da«. Wolfram von Eschenbach hat die Szene weiter ausgearbeitet. Ich verweise auf ein Detail, das er nicht von Chrétien hat. Als Parzival, der junge Wilde, in den Saal geritten kommt, erkennt er nicht auf Anhieb, wer denn nun der König ist; er weiß nicht, was Artus von den anderen Rittern unterscheidet, und darum sagt er: »Ich sihe hie manegen Artûs. / wer sol mich riter machen?«²¹ Was einen König ausmacht, ist seiner sichtbaren Präsenz nicht zu entnehmen. Es gibt keine mythische Evidenz seiner Souveränität, keine märchenhafte Selbstverständlichkeit der Sitzordnungen. Auch hier ist der königliche Körper in den Schatten getreten, verschattet worden.

IV.

Wen soll das wundern? Das ist es doch, was die sozialhistorische Lesart des Artusromans vorschreibt! Bei Erich Köhler – bis heute der Klassiker des Genres – lesen wir: »Artus ist nie König im Sinne eines Herrschers, ist kein wirklicher König; er ist immer Symbol eines als vollkommenste menschliche Ordnung vorgestellten und hingestellten Feudalstaates«²². Arthurische Königsherrschaft, heißt das, ist immer nur symbolisch gemeint, nicht politisch; sie bezeichnet ein Kulturiideal, in dem Herrschaft eines Souveräns gerade nicht vorkommt. Souverän ist, wer an der runden Tafel Platz nehmen darf. Er beherrscht die Spielregeln der *höveschheit* und wird von den »Pairs« als ihresgleichen anerkannt. Da kann es nur noch kontingente Betriebsunfälle geben wie das Malheur, das Kalogrenant vor Jahren zugestoßen ist. Seine Kollegen haben nichts Eiligeres zu tun, als es ungeschehen zu machen, es ist eine Konkurrenz unter Ebenbürtigen, gleichermaßen Qualifizierten. Müsste der König in diesem System nicht als *primus inter pares* agieren, wie alle anderen auch, allenfalls noch vorbildlicher als diese? Dann gäbe es aber keinen Grund, ihn immer wieder von seinen Rittern zu entfernen, ihn in seine Gedanken, ins Schlafzimmer, in die Wortlosigkeit zu entführen. Artus bleibt trotz aller Entpolitisierung seiner Rolle ein König, der Machtworte sprechen und seinen Willen, zum Beispiel die vom Vater überkommene *coûtume* der Jagd nach dem weißen Hirsch, durchsetzen kann. Doch seine Souveränität zeigt sich eben nicht in Taten, sondern in deren Ausbleiben. Er ist souverän insofern, als er sich eine ganz unritterliche Passivität erlauben darf.

²¹ Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, Studienausgabe, Berlin 1998, 147,21f.

²² Erich Köhler, *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik*, 2., erg. Aufl., Tübingen 1970, 22.

Lässt sich das sozusagen »körperpolitisch« formulieren? Wenn vom Körper des Königs die Rede ist, liegt es nahe, den dafür kanonischen Text heranzuziehen: Ernst H. Kantorowicz' epochemachende Studie über *The King's Two Bodies* aus dem Jahr 1957.²³ Der König von Frankreich hatte demnach nicht nur seinen empirischen Körper, der sterblich war wie jeder andere auch, sondern einen heiligen, begabt mit einem übernatürlichen Charisma. Dieser war unsterblich, nach dem Tod eines Königs lebte er in dessen Nachfolger weiter. Des Königs zweiter Körper nun – er war nicht zu sehen, wenn man eines realen Königs ansichtig wurde, sowenig wie dem Menschen Jesus von Nazareth seine göttliche Natur anzusehen war. Und trotzdem handelte es sich um einen realen Körper, nicht um irgendeine spirituale, geisterhafte, unwirkliche Wesenheit. Das Charisma des Königs zeigte sich zum Beispiel in seiner Fähigkeit, durch Handauflegen bestimmte Krankheiten zu heilen. Man könnte nun vermuten, dass diese Duplizität der Körper der präsenten Absenz und absenten Präsenz des Artus', wie wir sie beobachtet haben, irgendwie analog zu denken sei. Sollen wir versuchsweise von King Arthur's two bodies sprechen? Des Artus' natürlicher Körper wäre, so gesehen, um so eher verdunkelt und verschattet, als es allein auf den anderen, den charismatischen, den unsterblichen, ankommt.

Von einer Spaltung der Körper des Königs ist in unseren Romanen sehr wohl die Rede. Doch sie bezieht sich nicht auf die Disjunktion des sterblichen vom unsterblichen Leib, sondern auf die Unterscheidung des gestorbenen Königs von der unverwelklichen Aktualität dessen, wofür seine Herrschaft steht. »Mais pour parler de chix qui furent, / Laissons chix qui en vie durent, / Qu'encor vaut mix, che m'est avis, / Un courtois mors c'uns vilains vis.« (Um von denen, die einst waren, zu reden, lassen wir die, welche noch im Leben fort dauern! Denn noch immer, finde ich, ist ein toter Höfischer mehr wert als ein lebendiger Unhöfischer) – so Chrétien im *Yvain*-Prolog (V. 29ff.). Das Medium, in welchem Artus weiterlebt, ist die Lehre, die er uns mit seinem Beispiel zu geben vermag: »Li boins roys Artus de Bretagne, / La qui proeche nous ensaigne / Que nous soions preus et courtois...« (V. 1ff.). Als Vorbild ist Artus unsterblich. Hartmann von Aue wiederholt das in seinem Prolog wortwörtlich: »des gît gewisse lère / küneec Artus der guote« (V. 4f.); doch erhält das Motiv dann eine leicht mythische Einfärbung, wenn davon die Rede ist, dass seine Landleute behaupten, der König lebe noch heute (V. 14). Das ist aber nur eine leise Andeutung, denn auch Hartmann will darauf hinaus, dass der tote König mit seinem Namen weiterlebt: »ist im der lîp erstorben, / sô

²³ Ernst H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, übers. von Walter Theimer, München 1990 (dtv 4465) (engl. Princeton 1957).

lebet doch iemer sîn name« (V. 16f.). Eine Spaltung der Figur wird auch am Ende der *Mort Artu* des Vulgata-Zyklus von Lancelot und dem Graal absehbar. Dort wird Artus nach der finalen Schlacht auf der Ebene von Salesbières, in der er ebenso wie sein Gegner, der inzestuöse Sohn Mordred, tödliche Wunden davonträgt, in einer Kapelle beigesetzt – einerseits; es wird aber auch berichtet, dass Feen ihn übers Meer in das Land Avalon entrückt hätten.²⁴ Die Duplizität des Todes und des Weiterlebens im Verborgenen, auf die Hartmann anspielt, ist in diesem uneindeutigen Schluss als episches Syntagma skizziert. Von einer doppelten Natur der arthurischen Königsherrschaft im Prosa-Zyklus lässt sich auch insofern reden, als dem Inhaber der Souveränität, also Artus, der beste Ritter der Welt, also Lancelot, zur Seite tritt: Der eine wäre ohne den anderen nicht, was er ist, ohne Lancelots chevalereskes Charisma würde das Reich untergehen. Lancelot stellt die Souveränität immer wieder her, wenn die Königin geraubt wird, wenn eine falsche Gino-ver ihre Ansprüche geltend macht...

Mit »the king's two bodies« hat das jedoch nichts zu schaffen. Es geht im Roman nicht um politische Theologie, nicht um die Vorstellung von der Unvergänglichkeit des Staatswesens, die vermittelt der Unsterblichkeit des charismatischen Körpers garantiert wäre. Dass das Reich seinen König überleben würde, wie es die Maxime »Le roi est mort, vive le roi!« anzeigt, lässt sich von der bretonisch-britannischen Monarchie des Artus mit dem besten Willen nicht behaupten. Da wird, im Gegenteil, keine Kontinuität des Staates über den Tod des Artus hinaus ins Auge gefasst. Die heilsgeschichtliche Konstruktion der Tafelrunde als der »dritten« nach der eucharistischen aus der Passionsgeschichte und deren Replik durch Joseph von Arimathia als dem Inhaber des Graals – sie verträgt sich nicht mit dynastischer Kontinuität. Nach dem »tierz hom« bei Robert de Boron, also dem dritten Gralshüter, kehrt die Reliquie in den Himmel zurück, nicht anders als in der Version der *Queste du Saint Graal*; das Reich Arthurs aber fährt zur Hölle. Es gibt nach Artus' Ende kein »vive le roi« mehr. Im Gegenteil: das Inzestmotiv deutet darauf hin, dass hier ein genealogischer Kurzschluss der Reichsgeschichte ein Ende setzt. Als »the once and future king« (so Artus' Titel bei T. H. White²⁵) bleibt Artus einzigartig und unersetzlich. Das verrät, auf seine Weise, Wolframs Sarkasmus. Jeder Ritter könnte für ein ungeschultes Auge Artus sein, seine Funktion ist nicht ohne weiteres erkennbar, seine Souveränität besteht gerade nicht darin, dass sie sich im sakramentalen Leib von der empirischen Person ablösen lässt. Die politisch-theo-

²⁴ *La Mort le Roi Artu*, hrsg. von Jean Frappier, Paris 1964 (Textes littéraires français 68), 249ff.

²⁵ Terence H. White, *The Once and Future King*, London 1958.

logische Beweisführung des Ernst Kantorowicz ist für den Artusroman nicht einschlägig. Das arthurische Königtum, uninteressiert an theologisierenden Liturgien, strahlt von Weltlichkeit. Wir wollen es darob nicht tadeln.

V.

Meine Suche nach dem Konzept eines arthurischen Körpers hat weitab von allen modischen *body politics* geführt: zu der Hypothese, dass der Körper gerade dort seine suggestivste Gegenwärtigkeit erreicht, wo er abwesend ist. Aus dem Dunkel, dem Schweigen, dem Schlaf bezieht der Körper des Königs seine Macht. Es gibt eine burleske Formel für diesen Sachverhalt, in einem Text, der nicht zum *main stream* arthurischen Erzählens gehört. Am Beginn des okzitanischen Romans von jenem Artusritter, der auf den ganz unbretischen Namen Jaufre hört, wird eine bizarre Schein-Aventiure berichtet. Eine monströs große Kuh nimmt den König auf die Hörner, er läuft Gefahr, in einen Abgrund geschleudert zu werden. Damit er wenigstens weich landet, ziehen die Ritter in aller Eile ihre Kleider aus und werfen sie auf einen Haufen.²⁶ Hier ist der Körper des Königs nicht verschattet; dafür hängt er in der Luft, irgendwo zwischen Himmel und Erde. Auch das eine Form der gefährlichen Abwesenheit – gefährlich allerdings nur für Artus selbst. Dieser Missstand wird dadurch kompensiert, dass die Ritter sich entblößen, um den von seiner Souveränität entblößten Herrscher zu retten. Die arthurischen Körper treten für einen kurzen Augenblick zutage; es ist ein Moment von unendlicher Peinlichkeit. Kaum ist der König weich gelandet, stürzen sich alle auf den Kleiderhaufen, keiner findet seine eigenen Klamotten, jeder streift die ersten besten Hosen und Hemden über. Es findet keine triumphale Epiphanie des *arthurian body* statt, sondern ein großes Durcheinander, das dann erst nach dem Abendessen wieder in die gewohnte Ordnung zurückverwandelt werden kann, wenn alle ihre angestammten Gewänder anzuziehen Gelegenheit haben. Die strukturelle Logik in alledem liegt darin, dass der in der Absenz präsente Körper des Königs und die Körper der Ritter von der Tafelrunde aufeinander bezogen sind. Das eine ist ohne das andere nicht zu haben, und dieses ziemlich offenbare Geheimnis plaudert der okzitanische Text aus.

Das ist die eine meiner Vermutungen. Die andere handelt davon, dass die Frage nach dem Körperkonzept am Ende auf ein poetologisches Problem führt. Meine

²⁶ *Roman de Jaufre*, in: *Les Troubadours*, Text und Übers. von René Lavaud und René Nelli, Brügge 1960, V. 17ff.

queste des arthurischen Körpers habe ich am Leitfaden der im Jahr 1952 geschriebenen, erst acht Jahre später gedruckten Erzählung *Der Schatten des Körpers des Kutschers* von Peter Weiß²⁷ angetreten. Es geht darin um ein Erzählen, das alle traditionellen Prämissen der Darstellung von Wirklichkeit in der Literatur aufkündigt. Darin ist dieser Text einigen riskanten Experimenten des »nouveau roman« vergleichbar. Der Ich-Erzähler berichtet, was er sieht, ohne die befremdliche Welt um ihn herum mit impliziertem Vorwissen und der Plausibilität von Vorverständnissen zu ordnen. Derlei Aprioris soll es nicht mehr geben. Der äußeren Wirklichkeit kommt der Erzähler dort am nächsten, wo er den Schatten des Körpers des Kutschers bei der Kopulation mit der Haushälterin beobachtet. Das ist ein radikales Beispiel für die Poetik des Beschreibens²⁸ im 20. Jahrhundert, die sich von den herkömmlichen Funktionen der *descriptio* emanzipiert. Beschreibungen produzieren nicht umstandslos die Gegenwärtigkeit des Beschriebenen. Mit dem arthurischen Roman des Hochmittelalters hat das insofern zu tun, als auch in ihm der Sinn des »discours« nicht im Strom der »histoire« untergeht, von ihm fortgerissen wird. Es bleiben verschattete Flächen, Löcher im Text, Risse im Weltgewebe. Auf sie sollten wir achten, wenn wir unsere scheinbar wohlvertrauten Romane lesen und wiederlesen.

Im Übrigen, *ceterum censeo*: Wenn wir eines Körperkonzepts so recht nicht habhaft werden, bleibt uns doch die Gewissheit, dass für uns als Leser der *Text* als jener Körper, den wir begehren dürfen, bereit liegt. »Le texte a une forme humaine, c'est une figure, un anagramme du corps? Oui, mais de notre corps érotique«²⁹. So seinerzeit Roland Barthes. Das gilt auch für den Text, welcher den Schatten des Körpers des Königs wirft. Und für den Schatten seiner Königin und mancher schönen *puelle*, und erst recht für die Schatten all der jugendlichen Ritter auf der Suche nach Aventure und dem Sinn der Welt, denen wir im Wald von Brocéliande immer wieder begegnen.

²⁷ Peter Weiss, *Der Schatten des Körpers des Kutschers*, Frankfurt a.M. 1964 (edition suhrkamp 35).

²⁸ Dazu jetzt Heinz W. Drügh, *Die Ästhetik der Beschreibung. Poetische und kulturelle Energie deskriptiver Texte*, Habilitationsschrift Tübingen 2004 (im Druck).

²⁹ Roland Barthes, *Le plaisir du texte*, in: R. B., *Ceuvres complètes*, hrsg. von E. Marty, Bd. 2: 1966–1973, Paris 1994, 1502.

Stephan Fuchs-Jolie

lebendec begrabn.

Ein Versuch über Parzivals Unsichtbarkeit

Abstract: It is a well-known fact that in courtly society the relationship between man and God is formulated in terms of vassalage and feudality. However is this only a question of terminology? By looking closer at the character of Parzival in the second part of Wolfram's romance this essay addresses the issue to what extent feudal patterns of thought and behaviour influence the actions, the perception and the representation of literary characters as social bodies. In the light of revocation and redistribution of *hulde* (*gratia*, favour) we perceive new aspects on Parzival's rejection of God, his request for the Holy Grail in the background of the narration of Gawain and his fairytale-like final election. Under the three aspects of communication, arbitrariness of the ruler and ritual performance, the 12th century *Dienstrecht* of Cologne is compared with Wolfram's romance in this essay. What is called *humiliter servire* in the juristic source is found in the fictional text as increasing and multiple invisibility of the hero's body. The intriguing problem of regaining the ruler's *hulde* is represented in the romance by the conflicting narrative principles that are earning the Grail by serving humbly and fighting on the one hand and being named for the Grail by Providence on the other hand.

Was kann ein Vasall tun, dem die Huld entzogen wurde? Nach der Verfluchung durch Cundrie im sechsten Buch von Wolframs *Parzival* hat der Held Huld verloren, und zwar die Huld zweier Instanzen – zumindest wenn man seiner Selbstwahrnehmung Glauben schenkt. Zum einen glaubt er, die Huld der Artusgesellschaft verloren zu haben. Er bittet sie: »nû rât mir wie daz i'uwern hulden næhe mich« (330,8–9), und macht niemanden der höfischen Gesellschaft verantwortlich für das »strenge schärf gerich« (330,10), für »die harte Rache«, die soeben über ihn ergangen sei, »swes hulde ich drumbe vloren hân« (»wessen Huld auch immer ich dadurch verloren habe«) (330,12).¹ Nun kann gar keine Rede davon sein, dass die Artusgesellschaft ihm die Huld entzogen habe, denn als er sich gleich darauf zum Schmerz aller Versammelten auf unbestimmte Zeit in unbestimmte Richtung aufmacht, um Anfortas und den Gral wiederzufinden, da nimmt er »urloup« von Artus und seinen Rittern und Damen ganz ausdrücklich »mit ir hulden« (331,6–7), wie der Erzähler sagt. »vil diens im dâ maneger bôt« (331,17), heißt es, und Artus selbst gelobt ihm »an die hant« – mit einer rechtsverbindlichen Geste also – sei-

¹ Ich zitiere nach: Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, mhd. Text nach der 6. Ausg. von Karl Lachmann, Übers. von Peter Knecht, Einf. von Bernd Schirok, Berlin, New York 1998.

nes »lasters pflhte« zu haben, ihm bei Kränkungen und Schmähungen Beistand zu leisten (331,11–14). Auch bei seiner Rückkehr an den Artushof nach dem Kampf mit Gawan viele Jahre und Tausende von Versen später ist es nur Parzival selbst, der von zwischenzeitlich erworbenem *prise* und der nur zum Teil wiedergutmachten Schande spricht.² Die höfische Gesellschaft versichert ihn fortwährend seines völlig makellosen Ruhms,³ während Parzival nachdrücklich und mit dienstrechtlicher Terminologie auf dem Schema von Verlust/Wiederverdienen der Huld und Gunst beharrt, bis auch er formell zustimmt »mir ist mîn reht hie wider gegeben« (701,15). In der Tat ist ja irritierend: Welche Art von ritterlicher *ère* und von *pris* hätte Parzival zwischen dem sechsten und dem vierzehnten Buch denn gewonnen, die er nicht schon je gehabt hätte? Huldverlust und Wiedererlangen von Huld ist demnach ein Denkmuster, das uns durch die Struktur der Handlung und die Selbstwahrnehmung des Protagonisten nahegelegt wird, das aber vom Erzählten hinsichtlich des artusritterlichen Registers nicht oder allenfalls sehr indirekt gedeckt ist. Indem dieser Widerspruch im Erzählen offensiv ausgespielt wird, verweist der Text gerade darauf, dass das Huldentzug/Huldwiedergewinnungs-Muster in anderer Hinsicht bedeutsam ist, nämlich im Verhältnis des Protagonisten zu Gott und/oder zum Gral.

In der Tat begreift Parzival sein Verhältnis zu Gott in lehnsrechtlichen Kategorien. In seiner vielzitierten Abschiedsrede an Gawan im sechsten Buch und ähnlich später im neunten Buch gegenüber dem Grauen Ritter und Trevrizent imaginiert er Gott als einen Herrscher, der seine Macht und Gewalt nicht richtig gebrauchte:

[...] »wê waz ist got?
wær der gewaldec, sölhen spot
het er uns pëden niht gegeben,
kunde got mit kreften lebn.
ich was im diens undertân,
sît ich genâden mich versan.« (332,1–6)

»[...] seit ich weiß, was Gnade, Huld meint«: Sich selbst sieht Parzival als Dienstmann, der seinem Herrn nun den Dienst aufkündigt, da dieser ihm offenbar *haz*, »Feindschaft«, »Ungnade« entgegenbringe. Er begreift sich als ein – schuldlos, durch Willkür – aus der Huld Gefallener, dem *helfe* und *gunst* entzogen ist und dessen einzige Möglichkeit nun ist, diese Feindseligkeit auszuhalten: »hât er haz, den

² So als er Gawan bittet, den höfischen Damen seinen Anblick zu ersparen (695,26–696,4), so insbes. auch gegenüber Artus beim zeremoniellen Empfang nach dem Mahl (699,1–12) und in der Bitte an die, »die mir ê gâben geselleschaft«, ihm wieder zu »geselleclîcher kraft« zu verhelfen (700,21–23).

³ Vgl. dazu 694,29–30; 695,2–7; 695,18–20; 698,22–30; 699,13–16 und 700,13–14.

wil ich tragn« (332,8). Cundries Verfluchung zeitigt kein anderes Handeln Gott gegenüber, es zeitigt nur jene Haltung, dieser empfundenen Missachtung mit Missachtung seinerseits zu begegnen. Und wenn sich die Haltung Parzivals gegenüber dem Lehnsherrn Gott im neunten Buch auch wandelt, so wird das Verhältnis weiterhin lehnsrechtlich in der Logik von ›hulde und helfe als Lohn für Dienstgedacht. Was Trevrizent seinem Neffen vor allem vor Augen führt, ist seine falsche Wahrnehmung:

»irn megt im ab erzürnen niht:
 swer iuch gein im in hazze siht,
 der hât iuch an den witzten kranc.« (463,1–3).

Ich verstehe das so: *haz* gegen Gott ist nichts als unsinniger Selbstbetrug – denn auch der, der sagt, er sei Gott feind, will etwas von ihm; allein, dass er es erzwingen, abtrotzen will und so tut, als könne er *helfe* auch anderswoher bekommen. Nur der Erzähler kann schon hier sagen (ob als konkrete Vorausdeutung oder sozusagen *sub specie aeternitatis*, ist kaum zu entscheiden): »got was und wart in bêden holt« (487,22), und so wird auch das glückliche Ende der Geschichte als Vergabe von Huld und *gratia* formuliert. Cundrie beginnt die Gralberufung mit der Huldvergabeformel »got wil genâde an dir tuon« (781,4), und Parzival antwortet »ich bin vor gote erkennt« (783,6). Das heißt wörtlich: »ich bin vor dem Antlitz Gottes bekannt, sichtbar gemacht«. Wiedergewinnung der Huld heißt Rückkehr und Sichtbar-Werden vor dem Angesicht des Herrschers. Ich betone Letzteres, denn vor allem darauf, auf diese Wieder-Sichtbarmachung, wird es nachher ankommen.

Dass Parzival, andere Figuren und zuweilen auch der Erzähler in diesem Roman das Verhältnis zu Gott in lehnsrechtlichen Kategorien denken, ist ja nun alles andere als eine neue Beobachtung.⁴ Überhaupt vergegenwärtigt man sich im Mittelalter – wie vielfach, und nicht nur in der Literatur, zu beobachten – das Verhältnis Herrscher/Vasall parallel zum Verhältnis Gott/Mensch, gerade hinsichtlich der Huld-Beziehungen.⁵ Was ich aber nun fragen will, ist Folgendes: Ist das nur eine

⁴ Es sei dazu hier nur auf die klassischen Ausführungen von Hans-Joachim Koppitz verwiesen (*Wolframs Religiosität. Beobachtungen über das Verhältnis Wolframs von Eschenbach zur religiösen Tradition des Mittelalters*, Bonn 1959) und auf die jüngeren Arbeiten von Peter Czerwinski (*Der Glanz der Abstraktion. Frühe Formen von Reflexivität im Mittelalter. Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung* [I], Frankfurt a.M. u.a. 1989, Kap. 2.e: »Partikuläre und verallgemeinerte triuwe: Der höfische Gott und sein archaischer Vasall«, 160–177) und Joachim Schröder (*›schildes ambet umben grâl«. Untersuchungen zur Figurenkonzeption, zur Schuldproblematik und zur politischen Intention in Wolframs von Eschenbach »Parzival«*, Frankfurt a.M. u.a. 2004, 265–269).

⁵ Dazu Geoffrey Koziol, *Begging Pardon and Favor. Ritual and Political Order in Early Medieval France*, Ithaca, London 1992, insbes. 25–108, und Gerd Althoff, »Huld. Überlegun-

Frage der Formulierungen? Wird hier nur eine Terminologie vom sozialen Bezirk in einen allgemeineren, die *condition humaine* betreffenden, religiösen Bereich metonymisch verschoben oder metaphorisch als Analogie verwendet? Oder geht es dabei möglicherweise um weitergehende Denk- und Vorstellungsmuster, die das Verhalten und die Wahrnehmung sozialer Körper strukturieren? Und die möglicherweise auch die literarische Darstellung von Figuren als wahrgenommene und handelnde Körper strukturieren?

humiliter prosequi

Zunächst einige allgemeine Bemerkungen zur Rolle und Bedeutung von Huld in der höfischen Gesellschaft. Huld – lateinisch meist *gratia* oder auch *familiaritas*, im höfischen Deutsch *hulde*, *genåde*, zuweilen auch *güete* oder *liebe* – ist »einer der Zentralbegriffe der mittelalterlichen Herrschafts- und Lebensordnung«⁶. Vergabe oder Entzug von Huld ist ein für mittelalterliches und generell feudales Herrschertum konstitutives Mittel zu disziplinieren und anzuspornen, zu strafen oder zu belohnen.⁷ In den lateinischen Quellen historischer oder rechtshistorischer Art signalisiert das Erweisen von Huld durch den Herrscher die *familiaritas* des Vasallen. Das meint besondere Nähe und Vertrautheit, vor allem aber Zugehörigkeit zur *familia*, zum engsten Herrschaftsverband; der Entzug von Huld meint dementsprechend Abtrennung und Distanz zur sozialen Gruppe und zum Herrscher.⁸ Drei Aspekte seien herausgegriffen, die mir die inhärente und prinzipielle Problematik abzubilden scheinen:

(1.) Das Problem der Kommunikation: »Aus der Huld fallen« meint, wie schon oben erwähnt, wesentlich ein Verbot von Kommunikation, und zwar von unmittelbarer *face-to-face*-Kommunikation mit dem Herrscher. Der verstoßene Vasall darf nicht bei Hof erscheinen, der Herrscher »übersieht« ihn, wie es heißt. Es bedeutet Abtrennung aus der sozialen Gruppe, der *familia* des Herrschers, Ausschluss von den Ritualen, man könnte sagen: Zerstörung oder zumindest Unsichtbarmachung

gen zu einem Zentralbegriff der mittelalterlichen Öffentlichkeit«, in: G. A., *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 1997, 199–228, hier: insbes. 209. Ähnlich auch mit Blick auf den *Herzog Ernst B* Kai-Peter Ebel, »Huld im *Herzog Ernst B*. Friedliche Konfliktbewältigung als Reichslegende«, *Frühmittelalterliche Studien* 34 (2000), 186–212, hier: insbes. 201–205.

⁶ Althoff, »Huld« (wie Anm. 5), 200.

⁷ Dazu ebd., 199.

⁸ Ebd., insbes. 203 und 220.