



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„durch hōher schulde werc -

Darstellung und Funktion der Schuld in ausgewählten
kleinen Verserzählungen Konrads von Würzburg“

verfasst von / submitted by

Sonja Weiß

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2016 / Vienna 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 817

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Deutsche Philologie

Betreut von / Supervisor:

Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Lydia Miklautsch

Danksagung

Zunächst möchte ich mich bei Frau Professor Lydia Miklautsch für die Unterstützung bei der Themenfindung und die Betreuung meiner Masterarbeit bedanken.

Ich danke auch meinen Freunden, allen voran Klaudia und Christina, die mir mit fachlichen Hinweisen und aufbauenden Worten zur Seite gestanden sind.

Ganz besonders möchte ich mich bei meinem Freund Sebastian und meinem großen Bruder Daniel bedanken, die mir stets geduldig ihre starken Schultern und offenen Ohren zur Verfügung gestellt haben.

Mein größter Dank gilt meinen Eltern für ihren liebevollen Beistand und ihr Vertrauen in mich. So vieles, das ich erreicht habe, wäre ohne ihre Unterstützung nicht möglich gewesen.

Anmerkung zur Schreibweise

Wenn im Text nur die männliche Schreibweise verwendet wird, so ist bei Entsprechung auch die weibliche Form eingeschlossen. Auf eine durchgehend geschlechtergerechte oder geschlechtsneutrale Schreibweise wurde zu Gunsten der Lesbarkeit verzichtet.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	3
1. Konrad von Würzburg – ein Ausnahmedichter des Mittelalters.....	5
1.1 Biographische Daten.....	7
1.2 Einordnung der ausgewählten Dichtungen in die Chronologie des Gesamtwerks	8
2. Definition der Schuld und deren Bedeutung im Mittelalter	11
2.1 Kategorien der Schuld.....	14
2.1.1 Morale Schuld	15
2.1.2 Religiöse Schuld.....	18
2.1.3 Juristische Schuld	23
2.1.4 Politische Schuld	28
2.2 Schuld in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters	32
2.2.1 Heldenepik: Nibelungenlied	33
2.2.2 Artusepik: Parzival	35
2.2.3 Religiöse Dichtung: Gregorius	38
3. Schuld in den ausgewählten Dichtungen Konrads von Würzburg	41
3.1 Das Herzmaere	42
3.1.1 Verletzung des kanonischen und weltlichen Ehrechts?.....	46
3.1.2 Verstöße gegen herrschende Moralvorstellungen	51
3.1.3 Missachtung weltlicher Gesetze und politischer Richtlinien	58
3.1.4 Sündhaftes Verhalten der Figuren	63
3.1.5 Verbrechen wider die Minne der <i>edelen herzen</i>	69
3.2 Der Welt Lohn.....	74
3.2.1 Unmoralische und sündhafte Weltliebe	78
3.2.2 Außerehelicher Minnedienst	84
3.2.3 Schuld durch Sühne?.....	87
3.3 Heinrich von Kempten	92
3.3.1 Morale Verstöße gegen den sittlichen Verhaltenskodex	96
3.3.2 Verletzung des weltlichen Rechts durch körperliche Gewalt	101
3.3.3 Fehlverhalten im politischen Kontext	108
3.3.4 Sakrilegien und Todssünden	114
4. Conclusio	119
5. Literaturverzeichnis	123
5.1 Primärliteratur	123
5.2 Sekundärliteratur.....	124
Anhang	132
Abstract	132
Curriculum Vitae	133

Einleitung

Die kleinen Verserzählungen *Das Herzmaere*¹, *Der Welt Lohn*² und *Heinrich von Kempten*³ Konrads von Würzburg zählen aufgrund ihrer fesselnden Thematik und kunstvollen Gestaltung zu den beliebtesten Werken des Dichters. Im Rahmen der Literaturforschung, innerhalb der diesen kurzen Texten große Wertschätzung entgegengebracht wird, erfolgte eine intensive Beschäftigung mit dem Textkorpus, wobei die Forschung besonders ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zahlreiche wertvolle Beiträge zu den ausgewählten Dichtungen hervorbrachte. Trotz der recht umfassenden wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den Texten wurde die werkimmanente Schuld-Thematik, welche die Handlung der drei Dichtungen wesentlich bestimmt, bisher kaum beleuchtet. Das Ziel dieser Arbeit ist es daher, die ausgewählten Verserzählungen konkret im Hinblick auf die Darstellung des Phänomens der Schuld und die Funktion, welche diese in den Werken einnimmt, zu untersuchen.

Schuld stellt ein äußerst komplexes anthropologisches Phänomen dar, das ob seiner Allgegenwärtigkeit innerhalb sozialer Ordnungen für jede historische Gesellschaft von Relevanz ist und nie an Brisanz und Faszination verliert. Bereits in der Antike erfolgte eine bewusste Auseinandersetzung mit der menschlichen Schuld, und die intensive Beschäftigung mit diesem Phänomen hält bis heute an. Auch die Epoche des Mittelalters war durch das Bewusstsein der Existenz menschlicher Schuld geprägt, wobei durch das damals vorherrschende religiöse Weltbild, das maßgeblich vom christlichen Glauben bestimmt wurde, besonders die Vorstellung von der Sünde im Sinne eines Fehlverhaltens gegenüber der göttlichen Ordnung präsent war. Die Komplexität und Vielschichtigkeit der Schuld, die weit über den religiösen Lebensbereich hinausgeht und sich unter anderem in der Sphäre des Ethisch-Sittlichen, im Bereich der weltlichen Rechtsprechung und im politischen Kontext manifestiert, war den mittelalterlichen Menschen jedoch durchaus bewusst und wurde auch in den literarischen Werken dieser Epoche häufig thematisiert.

¹ Konrad von Würzburg: Heinrich von Kempten, Der Welt Lohn, Das Herzmaere. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von Edward Schröder. Übersetzt, mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Heinz Rölleke. Stuttgart: Reclam 2013. (= Reclams Universal-Bibliothek. 2855.)

² Ebenda.

³ Ebenda.

Um die zeitliche Verortung der zu analysierenden Texte zu ermöglichen und die vielfältige literarische Kompetenz Konrads von Würzburg zu veranschaulichen, gibt der erste Teil der vorliegenden Arbeit einen Überblick über das Leben und Schaffen des Dichters.

Der zweite Teil der Arbeit befasst sich eingehend mit dem Schuld-Begriff, dessen nähere Bestimmung das Fundament für die nachfolgende Textanalyse darstellt. Aufgrund der Diversität dieses Begriffs kann keine einheitliche Definition von Schuld erstellt werden, daher werden vier Kategorien ausgearbeitet, welche die Bandbreite des Schuldverständnisses andeuten sollen und mit deren Hilfe die Primärtexte schließlich analysiert werden. Es handelt sich dabei um die Kategorien moralische Schuld, religiöse Schuld, juristische Schuld und politische Schuld. Da die zu untersuchenden Werke im 13. Jahrhundert gedichtet wurden, werden die angeführten Kategorien explizit im Hinblick auf das mittelalterliche Verständnis von Schuld erarbeitet. Danach erfolgt ein Blick auf die Bearbeitung des Schuld-Motivs in der Literatur des Mittelalters, die am Beispiel des anonym überlieferten *Nibelungenliedes*, des *Parzival* Wolframs von Eschenbach und des *Gregorius* Hartmanns von Aue veranschaulicht wird. Diese bedeutenden mittelalterlichen Werke, die verschiedenen Gattungen zuzuordnen sind, von unterschiedlichen Autoren gedichtet wurden und in zeitlicher Nähe zu den ausgewählten Verserzählungen entstanden sind, demonstrieren die enge Verbindung zwischen Gattungszugehörigkeit und Schuld-Funktion.

Im dritten Teil der Arbeit erfolgt die Untersuchung der ausgewählten Verserzählungen *Das Herzmaere*, *Der Welt Lohn* und *Heinrich von Kempten* Konrads von Würzburg, die aufgrund ihrer literarischen Form der Mären- bzw. Novellendichtung zugeordnet werden können, hinsichtlich der Darstellung und Funktion der Schuld. Mithilfe der vier vorgestellten Kategorien werden die als schuldhaft zu bewertenden Handlungen in den Werken jeweils unter spezieller Berücksichtigung des zeitgenössischen sittlich-ethischen Tugendsystems, der mittelalterlichen Sündenlehre, des weltlichen Rechts des 13. Jahrhunderts und der Ordnung des feudalen Gesellschaftssystems analysiert, wobei neben der Art der Darstellung und der Funktion der Schuld auch die Ursachen bzw. Motive für die schuldhaften Taten beleuchtet werden. Die Ergebnisse der Analyse sollen schließlich zur Beantwortung der Frage führen, wie und wofür Konrad das Phänomen der Schuld in diesen Werken einsetzt, und neue Rückschlüsse auf die werkimmannten Aussagen ermöglichen.

1. Konrad von Würzburg – ein Ausnahmedichter des Mittelalters

Die Literatur des Mittelalters bietet für die mediävistische Germanistik und an dem dunklen Zeitalter Interessierte eine reiche Fülle an Dichtungen, die sich auch heute noch, viele Jahrhunderte nach deren Entstehung, großer Wertschätzung und Beliebtheit erfreuen. Wir verfügen über zahlreiche Textzeugen von Werken mittelalterlicher Dichter vom 6. bis ins 15. Jahrhundert und kennen eine große Anzahl an Autoren und Dichtungen dieser Epoche. Literarisch gesehen bildete die Zeit um 1200 mit herausragenden Dichtern wie Gottfried von Straßburg, Hartmann von Aue, Wolfram von Eschenbach und Walther von der Vogelweide einen Höhepunkt der qualitativen Textproduktion, weshalb dieser Zeitraum auch gemeinhin als Blütezeit der mittelalterlichen Literaturgeschichte gilt. Das anschließende 13. Jahrhundert wird hingegen oft als „minder interessante Verfallszeit ohne allzuviel Originalität und [...] weiterführende Kraft“⁴ angesehen, da die Vertreter der Blütezeit von den nachfolgenden Dichtergenerationen als unerreichbar gepriesen wurden und eine Annäherung an die hohe Kunst dieser Klassiker scheinbar nur durch Nachahmung möglich war. Viele Autoren des 13. Jahrhunderts wurden schließlich in der Forschung lange Zeit abfällig als „Epigonen“ bezeichnet, denen Ideenlosigkeit und damit einhergehende reine Nachahmung ihrer Iole vorgeworfen wurde. Ein Beispiel dafür, dass dieser abwertende Begriff oft völlig unberechtigt eingesetzt wurde und bei genauerer Betrachtung jeglicher Grundlage entbehrt, ist der Dichter Konrad von Würzburg.

Konrad gilt als einer der „kunstfertigsten und vielseitigsten Dichter der mittelhochdeutschen Epoche“⁵, weshalb seine Werke für die Forschung ein äußerst interessantes Untersuchungsobjekt darstellen. Die überlieferten Textzeugen weisen darauf hin, dass Konrad fast alle während seiner Schaffensperiode gängigen Gattungen kannte und auf die vollkommenste Weise beherrschte. Die äußerst breite Überlieferung seiner Texte, die bereits zu seinen Lebzeiten zu beobachten ist, kann als Ausdruck seiner großen Beliebtheit bei seinen Kollegen und dem mittelalterlichen Publikum gewertet werden. So gilt Konrad heute „in Relation von Einzelwerken zu Überlieferungsträgern [als] der meistüberlieferte Autor der 2. Hälfte des

⁴ Horst Brunner: Zugang zu Konrad von Würzburg. In: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 5 (1988/1989), S. 17.

⁵ Heinz Rölleke: Anmerkungen und Nachwort zu Konrad von Würzburg: Heinrich von Kempten. Der Welt Lohn. Das Herzmaere. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Übersetzt, mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von dems. Stuttgart: Reclam 2013 (= Reclams Universal-Bibliothek. 2855.), S. 145.

13. [Jahrhunderts]⁶. In seinen Dichtungen glänzt er sowohl durch seine außergewöhnliche Formkunst als auch durch seine überragende Sprachkompetenz, die ihm nicht nur die Bewunderung der zeitgenössischen Dichterkollegen und der Dichter der nachfolgenden Generationen, sondern auch die der Literaturwissenschaftler des 20. und des laufenden 21. Jahrhunderts sichern. Rüdiger Brandt bezeichnet Konrad als vermutlich einzigen nachklassischen Klassiker, da dieser eine Reihe von Eigenschaften aufweist, die aus seiner Sicht Voraussetzung für den Verdienst der Bezeichnung „Klassiker“ sind: die Identifizierbarkeit des Dichters anhand seiner literarischen Prinzipien, bemerkenswerte Resonanz beim zeitgenössischen Publikum und die Begründung von literarischen Normen für nachfolgende Dichtergenerationen.⁷ Konrads Ruf als renommierter Dichter, der sein Handwerk mit meisterhafter Kompetenz beherrschte, hat sich durch zahlreiche Forschungsarbeiten der Literaturwissenschaft vor allem in den letzten Jahrzehnten gefestigt und verfügt nun über ein solides Fundament. Sein Œuvre, das neben den drei bereits angeführten und für diese Arbeit ausgewählten Verserzählungen *Das Herzmaere*, *Heinrich von Kempten* und *Der Welt Lohn* noch drei Romane (*Engelhard*, *Partonopier und Meliur*, *Der Trojanerkrieg*), drei Legenden (*Silvester*, *Alexius*, *Pantaleon*), eine fragmentarische Kurzerzählung (*Der Schwanritter*), eine Wappendichtung (*Das Turnier von Nantes*), einen umfangreichen Marienpreis (*Die goldene Schmiede*) und Lyrik in Form von zahlreichen Leichen, Liedern, Gedichten (unter anderem *Die Klage der Kunst*) und Sangsprüchen umfasst, sucht hinsichtlich der Vielzahl der Gattungen, der literarischen Gestaltung und der durchdachten Formgebung im Bereich der Literatur des 13. Jahrhunderts seinesgleichen. Konrad hat alle gängigen zeitgenössischen Gattungen bis auf den Artusroman und den Schwank bedient, wobei sich Literaturwissenschaftler bis heute nicht einig sind, ob die schwankhafte Dichtung *Die halbe Birne* nicht ebenfalls Konrad zuzuordnen ist. Diese künstlerische Vielfalt und die Tatsache, dass die einzelnen Dichtungen innerhalb des Gesamtwerks unabhängig von der jeweiligen Gattung nichts von der gewohnt hohen Qualität einbüßen, machen den Autor Konrad von Würzburg zu einer literarischen Ausnahmeerscheinung des Mittelalters.

⁶ Rüdiger Brandt: Konrad von Würzburg. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1987. (= Erträge der Forschung. 249.), S. 208.

⁷ Vgl. Rüdiger Brandt: Konrad von Würzburg. Kleinere epische Werke. 2., neu bearbeitete und erweiterte Aufl. Berlin: Schmidt 2009. (= Klassiker-Lektüren. 2.), S. 9.

1.1 Biographische Daten

Das Leben Konrads von Würzburg gilt im Vergleich zu dem vieler seiner zeitgenössischen Dichterkollegen als relativ gut dokumentiert. Wann er geboren wurde, ist nicht bekannt, doch die Forschung geht davon aus, dass er um 1225 zur Welt kam.⁸ Als gesichert kann das in den Kolmarer Annalen angegebene Todesjahr 1287 gelten, in dem Konrad als *in Theutonicō multorum bonorum dictaminum compliator* bezeichnet wird.⁹ Im Anniversarienbuch des Basler Münsters befindet sich unter dem 31. August ein Eintrag zu Konrad von Würzburg, seiner Frau Berchta und deren beiden Töchtern Gerina und Agnesa, wobei das Datum nicht als tatsächlicher Sterbetag der Personen fehlgedeutet werden darf, sondern als Gedenktag für die gesamte Familie gesehen werden muss.¹⁰ Dass Konrad aus dem Würzburger Raum kommt, wird durch seinen Beinamen *de Wirciburch* deutlich, den er selbst in einigen seiner Dichtungen anführt. Der Titel *magister* bzw. mhd. *meister*, der Konrad an mehreren Stellen zugeschrieben wird, weist auf eine umfassende Ausbildung hin, die auch in seinen Werken deutlich zu erkennen ist.¹¹ Da er in einem seiner Sprüche angibt, kein Adliger zu sein, kann eine Zugehörigkeit zum Adelsstand mit relativ großer Sicherheit ausgeschlossen werden.¹² Es wird vermutet, dass Konrad als Berufsdichter tätig war, und Brandt geht dabei von drei großen Abschnitten aus: „einer Wanderzeit, einer Straßburger und einer Basler Zeit“¹³. Die Existenz einer Wanderzeit kann damit erklärt werden, dass Konrad in den Straßburger Annalen als *vagus* bezeichnet wird, worunter in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts ein fahrender Dichter verstanden wurde. Für die Straßburger Zeit sprechen einige seiner Werke, die er für Straßburger Auftragsgeber gedichtet hat, wobei nicht mit Sicherheit gesagt werden kann, ob Konrad sich tatsächlich länger im Straßburger Raum aufgehalten oder von Basel aus für die entsprechenden Auftraggeber gedichtet hat. Dass Konrad in Basel sesshaft wurde, kann heute kaum mehr bestritten werden, da er dort nachweislich ein Haus besaß, in dem er mit seiner Familie lebte.

⁸ Vgl. Rölleke 2013, S. 145.

⁹ Vgl. Brandt 2009, S. 15.

¹⁰ Vgl. Brandt 1987, S. 64.

¹¹ Vgl. Brandt 2009, S. 16.

¹² Vgl. Konrad von Würzburg: Kleinere Dichtungen. Bd. 3: Die Klage der Kunst. Leiche, Lieder und Sprüche. Hrsg. von Edward Schröder. Mit einem Nachwort von Ludwig Wolff. Dublin, Zürich: Weidmann 1970, S. 61.

¹³ Brandt 1987, S. 65.

1.2 Einordnung der ausgewählten Dichtungen in die Chronologie des Gesamtwerks

Zahlreiche Literaturwissenschaftler haben bereits den Versuch unternommen, die Einzelwerke des umfangreichen Œuvres von Konrad von Würzburg in eine chronologische Abfolge einzuordnen, doch ist dies angesichts der vielen fehlenden Informationen über Texte des Mittelalters generell ein Vorhaben, das äußerst selten mit absoluter Gewissheit über die Richtigkeit der Angaben umgesetzt werden kann. Doch auch wenn die Entstehungsdaten vieler Werke heute nicht mehr eindeutig rekonstruierbar sind, gibt es doch Hinweise, die dabei helfen können, die Entstehung der Texte zumindest auf einen gewissen Zeitraum einzuschränken – hierunter fallen unter anderem Auftraggeberennennungen, Hinweise auf historische Ereignisse in den Werken selbst und Kenntnisse über die Biographie des jeweiligen Autors.

Als eines der frühesten Werke Konrads wird von der Forschung wiederholt die fragmentarische Verserzählung *Der Schwanritter* angegeben, für deren Hintergrund die Familiengeschichte der Grafen von Rieneck von besonderer Bedeutung ist. Für die panegyrische Wappendichtung *Das Turnier von Nantes* ist ebenfalls eine Frühdatierung denkbar, da diese bei den Dichtungen nicht nur thematisch, sondern auch im Hinblick auf ihre Auftragssituation miteinander verbunden sein dürften.¹⁴ Hartmut Kokott sieht die beiden Werke im Umfeld des Romans *Engelhard*, da alle drei Dichtungen „offenbar im Auftrag oder zumindest im Zusammenhang mit bestimmten mitteldeutschen und niederrheinischen Adelshäusern entstanden“¹⁵ sind und geht davon aus, dass sie in die erste Schaffensphase Konrads einzuordnen sind. Auch Brandt sieht Zusammenhänge zwischen diesen Werken, doch weist er darauf hin, dass sie hinsichtlich ihrer Datierungen die umstrittensten Dichtungen Konrads sind.¹⁶ Ebenfalls als Frühwerke können die drei Verserzählungen *Das Herzmaere*, *Der Welt Lohn* und *Heinrich von Kempten* vermutet werden, wobei letztere die einzige der drei Dichtungen ist, die geeignete Hinweise auf einen konkreten Entstehungszeitraum und den Rezeptionsort beinhaltet. Im Epilog des *Heinrich von Kempten* gibt Konrad Folgendes an:

¹⁴ Vgl. ebenda, S. 69.

¹⁵ Hartmut Kokott: Konrad von Würzburg. Ein Autor zwischen Auftrag und Autonomie. Stuttgart: Hirzel 1989, S. 14.

¹⁶ Vgl. Brandt 2009, S. 39.

*Hie sol diz mære ein ende geben
und dirre kurzen rede werc,
daz ich dur den von Tiersberc
in rîme hân gerihtet
unde in tiutsch getihtet
von latîne, als er mich bat:
ze Strâzburc in der guoten stat,
da er inne zuo dem tuome
ist prôbest unde ein bluome
dâ schînet maneger êren. (V. 754-763)*

Konrad hat diese Dichtung für den Straßburger Dompropst Berthold von Thiersberg verfasst, wodurch die Entstehungszeit des Werkes auf den Zeitraum zwischen 1260 und 1275 eingeschränkt werden kann.¹⁷ Als mögliche historische Hintergründe können sowohl die Italienzüge deutscher Herrscher als auch die brutalen Auseinandersetzungen zwischen dem damaligen Bischof und den Bürgern in Straßburg in Betracht gezogen werden.¹⁸ Der Marienpreis *Die goldene Schmiede* kann ebenfalls mit Straßburg in Verbindung gebracht werden, doch sind für den Entstehungsraum dieser Dichtung auch Basel und Freiburg denkbar.¹⁹ Wenn davon ausgegangen wird, dass Konrad seine frühen Werke hauptsächlich während seiner Wanderzeit und der Straßburger Zeit gedichtet hat, kann an diese frühe Schaffensperiode seine Zeit in Basel angeknüpft werden, in der nachweislich die drei Legenden *Silvester*, *Alexius* und *Pantaleon* entstanden sind. Durch die Nennungen der Auftraggeber wird angenommen, dass diese Werke frühestens ab 1260 gedichtet worden sind. Offenbar nach den Legenden entstanden die Romane *Partonopier* und *Meliur* und der *Trojanerkrieg*, welcher als letztes Werk Konrads gilt und von ihm nicht mehr vollendet werden konnte. Im Hinblick auf die Lyrik konnte die Forschung beim Versuch der Erstellung einer Chronologie aufgrund von fehlenden Hinweisen keine stichhaltigen Ergebnisse erzielen. Eine Ausnahme bilden lediglich die beiden Sprüche 32,316 und 32,361, die auf historische Personen hinweisen und somit relativ gut eingegordnet werden können.²⁰

¹⁷ Vgl. Otto Neudeck: Erzählen von Kaiser Otto. Zur Fiktionalisierung von Geschichte in mittelhochdeutscher Literatur. Köln: Böhlau 2003, S. 270.

¹⁸ Vgl. Brandt 2009, S. 44.

¹⁹ Vgl. ebenda, S. 40.

²⁰ Vgl. ebenda, S. 24.

Über die Entstehungssituation der Verserzählungen *Das Herzmaere*, *Der Welt Lohn* und *Heinrich von Kempten* existieren, wie bereits dargelegt wurde, nur spärliche Informationen. Als gesichert gelten lediglich der ungefähre Entstehungszeitraum und der Rezeptionsort der Dichtung *Heinrich von Kempten*, wohingegen es durch das Fehlen von Auftraggeberennennungen und eindeutigen Hinweisen auf historische Ereignisse im *Herzmaere* und in *Der Welt Lohn* keine gesicherten Erkenntnisse hinsichtlich der Datierung und der Rezeptionsorte dieser Werke gibt. Reinhard Bleck weist in seinen Untersuchungen zu *Der Welt Lohn* allerdings darauf hin, dass als Hintergrund für den Kampf gegen die Heiden, dem sich der Ritter anschließt, ein historischer Kreuzzug in Palästina gesehen werden kann, der im Jahr 1267 stattfand.²¹ Dieses Werk könnte demnach als Propagandadichtung fungiert haben, durch die das adlige Publikum dazu aufgerufen wurde, sich dem Palästina-Kreuzzug anzuschließen. Dieser Kreuzzug könnte auch einen historischen Eckpfeiler im *Herzmaere* bilden, denn auch hier macht sich der Ritter auf den Weg nach Jerusalem, womit erneut die Kreuzzug-Motivik aufgegriffen wird.²² Es ist jedoch festzuhalten, dass der Ritter nicht wegen des Kampfes in die Heilige Stadt reist und das literarische Motiv des Kreuzzugs bereits in den möglichen Vorlagen dieser Dichtung auftaucht, weshalb Blecks Vermutungen mit Vorsicht zu betrachten sind. Die drei ausgewählten Verserzählungen wurden, wie bereits erwähnt, von der Forschung oft dem Frühwerk Konrads zugerechnet. Dies liegt unter anderem daran, dass Konrads Texte beim Versuch der Erstellung einer Chronologie primär hinsichtlich ihres Stils und der verwendeten Sprache analysiert wurden. Die Ergebnisse derartiger Analysen wurden später allerdings als nicht verwertbar für den Zweck einer chronologischen Textanordnung eingestuft, da sowohl der Schreibstil als auch die verwendeten Begriffe nicht zwingend etwas mit der sich über die Jahre steigernden Kompetenz eines Autors zu tun haben, sondern von der jeweiligen Textgattung abhängen. Zusammenfassend ist festzuhalten, dass *Heinrich von Kempten* mit großer Wahrscheinlichkeit zwischen 1260 und 1275 für ein Straßburger Publikum gedichtet wurde und über den Entstehungszeitraum und den Rezeptionsort der beiden Dichtungen *Das Herzmaere* und *Der Welt Lohn* keine seriösen Angaben gemacht werden können.

²¹ Vgl. Reinhard Bleck: Ein oberrheinischer Palästina-Kreuzzug 1267. In: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 87 (1987), S. 11f.

²² Vgl. Reinhard Bleck: Überlegungen zur Entstehungssituation der Werke Konrads von Würzburg, in denen kein Auftraggeber genannt wird. Wien: Karl M. Halosar 1987. (= Wiener Arbeiten zur germanistischen Altertumskunde und Philologie. 29.), S. 46.

2. Definition der Schuld und deren Bedeutung im Mittelalter

Die Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Schuld geht mit der Konfrontation einer großen Anzahl unterschiedlicher Interpretationen von Schuld einher, denn fest steht, dass jeder Mensch etwas anderes unter diesem Begriff versteht. Die Vielfalt an Definitionen beschränkt sich allerdings nicht nur auf den persönlichen Bereich, sondern ist in ähnlichem Ausmaß auch in unterschiedlichen wissenschaftlichen Bereichen zu finden. Es gibt mehrere Hintergründe, vor denen dieses Phänomen betrachtet werden kann: Schuld kann ganz allgemein eine finanzielle Schuld meinen, die ausdrückt, dass eine Person einer anderen für eine entsprechende Leistung oder eine Vereinbarung noch einen bestimmten Geldbetrag auszuhändigen hat. Sie kann auch im Bereich der Moral angesiedelt sein, zum Beispiel im Fall eines Vertrauensbruchs in einer Freundschaft oder Partnerschaft. Ein weiterer Ansatz ist das juristische Verständnis von Schuld, bei dem davon ausgegangen wird, dass jemand ein Gesetz gebrochen hat. Eine ganz andere Bedeutung erhält der Begriff allerdings im Kontext des Nationalsozialismus, in dem oft von einer kollektiven Schuld in Bezug auf den Holocaust gesprochen wird. Im Bereich der Religiosität finden sich wiederum andere Definitionen für Schuld, die entsprechend der jeweiligen Religion unterschiedlich aufgefasst wird, wobei vor allem der Begriff der Sünde innerhalb der monotheistischen Weltreligionen Christentum, Judentum und Islam eine wesentliche Rolle spielt. Wenngleich das Phänomen der Schuld vor dem Hintergrund zahlreicher Wissenschaften wie der Ökonomie, Ethik, Jurisprudenz, Politik und der Religion betrachtet werden kann, weisen doch alle Schuld-Definitionen zwei zentrale Gemeinsamkeiten auf: Schuld kann nur in Bezug auf eine bestehende Ordnung und in Bezug auf einen Adressaten entstehen. Mit einer bestehenden Ordnung kann zum Beispiel eine Rechtsgemeinschaft, eine moralische Sittlichkeitslehre und eine religiöse Weltanschauung gemeint sein. Der Bezug zu einem Adressaten verweist auf die Bedeutung, die das Begriffspaar Täter – Opfer im Schulddiskurs einnimmt. Wenn sich jemand schuldig macht, wird er gemeinhin als Täter bezeichnet, wohingegen derjenige, dem durch das schuldhafte Verhalten des Täters Leid zugefügt wird bzw. ein Schaden entsteht, als Opfer gilt. In der *Brockhaus Enzyklopädie* wird Schuld als eine „Kategorie der Selbst- oder Fremdbewertung menschlichen Handelns“²³ bezeichnet, „wobei das Verschulden – im Sinne

²³ Brockhaus. Enzyklopädie in 30 Bänden. Bd. 24: SANTI - SELD. 21., völlig neu bearbeitete Aufl. Leipzig, Mannheim: Brockhaus 2006, S. 486.

einer fahrlässigen oder vorsätzlichen Unterlassung, Tat oder eines Vorsatzes dazu und deren Folgen – immer ein benachteiligendes oder schädigendes Verhalten gegen Menschen bezeichnet“²⁴. Die hier angesprochene Bewertung durch sich selbst oder durch andere Instanzen spielt eine wesentliche Rolle im Zusammenhang mit der Schuld-Thematik, denn wie es das Sprichwort „Wo kein Richter, da kein Henker“ treffend ausdrückt, manifestiert sich Schuld erst dann, wenn sie als solche erkannt und realisiert wird. Die Beurteilungsinstanzen können äußerst vielfältig sein und reichen vom eigenen Gewissen über eine göttliche Instanz, Mitmenschen und gesellschaftliche Normen bis hin zum Gericht im juristischen Sinn.²⁵ Je nachdem, von welcher Instanz das schuldhafte Verhalten beurteilt und bewusst gemacht wird, kann das unterschiedliche Folgen haben, die sich in Emotionen wie Reue, Scham und Bedauern, ganz expliziten Anklagen wie dem religiösen Stigma der Sünde oder gesellschaftlichen Schuldsprüchen und der Verhängung einer Strafe durch die Justiz äußern. Als Gründe für schuldhaftes Verhalten werden gemeinhin „das Böse, Schlechte, Falsche und Üble“²⁶ angenommen, dessen Folgen schließlich als „Vergehen und Verbrechen, als Verfehlungen und Verstöße“²⁷ beurteilt werden. Wenn sich eine Person schuldig gemacht hat und die Schuld auch als solche anerkennt, besteht generell die Möglichkeit, diese zu tilgen. Dies kann unter anderem durch „Wiedergutmachung, Sühnung (Strafe), Reue, auch durch ein Verzeihen vonseiten des Betroffenen“²⁸ geschehen, wobei die Möglichkeit der Tilgung und der Grad der Wiedergutmachung immer von der jeweiligen Schuld und der verurteilenden Instanz abhängen. Die Existenz von Schuld scheint wie eine Medaille zwei Seiten zu haben: Auf der einen Seite kann ihr Vorhandensein als unabdingbar für das funktionierende Bestehen einer Gesellschaft gesehen werden, da sie unbestreitbar eine „ordnungsstabilisierende Funktion“²⁹ hat, wohingegen sie auf der anderen Seite durch ihre „machtkonservierende Funktion“³⁰ eine gefährliche Kraft ausübt, die durchaus kritisch zu betrachten ist.

Bei dem Phänomen der Schuld handelt es sich um ein sehr komplexes Konstrukt, mit dem sich der Mensch gemäß seiner Beschaffenheit als soziales Wesen bereits seit Jahrtausenden

²⁴ Ebenda.

²⁵ Vgl. ebenda.

²⁶ Mirko Christian Schiefelbein: Schuld. Kategorie, Kompetenz und Prinzip. Jena, Univ., Diss. 2009, S. 15.

²⁷ Ebenda.

²⁸ Brockhaus 2006, S. 486.

²⁹ Schiefelbein 2009, S. 16.

³⁰ Ebenda.

kritisch auseinandersetzt. Intensive Thematisierungen im Bereich der Literatur sind beispielsweise im Alten Testament, das im dritten Kapitel des Buches Genesis von der ersten Sünde des Menschen berichtet, und im antiken Drama, in dessen Bereich besonders die Bearbeitung des Ödipus-Mythos durch Sophokles und die griechische Tragödie Beachtung verdienen, zu finden. Das nhd. Wort *Schuld* leitet sich von ahd. *sculd(a)* zu *sculan* ab, das mit *schuldig sein, sollen, müssen* übersetzt werden kann.³¹ Im Mittelhochdeutschen wird das Wort *schulde* oder *scholt* verwendet, das im engeren Sinn Schuld, Unrecht, Vergehen, Verschulden, Ursache, Pflicht oder auch Tribut bedeuten kann.³² So wie sich dieses Wort im Laufe der Jahrhunderte von *sculd(a)* bis hin zum heutigen *Schuld* linguistisch verändert hat, hat sich auch das semantische Verständnis dieses Begriffs gewandelt. Was heute als schuldhaftes Verhalten gilt, wurde im Mittelalter womöglich nicht als solches verstanden, und vieles, worüber in der mittelalterlichen Epoche problemlos hinweggesehen wurde, wird heute als schuldhaftes Verhalten definiert. Der Rechtshistoriker Wolfgang Schild stellte fest: „Der Grundsatz jeder Betrachtung der Vergangenheit muß lauten: Es war alles anders als heute, sogar anders als man heute nachvollziehen kann.“³³ Um sich den drei ausgewählten Verserzählungen Konrads von Würzburg *Das Herzmaere*, *Der Welt Lohn* und *Heinrich von Kempten* hinsichtlich der Schuld-Thematik annähern und die Texte in Bezug auf die Schuld der Figuren analysieren zu können, muss daher vom aktuellen Schuldverständnis abgesehen und versucht werden, die Sicht der mittelalterlichen Menschen auf dieses Phänomen zu beleuchten. Da das Schuld-Phänomen äußerst komplex ist und in seiner Diversität nur schwer erfasst werden kann, werden im Folgenden vier Kategorien ausgearbeitet, hinsichtlich derer Schuld in den ausgewählten Primärtexten Konrads von Würzburg analysiert werden sollen.

³¹ Vgl. Brockhaus 2006, S. 486.

³² Vgl. Beate Henning: Kleines Mittelhochdeutsches Wörterbuch. Hrsg. von ders. In Zusammenarbeit mit Christa Hepfer und unter redaktioneller Mitwirkung von Wolfgang Bachofer. 4., verbesserte Aufl. Tübingen: Niemeyer 2001, S. 288.

³³ Wolfgang Schild: Alte Gerichtsbarkeit. Vom modernen Gottesurteil bis zum Beginn der modernen Rechtsprechung. München: Callwey 1980, S. 8.

2.1 Kategorien der Schuld

Bei zahlreichen Versuchen, sich dem Phänomen der Schuld wissenschaftlich anzunähern, wurde bereits auf die Methode, unterschiedliche Aspekte aus dem enormen Korpus möglicher Schuldverständnisse herauszufiltern, zurückgegriffen. Da die Komplexität und Diversität der Schuld eine Definition per se äußerst schwierig, wenn nicht sogar unmöglich machen, etablierte sich die Erstellung diverser Schuld-Kategorien unter Berücksichtigung der jeweils angewandten wissenschaftlichen Disziplin. Karl Jaspers, der Schuld als eine der Grenzsituationen des menschlichen Daseins verstand und sich mit ihr in Bezug auf den Nationalsozialismus intensiv auseinandersetzte, arbeitete beispielsweise die Kategorien der kriminellen Schuld, der politischen Schuld, der moralischen Schuld und der metaphysischen Schuld aus.³⁴ In der Psychologie gibt es die Kategorie der psychischen Schuld, die aus einem Konflikt zwischen den Anforderungen des Über-Ichs und den Trieben des Es, die gemeinsam mit dem Ich die drei Instanzen des Strukturmodells des psychischen Apparats nach Freud bilden, resultieren. Die Psychoanalytik kennt unter anderem die Unterscheidung zwischen dem Basis-schuldgefühl, dem Schuldgefühl aus Vitalität, dem Trennungsschuldgefühl und dem traumatischen Schuldgefühl.³⁵ Für die nachfolgende Analyse der drei ausgewählten Verserzählungen werden nun die vier Kategorien moralische Schuld, religiöse Schuld, juristische Schuld und politische Schuld herangezogen. Angesichts der Themenkomplexe, die Konrad von Würzburg in diesen Werken aufgreift, erscheint eine differenzierte Analyse der schuldhafoten Handlungen der Figuren speziell im Hinblick auf die damals herrschenden Moralvorstellungen, die religiösen Vorschriften, das weltliche Recht und die politischen Richtlinien sinnvoll. Da die ausgewählten Dichtungen über unterschiedliche inhaltliche Schwerpunkte verfügen und jeder Text eine spezielle Aussage impliziert, sind die genannten Schuld-Kategorien jedoch nicht in jedem Werk in derselben Quantität vorhanden. Im Folgenden werden die vier Kategorien im Hinblick auf ihre Bedeutung in der mittelalterlichen Epoche beleuchtet, da sie das wesentliche Werkzeug für die Analyse der Texte bilden, wobei darauf hinzuweisen ist, dass die Grenzen zwischen den unterschiedlichen Kategorien teilweise verschwimmen und eine strikte Trennung dadurch nicht immer möglich ist.

³⁴ Vgl. Brockhaus 2006, S. 487 f.

³⁵ Vgl. Mathias Hirsch: Schuld und Schuldgefühl. Zur Psychoanalyse von Trauma und Introjekt. 4. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, S. 15.

2.1.1 Morale Schuld

Der Begriff der Moral bezeichnet ein System von Normen, Grundsätzen und Werten, das innerhalb einer Gesellschaft als Maßstab für das zwischenmenschliche Verhalten angesehen wird. Verstößt ein Mitglied einer Gesellschaft gegen die in dieser als bindend empfundenen ethischen Maximen, lädt es durch dieses Verhalten, das als unmoralisch beurteilt wird, morale Schuld auf sich. Ob eine bestimmte Handlungsweise als moralisch oder als unmoralisch zu bewerten ist, können sowohl die Mitglieder der jeweiligen Gesellschaft als auch das individuelle Gewissen beurteilen. Mit dieser Schuld-Kategorie haben sich bereits große Philosophen der Antike wie Platon und Aristoteles auseinandergesetzt und die Beschäftigung mit der Thematik setzte sich über die Jahrhunderte hinweg fort. Entscheidende Impulse zur näheren Eingrenzung des Begriffs der moralischen Schuld wurden durch neuzeitliche Philosophen wie Immanuel Kant, Søren Kierkegaard und Karl Jaspers geliefert, wobei besonders die Pflichtethik Kants für das philosophische Verständnis des Schuldbegriffs von großer Bedeutung ist.³⁶ Er bezeichnete Schuld als „ein Zu widerhandeln gegen das Sittengesetz, indem von diesem abweichende ethische Maximen zu Bestimmungsgründen des Handelns werden“³⁷, wobei er vor allem den freien Willen des Handelnden als Bedingung für die Aufladung moralischer Schuld betonte. Im Bereich der Ethik bedingt Schuld nach heutigem Verständnis das Bewusstsein des Individuums über die Möglichkeit verschiedener Handlungen und deren Folgen sowie die Fähigkeit, zwischen diesen Möglichkeiten zu wählen und sich somit gegen unmoralisches und für moralisches Handeln zu entscheiden.³⁸

Da jede Gesellschaft über einen eigenen Normen- und Wertekodex verfügt, der das zwischenmenschliche Verhalten der jeweiligen Mitglieder reguliert, kann auf die Frage, was unter moralischem bzw. unmoralischem Verhalten zu verstehen ist, keine allgemeingültige Antwort gegeben werden. In jeder historischen Epoche existieren diverse Gesellschaften parallel nebeneinander, und durch die Verschiedenartigkeit der Kulturen unterscheiden sich auch die für die jeweilige Gesellschaft geltenden ethischen Maximen. Im Laufe der Zeit wandeln sich mit den gesellschaftlichen Ordnungen auch die moralischen Vorstellungen innerhalb von Gemeinschaften, weshalb das Verständnis von Moral nicht nur den kulturellen

³⁶ Vgl. Brockhaus 2006, S. 487.

³⁷ Ebenda.

³⁸ Vgl. ebenda.

Eigenheiten, sondern auch dem Zeitgeist unterliegt. Um nun einen Einblick in das moralische Wertesystem der mittelalterlichen Gesellschaft zu erhalten, muss zunächst eine Auseinandersetzung mit dem mittelalterlichen Menschen als soziales Wesen erfolgen. Die Epoche des Mittelalters wird meist mit negativen Begriffen wie Gewalt, Krieg, Hunger und Not assoziiert, und dieses vornehmlich von dem italienischen Dichter Petrarca geprägte Bild des finsteren Mittelalters ist nach wie vor präsent. Die erhaltenen zeitgenössischen Textzeugen bestätigen, dass die damaligen Menschen in einer Zeit lebten, die maßgeblich von Grausamkeit und Elend geprägt war, denn in zahlreichen mittelalterlichen Dichtungen wird von brutalen Kämpfen, blutrünstigen Kriegern und äußerst gewalttätigen Strafen berichtet. Fest steht in jedem Fall, dass der Mensch der mittelalterlichen Epoche mit dem heutigen zivilisierten Menschen in Bezug auf sein Verständnis von sittlichem Verhalten und moralischen Maximen nicht vergleichbar ist. Schild beschäftigte sich mit der Frage, weshalb uns die damaligen Menschen heute so „gefühllos, hartherzig [und] unempfindlich“³⁹ erscheinen und führt in diesem Zusammenhang den bedeutenden Begriff der „anderen Leiblichkeit“ ein. Die Ursachen für die in der mittelalterlichen Gesellschaft vorherrschenden Verhaltensweisen, die sich in ungeniertem und öffentlichem Quälen von Mensch und Tier, übermäßigem Alkoholkonsum und ausufernden sexuellen Exzessen äußerten, sieht er in der bedingungslosen Leidenschaftlichkeit der Menschen: „Die mittelalterlichen Menschen waren – über das Phänomen ihrer Grausamkeit hinaus – keine Verstandesmenschen von nüchterner Rationalität, sondern sie erscheinen uns heute naiv, leidenschaftlich, sinnlich, unmittelbar“⁴⁰. Dieses Bild unterstützen auch Ferdinand Sieberts Ausführungen über den Menschen um 1300, in denen angemerkt wird, dass dieser vor allem von drastischen und sinnlichen Reizen angezogen wird und er Gefühle in einer stärkeren Intensität wahrnimmt als der heutige Mensch.⁴¹ Aufgrund der Überlieferung zahlreicher zeitgenössischer Texte sind die Regeln zwischenmenschlichen Verhaltens, die in der mittelalterlichen Gesellschaft als maßgeblich empfunden wurden, weitgehend bekannt. Einige moralische Empfehlungen sind in Form von Sprichwörtern und Sentenzen überliefert, und auch im Bereich der Unterhaltungsliteratur sind in bestimmten Textsorten wie beispielsweise Fabeln viele lehrhafte Aspekte für das mittelalterliche Publikum enthalten. In der höfischen Literatur wurde den Rezipienten durch

³⁹ Schild 1980, S. 93.

⁴⁰ Ebenda, S. 94.

⁴¹ Vgl. Ferdinand Siebert: Der Mensch um Dreizehnhundert im Spiegel deutsche Quellen. Studien über Geistesbildung und Geistesentwicklung. Berlin: Ebering 1931. (= Historische Studien. 206.), S. 109.

die betonte Vorbildlichkeit verschiedener Handlungen der Protagonisten ebenfalls suggeriert, welche Verhaltensweisen als erstrebenswert gelten und welche als unmoralisch zu verurteilen sind. Auch in den drei Verserzählungen *Das Herzmaere*, *Der Welt Lohn* und *Heinrich von Kempten* Konrads von Würzburg lassen sich Anleitungen zu richtigem Verhalten erkennen, die im Rahmen der folgenden Textanalyse einer näheren Betrachtung unterzogen werden. Als wichtige Lehrdichtungen, in denen den mittelalterlichen Menschen sittliche Verhaltensrichtlinien präsentiert wurden, gelten unter anderem die *Disticha Catonis*, welche auch oft als *Cato* bezeichnet werden, sowie der *Facetus*. Der *Cato* ist eine recht frühe moralisch-pädagogische Dichtung, die vermutlich im 4. Jahrhundert in lateinischer Sprache entstand und sich in der mittelalterlichen Zeit großer Beliebtheit erfreute. Beim *Facetus* handelt es sich um eine didaktische Dichtung, die im 12. Jahrhundert entstanden sein dürfte und als Ergänzung zum *Cato* verstanden werden kann, wobei sich im *Cato* eher „allgemeine Regeln der Moral“⁴² finden lassen, während der *Facetus* vielmehr „spezielle Regeln des Anstandes“⁴³ wiedergibt. Ein weiteres bedeutendes Werk, das Hinweise zu gewünschten Verhaltensweisen enthält, ist die *Disciplina Clericalis*, die im 12. Jahrhundert von Petrus Alfonsi verfasst wurde. Diese Sammlung von 34 kurzen Erzählungen, die den Rezipienten die Kunst des vernünftigen Lebens vermitteln sollen, wurde im Mittelalter intensiv rezipiert und in zahlreiche verschiedene Sprachen übersetzt. Die Themen der Erzählungen sind äußerst vielfältig und behandeln unter anderem die Schändlichkeit der Lüge, das richtige Verhalten gegenüber Frauen und die Notwendigkeit der Gottesfurcht. Die *Disciplina Clericalis* beinhaltet auch eine Erzählung, die sich mit dem richtigen Verhalten am Esstisch befasst und in deren Verlauf der Vater seinem Sohn erklärt, „wie man sich allerorten bei Tisch benehmen muß“⁴⁴. Regeln zum gewünschten Benehmen während der Einnahme der Speisen finden sich in zahlreichen weiteren Werken des Mittelalters in Form der Tischzuchten, wobei es sich hierbei fast ausschließlich um Auffassungen und Meinungen individueller Autoren handelt, die aber gerade dadurch Bedeutung erlangen, indem sie die damals herrschenden Bräuche und typische Verhaltensweisen einer Gesellschaft äußerst ehrlich widerspiegeln.⁴⁵

⁴² Carl Schröder: Der deutsche *Facetus*. Berlin: Mayer & Müller 1911. (= Palaestra. 86.), S. 3.

⁴³ Ebenda.

⁴⁴ Petrus Alfonsi: Die Kunst, vernünftig zu leben. (*Disciplina Clericalis*). Dargestellt und aus dem Lateinischen übertragen von Eberhard Hermes. Augsburg: Weltbild 1992, S. 200.

⁴⁵ Vgl. Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Bd. 1: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. 15. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, S. 77.

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Moral war zu Beginn des Mittelalters durch deren enge Verbindung zur Theologie geprägt, die vor allem in den Lehren des Kirchenvaters Augustinus von Hippo deutlich erkennbar ist.⁴⁶ Dies ist insofern nicht verwunderlich, als das Weltbild der mittelalterlichen Menschen wesentlich von der christlichen Religion geprägt war und unter richtigem Verhalten vornehmlich gottgefälliges Verhalten verstanden wurde. Erst in der Zeit der Hochscholastik konnte sich die Moralphilosophie mithilfe der Lehren des Albertus Magnus und des Thomas von Aquin von dem Bereich der Theologie lösen und sich als eigenständige Disziplin emanzipieren.⁴⁷ Durch die vormals enge Verbindung von Moral und christlichem Glauben ist eine klare Unterscheidung zwischen moralischer Schuld und religiöser Schuld bei der nachfolgenden Untersuchung des schuldhaften Verhaltens der Protagonisten in Konrads Dichtungen nicht immer möglich. Dennoch soll versucht werden, die ausgewählten Werke im Hinblick auf moralische Schuld weitgehend isoliert von den drei anderen Schuld-Kategorien zu untersuchen, weshalb eine Fokussierung auf das rein weltliche und sittliche Verständnis von richtigem Verhalten innerhalb einer mittelalterlichen Gesellschaft notwendig ist. Als Verletzung des damals vorherrschenden ethischen Wertesystems werden unter anderem das Lügen, der Betrug nahestehender Personen, egoistisches Denken, gieriges Streben nach Reichtum und Ansehen sowie Rücksichtslosigkeit gegenüber seinen Mitmenschen beurteilt.

2.1.2 Religiöse Schuld

Anders als die moralische Schuld, die dem Bereich der Ethik zuzuordnen ist, ist der Begriff der religiösen Schuld mit einer metaphysischen Sphäre verbunden, in der ein Gott oder mehrere Götter sowie Personen, die als dessen geistliche Stellvertreter auf Erden angesehen werden, als Beurteilungsinstanzen fungieren. Innerhalb jeder religiösen Glaubensgemeinschaft gibt es bestimmte Verhaltensrichtlinien, und ein Verstoß gegen diese festgelegten Regeln bringt die Aufladung religiöser Schuld mit sich, wobei eine derartige Regelverletzung in den drei monotheistischen Weltreligionen Christentum, Judentum und Islam als Sünde bezeichnet wird, die dadurch charakterisiert ist, dass sie die Verfehlung eines einzelnen

⁴⁶ Vgl. Franz-Bernhard Stammkötter: Moralphilosophie. In: Lexikon des Mittelalters 6 (1993), Sp. 827f.

⁴⁷ Vgl. ebenda, Sp. 828f.

Menschen gegen Gott darstellt.⁴⁸ Diese Schuld-Kategorie existiert, seit es Religionen und somit den Glauben an göttliche Instanzen gibt, die das Verhalten der Anhänger der jeweiligen Glaubensrichtung in deren Vorstellung als schuldhaft oder nicht schuldhaft beurteilen können. Das religiöse Weltbild des Mittelalters wurde wesentlich von der Institution der Kirche und dem Christentum geprägt, das jeden Lebensbereich der Menschen dominierte. Schild fasst die damals herrschenden Umstände prägnant zusammen: „Nicht der Mensch war das Maß der Dinge, sondern alles drehte sich um Gott; Gott war Anfang, Mitte und Endpunkt des Lebens [...]“⁴⁹. Somit waren die Vorstellung von Gott und der christliche Glaube allgegenwärtig und nahmen großen Einfluss auf den Alltag und das Gefühlsleben der Menschen. Die umfangreiche Macht der Religion wirkte sich zwangsläufig auch auf die Politik, die Morallehre und die Rechtsprechung des Mittelalters aus, weshalb eine klare Trennung von religiösen und weltlichen Bereichen des mittelalterlichen Lebens kaum möglich erscheint. Festzuhalten ist allerdings, dass die Kirche über eine umfassende Gerichtsbarkeit verfügte, die mit dem Corpus Iuris Canonici ein eigenes Kirchenrecht kannte, das sich zwar in einigen Punkten vom römischen Recht ableitete, aber dennoch weitgehend unabhängig von der weltlichen Gerichtsbarkeit existierte. Während sich nach dem mittelalterlichen Rechtsverständnis ein Schuldiger für seine sündhaften Vergehen gegenüber Gott und der kirchlichen Gemeinschaft vor dem kanonischen Gericht verantworten musste, musste sich ein Missetäter, der gegen das weltliche Recht verstoßen hatte, der profanen Rechtsordnung stellen.⁵⁰ Die Funktion der kirchlichen Rechtsprechung war fest umrissen: „[D]ie frühere Kirche, die sich vom richtenden und vergeltenden Gott des Alten Testaments her verstand, hatte die Aufgabe, die sündhafte Missetat zu bestrafen, durch Kirchenstrafe dem Täter eine Sühne aufzuerlegen und ihn und seine Mitmenschen mit Gott zu versöhnen.“⁵¹ Doch nicht nur die von den hochrangigen Mitgliedern der Kirche und damit vornehmlich von Bischöfen und Päpsten festgelegten kanonischen Gesetze waren im religiösen Bereich geltend für die Gläubigen. So hatten die damaligen Menschen auch die Zehn Gebote, die im Alten Testament überliefert sind, zu befolgen und Abstand zu den sieben Todsünden, die im Mittelalter als Saligia zusammengefasst wurden, zu halten. Das Akronym Saligia setzt sich aus den

⁴⁸ Vgl. Brockhaus 2006, S. 486.

⁴⁹ Schild 1980, S. 8.

⁵⁰ Vgl. Matthias Laarmann: Schuld. In: Lexikon des Mittelalters 6 (1993), Sp. 1577.

⁵¹ Schild 1980, S. 130.

Anfangsbuchstaben der sieben Todsünden zusammen: *superbia* (Hochmut), *avaritia* (Habsucht), *luxuria* (Genusssucht/Unzucht), *invidia* (Neid), *gula* (Gefräßigkeit), *ira* (Zorn/Hass) und *acedia* (Trägheit/Trübsinn).⁵² Darüber hinaus galten besonders die vier von Plato eingeführten Kardinaltugenden Weisheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung sowie die drei in der Bibel angeführten göttlichen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung, deren Synthese zu den sieben Tugenden im 12. Jahrhundert durch Petrus Lombardus große Bedeutung erlangte, als vorbildlich und erstrebenswert.⁵³

Das Verständnis von der religiösen Schuld des Menschen ist im Christentum seit jeher untrennbar mit dem Begriff der Erbsünde verbunden, der stark von dem antiken Gelehrten Augustinus geprägt wurde, dessen Sündenlehre von zentraler Bedeutung für die mittelalterliche Auffassung von Schuld war. Im dritten Kapitel des Buches Genesis im Alten Testament wird darüber berichtet, dass Adam und Eva sich gegenüber Gott schuldig gemacht haben, indem sie trotz des göttlichen Verbots die Frucht vom Baum der Erkenntnis gegessen haben. Mit dieser ersten Sünde, der sogenannten Ursünde, haben Adam und Eva auf alle ihre Nachkommen Schuld übertragen, weshalb dem christlichen Glauben zufolge alle Kinder mit der Erbsünde geboren werden. Ein Mensch kann demnach nicht zur Welt kommen, ohne bereits Schuld auf sich geladen zu haben, doch diese Erbsünde wird durch das Sakrament der heiligen Taufe getilgt. Auch die individuellen sündhaften Taten, die durch freien Willen und in vollem Bewusstsein über deren Folgen von einem Mitglied der christlichen Glaubensgemeinschaft begangen wurden und Verletzungen des kanonischen Rechts darstellten, konnten im Mittelalter durch Buße getilgt bzw. gemindert werden. Hatte eine Person religiöse Schuld auf sich geladen, musste sie durch das Sakrament der Beichte bei hochrangigen Geistlichen in der Kirche um den Ablass der Schuld bitten und Buße tun. Die Beichtväter und Mitglieder des kirchlichen Gerichts verhängten abhängig von der Schwere der Schuld unterschiedliche Bußstrafen, so gab es unter anderem die Möglichkeit des Betens, des Fastens, des Wallfahrens und der Bezahlung eines Bußgeldes, um das eigene Fehlverhalten vor Gott zu sühnen. Die Sühne als Bedingung für die Versöhnung mit Gott erschien dem mittelalterlichen Menschen als absolute Notwendigkeit, denn durch das religiöse Weltbild dieser Zeit wurde dem Volk suggeriert, dass Gott nach dem Tod als höchster Richter über die Taten

⁵² Vgl. Wolfgang Hempel: Übermuot diu alte... Der Superbia-Gedanke und seine Rolle in der deutschen Literatur des Mittelalters. Bonn: Bouvier 1970. (= Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik. 1.), S. 23.

⁵³ Vgl. Bernhard Stöckle/Ludwig Hödl: Moraltheologie. In: Lexikon des Mittelalters 6 (1993), Sp. 830.

jedes menschlichen Individuums urteilt und sämtliche fehlerhaften Taten bestraft. Die Menschen hatten Angst vor diesem strafenden Gott des Alten Testaments, und diese Angst wurde auch mithilfe der zeitgenössischen Literatur durch *memento-mori*-Dichtungen und das häufig verwendete *vanitas*-Motiv geschürt. Die damaligen Menschen fürchteten allerdings nicht nur den göttlichen Zorn, der sie post mortem erwarten könnte, sondern empfanden auch irdische Katastrophen wie Hungersnöte, Überschwemmungen, Krankheiten und kriegerische Niederlagen als Strafen Gottes.⁵⁴ Allerdings konnte die Anwesenheit Gottes und der Heiligen in der Vorstellung der mittelalterlichen Menschen durchaus auch Positives bewirken, so wurden beispielsweise die Beendigung von Dürreperioden und siegreiche Kriegszüge als Gnadenakte Gottes verstanden und die Genesung von kranken Menschen oftmals als ein von Heiligen vollbrachtes Wunder interpretiert. Derartige Wunderberichte sind in zahlreichen Chroniken enthalten, und es ist anzunehmen, dass die Gläubigen das positive Eingreifen der Heiligen als absolut reale Ereignisse verstanden.⁵⁵

Da die mittelalterlichen Menschen ein religiöses Weltbild verinnerlicht hatten, ihr Denken durch eine starke Bildlichkeit geprägt war und die Orientierung in der damaligen Gesellschaft wesentlich durch den Dualismus von Gut und Böse geprägt wurde, fand die biblische Gestalt des Teufels in Bezug auf gottloses Verhalten besondere Beachtung. Der Teufel, der das personifizierte Böse darstellt und als Antagonist Gottes fungiert, konkretisierte die Vorstellung des Bösen. Diese Konkretisierung war für die Menschen der mittelalterlichen Epoche insofern von großer Bedeutung, als es ihnen nicht möglich war, das Böse in seiner abstrakten Form zu erfassen und sie somit auf ein konkretes Bild des Bösen angewiesen waren. Zahlreiche Prediger machten die Gläubiger auf die Gefährlichkeit des Teufels, der die Menschen zur Sünde und damit zur Lösung der Verbindung mit Gott verleiten wollte, aufmerksam und warnten die Menschheit vor diesem boshaften Wesen, das in dieser Zeit noch als „ein handelndes Individuum mit Fleisch und Blut, mit menschlichen Strebungen und Gefühlen“⁵⁶ verstanden wurde. Die Vorstellung des Teufels, dessen Gefahr maßgeblich davon ausging, dass er die Menschen in Versuchung führen wollte, brachte eine interessante Sichtweise mit sich: Wenn der Teufel die Menschen dazu verführt, schuldhafte Taten zu begehen und sich

⁵⁴ Vgl. Siebert 1931, S. 37.

⁵⁵ Vgl. ebenda, S. 36.

⁵⁶ Ebenda, S. 21.

gegenüber Gott sündig zu machen, könnte von der individuellen Schuld des Menschen abgesehen und die Ursache für die vollführten Schandtaten direkt auf die transzendenten Sphären, abseits des menschlichen Verhaltens, zurückgeführt werden, wobei der Teufel als verursachender Verführer auftritt.⁵⁷ Wenngleich diese Ansicht nicht der christlichen Lehre entsprach, so war sie doch im Verständnis der mittelalterlichen Menschen vorhanden. Dies wurde von den Kirchenvertretern, welche die Gläubigen dazu ermahnten, die Ursache für ihr eigenes schulhaftes Verhalten nicht beim Teufel zu suchen und selbst die Verantwortung für ihre Sünden zu übernehmen, stark kritisiert.⁵⁸ Die Schlechtigkeit des Bösen anzuerkennen und dem Teufel abzusagen ist im christlichen Glauben seit jeher ein wichtiges Element, das als *abrenuntiatio diaboli* einen Teil des Sakraments der heiligen Taufe bildet und bereits in der Entstehungszeit der christlichen Kirchengeschichte ein übliches Ritual darstellte. Personen, denen nachgesagt wurde, dass sie mit dem Teufel im Bunde stehen, wurden im Rahmen der Inquisition systematisch verfolgt und ermordet.

Die zentrale Bedeutung der religiösen Schuld, dessen Aufladung durch das Begehen einer Sünde bzw. den Verstoß gegen das zeitgenössische kanonische Recht erfolgte, und des Strebens nach Vergebung wird unter anderem im Vaterunser, dem wichtigsten Gebet des Christentums, veranschaulicht. Das in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts von Reinmar von Zweter verfasste mittelhochdeutsche Vaterunser⁵⁹ enthält folgende Passage:

*Vergip uns allen sament unser schulde,
als dû wilt, daz wir durch dîne hulde
vergeben, der wir ie genâmen
deheinen schaden, swie grôz er si:
vor sünden kor sô mache uns vrâ
und löese uns ouch von allem übele! Àmen!* (V. 7-12)

Auch das Glaubensbekenntnis, das seit jeher als eines der meistgesprochenen Gebete während der heiligen Messe gilt, thematisiert die Vergebung der Sünden und verweist darüber hinaus auf die Macht Gottes, der am jüngsten Tag über die Menschen richten wird.

⁵⁷ Vgl. ebenda, S. 22.

⁵⁸ Vgl. ebenda.

⁵⁹ Reinmar von Zweter: Gedichte. Hrsg. von Gustav Roethe. Mit einer Notenbeilage. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1887. Amsterdam: Rodopi 1967, S. 417.

Bei der Analyse der drei ausgewählten Dichtungen *Das Herzmaere*, *Der Welt Lohn* und *Heinrich von Kempten* Konrads von Würzburg im Hinblick auf die religiöse Schuld der Figuren sind vor allem christliches Fehlverhalten in zwischenmenschlichen Beziehungen, die Sehnsucht nach dem Tod, das ausufernde Streben nach irdischen Freuden, die Missachtung der Zehn Gebote und das Begehen von Todsünden von Bedeutung.

2.1.3 Juristische Schuld

Der Begriff der juristischen Schuld entstammt dem Gebiet des Strafrechts und bezeichnet die „vorwerfbare und verantwortbare Verletzung eines Gesetzes“⁶⁰, genauer das Hinwegsetzen über eine oder mehrere gültige Rechtsnormen, die innerhalb eines Rechtssystems festgesetzt wurden und als allgemeingültig für die betroffene Gesellschaft angesehen werden. Als wesentliche Voraussetzung für die Aufladung von juristischer Schuld gilt das Wissen um die Falschheit der jeweiligen Handlung, die zur Verletzung eines geltenden Gesetzes führt, wobei die beiden Begriffe der Einsichtsfähigkeit und der Steuerungsfähigkeit eine wichtige Rolle spielen. Mit Einsichtsfähigkeit ist gemeint, dass sich der Täter während der Begehung der Straftat der Unrechtmäßigkeit seiner Tat bewusst ist, wohingegen Steuerungsfähigkeit die Kenntnis der Möglichkeit des Unterlassens der jeweiligen Straftat durch den Täter ausdrückt.⁶¹ Die Beurteilungsinstanz im Bereich der juristischen Schuld ist das Gericht, das im Rahmen eines Strafprozesses darüber entscheidet, ob durch den mutmaßlichen Täter tatsächlich eine Verletzung der Gesetze stattgefunden hat und im Falle einer Verurteilung das Strafmaß festlegt. So eindeutig die moderne Gesetzeslage im europäischen Raum ist, so undeutlich erscheint die Rechtsprechung des Mittelalters aus heutiger Sicht. Fest steht, dass sich das weltliche Recht durch die damals herrschende Illiteralität hauptsächlich im Bereich der Mündlichkeit bewegte und sich daher kaum einheitliche Rechtsnormen, etwa in der Gestalt der heutigen Gesetze, ausmachen ließen. Grundsätzlich galt, dass sich die Menschen an das sogenannte Gewohnheitsrecht zu halten hatten, was bedeutet, dass die Traditionen und Verhaltensnormen der Vorfahren, welche oftmals nicht niedergeschrieben,

⁶⁰ Brockhaus 2006, S. 486.

⁶¹ Vgl. ebenda, S. 488.

sondern lediglich mündlich von Generation zu Generation weitergegeben wurden, als maßgeblich für richtiges und rechtmäßiges Verhalten angesehen wurden. Es gab zwar bereits im frühen Mittelalter Rechtsaufzeichnungen, doch diese wurden anfangs nur in Latein und erst ab dem 13. Jahrhundert in der deutschen Volkssprache verfasst, und selbst an diese, dem Volk bekannten verschriftlichten Gesetzestexte, hielten sich die mittelalterlichen Menschen nicht in der Form, wie wir es heute gewohnt sind.⁶²

Die Justiz der mittelalterlichen Epoche ist unter anderem dadurch charakterisiert, dass eine vollkommene Trennung zwischen der religiösen und der profanen Sphäre nicht möglich war, da die Menschen des Mittelalters ein religiöses Weltbild verinnerlicht hatten, das, wie bereits erwähnt, in alle Bereiche des Lebens eindrang, wovon der Bereich des Rechts nicht ausgenommen war. Wenngleich das kanonische Gericht und das weltliche Gericht parallel existierten, darf doch nicht angenommen werden, dass diese komplett voneinander getrennt waren. Die weltlichen Gerichte wurden durch den christlichen Glauben mitgeprägt, was unter anderem durch die damals prominente Zwei-Schwerter-Theorie verdeutlicht wird: Die zwei Schwerter, die häufig als Motiv in der bildenden Kunst des Mittelalters zu finden sind, symbolisieren einerseits die Macht der Kirche und andererseits die Macht des Staates, die beide von Gott verliehen werden.⁶³ Neben dem Papst als Stellvertreter Gottes auf Erden, welcher der oberste Rechtssprecher des geistlichen Rechts war, herrschte im Bereich des weltlichen Rechts der Kaiser, der von Gottes Gnaden auserkoren wurde. Da ein herrschender Monarch als oberster weltlicher Richter allerdings naturgemäß nicht über jedes juristische Vergehen richten konnte, das in seinem Herrschaftsgebiet von seinen Untertanen begangen wurde, wurden oftmals Grafen eingesetzt, die als Vertreter des Herrschers Recht sprechen konnten.⁶⁴ Doch auch andere Fürsten und Landesherren nahmen die Gewalt der hohen Gerichtsbarkeit, die seit dem 12. Jahrhundert von der niederen Gerichtsbarkeit unterschieden wurde und drastische Vergehen wie beispielsweise Mord und Hochverrat umfasste, an sich und übten Rechtsprechung aus, weshalb sie zunehmend als die „eigentlichen Träger der Gerichtsbarkeit“⁶⁵ angesehen wurden. Der Bereich der niederen Gerichtsbarkeit, der sich mit weniger schwerwiegenden Fällen wie Diebstahl und Körperverletzung befasste und in dem keine Todesstrafen verhängt werden durften, fiel meist in die Verantwortung

⁶² Vgl. Schild 1980, S. 52.

⁶³ Vgl. ebenda, S. 8.

⁶⁴ Vgl. ebenda, S. 126.

⁶⁵ Ebenda.

der Grundherren, wobei es auch eine Reihe kleinerer Instanzen wie Stadt- und Dorfgerichte gab. Darüber hinaus existierten sogenannte Femegerichte, die durch Freischöffen abgehalten wurden.⁶⁶

Die weltliche Rechtsprechung des Mittelalters bewegte sich maßgeblich in der Sphäre des Oralen und Schriftlosen, wofür die bereits erwähnte Illiteralität der damaligen Menschen verantwortlich war. Trotz der zunehmenden Verschriftlichung von Rechtstexten war es daher wichtig für das Volk, zu sehen und zu hören, wie Rechtsprechungen und die anschließenden Urteilsverhängungen vonstattengingen, weshalb sich die Rechtspflege des Mittelalters vornehmlich im Bereich der Öffentlichkeit zutrug. Durch die Notwendigkeit des unmittelbaren Erlebens der Rechtskultur durch die Menschen wurde grundsätzlich das „gesamte Verfahren von der Verfolgung bis zur Hinrichtung“⁶⁷ eines Angeklagten öffentlich abgehalten. So war es für die lese- und schreibunkundigen mittelalterlichen Menschen möglich, sich das nötige Wissen über die herrschenden Rechtsnormen und die Folgen von Brüchen eben dieser Normen anzueignen. Von großer Wichtigkeit waren im Rahmen von Verhandlungen unter anderem symbolhafte Worte und Gesten, wie beispielsweise das Schwören eines Eides und die Übergabe von Realien, welche die Bedeutung des Geschehens veranschaulichten und dem rechtlich nicht gebildeten Volk die Vorgänge verständlich machen konnten.⁶⁸ Wesentlich eindrucksvoller war allerdings das hautnahe Miterleben der verhängten Strafen, das für den mittelalterlichen Menschen ein regelmäßiger Bestandteil des Alltags war. Die Strafen, die von Ehrenstrafen über Prügelstrafen bis hin zu Todesstrafen öffentlich vollstreckt wurden, galten zur Zeit des Mittelalters als beliebte Spektakel, zu denen die Menschen zahlreich erschienen, um sich an der Qual der Verurteilten zu laben. Vollstreckt wurden diese Strafen oft an stark frequentierten und zentralen Plätzen der Städte, wie beispielsweise auf dem Marktplatz. Der Preis, den die Angeklagten für die Aufladung von juristischer Schuld bezahlen mussten, bestand somit nicht nur in der Strafe, die durch das weltliche Gericht festgelegt wurde, sondern die Verurteilten wurden darüber hinaus von ihren Mitmenschen, welche die Vollziehung der Strafen aus Sensationslust verfolgten, verhöhnt, verspottet und beleidigt.⁶⁹

⁶⁶ Vgl. ebenda, S. 128.

⁶⁷ Ebenda, S. 41.

⁶⁸ Vgl. Karl Kroeschell: Recht. In: Lexikon des Mittelalters 7 (1995), Sp. 512.

⁶⁹ Vgl. Siebert 1931, S. 110.

Das Wissen über das mittelalterliche Rechtssystem im deutschsprachigen Raum verdankt die Mediävistik zu großen Teilen den überlieferten Rechtsbüchern, deren Produktion um die Mitte des 12. Jahrhunderts erfolgte.⁷⁰ Das bedeutendste Rechtsbuch des Mittelalters ist der von Eike von Repgow verfasste Sachsenpiegel, der vermutlich zwischen 1220 und 1230 entstanden ist und somit neben dem Mühlhäuser Reichsrechtsbuch als ältestes deutschsprachiges Rechtsbuch überhaupt angesehen werden kann. Dieses im Hinblick auf die mittelalterliche Rechtsgeschichte äußerst wertvolle Werk gilt zudem als das älteste deutschsprachige Prosawerk größeren Umfangs und leistete einen wesentlichen Beitrag zur Vereinheitlichung der mittelniederdeutschen Schriftsprache.⁷¹ Das Werk entstand zuerst, wie die meisten Rechtsbücher dieser Zeit, in lateinischer Sprache und wurde erst später, auf Geheiß des Lehnsherren Graf Hoyer von Falkenstein, von Eike von Repgow in die deutsche Volkssprache übertragen. Das Ziel des Dichters war es, mit diesem Rechtsbuch das geltende Recht der damaligen Zeit so gut wie möglich widerzuspiegeln, woher auch der Name Sachsenpiegel röhrt. Es wäre daher falsch, anzunehmen, dass Eike von Repgow neue Gesetze festlegen wollte, denn seine alleinige Absicht war die übersichtliche Sammlung und Darstellung der herrschenden Gesetze für das Volk. Für den Erfolg dieses Unterfangens spricht die große Beliebtheit und intensive Rezeption des Sachsenpiegels, der unter anderem in das Mittel- und Oberdeutsche, das Niederländische, das Polnische und das Tschechische übersetzt und sogar in das Lateinische rückübertragen wurde und als Vorbild für viele weitere Rechtsbücher, wie zum Beispiel den Deutschenpiegel und den Schwabenspiegel, gilt.⁷² Aufgrund des ungeheuren Erfolges und der starken Nutzung des Werkes erhielt es später entscheidende Bedeutung in der Rechtspflege und wurde auch gesetzlich anerkannt.⁷³ Dass die Bereiche des geistlichen und des weltlichen Gerichts im Mittelalter nicht strikt voneinander zu trennen sind und das Sakrale und das Säkulare immer in gewisser Weise miteinander verschränkt sind, geht auch aus dem Sachsenpiegel hervor, in dessen Vorrede Eike von Repgow Folgendes anmerkt: „*Got ist selber recht.*“⁷⁴ Er weist explizit auf die bereits angesprochene Zwei-Schwerter-Theorie hin und verdeutlicht damit das damalige Verständnis vom Papst als

⁷⁰ Vgl. Peter Johanek: Rechtsbücher. In: Lexikon des Mittelalters 7 (1995), Sp. 520.

⁷¹ Vgl. Friedrich Ebel: Einleitung zu Eike von Repgow: Sachsenpiegel. Landrecht und Lehnrecht. Hrsg. von dems. Stuttgart: Reclam 1999. (= Reclams Universal-Bibliothek. 3355.), S. 3.

⁷² Vgl. ebenda, S. 5.

⁷³ Vgl. Eberhard von Künßberg: Der Sachsenpiegel. Bilder aus der Heidelberger Handschrift. Leipzig: Insel 1934, S. 9.

⁷⁴ Eike von Repgow: Sachsenpiegel. Landrecht und Lehnrecht. Hrsg. von Friedrich Ebel. Stuttgart: Reclam 1999. (= Reclams Universal-Bibliothek. 3355.), S. 28.

höchstem Richter im geistlichen Bereich und vom Kaiser als höchstem Richter im weltlichen Bereich. Wenn das weltliche Gericht aufgrund von Zweifeln über die juristische Schuld des Angeklagten kein Urteil zu fällen vermochte, war es üblich, auf die vermeintliche Hilfe Gottes zurückzugreifen, indem auf die sogenannten Gottesurteile vertraut wurde. Diese umfassten laut dem SachsenSpiegel unter anderem die Feuerprobe, bei der die beschuldigte Person ein glühendes Eisen über eine gewisse Distanz tragen musste, die Kesselprobe, bei der sie den nackten Arm bis zum Ellenbogen in einen Kessel voller kochendem Wasser tauchen musste, um einen Gegenstand aus dem Kessel zu holen, sowie den Zweikampf.⁷⁵ Auch die Wasserprobe, bei welcher der Beschuldigte gefesselt und in ein Gewässer hinuntergelassen wurde, um zu sehen ob er auf der Oberfläche schwimmt, wodurch dessen Schuld als bewiesen galt, wird im SachsenSpiegel erwähnt.⁷⁶ Neben diesen Methoden zur scheinbaren Wahrheitsfindung gab es in der mittelalterlichen Epoche noch weitere Wege, um zu einem Gottesurteil über die juristische Schuld von Angeklagten zu gelangen, etwa durch die Bahrprobe, die zwar nicht im SachsenSpiegel angeführt wird, aber im *Nibelungenlied* Erwähnung findet. Abgesehen von diesen Möglichkeiten zur Erkennung der Schuld bietet Eike von Repgow mit diesem Gesetzesbuch auch einen umfassenden Katalog der gängigen Strafmaße, die sich je nach der Schwere des Vergehens vom Verlust der Ehre über Geldstrafen bis hin zu Verstümmelungen und schließlich Todesstrafen erstreckten. Unter den Todesstrafen nennt der Autor das Räden, das Enthaupten, das Erhängen sowie das Verbrennen auf dem Scheiterhaufen. Die angegebenen Gründe für das Aufladen von juristischer Schuld sind äußerst vielfältig und beinhalten unter anderem Raub, Diebstahl, Verrat, Ehebruch, Ketzerei, Vergewaltigung und Mord. Da der SachsenSpiegel für das Verständnis der mittelalterlichen Justiz unverzichtbar ist, wird dieses Werk im Folgenden als eines der zentralen Hilfsmittel für die Analyse der juristischen Schuld in den drei Werken *Das Herzmaere*, *Der Welt Lohn* und *Heinrich von Kempten* herangezogen, wobei das Augenmerk aufgrund der inhaltlichen Schwerpunkte besonders auf den Tatbeständen des Raubes, des Ehebruchs, der Körperverletzung und des Mordes liegt.

⁷⁵ Vgl. ebenda, S. 53.

⁷⁶ Vgl. ebenda, S. 126.

2.1.4 Politische Schuld

Mit der Feststellung, dass der Staat zu den naturgemäßen Gebilden zählt und der Mensch von Natur aus ein staatenbildendes Lebewesen ist, verwies Aristoteles bereits im 4. Jahrhundert v. Chr. auf die grundlegende Charakteristik des Menschen als politisches Wesen.⁷⁷ Der Mensch ist demnach ein soziales Geschöpf, das stets nach einer Gemeinschaft strebt, in der Individuen miteinander in gesellschaftlichem Konsens leben. Wenngleich das Verständnis von Politik und die herrschenden politischen Verhältnisse im Laufe der historischen Entwicklung von der Antike bis ins Mittelalter starken Veränderungen unterworfen waren, verdeutlicht die aristotelische These vom *zoon politikon* die intensive Auseinandersetzung mit dieser Thematik seit sehr früher Zeit. Der Untergang des Römischen Reiches, mit dem sich die politischen Bedingungen im europäischen Raum grundlegend änderten, führte dazu, dass es in der Epoche des Mittelalters Begriffe wie *Politik* und *politisch* nicht gab und der mittelalterliche Mensch sich gemeinhin nicht als politisches Wesen verstand.⁷⁸

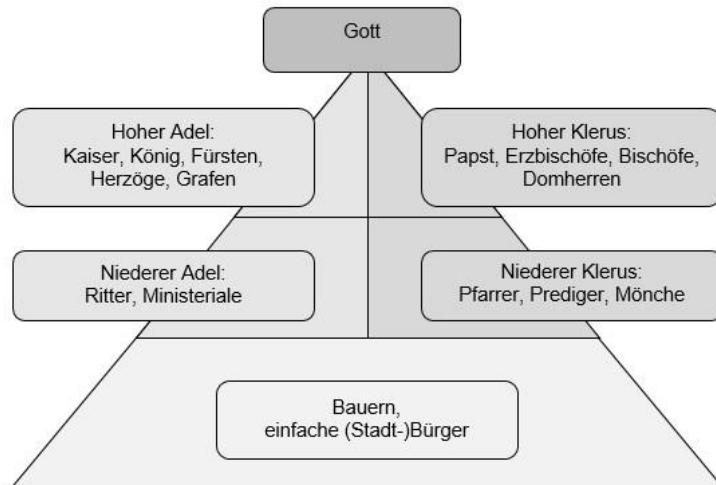
Die Gesellschaft des Mittelalters war durch eine hierarchische dreiteilige Ständeordnung charakterisiert: Den ersten Stand bildete der Klerus, den zweiten Stand stellte der Adel dar und der dritte Stand umfasste die freien Bürger und Bauern. Jeder dieser Stände hatte für die Gemeinschaft eine bedeutende Aufgabe zu erfüllen, so war der Klerus für die Verbreitung und Kontrolle der Einhaltung der christlichen Lehre verantwortlich, während der Adel dafür zuständig war, die Sicherheit des Volkes zu gewährleisten und es im Kriegsfall gegen Feinde zu verteidigen. Die primäre Aufgabe der Bauern, die im Frühmittelalter den mit Abstand größten Teil der Bevölkerung darstellten, war die Produktion von Nahrung durch Ackerbau und Viehzucht. Dieses dreiteilige Ständeschema, welches das Volk in den Lehrstand, den Wehrstand und den Nährstand unterteilt, war bereits in der griechischen Philosophie bekannt.⁷⁹ Durch die fortschreitende Entwicklung der Gesellschaft unter politischen und wirtschaftlichen Einflüssen ergibt sich für das Hochmittelalter ein weitaus differenzierteres Gesellschaftsbild als für das frühe Mittelalter. Der Klerus gliederte sich bereits sehr

⁷⁷ Vgl. Aristoteles: Politik. Nach der Übersetzung von Franz Susemihl mit Einleitung, Bibliographie und zusätzlichen Anmerkungen von Wolfgang Kullmann. Auf der Grundlage der Bearbeitung von Nelly Tsouyopoulos und Ernesto Grassi neu hrsg. von Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1994. (= Rowohls Klassiker der Literatur und der Wissenschaft. Griechische Philosophie. 8.), S. 46f.

⁷⁸ Vgl. Ulrich Müller: Politische Dichtung. In: Lexikon des Mittelalters 7 (1999), Sp. 61.

⁷⁹ Vgl. Joachim Bumke: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. Bd. 1. 6. Aufl. München: dtv 1992, S. 39.

früh in den hohen Klerus, dem neben dem Papst unter anderem auch Erzbischöfe und Bischöfe angehörten, und den niederen Klerus, der Pfarrer, Prediger, Mönche und Nonnen umfasste, auf. Im hohen Mittelalter erfolgte schließlich auch eine Unterteilung des Adels in den hohen Adel, zu dem der Kaiser und Könige sowie Fürsten, Herzöge und Grafen gehörten, und den niederen Adel, dem unter anderem Ministeriale und Ritter zuzuordnen sind. Aus dem Bauerntum ging durch die Gründung aufblühender Städte, die im 12. und 13. Jahrhundert ihren Höhepunkt fand, die neue Schicht der einfachen Stadtbürger hervor, die vornehmlich in handwerklichen Bereichen tätig waren. Die folgende Grafik soll die hierarchische Gesellschaftsordnung des Hochmittelalters veranschaulichen:



Nach dem Verständnis der mittelalterlichen Menschen stand Gott an der Spitze der gesellschaftlichen Ordnung, da der Papst und der Kaiser ihre Macht gemäß der Zwei-Schwerter-Theorie erst von ihm erhielten.

Die hierarchische dreiteilige Ständeordnung bildete den Grundstein für das im Mittelalter vorherrschende politische System des Feudalismus. Der Begriff des Feudalismus, der in Frankreich in der Epoche der Aufklärung prominent wurde und im deutschen Sprachraum erst ab dem 19. Jahrhundert fassbar wird, bezeichnet eine Gesellschaftsform, die im Mittelalter dadurch geprägt war, dass die mächtigen Mitglieder des Klerus und des Adels über die schwachen Bürger und Bauern herrschten und diese massiv ausbeuteten. Ein wesentliches Charakteristikum des Feudalismus stellte das Prinzip der Grundherrschaft dar, das die Besitzer von landschaftlichen Flächen dazu berechtigte, den Bewohnern der Grundstücke die Bewirtschaftung derselben zu erlauben und dafür entsprechende Leistungen zu verlangen. Die

großteils unfreien Bauern, die Land von den meist adligen Grundherren gepachtet hatten, mussten diesen einen großen Teil der agrarischen Erträge aushändigen und darüber hinaus Frondienste leisten. Im Gegenzug hatten die Grundherren die Aufgabe, die Bauern gegen Feinde zu verteidigen und ihnen in bestimmten Notlagen zu helfen. Durch die massive Abhängigkeit der Bauern verfügten die adligen Grundherren allerdings auch über die Macht, in gewissen Rechtsangelegenheiten zu entscheiden, erwünschte Hochzeiten zu untersagen und über den Aufenthaltsort der Bauern zu bestimmen. Eine ähnliche Abhängigkeitsstruktur manifestierte sich in dem Prinzip des Lehnswesens, das neben der Grundherrschaft einen elementaren Bestandteil des Feudalismus darstellte. Der oberste Lehnsherr war prinzipiell der Kaiser oder der König, da dieser der eigentliche Besitzer allen Landes war und seine Grundstücke in Verbindung mit einem gegenseitigen Treueeid den sogenannten Vasallen überließ. Während der Lehnsherr den meist adligen Lehnsempfängern somit die Nutzung von Land und oft auch diverse andere Privilegien zugestand, hatten die Vasallen die Pflicht, ihren Herrn in kriegerischen Auseinandersetzungen zu unterstützen und für dessen Schutz zu sorgen. Das System der Grundherrschaft und das Lehnswesen verdeutlichen eindringlich die mit dem Feudalismus einhergehende hierarchische Abhängigkeitsstruktur, die sich vom Kaiser auf alle ihm sozial unterstellten Mitglieder der mittelalterlichen Gesellschaft erstreckt. Siebert weist darauf hin, dass der Grund für die Akzeptanz dieser Gesellschaftsordnung durch das unterprivilegierte Volk primär in dem zeitgenössischen religiösen Weltbild und dem Streben nach einem gottgefälligen Leben zu suchen ist: „Der Mensch wird sich einer Autorität um so leichter unterwerfen, je mehr sein Denken grundsätzlich und religiös orientiert ist.“⁸⁰ Die Forderungen der weltlichen und geistlichen Machthaber nicht zu erfüllen, war für die benachteiligten Mitglieder der Gesellschaft undenkbar, da sowohl der Kaiser als weltlicher Herrscher als auch der Papst als geistlicher Herrscher ihre Macht von Gott erhalten hatten und eine Auflehnung gegen die göttliche Ordnung nicht toleriert wurde. Somit wurden die wirtschaftlichen und religiösen Doktrinen als Mechanismen der strategischen und systematischen Politik des hohen Adels und des Klerus für die gezielte Ausbeutung vor allem der Bauern und Bürger genutzt. Das Verhältnis zwischen dem damaligen Volk und dem weltlichen Herrscher wurde nicht durch die abstrakte Idee des Staates bestimmt, sondern es handelte sich vielmehr um das simple Abhängigkeitsverhältnis des Schwächeren vom

⁸⁰ Siebert 1931, S. 39.

Stärkeren, das besonders die Beziehung zwischen den unfreien Bauern und den Grundherren sowie das Verhältnis des Lehnsherren zu den Lehnsempfängern determinierte.⁸¹

Die Angehörigen des Adels und des Klerus bewegten sich, obwohl sie über umfassende politische Macht verfügten, nicht im Bereich einer politischen Immunität, in der willkürliches und egoistisch motiviertes Handeln unbemerkt blieb und gebilligt wurde, denn auch für sehr mächtige Individuen gab es bestimmte Wertekataloge, denen ihr Verhalten entsprechen sollte. So gab es beispielsweise mehrere Aufgaben, die ein idealer König zu erfüllen hatte: Er hatte für den Frieden in seinem Land zu sorgen und sein Volk gegen Feinde zu verteidigen, er fungierte als oberster Rechtssprecher im weltlichen Gericht, er musste sich um die Hilflosen und Bedürftigen kümmern und darüber hinaus darauf achten, dass sein Volk den christlichen Glauben lebte.⁸² Laut der *Disciplina Clericalis* sollte der König als die Zuchtrute Gottes auf Erden fungieren, seinem Volk gegenüber barmherzig und nachsichtig sein, für Gerechtigkeit sorgen und nicht allzu leichtfertig Vergeltung üben.⁸³ Auch für die Mitglieder des Rittertums gab es vorgeschriebene Verhaltensweisen, deren konsequente Einhaltung erwartet wurde. Gemäß dem ritterlichen Tugendkatalog, dessen Kenntnis im Volk weit verbreitet war und der den Rittern große Ehre und hohes Ansehen ermöglichte, war die Hochhaltung bestimmter Werte wie *ére*, *triuwe*, *stæte* und *mâze* unabdingbar. Als Aufgaben eines Ritters galten unter anderem die allzeitige Erfüllung der Dienstpflicht gegenüber seinem Herren, die auch die Teilnahme an Kriegen und weiteren kämpferischen Auseinandersetzungen mit einschloss, der Schutz der Schwachen und Wehrlosen und das Führen eines gottgefälligen Lebens. Darüber hinaus sollten die Mitglieder des Ritterstandes die *septem probitates*, die neben Reiten, Bogenschießen, Jagen, Boxen, Schachspielen und Schwimmen auch Versemachen umfassen, beherrschen.⁸⁴ Es gab für die hochrangigen Mitglieder des politischen Systems also durchaus Richtlinien für korrektes Verhalten, und das Hinwegsetzen über eben diese Richtlinien wird in der vorliegenden Arbeit als politische Schuld bezeichnet. Bei der Analyse der ausgewählten Verserzählungen hinsichtlich der Kategorie der politischen Schuld werden sämtliche individuelle Handlungen, die von politischen Akteuren wie beispielsweise dem Kaiser und Angehörigen des Ritterstandes gesetzt werden und Verletzungen der jeweiligen politischen Pflicht darstellen, eingehend untersucht.

⁸¹ Vgl. ebenda, S. 42.

⁸² Vgl. Schild 1980, S. 12-14.

⁸³ Vgl. Petrus Alfonsi 1992, S. 195 f.

⁸⁴ Vgl. ebenda, S. 153.

2.2 Schuld in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters

Da der Mensch als soziales Wesen zum Zweck seiner gesellschaftlichen Orientierung seit jeher kollektive Ordnungen schafft, in denen ein bestimmtes Verhalten erwünscht oder erfordert wird, und es in jeder Gesellschaft vorkommt, dass Individuen entgegen der herrschenden Ordnungen handeln, gibt es seit Menschengedenken das Phänomen der Schuld. Bereits in der Antike setzte die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der menschlichen Schuld durch bedeutende Philosophen wie Platon und Aristoteles ein, und auch die antike Literatur beschäftigte sich mit dem Motiv der Schuld. Als prominentestes Beispiel für die literarische Behandlung dieses Motivs in der Antike gilt die Bearbeitung des Ödipus-Stoffes aus der griechischen Mythologie durch Sophokles. Die Thematisierung des Schuld-Phänomens durch die zeitgenössischen Dichter setzte sich über die Jahrhunderte hinweg fort, weshalb sich auch für das Mittelalter eine intensive Auseinandersetzung mit der menschlichen Schuld im Bereich der Literatur feststellen lässt. Da für die nachfolgende Analyse der drei Verserzählungen *Das Herzmaere*, *Der Welt Lohn* und *Heinrich von Kempten* Konrads von Würzburg hinsichtlich des Phänomens der Schuld die Kenntnis der Darstellung von Schuld in der zeitgenössischen Literatur unabdingbar ist, werden im Folgenden drei bedeutende Dichtungen des Hochmittelalters im Hinblick auf die Behandlung des Schuld-Motivs vorgestellt. Bei diesen drei Werken handelt es sich um das anonym überlieferte Heldenepos *Nibelungenlied*, den zur Artusepik gehörenden Versroman *Parzival* Wolframs von Eschenbach und die höfische Legendendichtung *Gregorius* Hartmanns von Aue. Diese umfassenden Texte stammen aus dem späten 12. Jahrhundert bzw. dem frühen 13. Jahrhundert und wurden somit in zeitlicher Nähe zu den drei ausgewählten Werken Konrads gedichtet. Um ein besseres Verständnis von der zeitgenössischen Schuldauffassung zu erhalten, bietet sich eine kurze Betrachtung dieser Dichtungen an, da sie bereits in mittelalterlicher Zeit intensiv rezipiert wurden und somit als Spiegel für das mittelalterliche Schuldverständnis fungieren. Wenngleich die knappe Darstellung der Behandlung des Schuld-Motivs in den angeführten Dichtungen kein Gesamtbild des mittelalterlichen Schuld-Verständnisses ermöglicht, kann sie doch Hinweise darauf geben, wie die zeitgenössischen Dichter mit diesem Motiv umgegangen sind, wie sie Schuld dargestellt haben und welche Funktion diese in ihren Werken einnimmt.

2.2.1 Heldenepik: Nibelungenlied

Das *Nibelungenlied*, das vermutlich um 1200 niedergeschrieben wurde, gilt als das bedeutendste mittelhochdeutsche Heldenepos und die älteste Nibelungendichtung im deutschen Sprachgebiet.⁸⁵ Dieses anonym überlieferte Werk umfasst insgesamt 39 Aventiuren undinhaltet weder einen Prolog noch einen Epilog. Die Handlung, die sich aus verschiedenen und ursprünglich nicht verbundenen Sagendichtungen zusammensetzt, kreist um eine schicksalhafte Verflechtung aus Lügen, Verrat und Rache und somit im engeren Sinne um das schuldhafte Verhalten der Figuren. Die Schuld als literarisches Motiv nimmt insofern eine zentrale Rolle innerhalb der Handlung der Dichtung ein, als sie die impulsgebende Macht zur Weiterführung des Geschehens bildet und dem Rezipienten in zahlreichen unterschiedlichen Ausführungen in Form individueller schuldhafter Handlungen der Figuren präsentiert wird. So divergent die Motive für schuldhaftes Verhalten der jeweiligen Protagonisten sind, so verschiedenartig sind auch die konkreten Formen der Ausführung durch die einzelnen Figuren.

Als Initialschuld im Sinne einer schuldhaften Tat, welche die grundlegende Voraussetzung für viele der weiteren schuldhaften Handlungen der Figuren bildet, ist die durch Siegfried getätigte Standeslüge gegenüber Brünhild anzusehen. Um Gunther bei der Werbung um Brünhild zu helfen, suggeriert Siegfried dieser, dass er nur Gunthers Lehnsmann wäre, was schließlich zu einer schicksalhaften Spirale des Unglücks führt, die letztendlich den Tod Siegfrieds und vieler anderer Figuren des *Nibelungenliedes* verursacht. Siegfrieds Schuld endet nicht mit dieser einen Lüge, sondern setzt sich durch den zweifachen Betrug an Brünhild, der mithilfe der Tarnkappe durch den listigen Werbungsschwindel in Form der Bestreitung der Kampfspiele und die gewaltsame Bezwigung Brünhilds in der Brautnacht erfolgt, fort. Als Motive für Siegfrieds schuldhaftes Verhalten sind einerseits die Liebe zu Kriemhild und der damit verbundene Wunsch nach einer ehelichen Verbindung, die eine erfolgreiche Brautwerbung durch Gunther voraussetzt, sowie die Treue gegenüber Gunther, die ihn zur tückischen Unterwerfung Brünhilds in der Brautnacht veranlasst, erkennbar. Diese schuldhaften Taten sind allerdings nicht nur Siegfried zur Last zu legen, da auch Gunther ein Teil

⁸⁵ Vgl. Siegfried Grosse: Nachwort zu Das Nibelungenlied. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Nach der Handschrift B hrsg. von Ursula Schulze. Übersetzt und kommentiert von dems. Stuttgart: Reclam 2011. (= Reclams Universal-Bibliothek. 18914.), S. 931.

dieses schwerwiegenden Lügengeflechts ist. Indem er Brünhild nicht über den Betrug aufklärt, den Mordplan Hagens gegenüber Siegfried nicht vereitelt und Hagen später trotz beseren Wissens als unschuldig bezeichnet, lädt er weitere Schuld auf sich. Die Beweggründe für Gunthers schulhaftes Verhalten können sowohl in der Liebe zu Brünhild bzw. dem Willen zur körperlichen Bezungung Brünhilds – sowohl in den Kampfspielen als auch in sexueller Hinsicht – und seinem Bestreben nach der Verkörperung des starken Mannes und mächtigen Herrschers gesehen werden. Ganz anders äußert sich das Schuld-Phänomen bei der Darstellung der Figur Hagens, die sich primär durch die hinterlistige Ermordung Siegfrieds schuldig zu machen scheint. Hagen, der an dem idealen ritterlichen Wert der *triuwe* gegenüber seinem König durchgehend festhält und alles tut, um das Ansehen und die Sicherheit Gunthers und des Burgundenreiches zu gewährleisten, tötet Siegfried, um die *êre* Brünhilds wiederherzustellen, nachdem diese von Kriemhild beleidigt wurde. Die *triuwe* hält er allerdings nur seinem König, wohingegen er sich gegenüber Kriemhild insofern schuldig macht, als er ihr Vertrauen missbraucht und ihr das Geheimnis um Siegfrieds einzige verwundbare Stelle entlockt. Auch raubt er ihr den Nibelungenhort und verletzt Kriemhild somit zweifach, da er ihr den Mann und das Symbol ihrer Macht nimmt. Er wird im gesamten Werk durchaus ambivalent geschildert, indem zwar auf sein ideales ritterliches Verhalten als Vasall des Königs hingewiesen, aber auch sein bösartiger und berechnender Charakter in zahlreichen Episoden, wie beispielsweise bei der Ermordung Siegfrieds und der Auseinandersetzung mit dem Fährmann, dargestellt wird. Einen besonders interessanten Aspekt bildet die in der 17. *aventiure* geschilderte Bahrprobe, durch welche die Schuld Hagens an Siegfrieds Tod bewiesen scheint, doch diese wird von Gunther vehement bestritten. Die Auslöser für Hagens schuldhafte Taten stellen laut Ellen Bender, der stellvertretenden Vorsitzenden der Nibelungen-Gesellschaft Worms, primär seine Hortgier und der übermäßige Hochmut, der als *superbia* zu den Todsünden des Lasterseptenars gehört, dar.⁸⁶

Im Gegensatz zu den männlichen Figuren, bei denen Motive wie Liebe, Treue und Habgier zur Aufladung von Schuld führen, fungiert bei den weiblichen Figuren Brünhild und Kriemhild der simple Durst nach Rache für erlittenes Leid als Verursacher für schuldhafte Handlungsweisen. Da Brünhild von Siegfried betrogen und von Kriemhild gedemütigt wurde, sinnt sie

⁸⁶ Vgl. Ellen Bender: "übermüete hie bî Rîne". Über das Fehlverhalten der Mächtigen und Schönen von Worms im Nibelungenlied. Online im Internet: URL: http://www.nibelungenlied-gesellschaft.de/03_beitrag/bender/bender.html [Stand 2015-08-23].

auf Rache, wobei ihr Hagen zur Seite steht. Kriemhild verlor durch die listigen Taten Gunthers und Hagens sowohl ihren Mann als auch den Nibelungenhort und ihre Rache nimmt schließlich beinahe unfassbare Ausmaße an. Außergewöhnlich erscheinen im Gegensatz zu den schuldhaften Taten der anderen Figuren Kriemhilds Konsequenz im Hinblick auf die jahrelang geschmiedeten Rachepläne, die sie nur durch die Heirat mit Etzel verwirklichen kann, und die ausufernde Brutalität, der unzählige Unschuldige zum Opfer fallen. Mit Kriemhilds Tod durch Hildebrand haben alle Hauptpersonen des *Nibelungenliedes* mit Ausnahme von Brünhild ihr Leben verloren. Die Ursache für dieses blutige Ende liegt laut Bender in der fehlenden Bereitschaft zum Eingeständnis der eigenen Schuld und zur Reue durch die einzelnen Figuren, die einen weniger gewaltvollen Ausgang des *Nibelungenliedes* ermöglicht hätten.⁸⁷ Die Funktion, die der Schuld-Motivik im *Nibelungenlied* zukommt, ist demnach gewissermaßen die eines Motors, der als Antrieb für den Verlauf dieses Epos fungiert. Die schuldhaften Handlungen der Figuren treiben die Geschehnisse voran und bilden das Fundament für das schlussendlich brutale Ende, dem fast alle Hauptfiguren zum Opfer fallen müssen, um dem Publikum den Tod als unausweichliche Strafe für das individuelle schuldhafte Verhalten der einzelnen Figuren bildhaft vor Augen zu führen.

2.2.2 Artusepik: Parzival

Bei dem mittelhochdeutschen Versroman *Parzival*, der am Beginn des 13. Jahrhunderts von Wolfram von Eschenbach gedichtet wurde und ca. 25000 Verse umfasst, handelt es sich um eines der „umfangreichsten, gedankentiefsten und wirkungsvollsten Epen des deutschen Hochmittelalters“⁸⁸. Wolfram, der wie Konrad von Würzburg zu den 12 alten Meistern gehört, schuf mit dieser Dichtung, von der mehr als 80 Textzeugen in Form von vollständigen Handschriften und Fragmenten überliefert sind, ein außergewöhnliches Werk, das von ritterlichen Idealen, ethischer Bewährung, dem Verhältnis von Geistlichem und Weltlichem, dem Kreis der Artusgesellschaft, dem Heiligen Gral und nicht zuletzt von menschlicher Schuld handelt.

⁸⁷ Vgl. ebenda [Stand 2015-08-23].

⁸⁸ Wolfgang Spiewok: Nachwort zu Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von Karl Lachmann. Übersetzung und Nachwort von dems. Bd. 2. Stuttgart: Reclam 2014. (= Reclams Universal-Bibliothek. 3682.), S. 676.

Im Zentrum der Handlung steht der Lebensweg Parzivals, der im Laufe der Geschehnisse verschiedene Arten von Schuld auf sich lädt und letztendlich zum Herrscher über die Gralsgesellschaft wird. Die germanistische Mediävistik beschäftigt sich schon seit Langem mit der Frage nach der Schuld Parzivals und ist bisher zu keiner allgemeingültig anerkannten Deutung von Wolframs Intention im Hinblick auf die Schulddarstellung des Helden gelangt. Vielmehr kennt die Literaturwissenschaft unterschiedliche Interpretationen etablierter Philologen, die durchaus ihre Berechtigung haben und mögliche Antworten auf die Frage nach der Schuld der Hauptfigur darstellen. Prinzipiell können folgende Handlungsweisen und Geschehnisse als schuldhafte Verhalten Parzivals bzw. als Folgen ebendieses Verhaltens angesehen werden: der Tod Herzloydes, die Schändung Jeschutes, der Mord an Ither, der Gotteshass und das Frageversäumnis auf der Gralsburg.

Für Julius Schwietering liegt die größte Schuld Parzivals in seinem Fehlverhalten gegenüber dem Gralskönig Anfortas, das sich in dem Versäumnis der Mitleidsfrage äußert. Diese Argumentation fußt in der Ansicht, dass Wolfram mit der Gralsgesellschaft eine Gemeinschaft abbildet, die stark mit Gott verbunden ist, das Leben in den gottergebenen Dienst – abseits der Kirche – stellt und für welche *triuwe* die religiöse Grundtugend bedeutet.⁸⁹ Indem Parzival gegen die *triuwe*, die bei Wolfram „die Liebe Gottes“⁹⁰ und sogar „Gott selbst“⁹¹ meint, verstößt und die Gesetze der ritterlichen Sittlichkeit in Anwesenheit der Gralsgesellschaft bricht, lädt er Sünde auf sich. Durch den Umstand, dass Trevirizent dem hoffärtigen Parzival „über dem Innewerden seiner Verfehlungen als Sünden wider Gott seinen Zustand menschlicher Sündhaftigkeit und Ohnmacht“⁹² bewusst macht, indem er auch über die Erbsünde spricht, und durch den heftigen Tadel durch Sigune und Cundrie offenbart sich laut Schwietering das Versäumnis der Mitleidsfrage als größte Sünde Parzivals.

Eine ganz andere Auffassung vertritt Peter Wapnewski, bei dem das Frageversäumnis in den Hintergrund tritt und der Tod Herzloydes und der Mord an Ither die beiden größten Sünden Parzivals darstellen. Wapnewski weist auf die Verstöße des Helden gegen das vierte Gebot (Du sollst Vater und Mutter ehren) und das fünfte Gebot (Du sollst nicht töten) hin und interpretiert das Verlassen der Mutter, das deren Tod zur Folge hat, und den Mord an dem

⁸⁹ Vgl. Julius Schwietering: Parzivals Schuld. In: Ders.: Philologische Schriften. Hrsg. von Friedrich Ohly und Max Wehrli. München: Wilhelm Fink 1969, S. 371.

⁹⁰ Ebenda, S. 376.

⁹¹ Ebenda.

⁹² Ebenda, S. 373.

Blutsverwandten Ither als die zentralen Verfehlungen der Hauptfigur.⁹³ Diese Ansicht wird durch die Verse 499, 20-23 im IX. Buch unterstützt, in denen Trevrintzen gegenüber Parzival dessen Schuld am Tod Herzloydes und Ithers betont und auf seine Sündhaftigkeit hinweist. Eine weitere Auslegung, die hier erwähnt werden muss, stammt von Wolfgang Mohr, der den Fokus bei der Suche nach Parzivals Schuld ebenfalls nicht auf das Frageversäumnis, sondern auf den Mord an Ither legt. Für ihn ist diese schuldhafte Tat insofern von zentraler Bedeutung, als sie in der literarischen Vorlage von Chrétien de Troyes aufgrund des fehlenden Verwandtschaftsverhältnisses zwischen Parzival und Ither keine Rolle spielt und somit von Wolfram bewusst geschaffen wurde. Die Tatsache, dass die Hauptfigur im *Parzival* mit dem Roten Ritter verwandt war und Trevrintzen mit Parzival im IX. Buch ausführlich über den Mord an Abel durch Kain spricht, lassen vermuten, dass Wolfram mit dem Mord an Ither an die Erbsünde anspielt. Mohr weist auf die Möglichkeit der Betrachtung hin, dass der Brudermord an Abel in Form der Erbsünde „Krieg und Feindschaft zwischen den Menschen“⁹⁴ entfachte und alle nachfolgenden Generationen betreffe. Das Verwandtschaftsverhältnis zwischen Parzival und Ither kann somit als „Sinnbild der Brüderlichkeit der Menschen untereinander“⁹⁵ gesehen werden und verweist auf die Schuldhaftigkeit Parzivals im Sinne der Verletzung dieser christlich-brüderlichen Zusammengehörigkeit aller Menschen, sowohl im Hinblick auf den Mord an seinem Verwandten Ither als auch auf den Tod seiner Mutter Herzloyde und die Rücksichtslosigkeit gegenüber seinem Oheim Anfortas.

Für Friedrich Maurer liegt die Schuld Parzivals wiederum nicht vorrangig in einer der drei scheinbaren Hauptsünden (Tod Herzloydes, Mord an Ither, Frageversäumnis), die er als unwissentliche und unwillentliche Vergehen charakterisiert und als deren Ursache er die *tumpheit* Parzivals vermutet.⁹⁶ Maurer sieht die grundlegende Verfehlung des Helden vielmehr in seinem Gotteshass, der sich in der Abwendung von Gott, der Trennung von der kirchlichen Gemeinschaft und der Aneignung einer trostlosen Haltung manifestiert.

So unterschiedlich die wissenschaftlichen Auslegungen der Schuld-Darstellung in Wolframs *Parzival* auch sein mögen, so eindringlich illustrieren sie die zentrale Bedeutung der Schuld für die Handlung dieser Dichtung. Da der *Parzival* im Bereich der Artusepik anzusiedeln ist,

⁹³ Vgl. Peter Wapnewski: Wolframs *Parzival*. Studien zur Religiosität und Form. Heidelberg: Winter 1955. S. 81f.

⁹⁴ Wolfgang Mohr: Parzivals ritterliche Schuld. In: Der arthurische Roman. Hrsg. von Kurt Wais. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1970. (= Wege der Forschung. 157.), S. 340.

⁹⁵ Mohr 1970, S. 343.

⁹⁶ Vgl. Friedrich Maurer: Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte, besonders in den grossen Epen der staufischen Zeit. Bern: Francke 1951. (= Bibliotheca Germanica. 1.), S. 148.

ist jedenfalls festzuhalten, dass Schuld in diesem Werk die Funktion hat, eine Bewährung des Protagonisten, die für den positiven Ausgang dieses höfischen Epos notwendig ist, überhaupt erst möglich zu machen. Parzival muss Schuld auf sich laden, um diese im weiteren Verlauf der Handlung zu tilgen und schließlich als Held, der sich bewährt hat und fortan frei von Schuld ist, die Herrschaft über die Gralsgesellschaft übernehmen zu können.

2.2.3 Religiöse Dichtung: Gregorius

Die höfische Legende *Gregorius*, deren Handlung sich aus verschiedenen Traditionsträngen wie Inzestsagen aus der Antike und Geschichten über christliche Inzestheilige ab dem 10. Jahrhundert zusammensetzt und als deren direkte Vorlage die anonyme altfranzösische Verslegende *La Vie du pape (Saint) Grégoire* angenommen wird, wurde zwischen 1186 und 1190 von Hartmann von Aue gedichtet.⁹⁷ Hartmann macht bereits im Prolog deutlich, dass der Lebensweg der fiktiven Figur Gregorius dem Publikum als Exempel dienen soll und er damit veranschaulichen möchte, dass Gott jegliche Sünde verzeiht, wenn der sündige Mensch Reue empfindet und Buße für seine schuldhaften Vergehen leistet. Das Motiv der Schuld bildet demnach – neben dem Motiv der Buße und der damit einhergehenden Vergebung der Sünden – den inhaltlichen Kern dieser rund 4000 Verse umfassenden Legendedichtung.

Die Frage nach der Schuld des Protagonisten wurde schon oft gestellt und beschäftigt zahlreiche Literaturwissenschaftler, ohne dass bisher ein allgemeiner Konsens über die Antwort auf diese Frage erreicht werden konnte. Dass Gregorius Schuld auf sich geladen hat, darf durch die Bezeichnung *der guote sündære* (V. 671), die eine *contradictio in adiecto* darstellt und in dieser Dichtung mehrmals vorkommt, und durch die Tatsache, dass Gregorius zum Zweck der Buße 17 Jahre ohne Nahrung und nur mit dem Beistand des Heiligen Geistes angekettet an einem abgelegenen Felsen verbrachte, angenommen werden. Die Ansichten darüber, inwiefern Gregorius schuldhaft gehandelt und welche Sünden er im Laufe seines

⁹⁷ Vgl. Waltraud Fritsch-Rößler: Nachwort zu Hartmann von Aue: *Gregorius. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch*. Nach dem Text von Friedrich Neumann neu herausgegeben, übersetzt und kommentiert von ders. Stuttgart: Reclam 2011. (= Reclams Universal-Bibliothek. 18764.), S. 321f.

Lebens auf sich geladen hat, variieren allerdings stark. Bereits ab dem Moment seiner Geburt scheint der Makel der Sünde an ihm zu haften, da er als Kind von Zwillingen geboren wird, die sich in der Darstellung Hartmanns zweifellos der Sünde des Inzests schuldig gemacht haben. Wenn der Dichter auch auf die Verführungskünste des Teufels hinweist und ihn als eigentlichen Verursacher des Inzestverhältnisses darstellt, darf dennoch nicht der freie Willen der beiden beteiligten Geschwister außer Acht gelassen werden. Sowohl der Bruder als auch die Schwester sind sich der Sündhaftigkeit ihrer Taten bewusst, durch die sie – spätestens ab der Weiterführung des inzestuösen Verhältnisses nach der ersten sexuellen Vereinigung – große Schuld auf sich laden, die beide später durch Buße, in Form der Teilnahme an einem Kreuzzug durch den Bruder und diverser anderer Bußpraktiken wie Fasten, Beten und Almosengeben durch die Schwester, zu tilgen versuchen. Abgesehen von der offensichtlichen Schuld der Eltern ist die Frage nach der Schuld Gregors als Ergebnis dieser sündhaften Vereinigung nicht ohne Schwierigkeiten zu beantworten. Wenngleich die Gelehrten der Frühscholastik unterschiedliche Ansichten über die mögliche Vererbung von Sünden der Eltern auf deren Kinder hatten, legt die Darstellung der weiteren Geschehnisse durch Hartmann doch nahe, dass er den damals recht bekannten Standpunkt des Theologen Petrus Lombardus, nach dem eine direkte Weitervererbung der Sünden nicht stattfindet, teilte und Gregorius somit keinen Anteil an der elterlichen Schuld zuschrieb.⁹⁸

Einige Literaturwissenschaftler glauben die Antwort auf die Frage nach der Schuld des Protagonisten in seinem späteren Entschluss, dem geistlichen Leben durch das Verlassen des Klosters den Rücken zu kehren und fortan nach dem Rittertum zu streben, gefunden zu haben. Tatsächlich kann in dieser Entscheidung für das Leben als Ritter sowohl eine Ablehnung des Mönchdaseins und im weiteren Sinne eine Abkehr von Gott als auch die Verweigerung der von den Eltern geforderten Bußpflicht für deren Sünden gesehen werden. Allerdings gilt auch die von zahlreichen Germanisten geteilte Ansicht, dass Gregorius durch dieses Verhalten keinerlei persönliche Schuld auf sich lädt, da er sein Dasein als Ritter in den Dienst Gottes stellt und die Bitte um Buße durch seine Eltern nicht eindeutig an ein geistliches Leben in einem Kloster gebunden ist, als berechtigt.⁹⁹

⁹⁸ Vgl. Wolfgang Wetzlmair: Zum Problem der Schuld im „Erec“ und im „Gregorius“ Hartmanns von Aue. Göppingen: Kümmerle 1997. (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik. 643.), S. 126f.

⁹⁹ Vgl. ebenda, S. 147.

Dass der in der zweiten Hälfte der Dichtung geschilderte Inzest zwischen Gregorius und seiner Mutter – auch aus der Sicht Hartmanns – eine schwere Schuld darstellt, gilt als gesichert. Da dieser Inzest zwischen Mutter und Sohn allerdings im Gegensatz zum Inzest zwischen Bruder und Schwester ohne das Wissen der beiden Beteiligten um das bestehende Verwandtschaftsverhältnis vollzogen wird, kann dieses Vergehen nicht als subjektive, sondern lediglich als objektive Schuld beurteilt werden.¹⁰⁰ Wenngleich dieses schuldhafte Verhalten nach den damals weit verbreiteten Lehren des Augustinus aufgrund der Unwissenheit der beteiligten Personen nicht als tatsächliche Sünde angesehen werden kann, so fühlten sich Gregorius und seine Mutter doch als wahre Sünder, weshalb sich der Protagonist schließlich für die unmäßig hart erscheinende Buße auf dem Felsen entscheidet.

Wie und in welchem Maße Gregorius im Laufe seines Lebens Schuld auf sich geladen hat, scheint bei der Darstellung der Buße durch Hartmann nicht von zentraler Bedeutung zu sein. Dem Dichter geht es vielmehr um die Botschaft, dass Gott jedem Sünder seine Schuld, unabhängig vom Ausmaß der Sünde, verzeiht, sofern dieser aufrichtige Reue zeigt und bereit ist, Buße für seine Verfehlungen zu leisten. So gelingt es auch Gregorius, durch seine beispiellose Buße die Vergebung seiner Sünden zu erlangen, und schließlich wird der *guote sündære* sogar in das höchste Amt der Kirche, das Papstamt, berufen.

Wolfram benutzt das Schuld-Motiv in dieser fiktiven Papstvita, die dem Bereich der Legendengattung zuzuordnen ist und als legendenhafter höfischer Roman bezeichnet werden kann, für die Darstellung der grenzenlosen Gnade Gottes, durch die selbst die größten menschlichen Sünden vergeben werden können. Entsprechend der Gattungscharakteristik wird dem Publikum mit Gregorius ein beispielhafter Christ vorgeführt, der seine Sünden – obgleich er durch sein Verhalten willentlich keine Schuld auf sich geladen hat – durch umfassende Buße tilgt und damit als Vorbild für das Publikum fungieren soll.

¹⁰⁰ Vgl. Peter Wapnewski: Hartmann von Aue. 7., ergänzte Aufl. Stuttgart: Metzler 1979. (= Sammlung Metzler. 17.), S. 96f.

3. Schuld in den ausgewählten Dichtungen Konrads von Würzburg

Da das äußerst komplexe Phänomen der Schuld seit jeher in den unterschiedlichsten Lebensbereichen des Menschen präsent ist, wurde es im Laufe der Geschichte innerhalb diverser wissenschaftlicher Disziplinen wie der Philosophie, der Jurisprudenz und der Psychologie intensiv untersucht. Auch die Literaturwissenschaft hat sich mit diesem Phänomen beschäftigt, indem Philologen nahezu sämtliche bedeutende Werke der Weltliteratur von der Antike bis in die Neuzeit hinsichtlich der werkimmanenten Schuld-Motivik analysierten. Wie im Kapitel 2.2 angemerkt wurde, spielte Schuld als literarisches Thema bereits im antiken Griechenland eine bedeutende Rolle, und das ungebrochene Interesse der Dichter an diesem Motiv offenbart sich auch in den Werken der mittelalterlichen Epoche, wie beispielsweise dem *Nibelungenlied*, Wolframs *Parzival* und Hartmanns *Gregorius*. Dass allerdings nicht nur die allseits bekannten Dichtungen des Mittelalters Schuld als literarisches Motiv behandeln und auch ein Blick auf die kleineren und weniger bekannten Werke dieses Zeitalters äußerst interessante Erkenntnisse hervorbringen kann, wird auf den nächsten Seiten am Beispiel der kleinen Verserzählungen *Das Herzmaere*, *Der Welt Lohn* und *Heinrich von Kempten* Konrads von Würzburg veranschaulicht. In diesen drei Dichtungen, die durch eine „sehr ähnliche Überlieferungslage“¹⁰¹ gekennzeichnet sind und als Mären- bzw. Novellendichtungen bezeichnet werden können, kommt dem Phänomen der Schuld eine besondere Bedeutung zu. Im Rahmen der folgenden Analyse werden die Texte im Hinblick auf die Darstellung von Schuld und die Funktion, die diese innerhalb der jeweiligen Handlungsverläufe einnimmt, untersucht. Um eine nachvollziehbare Abbildung der von Konrad thematisierten Schuldaspekte zu ermöglichen, werden die vier vorgestellten Kategorien moralische Schuld, religiöse Schuld, juristische Schuld und politische Schuld herangezogen. Mit Hilfe dieser Schuld-Kategorien wird aufgezeigt, in welchem Ausmaß die unterschiedlichen Arten von Schuld in den Dichtungen behandelt werden, wodurch Rückschlüsse auf die von Konrad intendierte Funktion der Werke gezogen werden können. Ein besonderes Augenmerk liegt auf der Untersuchung der Motive, die zu den schuldhafoten Handlungen der Figuren führen, und auf der Frage, wie der Dichter selbst die dargestellten Vergehen beurteilt.

¹⁰¹ Brandt 2009, S. 81.

3.1 Das Herzmaere

Die kleine Verserzählung *Das Herzmaere*, dessen genauer Entstehungszeitraum nicht bekannt ist, aber meist der frühen Schaffensphase Konrads zugeordnet wird, ist in 14 Überlieferungsträgern bezeugt, die zum überwiegenden Teil in Sammelhandschriften enthalten sind oder waren.¹⁰² Die erhaltenen Handschriften, deren Textbestand zwischen 484 und 602 Versen liegt, stammen aus dem 14. und 16. Jahrhundert. Konrads Name wurde nicht bei allen Textzeugen mitüberliefert und in zwei Fällen wird fälschlicherweise Gottfried von Straßburg als Verfasser angegeben. Neben dem ungewissen Entstehungszeitraum gibt es auch keine gesicherten Kenntnisse zum Rezeptionsort, über den anhand der festzustellenden oberdeutschen Dialekte des Schwäbischen, Alemannischen, Bairischen und Oberpfälzischen zwar Vermutungen angestellt, jedoch keine konkreten Angaben gemacht werden können.¹⁰³

Der Inhalt dieser kurzen Dichtung kann folgendermaßen zusammengefasst werden: Eine verheiratete Dame hat eine geheime außereheliche Liebesbeziehung mit einem Ritter. Der eifersüchtige Ehemann erfährt von dieser Liebe, weshalb der Geliebte in die Heilige Stadt Jerusalem reist, um den Verdacht des Ehemanns zu zerstreuen. Er möchte nach einer angemessenen Zeit wieder zu seiner Geliebten zurückzukehren und mit ihr zusammen sein, doch er stirbt in der Ferne an Liebessehnsucht. Kurz vor seinem Tod befiehlt er seinem Knappen, sein Herz post mortem einzubalsamieren und es gemeinsam mit einem Ring, den er von der Dame erhalten hat, in einem geschmückten Kästchen nach Hause zu bringen, um es ihr als Zeichen seiner unendlichen Liebe zu überreichen. Auf dem Weg wird der Knappe allerdings vom Ehemann aufgehalten, der ihm das Kästchen gewaltsam entreißt. Er lässt das Herz seines Rivalen von einem Koch zubereiten und serviert es seiner Gemahlin, ohne sie drauf hinzuweisen, dass es sich dabei um das Herz ihres Geliebten handelt. Erst nachdem sie es verspeist hat, klärt er sie über die Herkunft der Mahlzeit auf, woraufhin sie beschließt, nie wieder Nahrung zu sich zu nehmen und kurz darauf an gebrochenem Herzen stirbt.

Literarisch gesehen steht das *Herzmaere* in der Tradition der „Geschichte vom gegessenen Herzen“, deren Ursprünge sehr weit zurückreichen und vermutlich außerhalb Europas

¹⁰² Vgl. ebenda, S. 82.

¹⁰³ Vgl. ebenda.

liegen. Diese Geschichte, deren Kern womöglich gleichzeitig an verschiedenen Orten entwickelt wurde und in Europa erstmals in dem um 1170 verfassten französischen Tristan-Roman des Thomas d'Angleterre auftaucht, umfasst in seinen Ursprüngen folgende Handlung:

Ein Ritter wirbt um eine verheiratete Frau; ihr Mann fühlt sich (zu Recht oder Unrecht) betrogen, tötet seinen Rivalen, lässt dessen Herz vom Koch zubereiten und seiner Frau vorsetzen. Als diese die Speise lobt, verrät er ihr, was sie gegessen hat, mit der Bemerkung, der Geliebte gefalle ihr tot genauso wie lebend. Sie stürzt sich aus dem Fenster (verweigert von da an jede Nahrung, stirbt auf der Stelle vor Schmerz). Der Ehemann bereut seine Tat (wird vom Herrscher, den Verwandten der Frau bestraft).¹⁰⁴

Das Motiv vom gegessenen Herzen wird unter anderem in der Vida des Troubadours Guillelm de Cabestany, in der 39. Novelle der *Decamerone* von Giovanni Boccaccio und im altfranzösischen *Roman du castelain de Couci et de la dame de Fayel* von Jakemés Sakesep überliefert, wobei es hinsichtlich der Darstellung der Todesarten des Rivalen und der Dame starke Unterschiede gibt: In der Vida wird der Geliebte vom Ehemann ermordet, während die Dame auf der Flucht aus dem Fenster stürzt; in der Novelle der *Decamerone* findet der Rivale ebenfalls den Tod durch den Ehemann, wobei die Dame ihr Leben durch Selbstmord beendet; im *Roman du castelain de Couci* wiederum stirbt der Liebhaber durch eine im Kreuzzug erlittene Wunde und die Dame findet den Tod kurz nachdem sie das Herz ihres Geliebten gegessen und daraufhin beschlossen hat, keine Nahrung mehr zu sich zu nehmen.¹⁰⁵ Dieses im Mittelalter sehr bekannte Motiv, das in zahlreichen unterschiedlichen Ausführungen existiert und dessen Beliebtheit sich bis in die Gegenwart nachverfolgen lässt, tritt in der deutschsprachigen Literatur erstmals durch Konrad von Würzburg in Erscheinung. Ob Konrad eine schriftliche Vorlage verwendet hat oder den Stoff der Geschichte lediglich aus der mündlichen Überlieferung kannte, ist ungewiss. Da er im Prolog allerdings eine Quelle andeutet und es auffällige inhaltliche Gemeinsamkeiten mit dem *Roman du castelain de Couci* gibt, ist eine französische Vorlage des *Herzmaere* denkbar.¹⁰⁶

Nach David Blamires lassen sich die zahlreichen Versionen der „Geschichte vom gegessenen Herzen“ in zwei Gruppen einteilen, wobei das *Herzmaere* Konrads der zweiten Gruppe zuordnen ist: In den Geschichten der ersten Gruppe wird der Geliebte der Dame von deren

¹⁰⁴ Albert Gier: *Herzmaere*. In: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung 6 (1990), Sp. 933.

¹⁰⁵ Vgl. ebenda, Sp. 934-935.

¹⁰⁶ Vgl. Brandt 2009, S. 83.

Ehemann getötet, während in den Geschichten der zweiten Gruppe der Tod des Rivalen nicht durch die Hände des Ehemanns erfolgt, sondern dieser in der Ferne stirbt und sein Herz der Dame überbringen lässt.¹⁰⁷ Diese inhaltliche Abschwächung der Rachelust und Gewalttätigkeit des Gatten gegenüber seinem Rivalen legt die Vermutung nahe, dass der ersten Gruppe die ursprüngliche Form der Geschichte zugrunde liegt, während die Autoren, die der zweiten Gruppe zuzurechnen sind, die Brutalität des Ehemanns zugunsten der Betonung der wahren Liebe zwischen der Dame und ihrem Geliebten reduzieren. Da Konrad im Prolog anmerkt, dass er seinem Publikum mit dem folgenden *mære* (V. 23) ein Beispiel von *lûterlîchiu minne* (V. 2) geben und es zur Nachahmung dieser reinen Liebe anregen möchte, verwundert es nicht, dass er die Variante des Liebestods der Variante des Rachetods vorzieht. Konrad wollte seine Dichtung als Exempel für die wahre und vollkommene Liebe verstanden wissen und unterstreicht den beispielhaften Charakter dieses Werks durch das Aufgreifen eines sehr bekannten literarischen Stoffes, die Namenlosigkeit der Figuren und typische Ereignisse, die sich im Laufe der Handlung zutragen.¹⁰⁸

Da es sich beim *Herzmaere* um eine exemplarisch-vorbildhafte Liebesgeschichte ähnlich dem *Tristan* Gottfrieds von Straßburg handelt, in deren Prolog auf Gottfried hingewiesen wird und dessen Epilog den Begriff der *edelen herzen* enthält, wurde schon mehrmals der Versuch unternommen, diese Dichtung als „*Tristan en miniature*“¹⁰⁹ zu klassifizieren. Kokott weist allerdings darauf hin, dass Konrad keineswegs die Tristan-Tradition übernehmen und die in Gottfrieds Werk dargestellte Problematik in einer kürzeren Dichtung thematisieren wollte.¹¹⁰ Brandt teilt diese Ansicht und merkt an, dass sich der Autor im Prolog dieser Verserzählung aus ganz anderen Gründen auf Gottfried beruft. Zum einen betont Konrad den Umstand, dass durch das Hören von Dichtungen, die bereits Geschehenes wiedergeben, am meisten von der Liebe gelernt werden kann:

*er minnet iemer deste baz
swær von minnen etewaz
hœret singen oder lesen.* (V. 19-21)

¹⁰⁷ Vgl. David Blamires: Konrads von Würzburg „*Herzmaere*“ im Kontext der Geschichten vom gegessenen Herzen. In: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 5 (1988/1989), S. 253.

¹⁰⁸ Vgl. Rölleke 2013, S. 161.

¹⁰⁹ Ursula Schulze: Konrads von Würzburg novellistische Gestaltungskunst im „*Herzmaere*“. In: Mediævalia litteraria. Festschrift für Helmut de Boor zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Ursula Henning und Herbert Kolb. München: C. H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung 1971, S. 477.

¹¹⁰ Vgl. Kokott 1989, S. 74.

Die Vorstellung von der Vorbildlichkeit erzählter Geschichten, die das Verhalten der Rezipienten positiv beeinflussen kann, ist bereits in Gottfrieds Dichtung zu finden, weshalb dieser hier als Beispiel angeführt wird, um Konrads Behauptung zu legitimieren.¹¹¹ Zum anderen wird durch die dezidiert mit *ritter unde frouwen* (V. 5) bezeichnete Zielgruppe deutlich, dass sich der Autor mit dieser Dichtung ausschließlich an ein adliges Publikum wendet. Da Konrad selbst kein Mitglied des Adelsstands war, nutzt er hierfür die Berufung auf Gottfried, um zu zeigen, dass er sich durchaus mit diesem großen Dichter vergleichen kann, was seine „Kompetenz für das Thema“¹¹² nachdrücklich unterstreichen soll. Nach Kokott ist eine „Affinität zum Werk Gottfrieds“¹¹³ allerdings unübersehbar, und auch für Brandt scheint Gottfried für Konrad „keine beliebige Berufungsadresse“¹¹⁴ zu sein, da das Erzählte im *Herzmaere* von den mittelalterlichen Rezipienten vermutlich direkt mit Gottfrieds Werk, insbesondere mit dem *Tristan*, assoziiert wurde.

Konrad hat mit dem *Herzmaere* eine Dichtung geschaffen, die ein sehr allgemein gefasstes Rezeptionsangebot stellt, indem er eine zeitlose Liebesthematik aufgegriffen hat und einer politischen und geographischen Eingrenzung durch die bewusste Vermeidung von Ortsbezeichnungen, historischen Ereignissen und realen Personen bewusst ausgewichen ist.¹¹⁵ Da diese Verserzählung zudem auffallende Parallelen zur Dichtung Gottfrieds aufweist, verwundert es nicht, dass sie vergleichsweise reich rezipiert wurde, was für ein großes Interesse des zeitgenössischen Publikums spricht. Auf den folgenden Seiten werden nun die schuldhaften Handlungen der Figuren mithilfe der vier bereits vorgestellten Schuld-Kategorien analysiert, wobei neben den im Vordergrund stehenden ethisch-sittlichen Verfehlungen auch sündhaftes Verhalten, Verstöße gegen das weltliche Recht sowie Vergehen im politischen Kontext untersucht werden. Von zentraler Bedeutung ist dabei die Frage, wie Konrad selbst die Liebe zwischen der Dame und dem Ritter im Hinblick auf moralische Grundsätze betrachtet und wie das Verhalten des betrogenen Gatten zu werten ist.

¹¹¹ Vgl. Brandt 2009, S. 83.

¹¹² Ebenda, S. 87.

¹¹³ Kokott 1989, S. 75.

¹¹⁴ Brandt 2009, S. 83.

¹¹⁵ Vgl. Kokott 1989, S. 76.

3.1.1 Verletzung des kanonischen und weltlichen Ehorechts?

Die im *Herzmaere* geschilderte Liebe zwischen der Dame und dem Ritter, die als vorbildhaft, rein und makellos beschrieben wird und so stark ist, dass deren beider Leben untrennbar miteinander verbunden sind, kann nur aufgrund einer Tatsache nicht zu ihrer höchsten Erfüllung gelangen:

*daz süeze wîp vil wol getân
het einen werden man zer ê [...] (V. 60-61)*

Mit diesem Hinweis auf die eheliche Verbindung zwischen der Dame und einem ehrenhaften Mann suggeriert der Autor seinem Publikum bereits in den ersten Versen der Dichtung, dass eine Vereinigung der beiden Liebenden unmöglich ist. Die Institution der Ehe, die seit vielen Jahrtausenden existiert und deren konkrete Ursprünge bis heute nicht restlos erforscht werden konnten, spielte im gesellschaftlichen System des Mittelalters eine bedeutende Rolle. Durch zahlreiche Erwähnungen in Chroniken und der zeitgenössischen Unterhaltungsliteratur können Historiker die Bedeutung der Ehe für die Menschen des 13. Jahrhunderts recht gut einschätzen. Die Institution der Ehe durchlief im Mittelalter einen langwierigen Entwicklungsprozess, der auf der einen Seite von einer weltlichen Macht und auf der anderen Seite von einer geistlichen Macht determiniert wurde. Georges Duby beschreibt die beiden Systeme, die diese Institution prägten, und deren Intentionen folgendermaßen: Das weltliche Modell, das an der Aufrechterhaltung von Standeszugehörigkeiten und der Sicherung von Grundbesitz interessiert war, verfolgte das Ziel, „im Lauf der Generationen den Fortbestand einer Produktionsweise zu sichern“¹¹⁶, wohingegen das kirchliche Modell, das an der Hinwendung zu Gott und einer sittsamen Lebensführung der Gläubigen interessiert war, die „Ausschweifungen der Sexualität“¹¹⁷ zu begrenzen versuchte.

Nach weltlichem Recht gab es im Mittelalter verschiedene Eheformen, wie die Munt-Ehe, die Friedel-Ehe oder die Kebs-Ehe. Die Munt-Ehe, die besonders in Adelsfamilien verbreitet war, wurde durch einen Vertrag zwischen dem Gewalthaber der Braut, bei dem es sich meistens um den Vater oder einen anderen männlichen Verwandten handelte, und dem

¹¹⁶ Georges Duby: *Die Frau ohne Stimme. Liebe und Ehe im Mittelalter*. Aus dem Französischen von Gabriele Ricke und Ronald Voullié. Berlin: Wagenbach 1989. (= Kleine Kulturwissenschaftliche Bibliothek. 13.), S. 12.

¹¹⁷ Ebenda, S. 13.

zukünftigen Gatten geschlossen. Der Begriff *munt* bezeichnet die Vormundschaft über die Braut, die beim Abschluss des Vertrages vom gegenwärtigen Muntanwalt auf den Bräutigam übergeht. Der Abschluss einer Munt-Ehe erforderte neben dem Vertrag und der Entrichtung eines Muntschatzes durch den Bräutigam auch das Beilager sowie die Überreichung einer Morgengabe des Gatten an seine Ehefrau.¹¹⁸ Im Gegensatz zur Munt-Ehe kam die Friedel-Ehe ausschließlich in gegenseitigem Einverständnis der beiden Eheleute zustande. Diese Eheform, bei der keine Munt-Übergabe auf den Bräutigam erfolgte und die auch als Neben-Ehe geführt werden konnte, trat prinzipiell im Falle einer Standesungleichheit zwischen der Braut und dem Bräutigam auf.¹¹⁹ Die Kebs-Ehe, die grundsätzlich eine polygame Eheform darstellte, konnte wiederum zwischen einem freien Mann und einer unfreien Frau aufgrund des Wunsches des Bräutigams geschlossen werden, wobei die Zustimmung der Braut nicht erforderlich war.¹²⁰ Im Bereich der weltlichen Rechtsprechung konnte ein Ehebündnis zwischen zwei verheirateten Menschen aufgehoben werden, wobei in einer Munt- oder Friedel-Ehe beide Ehepartner eine Scheidung beantragen konnten und in einer Kebs-Ehe dieses Recht dem Mann vorbehalten war. Der Sachsen-Spiegel, in dem die Ehe als das „höchste und heiligste Treueverhältnis“¹²¹ bezeichnet wird, kennt die gerichtliche Scheidung und nennt sie mehrmals, wobei er keine Bedingungen für eine rechtmäßige Scheidung anführt, sondern lediglich Richtlinien zur Aufteilung des Besitzes nach der Trennung und ähnliche Regelungen wiedergibt.¹²² Ein legitimer Grund für eine Scheidung dürfte unter anderem die Unfruchtbarkeit des Ehemannes oder der Ehefrau gewesen sein, da das Ziel einer Ehe aus weltlicher Sicht die Zeugung von Nachwuchs war, an den der eigene Besitz weitervererbt und somit das Eigentum der Familie bewahrt werden konnte. Doch nicht nur für die Mitglieder der weltlichen Obrigkeit, welche die Familie als „Keimzelle gesellschaftlicher Ordnung“¹²³ und als „Garant für die Ausübung und Kontinuität der herrschaftl[ichen] Gewalt“¹²⁴ ansahen, war die Institution der Ehe von großer Bedeutung, denn auch die Kirche wusste diese in

¹¹⁸ Vgl. Clausdieter Schott: Ehe: VI. Germanisches und deutsches Recht. In: Lexikon des Mittelalters 3 (1986), Sp. 1629.

¹¹⁹ Vgl. ebenda.

¹²⁰ Vgl. ebenda.

¹²¹ Hans Christoph Hirsch: Einleitung zu Eike von Repgow: Der Sachsen-Spiegel. (Landrecht). In: unsere heutige Muttersprache übertragen und dem deutschen Volke erklärt von dems. Berlin, Leipzig: de Gruyter 1936, S. 70.

¹²² Vgl. Eike von Repgow 1999, S. 42f. und S. 158.

¹²³ Walter Prevenier/Thérèse de Hempinne: Ehe: C. Ehe in der Gesellschaft des Mittelalters. In: Lexikon des Mittelalters 3 (1986), Sp. 1635.

¹²⁴ Ebenda.

ihrem Interesse zu nutzen und verfügte über ein eigenes Ehorecht. Aus kirchlicher Sicht war das Ziel der Ehe zwischen Mann und Frau die Schaffung eines moralisch geschützten Raumes, innerhalb dessen zwei Menschen den Geschlechtsakt abseits von sündiger Wollust und schuldhafter Begierde zum Zwecke der Fortpflanzung vollziehen konnten. Die sexuelle Vereinigung der Eheleute durfte ausschließlich ohne genüssliches Empfinden mit der Absicht auf Nachwuchs erfolgen, die beiden Liebenden mussten sich danach gründlich reinigen und sexuelle Begegnungen von Ehepartnern während der heiligen Festtage waren streng verboten.¹²⁵ Ein wesentliches Merkmal des kanonischen Ehorechts war die Betonung des beiderseitigen Einverständnisses der Ehepartner, das eine Voraussetzung für die kirchliche Eheschließung darstellte und einen wichtigen Beitrag zur Gleichberechtigung der Frau leistete. Das kanonische Ehorecht setzte sich im Laufe des Mittelalters immer stärker gegen das weltliche Ehorecht durch und dominierte ab dem 12. Jahrhundert, in welchem die Ehe letztlich auch in die Reihe der Sakramente aufgenommen wurde, den Bereich des privaten Lebens der mittelalterlichen Menschen. Anders als im weltlichen Recht war im kanonischen Recht eine Scheidung der Ehepartner nicht erlaubt, denn gemäß dem biblischen Grundsatz „Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen“ (Mk 10,9) galt die kirchlich geschlossene Ehe als unauflöslich. In wenigen Fällen, wie beispielsweise bei Verschwendug des Besitzes und körperlicher Gewalt gegenüber der Frau durch ihren Gatten, erlaubte die Kirche allerdings eine Trennung der Eheleute, die entweder vorübergehend oder dauerhaft veranlasst werden konnte, wobei die Ehe dennoch weiterhin bestand und eine weitere Eheschließung mit anderen Personen nicht möglich war.¹²⁶

Die weltliche Munt-Ehe, die an der Weitervererbung des Besitzes und der Sicherung einer bestimmten gesellschaftlichen Stellung des Nachwuchses interessiert war, die Zustimmung der Braut nicht benötigte und vor einem weltlichen Gericht aufgrund verschiedener Anlässe geschieden werden konnte, existierte im Hochmittelalter teilweise noch parallel zur Ehe des kanonischen Rechts, die an sich unmoralisches Verhalten in einen sittsamen Rahmen bettete, als Konsensehe den *consensus facit nuptias* voraussetzte und nicht geschieden werden konnte. Wenngleich sich diese beiden Eheformen in ihren Grundzügen wesentlich unterschieden, so verband sie doch die gemeinsame Ablehnung des Ehebruchs, der sowohl im Bereich der weltlichen Munt-Ehe als auch im Bereich der kirchlichen Ehe scharf verurteilt

¹²⁵ Vgl. Duby 1989, S. 17.

¹²⁶ Vgl. Rudolf Weigland: Ehe: II. Kanonisches Recht. In: Lexikon des Mittelalters 3 (1986), Sp. 1625.

wurde. Nach weltlichem Recht wurde der Ehebruch, wenn er von der Frau verübt wurde, als Verbrechen angesehen, wobei unter Ehebruch konkret die sexuelle Vereinigung der Frau mit einem anderen Mann verstanden wurde. Da der Ehemann über die *munt* der Frau verfügte, hatte er das Recht, seine Frau daraufhin zu verstoßen oder sie im Falle des Ertappens auf frischer Tat sogar zu töten.¹²⁷ Im Zuge eines solchen Handhaftverfahrens stand es dem betrogenen Ehemann auch zu, den frisch ertappten Geliebten seiner Frau zu ermorden. Der Ehebruch der Frau konnte ergo mit dem Tod durch den Ehemann bestraft werden, wobei der Ehebruch des Mannes im Frühmittelalter meist keine Strafen nach sich zog. Mit der zunehmenden Dominanz des kanonischen Ehrechts ab dem 12. Jahrhundert änderte sich dies allerdings, da aus der Sicht der Kirche jeder Ehebruch, ganz gleich ob er durch den Mann oder durch die Frau erfolgt, eine sündhafte Tat darstellte, die kirchenrechtliche Strafen nach sich zog. Nach kirchlichem Recht wurde der Tatbestand des Ehebruchs ebenso wie Bigamie, Konkubinat, Homosexualität und andere abweichende sexuelle Verhaltensweisen mit ausgeprägter Buße bestraft.¹²⁸ Laut dem SachsenSpiegel sollte Ehebruch neben anderen schweren Vergehen wie Mord und Vergewaltigung mit dem Tod durch Kopfen bestraft werden: „*Wer einen man slet adir vehet, roubit adir burnet sunder mortbrand, adir wip adir mait notzogit, unde vridebrechere, unde der in obirhure begrifen wirt, den sal man di houbete abeslan.*“¹²⁹ Die Motive für die strafrechtliche Verfolgung des Ehebruchs durch das weltliche und kirchliche Gericht waren unterschiedlich, denn während das weltliche Ehrerecht im Ehebruch der Frau eine potentielle Gefahr für das Erbssystem und eine Verletzung der Ehre des Familienoberhauptes sah, stand der Ehebruch aus der Sicht der Kirche für sündhafte sexuelle Ausuferung, die es unbedingt zu unterbinden galt.

Da Konrads *Herzmaere* im 13. Jahrhundert verfasst wurde, ist davon auszugehen, dass es sich bei der geschilderten Eheform um eine Ehe nach kirchlichem Recht handelt. Zwar war die Munt-Ehe noch in ihren Ausläufern existent, doch aufgrund der Dominanz des kanonischen Rechts seit dem Hochmittelalter kann die Darstellung einer weltlichen Ehe in dieser Dichtung bezweifelt werden. Wenngleich für die Eheschließung nach kirchlichem Recht der Konsens der Eheleute erforderlich war, darf nicht unweigerlich angenommen werden, dass die geschilderte Ehe zwischen der Dame und ihrem Gatten aufgrund von Liebe und sexueller

¹²⁷ Vgl. Wolfgang Sellert: Ehebruch: V. Germanisches und deutsches Recht. In: Lexikon des Mittelalters 3 (1986), Sp. 1655.

¹²⁸ Vgl. Prevenier/de Hemptinne 1986, Sp. 1636.

¹²⁹ Eike von Repgow 1999, S. 81.

Zuneigung geschlossen worden wäre. Da es sich bei den dargestellten Figuren um Adlige handelt, muss die Tatsache, dass Ehen zwischen Mitgliedern des Adelsstandes meist aus wirtschaftlichen und politischen Gründen geschlossen wurden und somit nicht emotional motiviert waren, berücksichtigt werden. Ob der Umstand, dass es sich bei dieser ehelichen Verbindung wohl nicht um eine Liebesehe handelt, das Verhalten der Figuren moralisch rechtfertigt, ist an anderer Stelle zu beantworten, denn vorerst liegt das Augenmerk auf der Frage, ob und in welchem Ausmaß die Dame und ihr Geliebter die Richtlinien des weltlichen oder kanonischen Ehrechts verletzen.

Bereits ab Vers 29, der direkt an den Prolog anschließt, beginnt Konrad mit der Schilderung der intensiven und innigen Liebe zwischen der Dame und dem Ritter. Berichtet wird allerdings lediglich von der emotionalen Verbindung der Liebenden, eine Darstellung der körperlichen Liebe in Form eines sexuellen Kontakts spart der Autor in der gesamten Dichtung aus. Lediglich in der Abschiedsszene lässt Konrad die Figuren einander körperlich näherkommen:

*ir liehten münde rösenröt
vil senfter küsse pflägen,
dar nāch si sich verwâgen
aller fröuden under in. (V. 224-227)*

Doch selbst hier folgt unmittelbar auf die Beschreibung der körperlichen Annäherung in Form von Küssem die Versicherung durch den Dichter, dass es zwischen der Dame und ihrem Geliebten zu keiner sexuellen Interaktion kommt. Dies wird auch im Prolog mit folgenden Versen, die eindeutig auf den Wunsch des Geliebten nach der Vollziehung des Liebesakts anspielen, betont:

*wande ir schœne was behuot
sô vaste daz der herre guot
nie mohte an ir gestillen
sîns wunden herzen willen,
daz nāch ir minne lac versniten. (V. 63-67)*

Da es in der gesamten Dichtung zu keiner körperlichen Vereinigung zwischen der Dame und dem Ritter kommt, sind die beiden Liebenden gemäß dem weltlichen und kanonischen Ehrechtfrei von Schuld. Der Grund für das Unterlassen der sexuellen Vereinigung liegt

allerdings nicht in der Achtung der Gesetze durch die Liebenden, sondern vielmehr in dem Umstand, dass der eifersüchtige Ehemann seine Gattin zu sehr bewacht und den Vollzug des Geschlechtsaktes deshalb verhindern kann, wie das bereits angeführte Zitat verdeutlicht. Daraus ist zu schließen, dass die Dame und der Ritter sehr wohl die Intention haben, die körperliche Vereinigung zu vollziehen, doch aufgrund des aufmerksamen Gatten wird die Durchführung dieser Absicht unmöglich gemacht, was zu dem Ergebnis führt, dass die beiden Liebenden den Tatbestand des Ehebruchs nicht vollziehen und somit rechtlich gesehen unschuldig sind. Der Wille und die Bereitschaft zum Ehebruch reichen im Bereich der Rechtsprechung noch nicht aus, um Schuld auf sich zu laden. Dies war Konrad durchaus bewusst, denn es liegt nahe, dass er die gänzliche Aussparung des Sexuellen gezielt nutzte, um den exemplarhaften Charakter der Liebenden für sein höfisches Publikum zu unterstreichen. In dem er sie nicht den Tatbestand des Ehebruchs begehen lässt, legitimiert der Autor seine Figuren als mustergültige Vorbilder ohne juristische Schuld. Die Aussparung des Ehebruchs ist eng verbunden mit der Entscheidung des Dichters, den Geliebten nicht durch den rachsüchtigen Gatten, sondern aus Liebessehnsucht sterben zu lassen, da der in anderen Dichtungen mit dem Motiv vom gegessenen Herzen häufig dargestellte Mord am Geliebten durch den betrogenen Ehegatten kausal an die sexuelle Vereinigung der Liebenden geknüpft ist und eine derartige Rachehandlung vom mittelalterlichen Publikum durchaus als angemessen empfunden worden sein dürfte.

3.1.2 Verstöße gegen herrschende Moralvorstellungen

Ein besonderes Charakteristikum des *Herzmaere* ist, im Gegensatz zu anderen Dichtungen, die ebenfalls in der literarischen Tradition der „Geschichte vom gegessenen Herzen“ stehen, die ambivalente Zeichnung der Figuren im Hinblick auf den moralischen Gehalt ihrer Handlungen.¹³⁰ Jeder der drei Protagonisten wird im Laufe der Geschehnisse aufgrund seiner Verhaltensweisen sowohl von Konrad als auch teilweise von den anderen Figuren auf zwiespältige Weise wahrgenommen, weshalb die Dame, der Geliebte und der Ehemann vom mittelalterlichen Publikum nicht lediglich als eindimensionale Figuren, sondern als greifbare, menschliche Personen gesehen worden sein dürfen, wodurch die Identifikation mit den

¹³⁰ Vgl. Brandt 2009, S. 88.

Protagonisten vermutlich wesentlich erleichtert wurde. Konrad scheint mit dieser Dichtung prima facie das im Spätmittelalter bereits verblassste Ideal der hohen Minne zu propagieren und den Topos der *laudatio temporis acti* zu verwenden, um die zeitgenössischen Rezipienten wieder auf die Wahrhaftigkeit der wahren Liebe abseits von rechtlichen und moralischen Konventionen aufmerksam zu machen. Kokott weist allerdings darauf hin, dass eine Darstellung der hohen Minne, die manche Literaturwissenschaftler in dieser Dichtung zu erkennen meinen, nicht zu finden ist:

Eine hierarchische Beziehung der Art, daß die idealisierte Frau für den ihr in Liebe verfallenen Mann [...] unerreichbar wäre, so daß der liebende Mann an dieser Unerreichbarkeit zwar leidet, sich im Leid jedoch auch sittlich läutert und so erhöht, gibt es im ‚Herzmaere‘ nicht.¹³¹

Entgegen den Gesetzen der hohen Minne sind die Liebenden in Konrads Dichtung völlig gleichberechtigt und empfinden für den jeweils anderen unendliche Liebe, wodurch sie sowohl mit ihren Seelen als auch mit ihren Körpern im übertragenen und mystischen Sinn eine Einheit bilden. Diese auf Gegenseitigkeit beruhende Liebe ist aufgrund der ehelichen Verbindung der Dame zu einem anderen Mann im Hinblick auf die Moral grundsätzlich als verwerflich zu beurteilen, wobei nicht nur die außereheliche Liebe an sich, sondern auch der Versuch des Vertuschens ebendieser Liebe gegenüber dem Ehemann hinsichtlich der allgemein herrschenden Moralvorstellungen des Mittelalters zu verurteilen ist. Indem Konrad schildert, dass der Geliebte seine Gefühle für die Dame vor ihrem Gatten verbergen will und dieser die Liebschaft nur aufgrund seiner großen Aufmerksamkeit und der genauen Beobachtung seiner Ehefrau entdeckt, wird deutlich, dass die Liebenden ihre Beziehung gegenüber dem Ehemann verheimlichen wollen, was im Sinne der mittelalterlichen Morallehre einer Lüge gleichkommt. Aus kirchlicher Sicht wurde die Lüge spätestens seit den ethischen Lehren des Augustinus als verwerflich erklärt, da von den Mitgliedern der Kirche stets das Ideal der Wahrhaftigkeit gepriesen wurde.¹³² Dass zwischen „verschieden zu bewertenden Unwahrheiten“¹³³ differenziert wurde und neben Schadenlügen, der Lüge bezüglich der Glaubenslehre, Notlügen und Gefälligkeitslügen auch Scherzlügen bekannt waren, verdeutlicht die intensive Auseinandersetzung der christlichen Morallehre mit der Lüge in

¹³¹ Kokott 1989, S. 75.

¹³² Vgl. Richard Bruch: Lüge. In: Lexikon des Mittelalters 5 (1991), Sp. 2205.

¹³³ Ebenda.

der Epoche des Mittelalters. Die Verheimlichung der Liebesbeziehung zwischen der Dame und dem Ritter ist der Kategorie der Schadenlügen zuzuordnen, da durch diese Lüge einer dritten Person, in diesem Fall dem Ehemann der Dame, Leid zugefügt wird, wie Konrad deutlich darstellt:

*dar umbe wart vil leide
disem quoten herren dô. (V. 88-89)*

Für die Existenz dieser bedingungslosen Liebe ist der Dame und dem Ritter nach Konrads Empfinden kein Vorwurf zu machen und er scheint sie von der moralischen Schuld, die ein solcher Verstoß gegen die eheliche *triuwe* mit sich bringt, freizusprechen. Diese Annahme wird durch den bereits erwähnten Umstand, dass es während der gesamten Handlung der Dichtung zu keiner sexuellen Vereinigung zwischen den Liebenden kommt, unterstützt. Der Tatbestand der Lüge, der eindeutig als moralisches Fehlverhalten gewertet werden muss, lässt sich allerdings nicht leugnen und nur dadurch erklären, dass ein Geständnis des Liebespaars gegenüber dem betrogenen Ehemann zur sofortigen Trennung der beiden geführt hätte. Ursula Schulzes These, dass Konrad im *Herzmaere* eine Gefühlswelt idealisiert, „die ihre eigene Ordnung außerhalb der gültigen sozialen und moralischen Ordnungen“¹³⁴ besitzt, mag im Hinblick auf die Liebesbeziehung zutreffen und die eigentlich moralisch fragwürdige Verbindung legitimieren, doch rechtfertigt sie nicht das weitere ethische Fehlverhalten der Liebenden, das aus dieser Beziehung resultiert. Die moralische Schuld des Liebespaars, die es durch die Lüge des Verheimlichens auf sich lädt, wird durch den Tatbestand des Betrugs im Sinne der Vorspiegelung falscher Tatsachen durch die Dame und ihren Geliebten noch vergrößert. Um den Verdacht des Ehemanns zu zerstreuen und nicht selbst die lange und gefährliche Reise in die Heilige Stadt antreten zu müssen, bittet die Dame ihren Ritter an ihrer Stelle nach Jerusalem zu reisen und nach einer angemessenen Zeit wiederzukommen, um schließlich das gemeinsame Glück zu finden:

*wan swenne er hât von dir vernomen
daz dû bist vor im über kommen,
sô belibet er zehant,*

¹³⁴ Schulze 1971, S. 480.

*und wirt der arcwân erwant
den sîn lîp hât ûfe mich [...] (V. 153-157)*

In dieser List ist nicht nur ein unmoralischer Betrug am Ehemann durch seine Gattin und ihren Geliebten, sondern auch eine moralisch fragwürdige Absicht der Dame gegenüber ihrem Ritter zu erkennen. Wenngleich die Dame damit primär die Vertuschung des Liebesverhältnisses intendiert, entgeht sie mit ihrem Plan doch auch der gefährlichen Fahrt über das wilde Meer, die sie offensichtlich zu fürchten scheint. In ihrer listigen Absicht nimmt sie keine Rücksicht auf die Bedenken ihres Geliebten, der die Gefahr des drohenden Todes bereits erahnt:

*„[...] ich bin sô gar an iuch verquoln
mit herzen und mit lîbe,
liebest aller wîbe,
daz ich des michel angest habe,
man trage tôten mich ze grabe,
ê daz diu sælde mir geschehe
daz ich iuch iemer mî gesehe.“ (V. 206-212)*

Brandt erkennt den latenten Egoismus der Dame und weist darauf hin, dass „die Logik der Frau, die auf Konfliktverhinderung gerichtet ist, teilweise als eigensüchtig diskreditiert“¹³⁵ wird. Im Folgenden offenbart sich auch die ambivalente Wahrnehmung der Dame durch ihren Geliebten, der zwar bereit ist, die lange Reise auf ihren Wunsch hin anzutreten, aber auch erkennt, dass ihm dadurch eine große Gefahr droht, die von seiner Geliebten trotz eingehender Warnung nicht berücksichtigt wird. Der Ritter leidet in der Ferne schließlich an schmerzhafter Liebessehnsucht und teilt seinem Knappen mit, dass er diese furchtbaren Qualen nicht länger erdulden kann und sich seines bevorstehenden Todes gewiss ist:

*ich bevinde leider wol
daz ich benamen sterben sol
dur liebe mîner frouwen,
wan si mich hât verhouwen
biz ûf den tôt mit sender clage. (V. 289-293)*

¹³⁵ Brandt 2009, S. 90.

Indem der Ritter seinem Knappen aufträgt, sein Herz nach seinem Tod einzubalsamieren und es gemeinsam mit dem Ring, den er als Liebespfand erhalten hat, in einer geschmückten Schatulle in die Heimat zu bringen, um es der Dame zu übergeben, scheint er ihr ein letztes Zeichen seiner Liebe geben zu wollen. Unter Berücksichtigung des Umstands, dass die Dame trotz der Warnung des Ritters vor dem drohenden Liebestod nicht von ihrem Plan abgesehen hat, kann diese letzte Botschaft des Ritters auch als möglicher Racheakt interpretiert werden.¹³⁶ Da Konrad bereits in den ersten Versen der Dichtung auf die enge Verbindung der Seelen und Körper der Liebenden eingeht und eine absolute Übereinstimmung der Empfindungen der beiden schildert, liegt es nahe, dass dem Ritter das Risiko des Todes der Dame durch den Anblick seines Herzens bewusst war.

Die ambivalente Charakterisierung der Dame, die ihrem Ritter zwar wahre Liebe entgegenbringt, mit der Durchführung ihres listigen Plans allerdings recht eigennützig agiert, und des Ritters, der zwar bereit ist, alles für seine Geliebte zu tun, ihr aber als Resultat ihrer Entscheidung sein einbalsamiertes Herz präsentieren möchte, lässt sich auch an der Figur des Ehegatten feststellen. Dieser wird nicht nur als der besitzergreifende und rachsüchtige Übeltäter geschildert, den man prima facie zu erkennen meint, denn Konrad vermeidet bei der Figurenzeichnung jegliche Eindimensionalität und bemüht sich um eine plastische Darstellung des Ehemanns, dessen Verhalten nicht ausschließlich negativ zu beurteilen ist. Er wird von Konrad mit den positiven Attributen *werde* (V. 61) und *guot* (V. 89) ausgestattet und als vorbildlicher Ritter geschildert, der auch über die Fähigkeit der Falkenjagd verfügt, die neben „Reiten, Schwimmen, Bogenschießen, Boxen, [...] Schachspielen [und] Verse machen“¹³⁷ zu den sieben Fertigkeiten gehört, die ein idealer Ritter beherrschen muss. Nachdem der Ehemann durch intensive Nachforschungen, die ihm als angetrautem Gatten der Dame zustehen und in keiner Weise moralisch zu verurteilen sind, die außereheliche Liebesbeziehung seiner Frau erahnt, fasst er den Entschluss, sie vor der Liebe des anderen Ritters zu bewahren und die körperliche Distanz zwischen den beiden zu vergrößern, um so auch eine seelische Distanz herbeizuführen und die Liebe zum Verschwinden zu bringen:

*über daz vil wilde mer
wil ich zwâre mit ir varn,*

¹³⁶ Vgl. ebenda, S. 88.

¹³⁷ Petrus Alfonsi 1992, S. 153.

*dur daz ich künne si bewarn
vor im unz daz er gar von ir
gewende sînes herzen gir
und si den muot von im geneme.* (V. 98-103)

Indem sich der Ehemann damit gemäß einer allseits bekannten Maxime verhält, die in den unmittelbar darauffolgenden Versen geschildert wird und ausdrückt, dass eine räumliche Distanz über längere Zeit die Gefühle einer Person abschwächen kann, wird deutlich, dass er die Situation verkennt und das Ausmaß und die Intensität der wahren Liebe zwischen den beiden falsch einschätzt.¹³⁸ Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass er seinen Nebenbuhler, den er trotz der Gefahr eines bevorstehenden Ehebruchs als *edeln man* (V. 95) und *werden ritter* (V. 112) bezeichnet, nicht für sein Verhalten bestrafen will, sondern lediglich versucht, die Liebe zwischen ihm und seiner Frau zu unterbinden. Eine Form der Rache durch den Mord an seinem Rivalen, wie sie in vielen anderen Erzählungen innerhalb der Tradition der „Geschichte vom gegessenen Herzen“ zu finden ist, tritt hier nicht auf, weshalb bis zu diesem Punkt der Dichtung keinerlei moralische Schuld des Ehemanns zu erkennen ist. Erst in der zweiten Hälfte des *Herzmaere* lässt Konrad den Ehemann erstmals unmoralisch handeln, indem dieser dem Knappe bei ihrer zufälligen Begegnung gegen dessen Willen gewaltsam das Schmuckkästchen mit dem Herzen und dem Ring abnimmt, ihn weggeschickt und somit verhindert, dass der Knappe den letzten Wunsch seines Herren ausführt. Die moralische Schuld des Ehemanns gipfelt schließlich in seiner Entscheidung, das Herz aus Rache durch seinen Koch zubereiten zu lassen und seiner Frau mit gespielter Freundlichkeit vorzusetzen:

*„frouwe“, sprach er suoze gar,
„diz ist ein spîse cleine,
die solt du ezzen eine,
wan dû ir niht geteilen maht.“* (V. 426-429)

Das geheuchelte Wohlwohlen des Ehemanns lässt dieses grausame Vergehen noch drastischer erscheinen und die anschließende Verkündung, dass es sich bei der Speise um das

¹³⁸ Vgl. Schulze 1971, S. 465.

Herz ihres Geliebten handelt, kann als die unmoralischste aller im *Herzmaere* geschilderten Taten angesehen werden.

Die Behauptung Brandts, dass Konrad in dieser Dichtung die „Ansicht von einer eigenen Ethik“¹³⁹ vertritt, hat zweifellos ihre Berechtigung, denn der Autor möchte mit dem *Herzmaere* ein Beispiel für *lûterlîchiu minne* geben, die ihre eigenen Gesetze hat und sich nicht an der bestehenden moralischen Ordnung der Gesellschaft orientieren muss. Neben der notwendigen Akzeptanz dieser Minne-eigenen Ordnung muss auch die Macht der Minne über die Liebenden berücksichtigt werden, denn Konrad teilt dem Publikum ausdrücklich mit, dass die Dame und der Ritter ohne ihr Zutun von der Minne beherrscht werden und sie dieser Liebe nicht entgehen können:

*diu minne was ir beider
worden sô gewaltec,
daz si vil manicvaltec
machte in herzesmerzen.* (V. 38-41)

Dem Liebespaar ist daher hinsichtlich ihrer außerehelichen Liebesbeziehung keine moralische Schuld anzulasten, allerdings laden beide durch die Lüge im Sinne der Verheimlichung ihrer Liebe und den Betrug durch die Vorspiegelung falscher Tatsachen Schuld auf sich, und auch der latente Egoismus der Dame und die möglicherweise mit der Übersendung des Herzens intendierte Rache des Geliebten sind als unmoralisch zu bewerten. Der Ehemann, der in der ersten Hälfte des *Herzmaere* noch keinerlei moralische Schuld auf sich lädt, sprengt am Ende dieser Dichtung die Grenzen jeglicher Moral, indem er seiner Frau das Herz ihres Geliebten kredenzt und sie erst nach dem Verspeisen des Herzens über die Herkunft der Mahlzeit aufklärt. Diese Tat überschattet im Hinblick auf ihre Unmoral sämtliche anderen unmoralischen Verhaltensweisen in dieser Dichtung, zu denen neben der Lüge, dem Betrug und Egoismus auch der Raub des Schmuckkästchens durch den Ehemann zu rechnen ist.

¹³⁹ Brandt 1987, S. 109.

3.1.3 Missachtung weltlicher Gesetze und politischer Richtlinien

Der Bereich der weltlichen Rechtsprechung dürfte für Konrad im *Herzmaere* nur von untergeordneter Bedeutung gewesen sein, da sich Übertretungen des weltlichen Rechts in dieser Dichtung kaum ausmachen lassen. Wie bereits dargelegt wurde, liegt ein Verstoß gegen das zeitgenössische Ehorecht nicht vor, weshalb die Dame und ihr Geliebter durch ihre außerelische Liebesbeziehung keine juristische Schuld auf sich laden. Der Autor scheint sehr darauf bedacht gewesen zu sein, seine Figuren – insbesondere das Liebespaar – nicht entgegen der herrschenden weltlichen Gesetze handeln zu lassen, um einerseits ihren vornehmen, dem Adelsstand entsprechenden Charakter zu unterstreichen, was dem adligen Publikum gefallen haben dürfte, und um andererseits die Aufmerksamkeit der Rezipienten nicht von der eigentlichen Botschaft der Dichtung abzulenken. Der Ehemann, der außerhalb der Liebesbeziehung steht und somit nicht als Botschafter der reinen Minne fungiert, begeht in der zweiten Hälfte der Dichtung mit dem Raub des Kästchens allerdings eine Handlung, die nach mittelalterlichem Recht eine gesetzliche Straftat darstellt. Aus dem Dialog zwischen dem Knappen und dem Ehemann geht deutlich hervor, dass der Knappe das Schmuckkästchen nicht aus der Hand geben möchte, weil er seinem Herren versprochen hat, die Schatulle ausschließlich der Dame auszuhändigen. Konrad schildert daraufhin die Reaktion des erzürnten Ehemanns:

„nein, alsô mag ez niht geschehen“,
sprach der ritter aber zime,
„wand ich dirz mit gewalte nime
und schouwe ez sunder dînen danc.“
Dar nâch was vil harte unlanc
biz daz er im daz lederlîn
brach von deme gürtel sîn. (V. 388-394)

Die gewalttätige Abnahme des Kästchens durch den Ehemann stellt den Tatbestand des Raubes dar, der nach mittelalterlichem weltlichem Recht zu verurteilen ist, wobei zwischen unterschiedlichen Schweregraden dieses Vergehens differenziert wurde. Für die Urteilsfindung im Falle eines Raubes wurden diverse Aspekte, wie beispielsweise der gesellschaftliche Stand des Räubers und der Wert des geraubten Gegenstandes berücksichtigt. Laut dem

Sachsenspiegel war der Raub eines Pfluges, der für die mittelalterlichen Menschen ein lebensnotwendiges Werkzeug darstellte, in gleichem Maße zu bestrafen wie ein Mord, und zwar mit der Todesstrafe durch Rädern: „*Alle morder unde alle, de den phlug rouben, [...] die sal man radebrechen.*“¹⁴⁰ An anderer Stelle wird erwähnt, dass ein Räuber seine Ehre verliert und aus dem bereits im Unterkapitel 3.1.1 angeführten Zitat geht hervor, dass jemand, der einen Mann beraubt, mit dem Tod durch Kopfen bestraft werden soll.¹⁴¹ Wenngleich der Raub des Schmuckkästchens im *Herzmaere* vor keinem weltlichen Gericht angezeigt wird und es somit zu keiner Verurteilung kommt, was durchaus im Sinne der Handlung ist, da ein derartiger inhaltlicher Nebenstrang nur von der Hauptzählung ablenken würde und nicht im Interesse des Dichters gewesen sein kann, ist dem Ehemann für diese Tat juristische Schuld zuzuschreiben. Im Hinblick auf seine Standesugehörigkeit hat er durch sein Verhalten auch politische Schuld auf sich geladen, denn da er von Konrad mehrmals als *ritter* bezeichnet wird und seine Zugehörigkeit zum adligen Rittertum somit offenkundig ist, hat er eine politische Verantwortung, die er mit dem Raub des Kästchens verletzt. Als Angehöriger des Ritterstandes ist der Ehemann einem bestimmten Tugendkatalog verpflichtet, der neben Werten wie *ére, triewe, māze, stāte* und *werdekeit* auch *zuht* und *güete* im Sinne von gutem Benehmen und Freundlichkeit umfasst, doch indem er dem Knappen die Schatulle mit Gewalt entreißt, handelt er entgegen der Vorstellung von idealem ritterlichen Verhalten. Auch wenn der Ehemann anfangs mithilfe vorbildlicher Attribute und der ritterlichen Fertigkeit der Falkenjagd als ehrenhafter Ritter dargestellt wird, offenbart Konrad seinem Publikum durch den gewaltsamen Raub des Schmuckkästchens schließlich die Schattenseiten dieser Figur, die im weiteren Verlauf der Handlung noch deutlicher zutage treten. Die Frage nach einer juristischen Schuld der Figuren stellt sich auch bei der Betrachtung der wohl bedeutendsten Szene des *Herzmaere*, in der die Dame das Herz ihres Geliebten verspeist:

*sus nam diu frouwe vil geslaht
und az ir friundes herze gar [...]* (V. 430-431)

¹⁴⁰ Eike von Repgow 1999, S. 81.

¹⁴¹ Vgl. ebenda, S. 53 und S. 81.

Es ist offensichtlich, dass es sich hierbei um Kannibalismus handelt, daher muss hinterfragt werden, ob die Dame für diesen unbewusst begangenen Kannibalismus nach dem weltlichen Recht des Mittelalters juristisch zu verurteilen ist. Kannibalismus oder auch mhd. *menschenvrâz* galt im Mittelalter als absolutes gesellschaftliches Tabu, doch er war den Menschen sehr wohl bekannt, da durch die antike Literatur und mittelalterliche Reiseberichte das Bild von fremden Völkern, die in der Ferne leben und ihre Artgenossen verspeisen, durchaus präsent war, und auch in der mittelalterlichen Gesellschaft wurde Kannibalismus teilweise praktiziert. Diversen zeitgenössischen Chroniken und Berichten ist zu entnehmen, dass *menschenvrâz* in Zeiten schlimmer Hungersnöte, die in der Epoche des Mittelalters vermehrt vorkamen, nichts Ungewöhnliches war, wobei er hier als eine extreme Maßnahme zur Überlebenssicherung diente und zum Großteil nicht kultisch motiviert war. Kannibalismus war durchweg negativ konnotiert und wurde vornehmlich Menschen zugeschrieben, die es zu diffamieren galt, wie beispielsweise Hexen und Heiden. Dass *menschenvrâz* rechtlich zu verurteilen war, ist allerdings keinem der erhaltenen Textzeugen zu entnehmen, weshalb davon auszugehen ist, dass das Verspeisen von Menschenfleisch im Mittelalter keine juristische Schuld mit sich brachte. Der Sachsen-Spiegel kennt keine Strafen für den Tatbestand des Kannibalismus, was insofern nicht verwunderlich ist, als er auch heute in vielen europäischen Staaten nicht als illegal gilt und unter Berücksichtigung der jeweiligen Umstände allenfalls als Störung der Totenruhe eingestuft werden kann. Durch das Verspeisen des Herzens lädt die Dame demnach keine juristische Schuld auf sich, doch es bleibt zu untersuchen, ob sie sich durch ihren Entschluss zum Selbstmord nach weltlichem Recht schuldig macht. Nachdem der Ehemann seiner Gemahlin offenbart hat, worum es sich bei der von ihr verzehrten Speise handelt, beschließt sie, nie wieder Nahrung zu sich zu nehmen:

*sô wil ich iu benamen sagen,
daz ich nâch dirre spîse hêr
dekeiner trahte niemer mêt
mich fürbaz wil genieten.* (V. 490-493)

Sie begründet den Entschluss mit dem Tod des Ritters, den sie mit ihrem Tod vergelten will:

*enbîzen sol ich niemer mêt
dekeiner slahte dinges,*

*wan des ungelinges
daz geheizen ist der töt.
ich sol mit sender herzenôt
verswenden hie mîn armez leben
umb in der durch mich hât gegeben
beidiu leben unde lîp.* (V. 498-505)

Die Dame entscheidet sich in dieser Szene freiwillig für den Tod und ist bereit, Selbstmord durch Verhungern zu begehen. Suizid galt im Mittelalter als schwere Grenzüberschreitung, die sowohl nach weltlichem Recht als auch nach kanonischem Recht erhebliche Konsequenzen nach sich zog, da ein Selbstmörder als Missetäter wahrgenommen wurde, den es auch post mortem zu bestrafen galt. Nach weltlichem Recht war es üblich, den toten Selbstmörder einem Gerichtsverfahren zu unterziehen, den Körper anschließend auf den Richtplatz zu schleifen und ihn zu verbrennen oder in ein Fass zu stecken, das in einen Fluss geworfen wurde.¹⁴² Für die mittelalterlichen Menschen war die Beseitigung der leiblichen Überreste eines Selbstmörders insofern von großer Bedeutung, als in ihrer Vorstellung ein toter Selbstmörder als gefährlicher Wiedergänger zurückkehren konnte, der unter den Lebenden Angst und Schrecken verbreitet, sie quält, tötet und ihnen das Blut aussaugt. Um die Rückkehr dieser lebendigen Toten zu verhindern, wurde der Leichnam eines Selbstmörders nie durch die Tür des Hauses, in dem die Selbsttötung stattfand, getragen, sondern entweder durch das Fenster nach draußen gereicht oder unter der Schwelle durchgezogen.¹⁴³ Schild führt weitere Maßnahmen an, die das Wiedergängertum verhindern sollten:

Man konnte den Toten fesseln und ihn zusätzlich in Hockerstellung und mit dem Kopf nach unten begraben, ihn mit einem Holzpfahl am Boden festnageln, also pfählen, oder zumindest mit Zweigen oder Stangen niederhalten, auf ihn Steine oder Erde legen; man konnte die Leiche verbrennen und die Asche in den Wind streuen oder ins Wasser werfen, ihr auch den Kopf abschlagen und diesen zwischen ihre Beine legen oder auf eine Stange stecken.¹⁴⁴

Das Vermögen eines Selbstmörders wurde in der Regel konfisziert und dem Gerichtsherrn zugesprochen, doch der Sachsen-Spiegel führt eine andere Vorgehensweise bei der

¹⁴² Vgl. Schild 1980, S. 70.

¹⁴³ Vgl. ebenda.

¹⁴⁴ Ebenda.

Aufteilung des Nachlasses an: „Wer von gerichtes halben sinen lip verlusit adir tut her im selber den tot, sin neste mag nimt sin erbe.“¹⁴⁵ Diese Zuteilung der Erbschaft an den nächsten Verwandten erfolgte in der Praxis allerdings nur dann, wenn von einer seelischen Erkrankung des Selbstmörders ausgegangen oder Verzweiflung als Motiv für die Tat angenommen wurde.

Wenngleich sich die Dame im *Herzmaere* bewusst für den Suizid durch Verhungern entscheidet, lässt Konrad die Ausführung dieses Vorhabens nicht zu, indem er seiner Figur zuvorkommt und sie nicht durch Verhungern, sondern an gebrochenem Herzen sterben lässt:

sus wart ir nôt sô rehte starc
daz si von herzenleide
ir blanken hende beide
mit grimme zuo einander vielt.
daz herze ir in dem lïbe spielt
von sender jâmerunge. (V. 516-521)

Der Dichter scheint sich ganz bewusst für einen Liebestod und gegen einen Selbstmord dieser Figur entschieden zu haben, da es in anderen Dichtungen mit dem Motiv vom gegessenen Herzen durchaus zur Ausführung des Suizids der Dame kommt, beispielsweise in der neunten Geschichte des vierten Tages in Boccaccios *// Decamerone*, in der sich die Verzweifelte aus dem Fenster stürzt und so absichtlich ihren sofortigen Tod herbeiführt. Fritz Peter Knapp meint in der Liebestod-Variante in Konrads *Herzmaere* die konsequente Entlastung der Dame zu erkennen und bezeichnet den durch das gebrochene Herz verursachten Tod als „Symbol wahrer Liebe“¹⁴⁶. Indem Konrad den Selbstmord der Dame verhindert und sie den Liebestod sterben lässt, führt er zweifelsfrei eine juristische Entlastung dieser Figur herbei. Die erfolgte Selbsttötung hätte nach mittelalterlichem Recht eine Gerichtsverhandlung und Verurteilung nach sich gezogen, wobei der Nachlass der Dame aufgrund des Motivs der Verzweiflung aus Liebesschmerz vermutlich nicht dem Fiskus, sondern im Sinne des im Sachenspiegel angeführten Gesetzes dem nächsten Verwandten zugefallen wäre. Der alleinige Wille zum Suizid reicht im Bereich der Rechtsprechung allerdings nicht

¹⁴⁵ Eike von Repgow 1999, S. 92.

¹⁴⁶ Fritz Peter Knapp: Der Selbstmord in der abendländischen Epik des Hochmittelalters. Heidelberg: Winter 1979, S. 208.

aus, um tatsächlich juristische Schuld auf sich zu laden, deshalb ist die Dame im Hinblick auf ihr Vorhaben, nie wieder Nahrung zu sich zu nehmen, von juristischer Schuld freizusprechen.

3.1.4 Sündhaftes Verhalten der Figuren

Der Bereich des Religiösen ist im *Herzmaere* sehr präsent und seine grundlegende Bedeutung für das richtige Verständnis dieser Dichtung wird dem Rezipienten durch zahlreiche religiöse Analogien, die Konrad bewusst in die überschaubare Handlung eingewoben hat, verdeutlicht. Bereits bei der Schilderung der Liebe zwischen der Dame und dem Ritter verweist der Dichter mit der ausgewählten Terminologie auf den geistlichen Bereich:

*ir lüterlichen andâht
niemen künde vollesagen. (V. 50-51)*

Der Begriff *andâht* wurde ehemals im Sinne von Aufmerksamkeit auf etwas oder jemanden verstanden, wobei sich die Bedeutung dieses Wortes im Laufe der Zeit gewandelt hat und es im Hochmittelalter in den meisten Fällen in einem geistlichen Kontext verwendet wurde.¹⁴⁷ Der religiös konnotierte Begriff *marter* wird von Konrad bei der Beschreibung des Abschiedsschmerzes der Liebenden verwendet:

*diu zwei gelieben beide
schieden sich mit marter [...] (V. 216-217)*

Die Reise des Geliebten in die Heilige Stadt und sein Tod als sehnuchtskranke *marterære* (V. 260) verdeutlichen die religiösen Bezüge dieser Erzählung ebenso wie die Stilisierung des geschmückten Kästchens zur Minnereliquie. Den Höhepunkt der geistlichen Analogien bildet schließlich die Einverleibung des Herzens des Geliebten durch die Dame, in der zweifellos ein Bezug zur christlichen Eucharistie zu erkennen ist, wie Brandt festgestellt hat: „[D]ieses Herz ist also wie die Hostie gleichzeitig materielles Symbol transzender Gegebenheiten und reales ‚Fleisch‘, mit dem durch die Einnahme eine Vereinigung stattfindet“¹⁴⁸. Brandt

¹⁴⁷ Vgl. Rölleke 2013, S. 138f.

¹⁴⁸ Brandt 2009, S. 85.

meint darüber hinaus zahlreiche Parallelen zwischen Konrads *Herzmaere* und der literarischen Gattung der Legende zu erkennen und verweist hierbei unter anderem auf die Vorbildlichkeit und gleichzeitige Unnachahmlichkeit der Figuren sowie auf die Dialektik von idealem und menschlichem Verhalten, die sich im Charakter der Protagonisten manifestieren kann.¹⁴⁹ Eine bewusste Angleichung an diese religiöse Gattung will Brandt im *Herzmaere* allerdings nicht erkennen, und auch Christian Kiening weist darauf hin, dass diese Verserzählung „nicht der Märtyrerlegende angeglichen“¹⁵⁰ wurde. Durch den mystischen *unio*-Gedanken, der hier das Einswerden der beiden Liebenden meint und ebenfalls der Sphäre des Religiösen entstammt, erinnert die von Konrad geschilderte Liebesbeziehung an Gottfrieds *Tristan*, in dem es wie im *Herzmaere* zu einer „Übertragung des Märtyerbegriffs auf die Liebenden“¹⁵¹ kommt. Die Stilisierung der Liebenden zu Märtyrern, die Deutung des Schmuckkästchens als Reliquie und die Bezüge zur kirchlichen Eucharistie scheinen für Konrad das den Regeln der gesellschaftlichen Ordnung entgegengesetzte Verhalten der Figuren, das durchaus als blasphemisch aufgefasst werden kann, zu legitimieren.¹⁵² Wenngleich Konrad in seiner Version der „Geschichte vom gegessenen Herzen“ einen Liebesbereich schildert, der über eine eigene Ordnung verfügt, in der die Regeln der mittelalterlichen Gesellschaft keine Gültigkeit besitzen, muss dennoch ein Blick auf die Handlungen der Figuren, die gegen das zeitgenössische kanonische Recht verstößen und aus der Sicht der Kirche zu verurteilen sind, geworfen werden. Im Unterkapitel 3.1.2 wurde bereits dargelegt, dass das Verheimlichen der außerehelichen Beziehung durch die Liebenden als Lüge gewertet werden kann und diese Schadenlüge gegen die christliche Morallehre des Mittelalters verstößt. Der Dekalog, der maßgeblich durch Augustinus geprägt wurde und nach der Lehre des Thomas von Aquin zum *lex naturalis* gehört, beinhaltet das Gebot „Du sollst nicht falsch gegen deinen Nächsten aussagen“ (Ex 20,16), das heute allgemein als „Du sollst nicht lügen“ interpretiert wird. Ursprünglich war hiermit zwar primär die Schändlichkeit der Lüge vor Gericht gemeint, durch die ein Unschuldiger von einem vermeintlichen Zeugen einer Straftat beschuldigt werden konnte, doch es ist anzunehmen, dass in mittelalterlicher Zeit auch die Lüge im privaten Bereich als Verstoß gegen die Zehn Gebote wahrgenommen

¹⁴⁹ Vgl. ebenda, S. 89.

¹⁵⁰ Christian Kiening: Ästhetik des Liebestods. Am Beispiel von Tristan und Herzmaere. In: Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Manuel Braun und Christopher Young. Berlin, New York: de Gruyter 2007. (= Trends in Medieval Philology. 12.), S. 186.

¹⁵¹ Brandt 1987, S. 109.

¹⁵² Vgl. Brandt 2009, S. 84.

wurde, die als Orientierungsmaßstab für christliches Verhalten und ein gottgefälliges Leben galten. Einen weiteren Hinweis auf die Verwerflichkeit der Lüge beinhaltet die *Disciplina Clericalis*, in der Sokrates mit folgenden Worten zitiert wird: „Genauso wie ein Lügner im Gefolge eines Fürsten nicht am Platze ist, so wird er auch vom himmlischen Königshofe ausgeschlossen sein.“¹⁵³ Je nach der Schwere der Lüge konnte eine solche sowohl als geringer Verstoß als auch als folgenreiche Sünde gewertet werden, wobei festzuhalten ist, dass sie aus kirchlicher Sicht in jedem Fall eine schuldhafte Handlung darstellt. Neben der Lüge der beiden Liebenden werden im *Herzmaere* noch weitere Verstöße gegen die Zehn Gebote geschildert, und zwar einerseits hinsichtlich der außerehelichen Liebesbeziehung und andererseits im Hinblick auf den Raub des Kästchens. Dem zweiten Buch Moses ist folgendes Verbot zu entnehmen: „Du sollst nicht nach dem Haus deines Nächsten verlangen. Du sollst nicht nach der Frau deines Nächsten verlangen, nach seinem Sklaven oder seiner Sklavin, nach seinem Rind oder seinem Esel oder nach irgendetwas, das deinem Nächsten gehört“ (Ex 20,17). Diese Verhaltensvorschrift wurde später in das neunte Gebot (Du sollst nicht begehrn deines Nächsten Frau) und das zehnte Gebot (Du sollst nicht begehrn deines Nächsten Gut) des Dekalogs aufgeteilt. Das neunte Gebot richtet sich somit eindeutig an Männer, die verheiratete Frauen begehrn, was für die Kirche ein nicht zu tolerierendes Verhalten darstellte, da leidenschaftlicher Begierde aus kirchlicher Sicht Einhalt geboten werden musste und die sexuelle Vereinigung zweier Menschen ausschließlich innerhalb der geschützten Institution der Ehe – und auch dort nur zum Zwecke der Fortpflanzung – geduldet wurde. Der Ritter verstößt in Konrads Dichtung gegen diese christliche Verhaltensregel, wobei anzumerken ist, dass es bei der Begierde bleibt und kein Ehebruch vollzogen wird, weshalb ein Verstoß gegen das sechste Gebot (Du sollst nicht Ehebrechen) nicht vorliegt. Ebenfalls im Dekalog enthalten ist das Verbot „Du sollst nicht stehlen“ (Ex, 20,15), das als achtes Gebot Gottes gilt und gegen das der Ehemann im *Herzmaere* durch den Raub der Schatulle verstößt.

Der Betrug, den die Dame und ihr Geliebter durch die Vorspiegelung falscher Tatsachen im Hinblick auf die Reise des Ritters in die Heilige Stadt am Ehemann begehen, stellt nach der Philosophie des Augustinus, der die christliche Religion des Mittelalters maßgeblich beeinflusst hat, eine Todsünde dar. Augustinus, der zwischen Todsünden und lässlichen Sünden unterscheidet, führt neben *fraus* (Betrug) unter anderem auch *rapina* (Raub) und *adulterium*

¹⁵³ Petrus Alfonsi 1992, S. 154.

(Ehebruch) als Todsünden an, die durch die „Unvereinbarkeit mit der Liebe zu Gott“¹⁵⁴ gekennzeichnet sind und im Vergleich zu lässlichen Sünden, die „keine völlige Abkehr von Gott und dem höchsten Prinzip der Liebe“¹⁵⁵ darstellen und als Folgen menschlicher Unachtsamkeit gesehen werden können, wesentlich härtere Bußleistungen nach sich zogen. Neben der Todsünde des Betrugs wird im *Herzmaere* mit der Darstellung der gewaltsamen Abnahme des Schmuckkästchens durch den Ritter auch die Todsünde des Raubes geschildert, doch die Todsünde des Ehebruchs erfolgt aufgrund der Aussparung jeglicher sexueller Begegnungen nicht. Für das Sündenverständnis des Mittelalters war allerdings nicht ausschließlich die augustinische Philosophie bestimmend, denn auch der Kirchenvater Gregor der Große beeinflusste die mittelalterliche Sündenlehre maßgeblich mit der Festlegung des Lasterseptenars, das, wie bereits im Unterkapitel 2.1.2 erwähnt, die sieben Todsünden *superbia* (Hochmut), *avaritia* (Habsucht), *luxuria* (Genusssucht/Unzucht), *invidia* (Neid), *gula* (Gefräßigkeit), *ira* (Zorn/Hass) und *acedia* (Trägheit/Trübsinn) umfasst. Gemäß diesem Sündenkatalog begeht der Ehemann im *Herzmaere* durch maßlosen Zorn, der sich in seiner extremen Rachehandlung manifestiert, eine Todsünde. Es ist anzunehmen, dass das mittelalterliche Publikum das Verhalten des Ehegatten, der seiner Frau das Herz ihres Geliebten als Speise vorsetzt und sie zum Verzehr desselben auffordert, durchaus als sündig beurteilte und in dieser Handlung des Ehemanns die Folgen der Todsünde *ira* erkannte. Nach der von Augustinus und Gregor beeinflussten mittelalterlichen Sündenlehre macht sich jede der Hauptfiguren in Konrads *Herzmaere* mindestens einer Todsünde schuldig, wodurch den Protagonisten ein erhebliches Maß an religiöser Schuld zuzuschreiben ist.

Nachdem die religiöse Schuld der Figuren, die sich in sündhaften Verhaltensweisen und Taten wie der Anwendung der Lüge, Betrug, Raub, Zorn und dem Begehen einer verheirateten Frau äußert, dargelegt wurde, bleibt zu untersuchen, ob sich die Dame im Hinblick auf das kanonische Recht und die kirchliche Moralphilosophie des Mittealters auch durch das Verspeisen des Herzens und ihren Entschluss zum Selbstmord schuldig macht. Wie bereits erwähnt, stellte Kannibalismus in der Epoche des Mittelalters ein gesellschaftliches Tabu dar, das als schändlich galt und deshalb mit Vorliebe gesellschaftlichen Randgruppen wie Hexen und Heiden zugeschrieben wurde. Menschenfresserei wurde auch in der Bibel behandelt

¹⁵⁴ Wetzlmair 1997, S. 26.

¹⁵⁵ Ebenda, S. 27.

und kommt dort zumeist in einem negativen Kontext vor, so zum Beispiel im Buch Jeremia, in dem sie als Strafe Gottes für Ungehorsam geschildert wird:

Ich mache diese Stadt zu einem Ort des Entsetzens und zum Gespött; jeder, der dort vorbeikommt, wird sich entsetzen und spotten über alle Schläge, die sie getroffen haben. Ich gebe ihnen das Fleisch ihrer Söhne und Töchter zu essen; einer wird das Fleisch des anderen verzehren in der Not und Bedrängnis, mit der ihre Feinde und alle, die ihnen nach dem Leben trachten, sie bedrängen. (Jer 19,8-9)

Wenngleich Kannibalismus als abscheuliches Verhalten betrachtet werden muss, darf das Verspeisen des Herzens in Konrads *Herzmaere* dennoch nicht als negativ konnotierte Menschenfresserei interpretiert werden, da es eine eindeutige Analogie zum christlichen Sakrament der Eucharistie darstellt. Die orale Inkorporation des Herzens führt schließlich zur absoluten Vereinigung der Dame und ihres Geliebten, und in diesem Einstwerden präsentiert der Autor bildhaft den Höhepunkt der reinen Liebe. Der Dame ist somit für das Verspeisen des Herzens keine religiöse Schuld zuzuschreiben und ihre Schuldlosigkeit wird durch die Unwissenheit im Hinblick auf die Beschaffenheit der Speise unterstützt. In der für das mittelalterliche Schuldverständnis bedeutenden Lehre des Augustinus wird zwischen Sünden im eigentlichen Sinne, die „mit Wissen und freiem Willen“¹⁵⁶ begangen werden und Sünden im uneigentlichen Sinne, die „aus Unwissenheit und Schwachheit“¹⁵⁷ resultieren, unterschieden. Da der Dame die Herkunft der Mahlzeit nicht bekannt ist und sie erst nach dem Verzehr des Gerichtes von ihrem Mann über dessen Beschaffenheit aufgeklärt wird, kann ihr allenfalls die Begehung einer uneigentlichen Sünde vorgeworfen werden, doch es ist festzuhalten, dass Konrad hiermit zweifelsfrei keine Zuschreibung religiöser Schuld gegenüber der Dame beabsichtigte.

Wie im Unterkapitel 3.1.3 bereits aufgezeigt wurde, ist der Entschluss der Dame, nie wieder Nahrung zu sich zu nehmen, eindeutig als Wille zum Selbstmord zu verstehen, der in der Epoche des Mittelalters als schwere Grenzüberschreitung galt. Neben den harten Strafen, die ein Suizidversuch bzw. ein erfolgter Suizid durch die weltliche Rechtsprechung nach sich zog, wurde ein solches Vergehen auch nach kanonischem Recht streng geahndet. Die mittelalterlichen Theologen beurteilten den freiwilligen Tod als sündhafte Tat und beriefen sich

¹⁵⁶ Harry J. McSorley: Luthers Lehre vom unfreien Willen. Nach seiner Hauptschrift *De Servo Arbitrio* im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition. München: Hueber 1967. (= Beiträge zur ökumenischen Theologie. 1.), S. 69.

¹⁵⁷ Ebenda.

bei der Begründung dieser Ansicht unter anderem auf Augustinus, der Selbstmörder scharf kritisierte: „Das aber sagen, das versichern wir, daran halten wir mit aller Entschiedenheit fest, daß niemand freiwillig den Tod suchen darf, um zeitlicher Pein zu entgehen, er würde sonst der ewigen anheimfallen.“¹⁵⁸ Auch Thomas von Aquin verurteilte den Suizid vehement und führte als Gründe für dessen Verbot den Widerspruch zwischen freiwilligem Tod und der natürlichen Neigung zu leben, die Verpflichtung des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft und das Hinwegsetzen über den Willen Gottes als Herrscher über Leben und Tod an.¹⁵⁹ Die freiwillige Selbsttötung galt im Mittelalter als Mord, weshalb ein Selbstmörder mit dieser Tat gegen das fünfte Gebot Gottes (Du sollst nicht töten) verstieß und damit das Recht auf ein kirchliches Begräbnis verlor. Er erhielt stattdessen ein Eselsbegräbnis, das ohne christliche Riten vollzogen wurde und in dessen Rahmen der Sünder wie ein Esel verscharrt wurde. Die Personen, die einen Selbstmordversuch unternommen haben und dabei gescheitert sind, wurden nach kirchlichem Recht in der Regel mit der Exkommunikation bestraft. Nachdem die Dame den geplanten Suizid nicht begehen kann, da Konrad sie an gebrochenem Herzen sterben lässt, handelt es sich im *Herzmaere* um keinen vollzogenen Selbstmord, doch bereits der Entschluss dazu führt nach mittelalterlichem kanonischen Recht zur Aufladung von Schuld. Georges Minois weist allerdings darauf hin, dass der gesellschaftliche Stand des Selbstmörders eine große Rolle spielte und der Selbstmord eines Adligen nicht wie der Selbstmord eines Bauern betrachtet wurde:

Der indirekte Selbstmord des Adligen ist entweder altruistisch [...] oder hat seine Ursache in der Liebe, im Zorn oder im Wahnsinn: in allen Fällen ist er entschuldbar. Er ist jedenfalls ein Selbstmord, der mit der gesellschaftlichen Funktion des Adligen zusammenhängt: ob es sich um Selbsttötung im Krieg oder aus Liebe handelt, immer bringt sie die Umgebung der Person ins Spiel und enthebt diese folglich der Verantwortung. Als gesellschaftliche Tat ist der Selbstmord des Adligen in gewisser Weise ehrenvoll.¹⁶⁰

Als ehrenvoll will scheinbar auch Konrad den Entschluss der Dame zum Suizid verstanden wissen, doch er verhindert die sündhafte Tat und lässt die Unglückliche durch Liebesqualen sterben, so wie es auch im *Roman du castelain de Couci et de la dame de Fayel* der Fall ist.

¹⁵⁸ Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat. (De civitate dei). Buch 1 bis 10. Aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme. Eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen. 4. Aufl. München: dtv 1997, S. 46.

¹⁵⁹ Vgl. Georges Minois: Geschichte des Selbstmords. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Düsseldorf, Zürich: Artemis & Winkler 1996, S. 56.

¹⁶⁰ Ebenda, S. 31f.

Aus der Sicht der Kirche ist das Verhalten der Dame dennoch als schuldhaft zu beurteilen, da bereits der Wille zu einem vorzeitigen Tod als Sünde gegenüber Gott verstanden wurde, weshalb ihr für diese Entscheidung durchaus religiöse Schuld zuzuschreiben ist.

3.1.5 Verbrechen wider die Minne der *edelen herzen*

Neben den Kategorien der juristischen Schuld, der moralischen Schuld, der politischen Schuld und der religiösen Schuld, hinsichtlich derer das *Herzmaere* bereits untersucht wurde und die auch bei der nachfolgenden Analyse der beiden Verserzählungen *Der Welt Lohn* und *Heinrich von Kempten* nach Möglichkeit herangezogen werden, ist in dieser Dichtung noch eine weitere, sehr spezielle Schuld zu erkennen, die für das Verständnis dieses Werkes eine besondere Rolle spielt. Hierbei handelt es sich um die Schuld, die jemand auf sich lädt, der sich gegen das Ideal der reinen Minne stellt und versucht, zwei einander liebende *edele herzen* zu trennen. Der Begriff der *edelen herzen* wird von Gottfried mehrmals im *Tristan* verwendet und meint dort Menschen, „die Lust und Leid, ja Leben und Tod als eine höhere Einheit zu erleben vermögen aus dem überwältigenden Grunderlebnis einer lebensbestimmenden Minne“¹⁶¹. In Konrads *Herzmaere* wird dieser Terminus vom Geliebten der Dame verwendet, der sich und seine Geliebte als *edele herzen* versteht und auf den Beistand Gottes hofft:

„[...] der reine und vil süeze got,
der kein edel herze nie
mit der helfe sîn verlie,
der ruoche sich erbarmen
über mich vil armen,
und müeze der vil lieben geben
fröud unde ein wünneclichez leben,
von der ich hie muoz ligen tôt.“ (V. 326-333)

¹⁶¹ Helmut de Boor: Die höfische Literatur. Vorbereitung, Blüte, Ausklang. 1170-1250. 11. Aufl. Bearbeitet von Ursula Henning. München: C. H. Beck 1991. (= Geschichte der deutschen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. 2.), S. 126.

Konrad scheint diesen Begriff im *Herzmaere* durchaus im Sinne Gottfrieds zu verwenden und beendet den Epilog seiner Dichtung mit der Sentenz *kein edel herze sol verzagen* (V. 588), womit er dem Publikum suggeriert, dass die wahre Minne immer erstrebenswert ist, auch wenn sie schwere Prüfungen und leidvolle Schmerzen mit sich bringt.

Bereits im Prolog weist der Autor darauf hin, dass er mit der folgenden Dichtung ein Beispiel idealer Minne geben möchte, und indem er den exemplarisch-vorbildlichen Charakter dieser Liebe hervorhebt, wird deutlich, dass die geschilderte Verbindung der Liebenden über allem erhaben und den allgemeinen Regeln des zwischenmenschlichen Verhaltens innerhalb der mittelalterlichen Gesellschaft nicht verpflichtet ist. Die Dame und ihr Geliebter, an denen das Ideal der wahren Liebe propagiert wird, müssen sich innerhalb dieser speziellen Minne-Ordnung weder an die moralischen und kirchlichen noch an die rechtlichen und politischen Gesetze halten, und werden von Konrad für ihre Vergehen gegen die herrschenden gesellschaftlichen Regeln nicht verurteilt. Der einzige Schuldige ist gemäß dieser Minne-Philosophie der Ehemann, der außerhalb der Liebesbeziehung steht und versucht, die Liebe zwischen den *edelen herzen* zu unterbinden.

In den letzten Versen des Prologs macht der Dichter deutlich, dass die im Folgenden geschilderte romantische Verbindung als Beispiel für die ideale und makellose Liebe fungiert:

*dar umbe wil ich flîzec wesen
daz ich diz schœne mære
mit rede alsô bewære
daz man dar ane kiesen müge
ein bilde daz der minne tüge,
diu lûter unde reine
sol sîn vor allem meine. (V. 22-28)*

Diese Makellosigkeit und Vollkommenheit der Liebe zwischen der Dame und ihrem Geliebten wird von Konrad als wesentliches Charakteristikum dieser Beziehung angeführt, wodurch dem Publikum bereits von Beginn an die Unantastbarkeit der Idealität dieser Verbindung vermittelt wird. Um die Identifikation mit den Liebenden und das Verständnis für diese Beziehung, die gegen die herrschende Gesellschaftsordnung des Mittelalters verstößt, für die Rezipienten zu erleichtern, versuchte Konrad, das Verhalten der Liebenden nachvollziehbar erscheinen zu lassen. Da der Ehemann und seine Frau im *Herzmaere* dem Adelsstand

angehören, musste es für das mittelalterliche Publikum offensichtlich gewesen sein, dass es sich bei dieser ehelichen Verbindung aller Wahrscheinlichkeit nach nicht um eine Liebesehe handelt, da Ehen zwischen Adligen primär aus wirtschaftlichen und politischen Interessen geschlossen wurden und private Motive wie Zuneigung, sexuelles Interesse oder gar Liebe keine Rolle spielten. Zwar gab es in mittelalterlicher Zeit bereits Liebesehen in Adelskreisen, doch derartige Verbindungen kamen äußerst selten zustande, weshalb davon auszugehen ist, dass die in Konrads Dichtung geschilderte Ehe nicht aus Liebe, sondern aus rein rationalen Gründen wie politischer Machterweiterung oder wirtschaftlicher Bereicherung geschlossen wurde. Diese mutmaßliche Abwesenheit von romantischer Liebe zwischen den Eheleuten erleichtert dem Rezipienten das Verständnis für das Verhalten der Dame und ermöglicht Toleranz gegenüber der außerehelichen Beziehung, die nach den allgemein herrschenden Regeln der mittelalterlichen Gesellschaft als unmoralisch und schuldhaft einzustufen ist. In dem der Dichter in der gesamten Handlung jegliche sexuelle Interaktion zwischen der Dame und ihrem Geliebten ausspart und somit kein Ehebruch im Sinne einer sexuellen Vereinigung stattfindet, reduziert er das nach allgemeinem mittelalterlichen Verständnis Frevelhafte dieser außerehelichen Beziehung weiterhin und scheint dieses Verhältnis für sein Publikum weitgehend legitimiert zu haben. Für die Schuldlosigkeit der Liebenden innerhalb der speziellen Minne-Ordnung spricht auch die von Konrad suggerierte Machtlosigkeit der beiden, denn sie scheinen der Liebe ausgeliefert zu sein und sich nicht gegen ihre gewaltige Kraft wehren zu können. Dies wird vor allem in dem Schmerz deutlich, den der Ritter in der Ferne durch die Sehnsucht nach seiner Geliebten erleidet und der schließlich auch die Dame übermannt, nachdem sie die Wahrheit über ihre Speise erfahren hat. Durch die verhängnisvolle Macht der Minne verlieren die *edelen herzen* ihr Leben, da sie im Diesseits nicht zusammen sein können und aufgrund dieser Qual den Tod erleiden. Xenia von Ertzdorff weist darauf hin, dass die „Beschreibung der Liebe als einer gefährlichen, grausamen Macht“¹⁶² bereits bei Ovid zu finden ist und sie später in einigen Werken der höfischen Literatur eine wichtige Rolle einnimmt. Da die Minne im *Herzmaere* eine derart gewaltige Macht über die Dame und ihren Geliebten hat, ist auch das enorme Ausmaß der Liebesqualen nicht verwunderlich. Die Maßlosigkeit der idealen Liebe wird bereits im *Perceval* Chrétiens de Troyes thematisiert

¹⁶² Xenia von Ertzdorff: Die Dame im Herzen und Das Herz bei der Dame. Zur Verwendung des Begriffs „Herz“ in der höfischen Liebeslyrik des 11. und 12. Jahrhunderts. In: Zeitschrift für Deutsche Philologie 84 (1965), S. 14.

und von Ertzdorff behauptet im Hinblick auf diese Dichtung, dass die geschilderte Liebe kein vernünftiges Maßhalten erlaubt.¹⁶³ Scheinbar wollte auch Konrad mit seiner Dichtung veranschaulichen, dass die *lûterlîchiu minne* zwischen zwei Menschen jegliche Grenzen vernünftigen Fühlens und Handelns überschreitet, wobei diese Maßlosigkeit nicht negativ gesehen, sondern als positiv und erstrebenswert dargestellt wird. Da die Idealität der wahren Minne von Konrad deutlich hervorgehoben wird und er das uneheliche Verhältnis zwischen der Dame und dem Ritter zudem durch die rational motivierte Ehe der Frau, die Aussparung sexueller Begegnungen und die unbezwingbare Macht der Liebe legitimiert, erleichtert er dem Rezipienten das Verständnis für diese Grenzüberschreitung und vereinfacht die Identifikation mit den Liebenden.

Im Hinblick auf die Figurenkonstellation im *Herzmaere* stellt Schulze treffend fest, dass der Gatte dem Liebespaar feindselig gegenübersteht: „Ein Ritter und eine Dame stehen beispielhaft für die wahren Liebenden und der Ehemann für den Feind dieser unlösbaren Verbindung.“¹⁶⁴ Der Ehemann verkörpert somit die aus dem Minnesang bekannte *huote* und wird als Vertreter des gesellschaftlichen Normensystems und damit als Störfaktor der Liebesbeziehung dargestellt.¹⁶⁵ Als er erfährt, dass zwischen seiner Ehefrau und dem Ritter leidenschaftliche Liebe entbrannt ist, beschließt er, die Beziehung der beiden zu unterbinden:

*Alsus quam er des überein
daz er den gelieben zwein
ir trûtschaft wolde leiden,
diu niemer doch gescheiden
mochte werden under in.* (V. 113-117)

Beachtenswert ist, dass der Ehemann sich nicht dafür entscheidet, seinen Rivalen zu ermorden, sondern lediglich den Entschluss fasst, das weitere Bestehen des Liebesverhältnisses durch die Schaffung einer räumlichen Distanz zwischen der Dame und ihrem Geliebten zu verhindern. Indem er glaubt, die Minne zwischen den Liebenden durch eine vorübergehende Trennung zerstören zu können, zeigt sich, dass er die Liebesbeziehung falsch beurteilt

¹⁶³ Vgl. ebenda, S. 20.

¹⁶⁴ Schulze 1971, S. 460.

¹⁶⁵ Vgl. ebenda, S. 464.

und die *liuterlîche minne* nicht erkennt. Da dem Ehemann die starke und untrennbare Verbindung der Liebenden nicht bewusst ist und er darüber hinaus keine gewalttätige Rache an seinem Rivalen beabsichtigt, erscheint er als vernünftige Figur, deren Gedankengänge und Handlungsweisen für das Publikum durchaus nachvollziehbar sind. Die Behauptung Brandts, dass der Ehemann „an keiner Stelle die Contenance“¹⁶⁶ verliere und sich „nicht als unhöfische Gegenfigur“¹⁶⁷ eigne, muss allerdings relativiert werden, da dies zwar für die erste Hälfte der Erzählung gelten mag, für die zweite Hälfte aber insofern nicht mehr zutreffend ist, als sich in der Aufforderung an die Dame, das Herz ihres Geliebten zu verspeisen, ein grausames und durchaus unhöfisches Verhalten erkennen lässt. Diese entsetzliche Rachehandlung, in der das Vergehen wider die wahre Liebe der *edelen herzen* ihren Höhepunkt findet, soll allerdings nicht nur die Kaltblütigkeit des hasserfüllten Gatten abbilden, denn wie Kiening festgestellt hat, offenbart sich in dieser Tat auch die Funktion des Ehemanns als „Katalysator der sich im Tod vollendenden Liebesvereinigung“¹⁶⁸. Diejenige Figur, die der Liebe der Dame und des Ritters feindlich gegenübersteht und die körperliche und seelische Vereinigung der Liebenden vehement verhindern will, führt schließlich durch ihr Handeln paradoxerweise erst die vollkommene Einheit der beiden herbei, die durch die orale Inkorporation des Herzens durch die Dame erfolgt. Die Rache des Ehemanns stellt insofern den zentralen Bestandteil dieser Dichtung dar, „als Grausamkeit in ihr die Möglichkeitsbedingung der Liebeseinheit ist und [...] der Einheit ihre besondere Intensität verleiht“¹⁶⁹. Wenngleich die Tat des Ehemanns die vollkommene Vereinigung der Liebenden erst möglich macht, dürfte sie aus der Sicht Konrads dennoch schwer zu verurteilen sein, wofür eine Schluss-Variante dieser Dichtung spricht, die in den Handschriften A, P, V und h überliefert ist und von Brandt folgendermaßen übersetzt wird: „Gott möge den Ehemann dafür strafen, dass er sich diese Speise hat einfallen lassen, die der treuen Frau ihr Leben nahm. Ewig werde ich bedauern und niemals werde ich vergessen, dass er so unedel war, ihr auch noch zu sagen (sc.: was sie da gegessen hatte).“¹⁷⁰ In den Maßnahmen, die der Ehemann setzt, um die *edelen herzen* zu entzweien, kann zweifellos ein schuldhaftes Verhalten erkannt werden, daher ist

¹⁶⁶ Brandt 2009, S. 88.

¹⁶⁷ Ebenda.

¹⁶⁸ Kiening 2007, S. 186.

¹⁶⁹ Ebenda, S. 188.

¹⁷⁰ Brandt 2009, S. 80f.

festzuhalten, dass er durch seine Vergehen wider die *liûterlîchiu minne* im Hinblick auf die herrschende Minne-Ordnung im *Herzmaere* definitiv Schuld auf sich lädt.

3.2 Der Welt Lohn

Die Dichtung *Der Welt Lohn*, von der sieben vollständige Handschriften und zwei Fragmente in verschiedenen Sammelhandschriften überliefert sind, stellt die kürzeste der in dieser Arbeit untersuchten Verserzählungen Konrads von Würzburg dar. Die erhaltenen Textzeugen umfassen zwischen 250 und 296 Verse und stammen aus dem 13. bis 15. Jahrhundert.¹⁷¹ Konrad wird lediglich in drei der neun Handschriften, in denen der bairische, der nieder- und hochalemannische, der oberpfälzische, der ostfränkische und der niederschwäbische Dialekt festzustellen sind, als Autor angeführt.¹⁷² Dies könnte dafür sprechen, dass *Der Welt Lohn* seinem Frühwerk zuzuordnen ist, wobei der konkrete Entstehungszeitraum dieser Dichtung nicht mit Sicherheit festgestellt werden kann. Wie bereits im Kapitel 1.2 erwähnt, vermutet Bleck eine Entstehungszeit vor 1267, da er in diesem Werk einen Aufruf zum Kampf im Heiligen Krieg sieht und es als Werbung für den in diesem Jahr stattgefundenen oberrheinischen Kreuzzug in Palästina versteht. Da Konrad als Nichtadliger wohl nicht selbst an einem Kreuzzug teilgenommen hat, nimmt Bleck an, dass diese Dichtung ebenso wie die meisten anderen seiner Werke für einen Auftraggeber geschrieben wurde, doch aufgrund des Fehlens von konkreten historischen Ereignissen und einer Auftraggeberennennung gelten Blecks Behauptungen nicht als gesichert.¹⁷³ Neben dem Entstehungszeitraum ist auch der Entstehungsort dieser Dichtung unbekannt, und trotz Brandts Überlegung, dass Basel insoweit ein nachvollziehbarer Entstehungsort wäre, als die mittelalterliche Stadt im 13. Jahrhundert ein Ort war, an dem die religiöse Literatur „eine neue und andauernde Renaissance erfährt“¹⁷⁴, gibt es keine überzeugenden Hinweise, die Basel tatsächlich als Entstehungsort ausweisen.

¹⁷¹ Vgl. ebenda, S. 104.

¹⁷² Vgl. ebenda.

¹⁷³ Vgl. Reinhard Bleck: Konrad von Würzburg: *Der Welt Lohn*. In Abbildung der gesamten Überlieferung, synoptische Edition, Untersuchungen. Göppingen: Kümmerle 1991. (= Litterae. 112.), S. 135.

¹⁷⁴ Brandt 2009, S. 109.

Konrad berichtet seinem Publikum in dieser kleinen Verserzählung von dem vornehmen, makellosen und idealen Ritter Wirnt von Grafenberg, der über sämtliche höfische Tugenden zu verfügen scheint und stets nach weltlichem Ansehen und irdischem Lohn strebt. Diesem Ritter, der überall im deutschen Reich bekannt ist und seine Sinne ganz und gar auf weltliche Freuden ausrichtet, erscheint eines Abends in seiner Kemenate während der Lektüre einer Minnedichtung eine wunderschöne Frau, deren Vollkommenheit alle anderen Frauen auf Erden überstrahlt. Nachdem der Ritter seinen Schreck überwunden hat, fragt er die Dame nach ihrem Namen, woraufhin sie ihm mitteilt, dass sie die Welt sei und ihn nun für die Dienste belohnen wolle, die er ihr Zeit seines Lebens erwiesen hat. Sie kehrt ihm ihren Rücken zu und der Ritter muss erkennen, dass dieser vollkommen von abscheulichem Getier und widerlichen Geschwüren bedeckt ist und einen fürchterlichen Gestank verströmt. Nachdem die Frau wieder verschwunden ist, beschließt er, der Welt nie wieder zu dienen und sich fortan bis zu seinem Lebensende in den Dienst Gottes zu begeben. Er verlässt seine Familie und zieht in die Ferne, um an einem Kreuzzug teilzunehmen, wodurch er sich die Errettung seiner Seele erhofft, die ihm schlussendlich auch gewährt wird.

Da Konrad in dieser Dichtung die Motive der Vergänglichkeit alles Irdischen und des schlechten Lohns der Welt aufgreift, steht *Der Welt Lohn* in der literarischen Tradition der *contemptus mundi*-Literatur, die im Mittelalter weit verbreitet war.¹⁷⁵ Eng verknüpft mit dieser Idee von der Verachtung der irdischen Welt sind der *vanitas*-Gedanke und das *memento-mori*-Motiv, die den mittelalterlichen Menschen die Unbeständigkeit weltlicher Freuden und die Nichtigkeit irdischer Güter verdeutlichten. Ganz im Sinne der Kirche wurde dem Volk durch diese Literatur suggeriert, dass man sich von der irdischen Welt abwenden, sich der Allgegenwärtigkeit des Todes bewusst sein und seine Gedanken ganz auf Gott richten sollte. Wenngleich Konrad sich in seiner Dichtung dieser im Mittelalter durchaus gebräuchlichen Motivik bedient und *Der Welt Lohn* damit einer langen Reihe von Werken mit ähnlicher Appellfunktion hinzufügt, ist dennoch keine ursprüngliche literarische Quelle für diese Dichtung auszumachen. Es gibt zwar Hinweise darauf, dass dem Autor ein lateinisches Predigtexemplar als Vorlage gedient haben könnte, doch aufgrund fehlender Belege gilt diese Annahme als ungesichert.¹⁷⁶ Ein wesentlicher Unterschied zwischen Konrads Verserzählung und den lateinischen Dichtungen, welche die Personifikation der Welt beinhalten, liegt in

¹⁷⁵ Vgl. ebenda, S. 104.

¹⁷⁶ Vgl. Bleck 1991, S. 93.

der Geschlechtszugehörigkeit ebendieser: Während in *Der Welt Lohn* die personifizierte Welt als Frau in Erscheinung tritt, wird sie in den lateinischen Werken stets als Mann dargestellt. Diese unterschiedliche Darstellung hat ihren Ursprung in der Grammatik, denn der lateinische Begriff *mundus* ist ein Maskulinum und bei dem mittelhochdeutschen Begriff *werlt* handelt es sich um ein Femininum, wodurch sich die Notwendigkeit einer geschlechtlichen Umgestaltung der Personifikation der Welt ergibt.¹⁷⁷ In der bildenden Kunst des Mittelalters stößt man sowohl auf die Darstellung dieser Personifikation als männlicher Fürst der Welt (am Basler, Straßburger und Freiburger Münster) als auch als weibliche Frau Welt (unter anderem am Wormser Dom).¹⁷⁸ Der erste Dichter, der „die Verbindung der beiden Motive vom Lohn der Welt und der innerlich verwesenden Schönheit“¹⁷⁹ hergestellt hat, dürfte Walther von der Vogelweide gewesen sein, dessen Werke Konrad mit großer Wahrscheinlichkeit gekannt hat.

Ein besonderes Charakteristikum dieser Verserzählung ist, dass Konrad mit dem Ritter Wirnt von Grafenberg eine historische Person in seine Dichtung eingebunden hat, die selbst als Autor tätig war und in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts den Artusroman *Wigalois*¹⁸⁰ gedichtet hat, der sich im Mittelalter großer Beliebtheit erfreute und als eine der am breitesten überlieferten deutschen Dichtungen gilt.¹⁸¹ Der Grund für die Einbindung dieser historischen Figur kann nicht mit Sicherheit genannt werden, doch es wird angenommen, dass es Konrad hierbei nicht nur um die Nennung eines bekannten und literarisch gebildeten Ritters ging, sondern dass sein Motiv in der Bezugnahme auf den Prolog und den Epilog des *Wigalois* zu sehen ist, da Wirnt von Grafenberg anfangs betont, den Artusroman *der werlte ze minnen* (V. 142) gedichtet zu haben, und am Ende die Vergänglichkeit der *werlte vreude* (V. 11681) beklagt.¹⁸² Indem Konrad dem Ritter in *Der Welt Lohn* den Namen einer historischen Person gibt, ist ein drastischer Unterschied zum *Herzmaere* zu erkennen, da dort alle Protagonisten namenlos bleiben und dadurch sehr typenhaft wirken. Die Namensgebung der Figuren ist allerdings nicht das einzige, das diese beiden Dichtungen stark voneinander unterscheidet, denn laut Brandt sind auch die Aussagen dieser Werke beinahe „diametral“

¹⁷⁷ Vgl. Brandt 2009, S. 105.

¹⁷⁸ Vgl. ebenda.

¹⁷⁹ Brandt 1987, S. 111.

¹⁸⁰ Wirnt von Grafenberg: *Wigalois*. Text der Ausgabe von J. M. N. Kapteyn übersetzt, erläutert und mit einem Nachwort versehen von Sabine Seelbach und Ulrich Seelbach. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2005. (= de Gruyter Texte.)

¹⁸¹ Vgl. Brandt 2009, S. 105.

¹⁸² Vgl. Brandt 1987, S. 112.

entgegengesetzt“¹⁸³. Während im *Herzmaere* die höfische Minne als erstrebenswertes Ideal propagiert wird, werden in *Der Welt Lohn* alle auf das Irdische ausgerichteten Beschäftigungen und somit auch der Minnedienst als verwerfliche Laster geschildert, die es zugunsten eines gottgefälligen Lebens aufzugeben gilt, wodurch diese Dichtung als „eine Art von „Anti-Herzmäre““¹⁸⁴ bezeichnet werden kann. Kokott sieht *Der Welt Lohn* jedoch weniger als Gegensatz zum *Herzmaere*, sondern vielmehr als dessen Ergänzung und vermutet, dass Konrad seinem Publikum mit diesen beiden Dichtungen zwei unterschiedliche Lebensentwürfe präsentieren wollte.¹⁸⁵

Das Zielpublikum dieser Dichtung dürfte mit großer Wahrscheinlichkeit ein adliges gewesen sein, da die Figur des Ritters als vornehmes Mitglied der Adelsgesellschaft geschildert wird, das über sämtliche ritterliche Tugenden verfügt und somit als Identifikationsfigur für die zeitgenössischen Rezipienten geeignet war. Da der Protagonist allerdings nicht nur typisch adelige Eigenschaften und Fähigkeiten besitzt, sondern sich darüber hinaus sowohl durch schönes Aussehen als auch ausgewählte Kleidung auszeichnet und über dezidiert höfische Kompetenzen wie das Schach- und Saitenspiel verfügt, ist davon auszugehen, dass sich Konrad mit dieser Verserzählung nicht nur auf ein adliges, sondern im Speziellen an ein höfisches Publikum wandte.¹⁸⁶ Die Darstellung des Ritters erinnert an die Beschreibung des Protagonisten in Hartmanns *Der arme Heinrich*, und neben dieser offensichtlichen Gemeinsamkeit meint Brandt in der Verbindung zur lateinischen Exempelliteratur, der Historisierung der Hauptfigur, dem legendarischen Charakter und dem Hinweis auf die Nichtigkeit irdischer Dinge weitere Parallelen zwischen diesen beiden Dichtungen zu erkennen.¹⁸⁷

Die Lehre, die das Publikum aus *Der Welt Lohn* ziehen soll, wird von Konrad im Epilog mit der Sentenz *der werlte lôn ist jâmers vol* (V. 264) auf den Punkt gebracht. Um den mittelalterlichen Rezipienten die Vergänglichkeit alles Irdischen und die Bedeutsamkeit eines auf Gott ausgerichteten Lebens auf drastische Weise zu verdeutlichen, zielt der Autor in dieser Verserzählung mit der bildhaften Schilderung der Frau Welt „weniger auf Erbauung als vielmehr auf Erschütterung“¹⁸⁸. Auf den folgenden Seiten wird nun untersucht, wie Konrad das

¹⁸³ Brandt 2009, S. 106.

¹⁸⁴ Brandt 1987, S. 115.

¹⁸⁵ Vgl. Kokott 1989, S. 83f.

¹⁸⁶ Vgl. Brandt 2009, S. 108.

¹⁸⁷ Vgl. Brandt 1987, S. 114f.

¹⁸⁸ Kokott 1989, S. 79.

Phänomen der Schuld in dieser Dichtung darstellt und welche Funktion das schuldhafte Verhalten des Protagonisten einnimmt. Der Fokus der Untersuchung liegt vor allem auf der sündhaften Weltliebe des Ritters, wobei auch sein außerehelicher Minnedienst, das Verlassen seiner Familie und die Teilnahme am Kreuzzug im Hinblick auf Schuld analysiert werden.

3.2.1 Unmoralische und sündhafte Weltliebe

Bereits mit den ersten Versen der Dichtung verdeutlicht Konrad seinem Publikum, dass die folgende Erzählung von einem Ritter handelt, dessen Leben gänzlich auf die Erlangung weltlichen Ruhms und irdischer Güter ausgerichtet ist:

*Ir werlte minnære,
vernement disiu mære,
wie einem ritter gelanc
der nâch der werlte lône ranc
beidiu spâte unde fruo. (V. 1-5)*

Auf diese einleitenden Worte des Dichters folgt eine ausführliche *descriptio* des Ritters, der als „Ausbund aller weltlichen Tugenden“¹⁸⁹ präsentiert wird und das Ideal eines ehrenhaften und vornehmen Ritters darzustellen scheint. Konrad betont neben den vorbildhaften inneren Werten auch das schöne Äußere des Protagonisten:

*er was hübsch unde fruot,
schœne und aller tugende vol. (V. 18-19)*

Die Ausübung typisch adeliger Tätigkeiten wie das Jagen und die Beherrschung speziell höfischer Fähigkeiten wie das Schachspiel und das Musizieren auf Saiteninstrumenten wird ebenfalls hervorgehoben:

*birsen, beizen unde jagen
kunde er wol und treip sîn vil,*

¹⁸⁹ Brandt 1987, S. 114.

*schâchzabel unde seitenspil
daz was sîn kurzewîle.* (V. 26-29)

Zudem wird seine Tugendhaftigkeit sowohl durch die Teilnahme an Turnieren als auch durch das Leisten des Minnedienstes verdeutlicht:

*wær über hundert mîle
gezeiget im ein ritterschaft,
dâ wær der herre tugendhaft
mit guotem willen hin geriten
und hæte gerne dâ gestritten
nâch lobe ûf hôher minne solt.* (V. 30-35)

Ausgehend von dieser detaillierten Beschreibung des Ritters, der in weiterer Folge namentlich als Wirnt von Grafenberg vorgestellt wird, ist festzuhalten, dass diese Figur über alle weltlichen Eigenschaften und Fertigkeiten verfügt, die in mittelalterlicher Zeit als erstrebenswert galten und einem männlichen Mitglied des Adelsstandes hohes Ansehen garantierten. Konrad offenbart seinem Publikum mit der Schilderung der Begegnung zwischen Wirnt und der personifizierten Welt, die an die *descriptio* des Ritters anschließt, jedoch auf erschütternde und eindrucksvolle Weise, dass das Streben nach irdischem Ruhm von der Welt mit einem schrecklichen Lohn honoriert wird. Indem die Welt dem Ritter erst in Gestalt einer wunderschönen und strahlenden Dame erscheint und ihm schließlich durch die Zwendung ihres abscheulich stinkenden, von Ungeziefer und Geschwüren zerfressenen Rückens die Grausamkeit des weltlichen Lohns aufzeigt, erkennt er die Vergänglichkeit aller irdischen Schönheit und die Nichtigkeit weltlicher Freuden. Bemerkenswert ist hierbei, dass die Personifikation der Welt als liebreizende Frau Welt für den Ritter, der stets mit Leidenschaft Minnedienst leistete, etwas sehr Vertrautes dargestellt haben dürfte und diese Vertrautheit durch die intime Situation in der Kemenate und die unmittelbar vorangegangene Lektüre von Minnedichtungen noch unterstützt worden sein dürfte. Kiening weist darauf hin, dass das Aufeinandertreffen mit der Frau Welt für Wirnt nur anfangs als etwas Vertrautes erscheint und schließlich zur Begegnung mit dem Fremden wird, das sich durch die

schreckliche Erkenntnis des Ritters „als das wirklich und viel zu sehr Eigene“¹⁹⁰ offenbart. Indem die Frau Welt für Wirnt eine Erkenntnisfigur darstellt und ihm durch ihre herrliche Vorderseite und ihre grässliche Rückseite ihre Dialektik von Schönheit und Verderben veranschaulicht, führt sie ihm auch die Schattenseiten seiner eigenen Existenz vor Augen. Diese Spiegelung zwischen dem grausamen Rücken der Frau Welt und der Schändlichkeit der lediglich auf weltliche Freuden ausgerichteten Lebensführung Wirnts betont auch Bleck, der in dem Getier, dem Unrat und den Geschwüren unter anderem allegorische Hinweise auf Versuchung, Unglauben, Sünde und den Teufel zu erkennen meint, die eine Verbindung zu Wirnt darstellen, da dieser durch sein Streben nach weltlichem Ansehen den irdischen Verlockungen nicht widersteht und somit ein Leben in Sünde führt.¹⁹¹ Durch die grausame Darstellung des Lohns der Welt für die Dienste des Ritters und seinen darauffolgenden Entschluss, nicht mehr nach irdischen Werten zu streben, sondern sein Leben in den Dienst Gottes zu stellen und für sein schändliches Verhalten Buße zu tun, verweist Konrad eindeutig auf eine Schuld des Protagonisten. Um verstehen zu können, auf welcher Grundlage diese Zuschreibung von Schuld beruht und inwiefern das mittelalterliche Publikum das Verhalten des Ritters als schuldhaft aufgefasst hat, müssen sowohl das zeitgenössische ritterliche Tugendsystem als auch die Sündenlehre des Mittelalters beleuchtet werden.

Die Vorstellung einer ritterlichen Lebenslehre wurde wesentlich von Gustav Ehrismann geprägt, der mit seinen Untersuchungen zur Ethik des Rittertums einen zentralen Beitrag zur germanistischen Mediävistik geleistet hat. Wenngleich die Arbeit Ehrismanns in Bezug auf den Versuch der Darstellung eines ritterlichen Tugendsystems von einigen Kollegen, allen voran Ernst Robert Curtius¹⁹², in einigen Punkten scharf kritisiert wurde, ist deren herausragende Bedeutung durch einige wertvolle Erkenntnisse, die sich aus Ehrismanns Überlegungen ergeben, nicht zu leugnen. In seinem wegweisenden Aufsatz *Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems*¹⁹³ betont er den Verdienst der antiken Sittenlehre für das höfische Moralsystem des Mittelalters und hebt besonders die Lehren des Plato, der die vier Kardinaltugenden σοφία (Weisheit), ἀνδρεία (Tapferkeit), σωφροσύνη (Selbstbeherrschung) und

¹⁹⁰ Christian Kiening: Personifikation. Begegnungen mit dem Fremd-Vertrauten in mittelalterlicher Literatur. In: Personenbeziehungen in der mittelalterlichen Literatur. Hrsg. von Helmut Brall, Barbara Haupt und Urban Küsters. Düsseldorf: Droste 1994. (= Studia humaniora. 25.), S. 378.

¹⁹¹ Vgl. Bleck 1991, S. 129f.

¹⁹² Vgl. Ernst Robert Curtius: Das ritterliche Tugendsystem. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 21 (1943), S. 343-368.

¹⁹³ Gustav Ehrismann: Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 56 (1919), S. 137-216.

δικαιοσύνη (Gerechtigkeit) in die Ethik eingeführt hat, hervor. Die Kardinaltugenden wurden zusammen mit den drei von Aristoteles genannten Werten *summum bonum* (das höchste Gut), *honestum* (das sittlich Gute) und *utile* (das Nützliche) von Cicero in sein für das Mittelalter äußerst bedeutende Werk *De officiis* übernommen, wobei sie dort mit den lateinischen Äquivalenten *prudentia*, *fortitudo*, *temperantia* und *iustitia* angegeben werden. Ehrismann merkt an, dass die drei göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe, die nach der Lehre des Augustinus die Grundelemente der Gottesverehrung darstellen, schließlich mit den aus dem antiken Griechenland überlieferten Kardinaltugenden unter dem Einfluss des Petrus Lombardus zu den Sieben Tugenden zusammengefasst wurden, wodurch die vier Kardinaltugenden fortan neben den drei göttlichen Tugenden als christliche Werte galten. Trotz der engen Verbindung zwischen der antiken Ethik und der christlichen Morallehre des Mittelalters weist Ehrismann darauf hin, dass sich die in der Antike auf das Diesseits ausgerichtete Weltanschauung grundlegend ändert und der mittelalterliche Mensch nach der Erlösung im Jenseits strebt. Er behauptet schließlich zusammenfassend, dass das weltliche Tugendsystem auf den vier Kardinaltugenden (*honestum*) und den Gütern (*utile*) beruht, wobei das gesamte sittliche Leben von den drei Werten *summum bonum*, *honestum* und *utile* bestimmt ist.

Die mittelalterliche Sündenlehre wurde maßgeblich durch Augustinus geprägt, der davon ausging, dass kein Mensch frei von Sünde ist, und zwischen lässlichen Sünden und Todsünden unterschied, wobei er sich an den zentralen Begriffen der *cupiditas* und der *caritas* orientierte, die für die Bestimmung der Sünde wesentlich sind.¹⁹⁴ Unter *cupiditas* ist die Liebe zur irdischen Welt zu verstehen, während *caritas* die Liebe zu Gott meint, und diese Liebe zu Gott stellt das höchste Gut, das *summum bonum*, dar. Die vollkommene Hinwendung eines Menschen zur *cupiditas* versinnbildlicht die Todsünde, da sie die „Liebe zum falschen Objekt“¹⁹⁵ ausdrückt und sich in der „völligen Abkehr von Gott“¹⁹⁶ manifestiert. Augustinus führt neben den drei Kapitalsünden *homicidium* (Mord/Totschlag), *idolatria* (Götzendienst) und *fornicatio* (Unzucht) auch *rapina* (Raub), *adulterium* (Ehebruch), *iurgia* (Streit), *fraus* (Betrug), *ebrietas* (Trunkenheit) und *perjurium* (Meineid) als Todsünden an.¹⁹⁷ Alle

¹⁹⁴ Vgl. Wetzlmair 1997, S. 24f.

¹⁹⁵ Ebenda, S. 25.

¹⁹⁶ Ebenda.

¹⁹⁷ Vgl. ebenda, S. 26.

diese Todsünden sind durch die „Unvereinbarkeit mit der Liebe zu Gott“¹⁹⁸ gekennzeichnet und verdeutlichen die Dominanz der *cupiditas* gegenüber der *caritas*, wohingegen bei der Ausübung lässlicher Sünden keine vollständige Abkehr von Gott erfolgt und die *caritas* lediglich gefährdet und nicht gänzlich missachtet wird. Während Augustinus als Buße für lässliche Sünden das Gebet, das Geben von Almosen und das Fasten nennt, finden sich bei ihm kaum konkrete Bußmaßnahmen für begangene Todsünden, doch als grundsätzliche Bedingung für die Absolution durch die Kirche, die über die Schlüsselgewalt der Sündenvergebung verfügt, nennt er die Reue des Sünder, die sich „sowohl in einer Aversion gegen begangene Sünden als auch in der Bereitschaft zur Besserung“¹⁹⁹ äußert. Neben der Differenzierung zwischen lässlichen Sünden und Todsünden trifft Augustinus noch eine weitere Unterscheidung in Bezug auf die menschliche Sünde, und zwar indem er zwischen Sünden im eigentlichen Sinne und Sünden im uneigentlichen Sinne, auf die bereits bei der Untersuchung des Schuld-Aspekts im *Herzmaere* eingegangen wurde, differenziert. Demnach ist eine sündhafte Tat, die ohne das Wissen um deren Sündhaftigkeit ausgeführt wird, als Folge der Erbsünde und somit als Sünde im uneigentlichen Sinne zu sehen, wohingegen ein Vergehen, das in vollem Bewusstsein über dessen Schändlichkeit erfolgt, als Sünde im eigentlichen Sinne verstanden wird.

Unter Berücksichtigung des eben skizzierten ritterlichen Tugendsystems nach Ehrismann und der für das Mittelalter wesentlich bestimmenden Sündenlehre des Augustinus lassen sich bei eingehender Betrachtung der *descriptio* des Ritters zahlreiche Verhaltensweisen desselben erkennen, die sowohl aus der Sicht des Autors als auch im Verständnis des zeitgenössischen Publikums als schuldhaft zu charakterisieren sind und den vorerst scheinbar idealen Ritter als unmoralischen Sünder entlarven. Wie Bleck bereits festgestellt hat, verfügt der *herre tugenthaft* (V. 32.) über keine der vier Kardinaltugenden, denn die *prudentia* Wirnts wird lediglich zur Erlangung irdischen Ruhms eingesetzt, seine *fortitudo* kommt ausschließlich im höfischen Turnierkampf zum Tragen, *temperantia* ist in seinem Verhalten keineswegs zu erkennen und *iustitia* spielt bei der Beschreibung des Ritters keine Rolle.²⁰⁰ In dem sich Wirnt von Grafenberg gänzlich den Freuden des Diesseits zuwendet und alle seine Taten auf die Erlangung irdischen Ruhms ausrichtet, offenbart sich seine „Sucht nach Luxus,

¹⁹⁸ Ebenda.

¹⁹⁹ Ebenda, S. 33.

²⁰⁰ Vgl. Bleck 1991, S. 124.

Ruhm, Ansehen [und] Turniererfolgen“²⁰¹, die aus der Sicht der Kirche eine schwere Sünde darstellt. In seinem Streben nach weltlicher Ehre und der bedingungslosen Liebe zum irdischen Leben manifestiert sich eine klare Dominanz der *cupiditas* gegenüber der *caritas* und somit gegenüber der Gottesliebe, die nach der augustinischen Lehre das höchste Gut darstellt. In Wirnts Verhalten lässt sich eindeutig die völlige Abkehr von Gott erkennen, die als Todsünde zu klassifizieren ist, da sie unvereinbar mit der Liebe zu Gott ist. Durch das radikale Streben nach weltlichem Ansehen und den Genuss aller irdischen Freuden macht sich der Ritter auch der zwei Todsünden *superbia* (Hochmut) und *luxuria* (Genusssucht) schuldig, die dem Lasterseptenar angehören, das durch den Einfluss Gregors des Großen festgelegt wurde und die mittelalterliche Sündenlehre wesentlich mitbestimmt hat.

Unmittelbar nachdem die Frau Welt dem Ritter ihren Lohn für seine Dienste veranschaulicht hat, erfolgt seine *conversio*:

*dô er diz wunder ane sach,
zehant sîn herze im des verjach,
er wäre gar verwâzen,
swer sich wolte lâzen
an ir dienste vinden.* (V. 243-247)

Um Buße für sein sündhaftes Verhalten zu leisten, verlässt er seine Familie und zieht in die Ferne, um an einem Kreuzzug gegen die Heiden teilzunehmen, wodurch er sich die Errettung seiner Seele und die Erlösung im Jenseits erhofft. Da er wahrhaftige Reue empfindet und sein Leben nach der Erkenntnis der Schändlichkeit seines bisherigen Verhaltens ganz auf Gott ausrichtet, werden ihm seine Sünden schließlich verziehen. Somit wurde die schwere moralische und religiöse Schuld, die Wirnt von Grafenberg in *Der Welt Lohn* durch seine radikale Weltliebe und die daraus resultierenden Todsünden *superbia* und *luxuria* auf sich geladen hat, getilgt.

Die Lehre von der Vergänglichkeit alles Irdischen, die Konrad dem Publikum mit diesem Werk gibt, wird von ihm in den letzten Versen der Dichtung prägnant zusammengefasst:

*Von Wirzeburg ich Cuonrât
gibe iu allen disen rât,*

²⁰¹ Ebenda.

*daz ir die werlt lâzet varn,
welt ir di sêle bewarn.* (V. 271-274)

In diesem abschließenden Mahnruf des Autors manifestiert sich eindrücklich die Warnung vor der Schlechtigkeit des weltlichen Lohns, der eine Aufforderung zu einem gottesfürchtigen Leben impliziert. Bemerkenswert ist, dass die Lehre dieser Dichtung erst im Epilog explizit ausformuliert wird, wobei davon auszugehen ist, dass das mittelalterliche Publikum die Intention Konrads bereits in den ersten Versen erkannt hat.²⁰² Den zeitgenössischen Rezipienten dürfte die Lehre der Dichtung durch die Kenntnis des Motivs vom Lohn der Welt und das Wissen um die Sündhaftigkeit der ausufernden *cupiditas* schon seit dem ersten Vers mit dem Begriff der *werlte minnære* (V. 1) bzw. spätestens seit dem vierten Vers mit der Erwähnung des *werlte lône* (V. 4) bewusst gewesen sein.

3.2.2 Außerehelicher Minnedienst

Eine besondere Leidenschaft des Ritters Wirnt von Grafenberg, die Konrad in *Der Welt Lohn* mehrmals hervorhebt, ist der Minnedienst:

*er was den frouwen alsô holt
die wol bescheiden wâren,
daz er in sînen jâren
mit lange wernder stæte
in sô gedienet hæte,
daz alliu sældenhaften wîp
sînen wünneclichen lîp
lobten unde prîsten.* (V. 36-43)

Der Dichter betont dabei ganz bewusst die ungenierte Offenheit, mit welcher der Protagonist nach Minne strebt:

*sîn herze stille und offenbâr
nâch der minne tobte.* (V. 50-51)

²⁰² Vgl. Brandt 2009, S. 106.

Diese Hemmungslosigkeit, mit der Wirnt den Minnedienst leistet, ist insofern verwunderlich, als sich nach dessen Begegnung mit der Frau Welt offenbart, dass er eine Ehefrau und Kinder hat, die er im weiteren Verlauf der Erzählung verlässt, um sein Leben in den Dienst Gottes zu stellen und in den Heiligen Krieg gegen die Heiden zu ziehen. Die Kombination aus Ehe und Minnedienst ist in der Literatur des Mittelalters äußerst unüblich, und Brandt merkt an, dass etwas Derartiges selbst in späteren Dichtungen mit autobiographischem Charakter nur selten vorzufinden ist. Am Beispiel der spätmittelalterlichen Autoren Hugo von Montfort und Oswald von Wolkenstein veranschaulicht er die gängige Praxis der Trennung von Ehe und Minnedienst in der Literatur:

Hugo von Montfort kennzeichnet seine Ehe als Stadium der Überwindung früherer und nun für ihn lächerlich gewordener minnesängerischer Betätigung; Oswald von Wolkenstein überträgt entweder den Minnegestus auf seine Frau oder behandelt Ehe und Minne in verschiedenen Liedern.²⁰³

Aus Konrads Versen geht nicht eindeutig hervor, ob es sich beim Minnedienst des Ritters lediglich um hohe und somit unerfüllte Minne handelt, die dem Protagonisten im weltlichen Sinn als positive höfische Tugend zugeschrieben werden kann, oder ob mit dem Leisten des Minnedienstes tatsächlich körperliche Liebesbeziehungen außerhalb der Ehe gemeint sind. Die Maßlosigkeit, mit der Wirnt von Grafenberg in *Der Welt Lohn* nach irdischen Freuden strebt, lässt allerdings vermuten, dass er neben der ehelichen Beziehung zu seiner Frau durchaus außereheliche Liebschaften pflegt, wodurch er sich des Ehebruchs schuldig macht. Nach weltlichem Recht wurde der Ehebruch durch den Mann, wie bereits bei der Untersuchung des *Herzmaere* aufgezeigt wurde, im Modell der Munt-Ehe, die im Mittelalter die häufigste Eheform innerhalb des Adelsstandes darstellte und somit auch für die Ehe des Ritters in *Der Welt Lohn* angenommen werden kann, im Gegensatz zum Ehebruch durch die Frau nicht als Straftat angesehen. Der Grund hierfür ist, dass der Mann die Vormundschaft über seine Ehefrau hatte und sichergestellt werden musste, dass diese ihm treu ergeben war und keine Kinder von einem anderen Mann empfing, wohingegen außereheliche sexuelle Beziehungen des Mannes keine Seltenheit waren und weitgehend geduldet wurden. Demnach ist anzunehmen, dass Konrad mit dem Hinweis auf den außerehelichen Minnedienst des Ritters

²⁰³ Ebenda, S. 110.

keine Darstellung juristischer Schuld desselben beabsichtigte, wofür auch die Vollkommenheit des tugendhaften Ritters in weltlicher Hinsicht spricht, die der Dichter hervorhebt:

*er hæte sich vor schanden
alliu sâniu jâr behuot [...] (V. 16-17)*

Aus der Sicht der Kirche war Ehebruch allerdings unabhängig davon, ob er von einem Mann oder einer Frau vollzogen wurde, als schweres Vergehen zu beurteilen, da die Institution der Ehe den einzigen legitimen Rahmen für die sexuelle Vereinigung zweier Menschen darstellte und jegliche unkeusche Beziehung außerhalb dieser geschützten Institution als sündhaftes Verhalten wider den Willen Gottes eingestuft wurde. Nach dem im Mittelalter geltenden kanonischen Ehrerecht stellte der Ehebruch somit eine Straftat dar, die aufs Schärfste zu verurteilen war und nur durch ausgeprägte Buße gesühnt werden konnte. Unter der Annahme, dass Konrad mit der wiederholten Erwähnung des von Wirnt geleisteten Minnedienstes darauf hinweisen wollte, dass dieser tatsächlich zahlreiche sexuelle Begegnungen mit Frauen außerhalb seiner Ehe hat, ist dem Ritter nicht nur Ehebruch, sondern auch Unzucht vorzuwerfen. Die beiden Sünden *adulterium* und *fornicatio*, die der Protagonist demnach auf sich lädt, sind nach der Sündenlehre des Augustinus ebenso wie die bereits erwähnten Vergehen *superbia* und *luxuria* den Todsünden zuzurechnen, da sie durch die völlige Hinwendung zur *cupiditas* die Abkehr von Gott implizieren und nicht mit dem Streben nach dem *summum bonum* vereinbar sind. Der weltliche Tugendkatalog, den Konrad am Beispiel des Ritters Wirnt von Grafenberg veranschaulicht, wird in *Der Welt Lohn* gewissermaßen in einen moralisch-religiösen Lasterkatalog umgedeutet, und die anfangs als tugendhaft deklarierten Verhaltensweisen wie das Streben nach höfischer Bildung, weltlichem Ruhm und Minne, werden ob ihrer Radikalität als die Todsünden Hochmut, Genusssucht, Ehebruch und Unzucht entlarvt, deren gemeinsames konstitutives Merkmal die bedingungslose Liebe zur Welt darstellt. Insofern lässt Konrad den Protagonisten zwar keine juristische oder politische Schuld auf sich laden, doch das Gewicht der aufgeladenen moralischen und religiösen Schuld im Hinblick auf das ritterliche Wertesystem und die mittelalterliche Sündenlehre wiegen hingegen umso schwerer.

3.2.3 Schuld durch Sühne?

Konrad gibt seinem Publikum mit der Verserzählung *Der Welt Lohn* durch die *conversio* des vormals lediglich auf weltliche Freuden ausgerichteten Ritters, der durch die Zuwendung zu Gott schlussendlich die Erlösung seiner Seele herbeiführen kann, ein Beispiel für vorbildliches Verhalten eines Adligen, das aus der Erkenntnis der Nichtigkeit alles Irdischen resultiert, weshalb für diese Dichtung eine „Zuweisung an die Exempelliteratur“²⁰⁴ angemessen ist. Um die lehrhafte Warnung vor der Schlechtigkeit des weltlichen Lohns auf eindrucksvolle Weise an dem Protagonisten der Dichtung, der mit der historischen Figur Wirnt von Grafenberg verbunden ist, zu veranschaulichen, verwendete der Autor bewusst das Phänomen der Schuld. Das schuldhafte Verhalten des Ritters, das sich in unmoralischer und sündhafter Weltliebe äußert, die über ein enormes Ausmaß verfügt, bildet die Voraussetzung für seine spätere Bekehrung und die darauffolgende vollkommene Hinwendung zu Gott. Brandt weist auf die Notwendigkeit der Schuld des Ritters für seine spätere Einsicht speziell in Bezug auf die Lektüre der Minnedichtung hin und stellt fest, dass „erst das falsche Handeln“²⁰⁵ die Gelegenheit zu seiner Umkehr ermöglicht. Die Intention des Autors lag in der Darstellung der Vorbildlichkeit der späteren Lebensführung Wirnts, der seine Existenz nach der Begegnung mit der Frau Welt gänzlich in den Dienst Gottes stellt, wodurch dem zeitgenössischen Publikum, das den adeligen Ritter Wirnt von Grafenberg als Identifikationsfigur aufgefasst haben dürfte, ein mustergültiges Beispiel für ein erstrebenswertes Lebensmodell gegeben wurde. Konrad betont die Nichtigkeit alles Irdischen und die Importanz eines auf Gott ausgerichteten Lebens explizit im Epilog:

*der werlte lôn ist jâmers vol,
daz muget ir alle hân vernomen.
ich bin sîn an ein ende komen:
swer an ir dienste funden wirt,
daz in diu fröude gar verbirt
die got mit ganzer stætekeit
den ûzerwelten hât bereit. (V. 264-270)*

²⁰⁴ Brandt 1987, S. 113.

²⁰⁵ Brandt 2009, S. 108.

Das gottgefällige Leben, das der Ritter nach der Begegnung mit der Frau Welt zu führen beginnt, ist aus der Sicht des Dichters frei von jeglicher Schuld, da mit der vollkommenen Hinwendung des Protagonisten zu Gott eine ideale Lebensführung propagiert wird. Trotz der Vorbildlichkeit dieses Lebensmodells, die Konrad seinem Publikum suggeriert, ist in den Handlungen des Ritters, die nach seiner *conversio* erfolgen, durchaus auch schuldhaftes Verhalten zu erkennen. Die erste Maßnahme, die Wirnt nach der Erkenntnis von der Schlechtigkeit des weltlichen Lohns trifft, ist die sofortige Reise in die Ferne zum Zwecke der Teilnahme an einem Kreuzzug, die eine Trennung von seiner Familie voraussetzt:

*von wîbe und von kinden
schiet er sich aldâ zehant;
er nam das criuze an sîn gewant
und huop sich über daz wilde mer
und half dem edeln gotes her
strîten an die heidenschaft.* (V. 248-253)

Die dargestellte Trennung von seiner Frau ist mit großer Wahrscheinlichkeit nicht als Scheidung zu verstehen, selbst wenn Brandt in diesem Zusammenhang von einer „Aufkündigung der Ehe“²⁰⁶ durch den Ritter spricht. Wenngleich die Ehescheidung im Bereich der weltlichen Rechtsprechung existierte, war sie doch nach kanonischem Recht aufgrund des Unauflöslichkeitsprinzips der Ehe nicht möglich. Da die Institution der Ehe die zentrale Rolle innerhalb der von der christlichen Glaubenslehre dominierten mittelalterlichen Gesellschaft spielte, konnte die Darstellung einer Scheidung auch nicht im Sinne Konrads gewesen sein, der mit *Der Welt Lohn* eine Dichtung schaffen wollte, die einen christlich-religiösen Lebensweg propagiert. Die Trennung von der Familie scheint hier vielmehr ein notwendiger Prozess zu sein, der die Bereitschaft und den unbedingten Willen des reuigen Ritters zur Buße seiner Vergehen eindrücklich veranschaulichen soll. Brandt meint in dieser Handlung des Protagonisten einen „Sieg der Transzendenz“²⁰⁷ sowohl über den vormals geleisteten außerehelichen Minnedienst als auch über die Ehe zu erkennen. Die Überlegenheit religiöser Werte gegenüber der weltlichen Minne ist in mittelalterlichen Dichtungen mit ähnlicher didaktischer Funktion nichts Ungewöhnliches, doch die Vormachtstellung der Buße gegenüber der Ehe,

²⁰⁶ Ebenda, S. 110.

²⁰⁷ Ebenda.

die eines der heiligen Sakramente darstellt, ist eine Besonderheit an diesem Werk. Für Brandt zeigt sich darin eine Geringschätzung und Wertminderung der Gattin, da aufgrund der Notwendigkeit der Buße, die eine Teilnahme Wirnts am Heiligen Krieg gegen die Heiden erfordert, „die Bindung an die Frau als Last empfunden“²⁰⁸ und diese Bindung folglich durchtrennt wird. Die Frage nach einer moralischen Schuld des Ritters, die durch das Verlassen seiner Frau und der Kinder entsteht, stellt sich im Kontext dieser Dichtung nicht, da es Konrad primär darum geht, die Liebe zu Gott als höchstes Gut zu propagieren und die Dominanz eines gottesfürchtigen Lebens zu verdeutlichen.

Als Motiv des Ritters für die Teilnahme am Kreuzzug wird von Konrad dezidiert das Leisten von Buße für dessen vorangegangenes frevelhaftes Verhalten angeführt:

*dâ wart der ritter tugenthaft
an stæter buoze funden. (V. 254-255)*

Die Kreuzzugs-Thematik spielte in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts im Bereich der Literatur und – durch den sechsten und siebenten Kreuzzug, die von den Franzosen initiiert wurden – auch im realen Alltag der mittelalterlichen Menschen eine nicht zu unterschätzende Rolle.²⁰⁹ Da die Teilnahme an einem Kreuzzug stets verschiedene Formen der Gewaltanwendung, wie etwa Unterdrückung, Folter und Mord mit sich brachte, ist Wirnts Mitwirkung am Heiligen Krieg gegen die Heiden in *Der Welt Lohn* zwingend im Hinblick auf Schuld zu untersuchen. Angesichts der Tatsache, dass die christliche Glaubenslehre mit dem fünften Gebot des Dekalogs (Du sollst nicht töten) Mord als eine Todsünde beurteilt und mit dem biblischen Leitsatz „Liebt eure Feinde“ (Mt 5,44 und Lk 6,27) das Gebot der Nächstenliebe predigt, erscheint ein Krieg gegen Ungläubige im Auftrag Gottes nicht unproblematisch. Die Grundlage des Kreuzzug-Phänomens beruht jedoch auf dem antiken Prinzip des *bellum iustum*, das von Augustinus in die Theologie des Christentums integriert wurde. Ein gerechter Krieg hatte folgende Anforderungen zu erfüllen: Er musste von einer legitimen Autorität angeordnet werden (*legitima auctoritas*), er durfte sich nur aus einem gerechten Grund (*iusta causa*) gegen ein vom Feinde begangenes Unrecht (*iniuria*) richten und er musste guten Absichten (*rectae intentiones*)

²⁰⁸ Ebenda.

²⁰⁹ Vgl. Brandt 1987, S. 116.

dienen.²¹⁰ Die Folge dieser Legitimation des Heiligen Krieges gegen den auserkorenen Feind, der in der Verserzählung *Der Welt Lohn* von den Heiden repräsentiert wird, ist laut Christoph Auffarth nicht nur die Rechtfertigung, sondern überdies die Verherrlichung von Gewalt:

Die Kreuzzüge waren ein epochales Ereignis in der europäischen Religionsgeschichte, nicht nur für die religiösen Traditionen Christentum, Islam und Judentum, sondern auch für die Bedeutung der Religion als Faktor der Konfliktverschärfung und -regelung. Aus der Verdammung des Krieges und der Krieger wurde das Töten als heilsame, gute Tat, aus der verbotenen eine religiös gebotene Gewalt.²¹¹

Angesichts dieser zeitgenössischen Auffassung von Gewalt, die als rechtmäßig eingestuft wurde, sofern sie im Rahmen eines sogenannten gerechten Krieges stattfand, waren die Unterdrückung und Ermordung von Heiden durch den Ritter Wirnt von Grafenberg, die im Kontext des erwähnten Kreuzzuges mitgedacht werden müssen, aus der Sicht des mittelalterlichen Publikums zweifellos nicht als Vergehen zu begreifen, die mit religiöser Schuld einhergehen. Die Teilnahme an einem Kreuzzug wurde im Mittelalter trotz der vielen unmenschlichen Grausamkeiten, die in einem solchen Krieg verübt wurden, als wichtiges Mittel zur Buße anerkannt, die den teilnehmenden Rittern die Möglichkeit bot, ihre begangenen Sünden zu sühnen und die Erlösung ihrer Seelen im Jenseits zu erwirken. Die Ermordung der Feinde galt nicht als Verletzung des fünften Gebots, sondern als Notwendigkeit zur Herstellung des Friedens:

Das Böse ließ sich aus der Welt schaffen, indem man die Träger des Bösen vernichtete. Gewalt hatte ihre heilsgeschichtliche Rechtfertigung darin gefunden, dass sie vorläufig zum Jüngsten Gericht im Namen und im Auftrag Gottes von Menschen ‚noch‘ oder ‚schon‘ ausgeübt werden ‚musste‘.²¹²

Dem Umstand, dass die anfangs primär religiös motivierten Kreuzzüge im Laufe der Jahrhunderte vermehrt zu machtpolitischen und wirtschaftlichen Zwecken durch herrschende Autoritäten wie Päpste und Könige missbraucht wurden, darf bei der Betrachtung des Kreuzzugs in der spätmittelalterlichen Dichtung *Der Welt Lohn* insofern keine große Bedeutung

²¹⁰ Vgl. Jonathan Riley-Smith: Kreuzzüge. In: Lexikon des Mittelalters 5 (1991), Sp. 1508.

²¹¹ Christoph Auffarth: Heilsame Gewalt? Darstellung, Begründung und Kritik der Gewalt in den Kreuzzügen. In: Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen. Hrsg. von Manuel Braun und Cornelia Herberichs. München: Wilhelm Fink 2005, S. 252.

²¹² Ebenda, S. 271.

zugemessen werden, als Konrad mit diesem Werk definitiv keine Kritik an der zeitgenössischen Kreuzzugspolitik üben wollte. Sein Ziel war es vielmehr, mithilfe der dargestellten Antithese von sündhafter Weltliebe und erlösender Gottesliebe die Vorbildlichkeit eines gottesfürchtigen Lebens gegenüber einer lediglich auf irdische Freuden ausgerichteten Existenz zu propagieren, wobei etwaige schuldhafte Handlungen, die durch eine vollständige Hinwendung zu Gott und die Ausübung von Buße für begangene Sünden ausgeführt werden, nicht als solche verurteilt werden. Demnach sind weder das sofortige Verlassen der Familie noch die Teilnahme am Heiligen Krieg, mit dem zweifellos gewalttätige Handlungen wie Folter und Mord einhergehen, nach Konrads Verständnis als schuldhafte Vergehen aufzufassen. Der Zweck heiligt in dieser Verserzählung gewissermaßen die Mittel, weshalb keine Beschreibung von moralischer und religiöser oder gar politischer und juristischer Schuld des Ritters nach seiner *conversio* erfolgt.

Bemerkenswert erscheint im Hinblick auf Wirnts Erkenntnis von der Nichtigkeit alles Irdischen und seine daraus resultierende Entscheidung für ein auf Gott ausgerichtetes Leben die völlige Aussparung des Einflusses der Kirche und deren geistlicher Vertreter. Der Protagonist erkennt die Schlechtigkeit seines Verhaltens nicht mithilfe eines Bischofs oder Pfarrers, sondern durch die Begegnung mit der personifizierten Welt, und seine Buße stellt keinen in Auftrag gegebenen Akt infolge einer Beichte dar, sondern wird von ihm völlig autonom geleistet. Laut Franz Sachse verdeutlicht Konrad damit die Importanz der eigenständigen Erkenntnis von Schuld, die unabhängig von kirchlichen Institutionen erfolgt und bereits von anderen mittelalterlichen Dichtern wie Walther von der Vogelweide thematisiert wurde.²¹³ Eine derartige christliche Laienmoral ist auch in Wolframs *Parzival* zu erkennen, in dem trotz des Aufgreifens wesentlicher religiöser Fragen „die Kirche oder doch kirchlich-institutionelle Besonderheiten [...] keine Rolle spielen“²¹⁴. Unter Berücksichtigung dieses wesentlichen Merkmals der Verserzählung *Der Welt Lohn* ist anzunehmen, dass die Betonung der Wichtigkeit des eigenen Erkennens von Schuld ein zentrales Anliegen des Dichters war.

²¹³ Vgl. Franz Sachse: Der Welt Lohn von Konrad von Würzburg. Ein Beitrag zum Verständniss mittelalterlicher Glaubens- und Lebensansicht. Berlin: Wagner 1857, S. 6.

²¹⁴ Spiewok 2014, S. 699.

3.3 Heinrich von Kempten

Die Verserzählung *Heinrich von Kempten* stellt mit einem Fragment und sechs vollständig erhaltenen Handschriften, die fast ausschließlich in Sammelhandschriften enthalten sind, das am schmalsten überlieferte der in dieser Arbeit behandelten Werke Konrads von Würzburg dar.²¹⁵ Die älteste der erhaltenen Handschriften, die gänzlich in oberdeutscher Sprache verfasst wurden und neben dem bairischen und oberpfälzischen Dialekt auch rheinfränkische und mittelfränkische Sprachmerkmale aufweisen, stammt aus dem frühen 14. Jahrhundert.²¹⁶ Der jüngste Textzeuge ist eine Handschrift aus dem 17. Jahrhundert, bei der es sich um die Abschrift einer Sammelhandschrift aus dem Jahr 1402 handeln dürfte, die allerdings nicht identifiziert werden kann.²¹⁷ Der Textbestand schwankt zwischen 722 und 780 Versen und aufgrund der Kürzungen, die diese Schwankung herbeigeführt haben, fehlt in einigen Fällen die im Epilog angeführte Selbstdennnung des Dichters.²¹⁸

Die kurze Dichtung umfasst folgende Handlung: Ein Kaiser namens Otto, der als aufbrausender und jähzorniger Herrscher mit rotem Haar und langem Bart beschrieben wird, veranstaltet zu Ostern ein Fest auf seiner Burg in Bamberg und lädt zu diesem Anlass viele geistliche Würdenträger und adelige Lehnsträger seines Reiches ein. Nachdem die Ostermesse beendet ist und die Vorbereitungen für die Einnahme des Mittagsmahls getroffen wurden, nimmt ein junger Fürstensohn ein Stück Brot von der Tafel und nascht davon, noch bevor das Mahl begonnen hat. Aufgrund dieses Verstoßes gegen die Tischzucht wird das adelige Kind von dem reizbaren Truchsessen mit dessen Stab so heftig auf den Kopf geschlagen, dass es blutet. Der Ritter Heinrich von Kempten, der als vortrefflicher Held und Erzieher des Fürstensohns vorgestellt wird, ist darüber sehr erzürnt und erschlägt den Truchsessen. Als der Kaiser kurz darauf von der Tötung des Truchsessen erfährt, verurteilt er Heinrich trotz dessen Bitte um kaiserliche Gnade umgehend zum Tode. Um sein Leben zu retten, attackiert dieser den Kaiser und zieht ihn an seinem langen Bart über die festlich gedeckte Tafel, wodurch er zahlreiche Barthaare verliert und neben Speisen und Schmuck auch die kaiserliche Krone zu Boden fällt. Heinrich zwingt den Kaiser unter Androhung des Todes dazu, ihm das Leben zu schenken und ihn in Sicherheit ziehen zu lassen, was ihm schließlich unter der Bedingung

²¹⁵ Vgl. Brandt 2009, S. 95.

²¹⁶ Vgl. ebenda.

²¹⁷ Vgl. Brandt 1987, S. 117.

²¹⁸ Vgl. Brandt 2009, S. 96.

gewährt wird, dass er dem Kaiser nie wieder unter die Augen tritt. Daraufhin kehrt Heinrich nach Schwaben zurück, wo er über einen großen Lehensbesitz verfügt und sein Leben in makeloser und höfischer Weise weiterführt. Zehn Jahre später führt der Kaiser in Italien Krieg gegen eine Stadt, deren Einnahme sich äußerst schwierig gestaltet und den Einsatz vieler Ritter erfordert, weshalb er allen Lehnsmännern seines Reiches befiehlt, herbeizueilen und ihn zu unterstützen. Der pflichtgetreue Abt von Kempten macht sich unverzüglich bereit und fordert auch von Heinrich die Erfüllung seiner Pflicht zur Heerfahrt. Als dieser die Teilnahme an dem Krieg aufgrund seiner getroffenen Vereinbarung mit dem Kaiser verweigern will, droht ihm der Abt mit der Entziehung seines Lehens, woraufhin Heinrich gezwungen ist, mit seinem Lehnsherren nach Italien zu reisen um an dem Krieg teilzunehmen. Nachdem sie dort angekommen sind, achtet Heinrich sorgfältig darauf, nicht vom Kaiser entdeckt zu werden und so kommt es, dass er eines Tages an einer abgelegenen Stelle ein Bad in einem Zuber nimmt und dabei zufällig entdeckt, dass der Herrscher in einen Hinterhalt gerät. Dieser möchte mit den Bewohnern der Stadt Verhandlungen führen, doch die Bürger beabsichtigen, ihn an dem entlegenen Ort auf heimtückische Weise zu ermorden. Als Heinrich diese List erkennt, springt er aus dem Zuber, nimmt Schild und Schwert zur Hand und eilt dem unbewaffneten Kaiser zu Hilfe. Der nackte Heinrich erschlägt viele der hinterlistigen Bürger, jagt die restlichen fort und begibt sich danach wieder geschwind in sein Bad, um nicht vom Herrscher erkannt zu werden. Dieser kehrt daraufhin, ohne der Identität seines Retters gewahr geworden zu sein, zu seinem Heer zurück und fragt die Fürsten, wer der Mann sei, der ihm das Leben gerettet hat. Nachdem diese ihm mitgeteilt haben, dass es sich um Heinrich von Kempten handelt, lässt der Kaiser ihn zu sich bringen, um sich nach einem vorgetäuschten Wutausbruch mit ihm zu versöhnen und ihn für seinen Einsatz großzügig zu belohnen. Im nachfolgenden Epilog röhmt Konrad von Würzburg Mannhaftigkeit und Ritterschaft und betont, dass jeder Mann durch diese Eigenschaften, die leider immer seltener werden, zu Ruhm und Ansehen gelangen kann. Anschließend lobt er den Straßburger Dompropst Berthold von Thiersberg und gibt an, dass er die vorangegangene Geschichte in dessen Auftrag aus dem Lateinischen ins Deutsche umgedichtet hat. In den letzten Versen der Dichtung erfolgt die Selbstnennung des Autors.

Durch die Nennung des Auftraggebers kann der Entstehungszeitraum dieser kleinen Verserzählung im Gegensatz zu den beiden bereits behandelten Dichtungen *Das Herzmaere* und *Der Welt Lohn* relativ klar eingegrenzt werden. Konrads Gönner Berthold von Thiersberg

hatte das Amt des Dompropstes in Straßburg vermutlich von 1260 bis 1275 inne, weshalb davon auszugehen ist, dass *Heinrich von Kempten* in diesem Zeitraum gedichtet wurde.²¹⁹ Der deutliche Bezug zu Straßburg weist diese Stadt mit relativer Sicherheit als Rezeptionsort aus, wobei daraus nicht zwangsläufig zu schließen ist, dass Straßburg auch der Entstehungs-ort dieser Dichtung war.²²⁰

Obwohl die Geschichte von einem Ritter, der mit einem Kaiser in einen Streit gerät, sich aus dieser konfliktgeladenen Situation nur mit Gewalt befreien kann und denselben Kaiser einige Zeit später aus einer gefährlichen Situation rettet, wodurch er die kaiserliche Gnade wiedererlangt, teilweise oder auch ganz in lateinischen und deutschen Chroniken enthalten ist und sich Konrad im Epilog auf eine lateinische Vorlage beruft, kann eine direkte Quelle für die Dichtung *Heinrich von Kempten* nicht ausgemacht werden.²²¹ Keiner der bekannten chronikalischen Berichte stimmt inhaltlich komplett mit Konrads Werk überein, weshalb anzunehmen ist, dass die direkte Vorlage entweder verloren ging oder Konrad die Geschichte bewusst umgestaltet hat.²²² Die Behauptung Rosemary E. Turner-Wallbanks²²³, dass das von Gottfried von Viterbo verfasste und im Spätmittelalter sehr bekannte *Pantheon* als Vorlage für Konrads *Heinrich von Kempten* gedient hat, erscheint zwar aufgrund der inhaltlichen Ähnlichkeiten der beiden Werke plausibel, doch gibt es keine stichhaltigen Beweise, die Gottfrieds Dichtung zweifelsfrei als einzige Quelle identifizieren. Auch die Überlieferung einiger Lokalsagen, die inhaltlich stärker mit Konrads Version der Geschichte übereinstimmen, erlaubt keine konkreten Aussagen zu einer direkten Quelle, da diese später entstanden sein dürften, weshalb unklar ist, ob sie gemeinsam mit dem *Heinrich von Kempten* auf eine bestimmte Vorlage zurückgehen oder ob sie selbst von Konrads Dichtung beeinflusst sind.²²⁴ Durch die im Epilog angeführte Sentenz, mit der Konrad an sein Publikum appelliert, sich ein Beispiel an dem tapferen Ritter zu nehmen, wird die didaktische Absicht des Dichters, der mit der Erzählung über den Protagonisten Heinrich von Kempten ein Exempel für vorbildliches Verhalten geben möchte, deutlich. Da Heinrich als *dienestman* (V. 389) des Stiftes Kempten und somit als Ministeriale dargestellt wird, ist anzunehmen, dass es sich bei dem

²¹⁹ Vgl. Neudeck 2003, S. 270.

²²⁰ Vgl. Brandt 2009, S. 40.

²²¹ Vgl. Brandt 1987, S. 117.

²²² Vgl. Brandt 2009, S. 96.

²²³ Vgl. Rosemary E. Turner-Wallbank: Tradition und Innovation in Konrads von Würzburg „Heinrich von Kempten“. In: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 5 (1988/1989), S. 263-271.

²²⁴ Vgl. Brandt 2009, S. 96.

Zielpublikum ebenfalls um Ministeriale handelte. Kokott sieht zwei Motive, die den Dompropst Berthold von Thiersberg dazu veranlasst haben könnten, diese Dichtung in Auftrag zu geben: Zum einen waren ihm als hohem geistlichen Amtsträger mit Sicherheit Ministeriale unterstellt, von denen er bestimmte Verhaltensweisen forderte, und zum anderen wurde diesen durch die Geschichte suggeriert, dass entsprechende Handlungen sowohl großes Ansehen als auch materiellen Besitz herbeiführen.²²⁵

Dieser kleinen Verserzählung Konrads wurden mehrfach realistische Züge zugeschrieben, die sich besonders in der differenzierten Figurengestaltung und den Bezügen zu historischen Personen und Ereignissen manifestieren. Da sich sowohl von Heinrich als auch vom Kaiser im Hinblick auf den Charakter kein homogenes Bild erkennen lässt und deren Handlungen oft widersprüchlich erscheinen, wirken die Figuren sehr plastisch und stellen, im Gegensatz zum *Herzmaere*, keine bloßen Typen dar.²²⁶ Mit dem Protagonisten Kaiser *Otte* (V. 1) konstruiert Konrad eine fiktive Gestalt aus dem historischen Kaiser Otto I. und dessen Sohn Kaiser Otto II. Den Grund für die Verschmelzung dieser beiden Personen zu einer literarischen Figur, die bereits in früheren mittelalterlichen Dichtungen vorgenommen wurde, sieht Otto Neudeck bei Konrad in einer angestrebten Entkonkretisierung, durch die „eine Art Prototyp des despotischen Herrschers“²²⁷ geschaffen wird. Neben der Anlehnung an historische Figuren lassen sich in dieser Dichtung auch Bezüge zu historischen Ereignissen erkennen. Brandt verweist in diesem Zusammenhang auf die „höchst aktuelle und deshalb assoziationsfördernde Sphäre der Italienzüge“²²⁸, in die sich der zweite Handlungsteil begibt. Hubertus Fischer und Paul-Gerhard Völker nennen mit dem zweiten Italienzug Ottos I., der in den schwäbischen Annalen überliefert ist, sogar ein konkretes geschichtliches Ereignis, das Konrad in dieses Werk übernommen haben könnte.²²⁹ In der Thematisierung des Konflikts zwischen den Angehörigen des Adels bzw. des Klerus und den Mitgliedern des Bürgertums ist ebenfalls ein Bezug zur zeitgenössischen politischen Situation zu erkennen, da der Autor mit der Schilderung dieser Spannung eine durchaus historische feudale Problematik aufgreift. Die Zeit, in der Berthold von Thiersberg die Position des Dompropstes in Straßburg

²²⁵ Vgl. Kokott 1989, S. 100.

²²⁶ Vgl. Brandt 2009, S. 96.

²²⁷ Neudeck 2003, S. 290.

²²⁸ Brandt 1987, S. 121.

²²⁹ Vgl. Hubertus Fischer/Paul-Gerhard Völker: Konrad von Würzburg: „Heinrich von Kempten“. Individuum und feudale Anarchie. In: Literatur im Feudalismus. Hrsg. von Dieter Richter. Stuttgart: Metzler 1975. (= Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften. 5.), S. 101.

antrat, war durch andauernde gewaltsame Auseinandersetzungen zwischen dem Bischof und der Stadt geprägt. Laut Fischer und Völker könnte dieser Konflikt einen konkreten historischen Bezugspunkt für Konrad dargestellt haben, wodurch es möglich erscheint, dass mit dieser Erzählung ein Aufruf an das ministerialische Publikum, es Heinrich von Kempten gleichzutun und „an der Seite der Feudalgewalt den Kampf gegen die Bürger aufzunehmen“²³⁰, verbunden ist.

Im Folgenden werden die schuldhafte Handlungen der Figuren im Hinblick auf die Darstellung und Funktion der Schuld untersucht, wobei mithilfe der vier vorgestellten Schuld-Kategorien neben den ethisch-sittlichen Fehlritten und Verstößen gegen das weltliche Recht auch Grenzüberschreitungen im politischen Kontext und Vergehen im Sinne der Sünde analysiert werden. Der Fokus der Untersuchung liegt auf der Frage, ob Konrad den Protagonisten Heinrich von Kempten als Ritter darstellen wollte, der eine im ersten Teil der Handlung begangene Schuld im zweiten Handlungsteil tilgt und dadurch als geläuterter Held zu sehen ist, oder ob der Dichter jegliche bewusste Zuschreibung von Schuld vermeidet, um die Notwendigkeit von Regelverletzungen in bestimmten Situationen aufzuzeigen.

3.3.1 Moraleische Verstöße gegen den sittlichen Verhaltenskodex

Die Problemkette „Konflikt – Verstoßung – Reintegration“²³¹, die Konrad in der kleinen Verszählung *Heinrich von Kempten* abhandelt, wird durch einen unbedachten und banalen Fehlritt eines Kindes ausgelöst:

*ein lindez brôt nam er dar ïn,
des brach der hôchgeborne knabe
ein lützel unde ein wênic abe
und wolte ez ezzen sam diu kint,
diu des sites elliu sint
und in der wille stât dar zuo
daz si gerne enbîzent fruo.* (V. 64-70)

²³⁰ Fischer/Völker 1975, S. 108.

²³¹ Brandt 1987, S. 118.

Indem der junge Fürstensohn zu essen beginnt, bevor das Mahl eröffnet wurde, verstößt er gegen eine Regel der im Mittelalter weit verbreiteten Tischzuchten, die Vorschriften zu korrektem Verhalten bei Tisch umfassen. Diese kurzen lehrhaften Dichtungen, deren Wurzeln in der Antike liegen, richteten sich im Hochmittelalter noch an die „ritterlich-höfische Gesellschaft“²³² und im Spätmittelalter schließlich an die „bürgerlich Höflichen“²³³. Bei den wichtigsten Werken dieser didaktischen Gattung handelt es sich um die bereits im Kapitel 2.1.1 erwähnten *Disticha Catonis* aus dem 4. Jahrhundert, die häufig als *Cato* bezeichnet werden, und den im späten 12. Jahrhundert verfassten *Facetus*, der als Ergänzung der *Disticha Catonis* verstanden werden kann. Von diesen beiden Lehrgedichten, die mehrmals bearbeitet und ins Deutsche übersetzt wurden, existierten in mittelalterlicher Zeit zahlreiche Handschriften und ab dem 15. Jahrhundert auch einige Drucke. Die in den Tischzuchten enthaltenen Regeln schrieben unter anderem vor, dass man sich während der Einnahme der Speise nicht am Kopf oder an anderen Körperstellen kratzen, nicht in der Nase bohren und sich nicht in das Tischtuch schneuzen sollte.²³⁴ Auch das gierige Herfallen über die Speisen, das Reinigen der Zähne mit dem Messer oder das Schlafen bei Tisch waren verpönt und wurden als unsittliches Benehmen beurteilt.²³⁵ Diese Verhaltensvorschriften orientierten sich an den höfischen Tugenden *zuht*, *mâze* und *hövescheit*, und indem das adlige Kind gegen die in der *Disciplina Clericalis* angeführte Tischzuchtenregel „Du sollst kein Brot essen, bevor die anderen Gerichte auf den Tisch kommen, damit du nicht als unbeherrscht giltst.“²³⁶ verstößt, handelt es entgegen der Vorschriften und lädt im Sinne der höfischen Ethik moralische Schuld auf sich. Konrad scheint dieses Verhalten allerdings nicht als schweres Vergehen zu beurteilen, da er die Tat des Fürstensohns damit entschuldigt, dass sich Kinder oftmals derartig benehmen und er bei der ersten Erwähnung des adeligen Jünglings darauf hinweist, dass dieser an dem Fest teilnimmt, um die höfischen Sitten zu erlernen, womit suggeriert wird, dass er diese bis dahin noch nicht beherrscht. Fischer und Völker messen diesem Verstoß gegen die Tischzucht allerdings eine tiefere Bedeutung bei und weisen darauf hin, dass die „ganz äußerliche Verletzung einer gesellschaftlichen Übereinkunft

²³² Achim Masser: Tischzucht. In: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. Begründet von Paul Merker und Wolfgang Stammler. Bd. 4. Hrsg. von Klaus Kanzog und dems. Berlin, New York: de Gruyter 1984, S. 436.

²³³ Ebenda.

²³⁴ Vgl. ebenda, S. 437.

²³⁵ Vgl. Elias 1990, S. 83.

²³⁶ Petrus Alfonsi 1992, S. 200.

[...] Ausdruck einer inneren Zerrissenheit dieser Gesellschaft“²³⁷ ist und die Tat des Fürstensohns somit als Verletzung des Selbstverständnisses der höfischen Gesellschaft interpretiert werden kann. Eine ähnliche Sichtweise vertritt Helmut Brall, der das voreilige Verspeisen des Brotes als „Mißachtung der Herrschaftsauffassung“²³⁸ begreift und in dieser Handlung eine Auflehnung gegen den Kaiser versteht. Gemäß dieser These liegt es nahe, dass Konrad mit der Darstellung des Verstoßes gegen die Tischzucht nicht primär die individuelle Schuld eines Kindes präsentieren wollte, wofür auch seine relativierenden Bemerkungen sprechen. Vielmehr ging es ihm darum, aufzuzeigen, dass dieses minimale Vergehen gegen das System reglementierter Verhaltensweisen innerhalb der feudalen Gesellschaft diese aufgrund der weiteren Vorkommnisse, die es auslöst, aufs Äußerste gefährden kann. Auf die besondere Bedeutung des höfischen Regelsystems weisen Fischer und Völker dezidiert hin:

„Hoveuht“, „tischzuh“ und „ritterzuht“ beschreiben nicht eine gesellschaftliche Realität, sondern sind als Erziehungsprogramme und ständig erhobene Forderungen Ausdruck gerade der Brüchigkeit dieser Gesellschaft; latente Anarchie ist die eigentliche Ursache für die strenge Normierung des Verhaltens.²³⁹

Da der Fürstensohn als Mitglied der feudalen Gesellschaft entgegen dieser Erziehungsprogramme handelt, erscheint es nachvollziehbar, dass der Truchsess, der für die Einhaltung der höfischen Ordnung bei Tisch verantwortlich ist, diesen Verstoß bestraft. Eine derart harte Züchtigung, wie sie Konrad hier schildert, erscheint allerdings als übertriebene Reaktion, die in keinem Verhältnis zum Fehltritt des Kindes steht. Durch den Hinweis auf die niedrige Toleranzgrenze des Truchsessen suggeriert der Dichter dem Publikum schon vor der Bestrafung, dass dieser leicht reizbar ist und über ein latentes Aggressionspotential verfügt:

*der selbe der wart des gewar,
daz der juncherre wert
des brôtes hæte dâ gegert.
des wart er zornic sâ zehant:
der site sîn was sô gewant
daz in muote ein cleine dinc.* (V. 78-83)

²³⁷ Fischer/Völker 1975, S. 89.

²³⁸ Helmut Brall: Geraufter Bart und Nackter Retter. Verletzung und Heilung des Autoritätsprinzips in Konrads von Würzburg „Heinrich von Kempten“. In: Festschrift für Herbert Kolb zu seinem 65. Geburtstag. Hrsg. von Klaus Matzel und Hans-Gert Roloff. Bern: Peter Lang 1989, S. 47.

²³⁹ Fischer/Völker 1975, S. 96.

Diese Zuschreibung von Impulsivität und gesteigerter Emotionalität dürfte für das mittelalterliche Publikum insofern nicht ungewöhnlich gewesen sein, als die Figur des Truchsessen in der zeitgenössischen Literatur häufig dergestalt beschrieben wird, wie unter anderem das Beispiel des Keie im Artusroman zeigt.²⁴⁰ Wenngleich der Truchsess die brutale Züchtigung des Kindes in der nachfolgenden Konfrontation mit Heinrich als Wahrung der höfischen Ordnung rechtfertigt, handelt es sich bei dieser Tat unverkennbar nicht um eine tugendhafte Handlung, die zur Wiederherstellung der Zucht führt, sondern um eine dezidiert unhöfische Tat, die aus der Unbeherrschtheit des Truchsessen resultiert und dem Publikum offenbart, dass er als Träger eines der wichtigsten Hofämter selbst nicht über die zentralen Tugenden *mâze* und *hövescheit* verfügt. Demnach ist dem Truchsessen für sein unhöfisches Verhalten, das nicht dem sittlichen Verhaltenskodex der feudalen Gesellschaft entspricht, ebenfalls moralische Schuld zuzuschreiben. Beate Kellner merkt an, dass er mit seiner unbedachten und affektgeladenen Tat das Gegenteil seines angestrebten Ziels erreicht hat:

Die Gewalt, die er anwendet, stellt die höfische Ordnung gerade nicht wieder her, sondern bedeutet eine zweite, schwerwiegender Störung des festlichen Mahls, welche sich in der blutigen Verletzung des schönen hochadligen Körpers unmittelbar manifestiert.²⁴¹

Auf diese zweite Störung der höfischen Ordnung, die durch die erste ausgelöst wurde, folgt ein weiterer Konflikt, der das System der feudalen Gesellschaft noch stärker zu destabilisieren scheint. Nachdem Heinrich die Tat des Truchsessen mit harten Worten gerügt hat, dieser seine Schuld allerdings nicht anerkennen will und auf sein Recht als Aufseher der Tafel beharrt, jeden schlagen zu dürfen, der die Hofsitte verletzt, tötet Heinrich den Truchsessen, indem er seinen Kopf mit einem Prügelstock spaltet. Durch diese Handlung, die im Vergleich zur Züchtigung des Fürstensohns unverhältnismäßig brutal erscheint, zeigt sich, dass der als *helt* (V. 93) bezeichnete Heinrich von Kempten ebenfalls nicht über die höfischen Tugenden *zuht*, *mâze* und *hövescheit* zu verfügen scheint. Indem er entgegen des Regelsystems der feudalen Gesellschaft agiert, ist auch ihm für die Tötung des Truchsessen moralische Schuld

²⁴⁰ Vgl. Daniela Heitzmann: Blick – Affekt – Handlung. Die männlichen Blicke im Heinrich von Kempten Konrads von Würzburg. In: Frauenblicke, Männerblicke, Frauenzimmer. Studien zu Blick, Geschlecht und Raum. St. Ingbert: Röhrlig 2002. (= Mannheimer Studien zur Literatur – und Kulturwissenschaft. 26.), S. 96.

²⁴¹ Beate Kellner: Der Ritter und die nackte Gewalt. Rollenentwürfe in Konrads von Würzburgs Heinrich von Kempten. In: Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Matthias Meyer und Hans-Jochen Schiewer. Tübingen: Niemeyer 2002, S. 368.

im Sinne höfischer Ethik zuzuschreiben. Die Frage, ob die Ursache für Heinrichs Tat in einem Drang zur Rache für die harte Bestrafung eines Kindes, in seinem Zorn über die unverhältnismäßige Gewaltanwendung des Truchsessen oder in dem Willen zur Wiederherstellung der höfischen Ordnung liegt, ist für die Zuschreibung von moralischer Schuld in diesem Zusammenhang nicht relevant. Fest steht, dass Heinrich durch sein Verhalten, wie schon zuvor der Truchsess, eine weitere Eskalation der Situation herbeiführt. Als der Kaiser über Heinrichs Tat in Kenntnis gesetzt wird und ihn, ohne auf dessen Gnadengesuch Rücksicht zu nehmen, wutentbrannt zum Tode verurteilt, setzt sich dieser vehement zur Wehr:

*er hæte in under sich geleit
geswinde bî den zîten.
er zuhte von der sîten
ein mezzer wol gewetzet,
daz hæte er im gesetzet
vil schiere an sîne kelen hin.
mit der hant begunde er in
vast umb den kragen würgen. (V. 278-285)*

Mit der Darstellung dieser körperlichen Auseinandersetzung, in deren Verlauf Heinrich den Kaiser an seinem Bart packt und ihn über die ganze Tafel schleift, wird erneut eindrücklich veranschaulicht, dass Heinrich nicht über ein angemessenes Maß an Selbstbeherrschung verfügt, da er impulsiv agiert und extreme Handlungen setzt. Eine derartige spontane Handlung stellt auch die Rettung des Kaisers dar, die Konrad im zweiten Handlungsteil thematisiert, da Heinrich in diesem Szenario nackt aus seinem Badezuber springt und seinem Herrscher so schnell wie möglich zu Hilfe eilt, ohne über die möglichen Konsequenzen nachzudenken. Wenngleich dieses Fehlen von *mâze* und *zuht* eine moralische Schuld des Protagonisten impliziert, wird ihm von Konrad keine derartige Schuld zugeschrieben. Laut Daniela Heitzmann scheint ein beherrschter Charakter aus der Sicht Konrads nicht immer erstrebenswert zu sein:

Denn Selbstbeherrschung ist, wie im *Heinrich von Kempten* ersichtlich, eine Tugend, die keineswegs immer gefragt ist. Gefragt ist vielmehr das spontane, unbeherrschte und aggressive Verhalten von einem Ritter in kriegerischen Konflikten und in Situationen der Bedrohung, wie die des Kaisers durch die Bürger.²⁴²

Konrad erweckt mit der gewagten Figurenzeichnung Heinrichs den Anschein, als wolle er seinem Publikum ein neues Ritterbild präsentieren, das nicht mehr ausschließlich von den klassischen ritterlich-höfischen Tugenden des Hochmittelalters geprägt ist, sondern den Rittern einen erweiterten Handlungsspielraum zugesteht, und gemäß welchem vormals negativ konnotierte Eigenschaften wie Unbeherrschtheit und Hemmungslosigkeit – zumindest in gewissen Situationen, in denen impulsives und spontanes Handeln von Vorteil sein kann – durchaus als positive Charakterzüge aufgefasst werden.

Während die im Hinblick auf Moral und Sittlichkeit schuldhaften Handlungen des Fürstensohns und des Truchsessen als Gefährdung des feudalen Gesellschaftssystems aufgefasst werden müssen und somit zu verurteilen sind, werden die Tötung des Truchsessen und der Angriff auf den Kaiser durch Heinrich, für die ihm zweifelsfrei moralische Schuld zuzuschreiben ist, von Konrads scheinbar nicht negativ beurteilt.

3.3.2 Verletzung des weltlichen Rechts durch körperliche Gewalt

Das voreilige Verspeisen des Brotes durch den Fürstensohn, das den ersten systemgefährdenden Fehltritt der Verserzählung *Heinrich von Kempten* darstellt, führt im Verlauf der weiteren Geschehnisse zu einer Reihe gewalttätiger Handlungen, die es hinsichtlich ihrer Rechtmäßigkeit bzw. Strafbarkeit nach dem weltlichen Recht des Mittelalters zu analysieren gilt. Mit der bildhaften Darstellung der Züchtigung des adeligen Kindes durch den Truchsessen veranschaulicht der Dichter seinem Publikum auf eindrückliche Weise die Brutalität, die der oberste Aufseher der Tafel bei der geringsten Störung der höfischen Ordnung anwendet:

*des lief er an den jungelinc
mit eime stabe den er truoc,
dâ mite er ûf daz houbet sluoc
den knaben edel unde clâr,*

²⁴² Heitzmann 2002, S. 101.

*daz im diu scheitel und daz hâr
von rôtem bluote wurden naz. (V. 84-89)*

Die Anwendung von Gewalt gegen Kinder war im Mittelalter nicht unüblich und stellte laut dem Sachenspiegel keine Straftat dar, sofern sie auf ein vorangegangenes Vergehen des Kindes folgte: „*Slet abir (ein man) ein kint adir roufet herz ader slet herz mit besemen durch sine missetat, her blibit ez ane wandel, tar herz geweren uffe den heiligen, daz herz durch anders nicht geslagen habe, den durch sine missetat.*“²⁴³ Aus den Worten Heinrichs, die er unmittelbar nach der Bestrafung des Jünglings an den Truchsessen richtet, geht hervor, dass er die Züchtigung auch nicht aufgrund des geringen Alters des Kindes, sondern angesichts der Standesverhältnisse rügt. Indem der Truchsess den Sohn des Herzogs von Schwaben schlägt, der in der gesellschaftlichen Hierarchie über ihm steht, lädt er zweifellos politische Schuld auf sich, doch darauf soll im Kapitel 3.3.3 näher eingegangen werden. Hinsichtlich der Frage, ob die Züchtigung des Kindes durch den Truchsessen nach mittelalterlichem weltlichem Recht zu verurteilen ist, merkt André Schnyder an, dass nicht eindeutig feststellbar ist, ob es sich dabei um die legitime Maßregelung eines Unmündigen oder den Tatbestand der Körperverletzung mit Blutverlust handelt, der in der Regel mit dem Verlust einer Hand oder zumindest mit einer auferlegten Buße geahndet wurde.²⁴⁴ Außer Zweifel steht allerdings, dass sich der Truchsess durch die brutale Züchtigung des Fürstensohns während des Osterfestes des Friedensbruchs schuldig macht, der im Mittelalter ein schweres rechtliches Vergehen darstellte. Gemäß dem Sachenspiegel sollte an folgenden Tagen Friede herrschen: „*Heilige tage und gebundene tage, die sint allen luten zu vridetagen gesatitzt, dar zu in itlicher wochen vier tage, der dunrstag, der vritag, der sunabunt unde der suntag.*“²⁴⁵ Da es sich bei Ostern um das höchste Fest der Kirche handelt und der Truchsess somit an einem heiligen Tag durch die unmäßige Gewaltanwendung gegenüber dem Jüngling den Frieden bricht, ist ihm unbedingt juristische Schuld zuzuschreiben. Wie das im Unterkapitel 3.1.1 angeführte Zitat aus dem Sachenspiegel zeigt, war Friedensbruch ebenso wie Mord oder Ehebruch mit dem Tod durch Kopfen zu bestrafen.²⁴⁶

²⁴³ Eike von Repgow 1999, S. 112.

²⁴⁴ Vgl. André Schnyder: Beobachtungen und Überlegungen zum „Heinrich von Kempten“ Konrads von Würzburg. In: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 5 (1988/1989), S. 275.

²⁴⁵ Eike von Repgow 1999, S. 112.

²⁴⁶ Vgl. ebenda, S. 81.

Auf die rechtliche Straftat des Truchsessen folgt dessen gewaltsame Tötung durch Heinrich von Kempten, die im Vergleich zur Züchtigung des Fürstensohns insofern eine gesteigerte Parallelie derselben darstellt, als im ersten Gewaltakt der *scheitel* (V. 88) des Jünglings mit einem Stab blutig geschlagen wird und im zweiten Gewaltakt der *scheitel* (V. 146) des Truchsessen mit einem Knüppel in zwei Teile gespalten wird:

*dô greif er einen stecken
als einen grôzen reitel:
er sluog in daz diu scheitel
im zerclahte sam ein ei,
und im der gebel spielt enzwei* (V. 144-148)

In dieser äußerst brutalen Tat meinen Fischer und Völker einen Mord und somit einen „offenen Rechtsbruch“²⁴⁷ Heinrichs zu erkennen, doch es erscheint übereilt, diese Handlung vorschnell als Mord zu beurteilen. Bereits im Mittelalter kannte man den juristischen Unterschied zwischen Mord und Totschlag, wobei als Kriterien für einen Mord generell der heimtückische Charakter der Tötung sowie ein niedriger Beweggrund wie Mordlust oder Habgier galten, wohingegen ein Totschlag im Rahmen von Notwehr oder aufgrund von Affekten erfolgte und nicht unangekündigt begangen wurde. Gemäß diesem Verständnis von Mord und Totschlag ist die Tötung des Truchsessen durch Heinrich nicht, wie Fischer und Völker meinen, als Mord zu bewerten, sondern vielmehr als Totschlag, wie bereits Schnyder festgestellt hat.²⁴⁸ Auch Brandt beurteilt die in der Dichtung nicht näher klassifizierte und lediglich als „mein“ (V. 199) bezeichnete Tat als „eine Art Totschlag im Affekt“²⁴⁹, und dieser lässt sich durch seine starke emotionale Reaktion auf die Züchtigung durch den Truchsessen erklären:

*daz man den juncherren hôch
als unerbermeclichen sluoc,
daz muote in sêre und übel gnuoc
und was im leit und ungemach.* (V. 102-105)

²⁴⁷ Fischer/Völker 1975, S. 90.

²⁴⁸ Vgl. Schnyder 1988/1989, S. 275.

²⁴⁹ Brandt 2009, S. 97.

Während die weltliche Rechtsprechung des Mittelalters für den Tatbestand des Mordes generell die Todesstrafe vorsah, reichten die Strafen für Totschlag von kirchlichen Bußen über den Entzug der Gerichtsfähigkeit und Verbannung bis hin zum Tod.²⁵⁰ Insofern erscheint das von Kaiser Otto über Heinrich verhängte Todesurteil nicht ungerechtfertigt, doch muss bei der finalen Beurteilung der Tötung des Truchsessen erneut ein Blick auf dessen vorangegangene Tat gerichtet werden: Unter der Berücksichtigung des Umstandes, dass er durch die Züchtigung des Fürstensohns im Rahmen der Osterfeierlichkeiten den Frieden gebrochen hat, ist darauf hinzuweisen, dass die rechtmäßige Strafe für diesen Friedensbruch der Tod ist. In diesem Zusammenhang erscheint die Tötung des Truchsessen durch Heinrich nicht als Straftat, sondern als gerechte Strafe für dessen Verstoß gegen das mittelalterliche weltliche Recht. Gemäß dem Sachsen-Spiegel wäre Heinrich demnach im Hinblick auf diese Tat von jeglicher juristischer Schuld freizusprechen: „*Wer totet adir wundet einen vredebrecher, her blibit ez sunder wandel, ab herz selbe sibende gezugen mag, daz her in wunte an der vlucht ader an der tat, da her den vride brach.*“²⁵¹

Mit dem grausamen Tod des Truchsessen endet die Gewalt im ersten Handlungsteil der Verszählung *Heinrich von Kempten* nicht, denn er führt zu einer weiteren Entwicklung der Konflikte. Nachdem Heinrich vom Kaiser zum Tode verurteilt wurde, attackiert er diesen, zieht ihn an seinem langen Bart über die festlich gedeckte Tafel und bedroht ihn mithilfe eines Messers mit dem Tod. Diese Handlung ist zweifellos als *crimen laesae maiestatis* aufzufassen, das nach mittelalterlichem Recht als schweres Verbrechen galt. Die Schwere dieses Fehlritts wird allerdings dadurch gemildert, dass es sich bei Heinrichs Angriff auf den Kaiser um Notwehr handelt und sein Verhalten aus einem Affekt resultiert:

*des wart im alsô rehte zorn
daz er sich gerne wolte wern
und daz leben sîn genern
mit willecliches herzen ger [...] (V. 250-253)*

Neben der juristischen Schuld, die Heinrich durch die Attacke gegen Kaiser Otto auf sich lädt, impliziert diese Handlung auch einen hohen Grad an politischer Schuld, auf die im folgenden Unterkapitel näher eingegangen wird.

²⁵⁰ Vgl. Schild 1980, S. 50 und S. 153-156.

²⁵¹ Eike von Repgow 1999, S. 113.

Die Züchtigung des Fürstensohns durch den Truchsessen, dessen Tötung durch Heinrich und der brutale Angriff des Ministerialen auf den Kaiser stellen diejenigen Handlungen dar, die im ersten Teil der Dichtung aufgrund der Anwendung von körperlicher Gewalt nach mittelalterlichem weltlichem Recht als juristische Verbrechen angesehen werden. Wenngleich man in dem unmäßig harten Todesurteil, das trotz des Gnadengesuchs und des hohen kirchlichen Feiertags über Heinrich verhängt wird, eine „Rechtsverweigerung durch den Kaiser“²⁵² und somit ebenfalls einen Rechtsbruch sehen kann, ist eine Analyse dieser Amtshandlung im Hinblick auf juristische Schuld im Rahmen dieser Untersuchung aus zwei Gründen nicht zielführend: Zum einen bekleidet der Kaiser, der an der Spitze des feudalen Gesellschaftssystems steht, das Amt des obersten weltlichen Gerichtsherren und ist daher „wohl rechtlich unanfechtbar“²⁵³, zum anderen ist mit dem Urteilsspruch des Kaisers noch keine unmittelbare körperliche Gewalt verbunden, auf welcher in dieser Untersuchung allerdings der Fokus liegt.

Im zweiten Handlungsteil schildert Konrad mit dem listigen Angriff der Bürger auf den Kaiser ein weiteres Verbrechen, für das den Stadtbewohnern in jedem Fall juristische Schuld zugeschrieben ist. Neudeck sieht den Rechtsbruch der Bürger in dem „Sicherheitsversprechen, das die Stadtbürger [...] dem Herrscher geben und brechen“²⁵⁴ und verweist dabei auf den Umstand, dass diese den Kaiser auf heimtückische Weise ohne Fehdeankündigung angreifen wollen. Die juristische Schuld der Bürger wäre ohne Heinrichs rettenden Einsatz um ein Vielfaches gestiegen, da diese bereits im Begriff waren, den Kaiser mit gefährlichen Waffen zu attackieren. Da der Ritter rechtzeitig erscheint um den Kaiser zu retten, kommt es allerdings zu keiner direkten körperlichen Auseinandersetzung zwischen dem Herrscher und den Bürgern, weshalb nicht expressis verbis von einem vollzogenen körperlichen Gewaltakt gegenüber dem Kaiser gesprochen werden kann und die juristische Schuld der Bürger auf das Brechen des Sicherheitsversprechens beschränkt bleibt. Um den Kaiser vor dem sicheren Tod zu bewahren, lässt Konrad dessen Retter massive körperliche Gewalt anwenden:

zerhouwen und zerhacket

wart von im der vînde gnuoc.

der liute er vil ze tôde sluoc

²⁵² Neudeck 2003, S. 282.

²⁵³ Heitzmann 2002, S. 98.

²⁵⁴ Neudeck 2003, S. 282.

*die den keiser wolten slahen,
er gôz ir bluotes manegen trahen
mit ellenthalter hende. (V. 586-591)*

Die brutale Gewalt, mit der Heinrich den Kaiser verteidigt, erscheint unter den gegebenen Umständen nicht als unrechtmäßig, da sie die von den Bürgern beabsichtigte rechtswidrige Gewalt gegen den Kaiser verhindert. Durch den blutigen Angriff auf die Bürger lädt der Protagonist demnach zwar keine juristische Schuld auf sich, doch in seinem Verstoß gegen die Vereinbarung, die er zehn Jahre zuvor mit dem Kaiser getroffen hat, ist durchaus eine Straftat zu erkennen. Indem sich Heinrich über das kaiserliche Gebot hinwegsetzt und dem Herrscher unter die Augen tritt, macht er sich eines Vergehens schuldig, das nach mittelalterlichem Recht den Tatbestand des Meineids darstellt. Insofern verursacht der von Heinrich ausgeführte Gewaltakt gegen die Bürger zwar nicht wegen der angewendeten körperlichen Gewalt per se, sondern aufgrund der herrschenden Umstände eine Aufladung von juristischer Schuld.

Ein bemerkenswertes Charakteristikum dieser Verserzählung ist, dass Konflikte, die durch Gewalt entstanden sind, durch erneute Gewalt gelöst werden können, da Heinrich von Kempten gerade durch die körperliche Gewaltanwendung gegen die Bürger die Schuld, die er durch die Tötung des Truchsessen und den Angriff auf den Kaiser auf sich geladen hat, zu tilgen scheint. Konrad veranschaulicht damit auf eindrückliche Weise die Dialektik von Gewalt, die einerseits problemauslösend und andererseits problemlösend ist. Fischer und Völker stellten fest, dass Gewalt im ersten Handlungsteil dazu dient, die feudale Hierarchie aufzuheben, während sie im zweiten Handlungsteil die geschädigten gesellschaftlichen Beziehungen wiederherstellt, weshalb sie sowohl zerstörend als auch erhaltend wirken kann.²⁵⁵ Auch Brandt erkennt neben dem systemgefährdenden Potential der Gewalt, das sich in Heinrichs Attacke auf den Kaiser offenbart, ihr systemstabilisierendes Potential, das in der Gewaltanwendung Heinrichs zugunsten des Kaisers zum Vorschein kommt.²⁵⁶ Dieselbe Aggressivität, die im ersten Teil der Handlung ein Problem verursacht, führt später zur Lösung dieses Problems, da sie im zweiten Teil „in einen sinnvollen Einsatz eingebunden“²⁵⁷ ist.

²⁵⁵ Vgl. Fischer/Völker 1975, S. 98.

²⁵⁶ Vgl. Brandt 1987, S. 122.

²⁵⁷ Kokott 1989, S. 97.

Unter spezieller Berücksichtigung der Figurenzeichnung des Ritters Heinrich von Kempten in Bezug auf juristische Schuld stellt sich die Frage, ob in dessen Handlungen tatsächlich Verstöße gegen das zeitgenössische Recht zu erkennen sind und inwieweit Konrad dem Protagonisten eine derartige Schuld zuschreiben wollte. Wenngleich die brutale Tötung des Truchsessen und der gewaltsame Angriff auf den Kaiser als unbeherrschte und rechtlich gesehene problematische Taten erscheinen, lässt sich in diesen Handlungen doch ein durchdachtes und wohlbegündetes Verhalten erkennen. Sowohl die Züchtigung des Fürstensohns durch den Truchsessen als auch die unkontrollierte Willkür des Kaisers stellen Rechtsbrüche dar, gegen die Heinrich mit ganzer Härte vorgeht, und zwar einzigt und allein mit dem Ziel, das gefährdete feudale Gesellschaftssystem wieder zu stabilisieren.²⁵⁸ In der Tötung des Truchsessen, die als Strafe für den Tatbestand des Friedensbruchs im Mittelalter durchaus üblich war, und dem Ausrupfen des kaiserlichen Bartes, das als Anlehnung an die damals häufig verhängte Ehrenstrafe des Haarscherens interpretiert werden kann, offenbart sich Heinrichs Streben nach Systemstabilität und Gerechtigkeit. In dem Gerichtsverfahren, das nach dem Tod des Truchsessen stattfindet, wird deutlich, dass sich Heinrich der Rechtmäßigkeit seiner Tat bewusst ist, da er den Kaiser von seiner Unschuld überzeugen will:

*mug aber ich erzeigen
daz niht sî diu schulde mîn,
sô ruochent mir genædic sîn
daz ir mir niht übels tuont.* (V. 212-215)

Im weiteren Verlauf des Prozesses scheint er das Beharren auf seiner Unschuld aufzugeben und bittet darum, Gnade vor Recht ergehen zu lassen:

*„[...] kein schulde wart sô michel nie
dan hære zuo genâden teil:
dur daz sô lâzent mich daz heil
hie vinden unde erwerben
daz ich niht müeze ersterben.“* (V. 226-230)

²⁵⁸ Vgl. Neudeck 2003, S. 282.

Indem Heinrich nicht mehr auf seinem Standpunkt beharrt und die Schuldfrage damit in den Hintergrund rückt, zeigt sich, dass es Konrad nicht primär um die Zuschreibung von juristischer Schuld geht, sondern dass der Fokus auf der Darstellung einer Verhaltensweise liegt, die in zwei unterschiedlichen Situationen zu zwei völlig differenten Ergebnissen führt. Demnach spielt die Frage nach der juristischen Schuld Heinrichs, die im Hinblick auf die mittelalterliche Rechtsprechung zwar einigermaßen klar zu beantworten ist, bei deren Beantwortung aber auch die feudalen Gesellschaftsverhältnisse und die Motive des Ministerialen berücksichtigt werden müssen, aus der Sicht Konrads keine bzw. lediglich eine untergeordnete Rolle.

3.3.3 Fehlverhalten im politischen Kontext

Der Darstellung zeitgenössischer politischer Verhältnisse und deren ausgeprägten Konfliktpotentials kommt in Konrads *Heinrich von Kempten* insofern eine zentrale Bedeutung zu, als die Auseinandersetzungen zwischen den Figuren, die unterschiedlichen sozialen Ständen des feudalen Gesellschaftssystems angehören, die Handlung dieser Verserzählung maßgeblich bestimmen. Da der Fokus der Erzählung auf der Abbildung feudaler Machtverhältnisse und unstandesgemäßer Verhaltensweisen politischer Akteure liegt, wird die Handlung laut Brall von dem sogenannten „Autoritätsprinzip“ dominiert, das eine weit bedeutendere Stellung einnimmt, als sie einzelnen Figuren, wie dem Ritter oder dem Herrscher, zukommt.²⁵⁹ Die Verortung der Figuren innerhalb des politischen Systems des Feudalismus wird dem Publikum direkt durch Konrad vermittelt: Während es sich bei dem als *dienestman* (V. 389) bezeichneten Heinrich von Kempten um einen Ministerialen und somit ein Mitglied des Rittertums und einen Angehörigen des niederen Adels handelt, bekleidet Otto als *keiser* (V. 1) das höchste weltliche Amt und steht an der Spitze der feudalen Gesellschaftspyramide. Das als *juncherre* (V. 51) eingeführte Kind, das am Beginn der Handlung einen Tischzuchtenverstoß begeht, ist als Sohn des mächtigen Herzogs von Schwaben ein Mitglied des hohen Adels, und der namenlose *truhsæze* (V. 75), der eines der höchsten Ämter der Hofgesellschaft innehat, könnte ebenfalls adlig gewesen sein, doch er steht in der feudalen Hierarchie zweifellos weit

²⁵⁹ Vgl. Brall 1989, S. 35.

unter dem Herzogssohn. Der sowohl als *abbet* (V. 427) als auch als *fürste* (V. 429) bezeichnete Lehnsherr Heinrichs ist als Fürstabt das einzige Mitglied des Klerus in dieser Dichtung. Diese Figuren stellen – bis auf eine Ausnahme – aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum Adel bzw. zum Klerus oder durch ihre Funktion am feudalen Hof politische Akteure dar. Nicht als ein solcher angesehen werden kann der Herzogssohn, da er angesichts seines geringen Alters im politischen Sinne noch nicht schuldfähig ist. Mit der Bezeichnung *jungcherre* (V. 51) suggeriert Konrad dem Publikum bereits bei der ersten Erwähnung des Kindes, dass es sich um einen „Adeligen vor dem Ritterschlag“²⁶⁰ handelt, der keine politische Funktion innehat, da er zum Zeitpunkt des Vergehens noch kein Mitglied des Ritterstandes ist.

Die Züchtigung des Kindes durch den Truchsessen stellt den ersten politischen Fehlritt dieser Verserzählung dar, da der Aufseher der Tafel mit dieser Tat gewaltsam gegen ein Mitglied der höfischen Gesellschaft vorgeht, das ihm sozial übergestellt ist. Kokott erkennt in dieser Gewalthandlung gegenüber dem Herzogssohn neben der Missachtung der hierarchischen Strukturen noch weitere Regelbrüche: Der Truchsess ignoriert die Tatsache, dass der Jüngling an den Hof gekommen ist, um die höfische Sitte erst zu erlernen, er bedenkt zudem nicht, dass er das Kind an einem heiligen Tag schlägt, er erfüllt seine Aufgabe der Wahrung der höfischen Zucht nicht und er besteht in der Konfrontation mit Heinrich auf sein Recht zur Züchtigung des Herzogssohns.²⁶¹ Durch die Reaktion des Jünglings wird deutlich, dass dieser die Schändlichkeit der Züchtigung sofort erkennt:

*des viel er nider unde saz
und weinde manegen heizen trahen,
daz in der truhsæze slahen
getorste. daz ersach ein helt [...] (V. 90-93)*

Er weint explizit nicht wegen der Schmerzen, die ihm zugefügt wurden, sondern aufgrund der Tatsache, dass der Truchsess es gewagt hatte, ihn mit seinem Stab zu züchten, obwohl dieser in der feudalen Hierarchie weit unter ihm steht. Auch Heinrich von Kempten ist entsetzt über dieses unstandesgemäße Verhalten und kritisiert die äußerst unhöfische Tat des Truchsessen:

²⁶⁰ Rölleke 2013, S. 121.

²⁶¹ Vgl. Kokott 1989, S. 96f.

*„waz habent ihr gerochen
daz ir nu hânt zebrochen
iuwer ritterlichen zuht,
daz ir eins edeln fürsten frucht
als übellîche habet geslagen?
ich wil iu nemelichen sagen:
ir werbent anders danne ir sult,
sît daz ir sunder alle schult
geslagen hânt den herren mîn.“* (V. 109-117)

Aus diesen Worten Heinrichs geht hervor, dass der Truchsess sich entgegen seiner ritterlichen Erziehung verhalten und mit der Züchtigung eines zukünftigen Herzogs, der frei von politischer Schuld ist, einen groben Fehlritt begangen hat. Für diese willkürliche Gewalttat ist dem Truchsessen zweifellos politische Schuld zuzuschreiben, doch mit der Darstellung dieser als schuldhaft zu bezeichnenden Tat thematisiert Konrad ein grundsätzliches Problem der höfischen Gesellschaft und stellt implizit die Frage, „wie ein ständisch Niedriger gegenüber einem Höhergestellten Ordnung überhaupt durchsetzen kann“²⁶². Die abgebildete Diskrepanz zwischen der feudalen Ständepyramide und den tatsächlich herrschenden Strukturen am Hof führt zu Komplikationen, welche die Konfliktkette in Konrads Verserzählung erst in Gang setzen.

Die Folge der unhöfischen Züchtigung des Herzogssohns durch den Truchsessen ist dessen Tötung durch Heinrich, der mit dieser Tat die Ordnung am Hof, die durch das Verhalten des Truchsessen gefährdet wird, wieder zu stabilisieren versucht. Da es sich, wie Brandt festgestellt hat, hierbei um „keine der gewohnten zwar gewaltsamen, aber doch geregelten Auseinandersetzungen zwischen Gegnern, die sich trotz aller Gegnerschaft durch ein gemeinsames Verständnis für die Wichtigkeit von Kampfritualen verbunden wissen“²⁶³, sondern um einen unstandesgemäßen und disziplinlosen Zusammenprall handelt, in dessen Rahmen Heinrich mit dem Knüppel zu einer äußerst unritterlichen Waffe greift, lädt dieser ebenfalls politische Schuld auf sich. Diese Schuld lässt sich allerdings insofern relativieren, als die Tat durch die Ähnlichkeit der Ausführung eine gesteigerte Parallel zur Handlung des Truchsessen darstellt und Heinrich nach dem Prinzip des quid pro quo agiert. Zwar wäre eine

²⁶² Kellner 2002, S. 369.

²⁶³ Brandt 2009, S. 97.

vernünftigere und auch dem Ritterstand des Protagonisten eher entsprechende Lösung dieses Konflikts möglich, doch gerade in der Kühnheit und Impulsivität, die sich in diesem Gewaltakt manifestieren, liegt Heinrichs Stärke, wie der zweite Teil der Handlung zeigt. Diese Charaktereigenschaften werden auch in seiner Auseinandersetzung mit dem Kaiser sichtbar, in deren Verlauf Heinrich den Herrscher körperlich attackiert und ihn mit dem Tode bedroht, wodurch er sich der Majestätsbeleidigung schuldig macht. Das *crimen laesae maiestatis* stellt ein politisches Vergehen höchsten Ausmaßes dar, da der Ministeriale damit diejenige Person angreift, die an der Spitze der hierarchischen Ständeordnung steht. Hierbei muss allerdings berücksichtigt werden, dass Heinrich den Kaiser zuvor um ein faires Urteil gebeten, ein Gnadengesuch gestellt und somit gemäß der höfischen Ordnung agiert hat:

„lānt hie genāde viden mich
und iuwer stæte hulde.
geruochent mîne unschulde
vernemen hîe und mîne schult. [...]“ (V. 204-207)

Erst nach der willkürlichen Verhängung des Todesurteils durch den despotischen Herrscher geht der Ritter gewaltsam gegen ihn vor, da dies der einzige Weg ist, um sein eigenes Leben zu retten. Durch das Motiv der Notwehr wird die politische Schuld, die Heinrich durch dieses Verhalten auf sich lädt, zwar nicht gemindert, doch es vergrößert in jedem Fall das Identifikationspotential des Protagonisten. Bemerkenswert ist, dass die in politischem Sinne höchst schuldhafte Tat der Majestätsbeleidigung im ersten Handlungsteil die Voraussetzung für Heinrichs weitere Aufladung von politischer Schuld im zweiten Handlungsteil bildet, denn nur durch die Vereinbarung mit dem Kaiser, diesem nie wieder unter die Augen zu treten, entsteht die Problematik, die sich für Heinrich nach einer Zeitspanne von zehn Jahren mit dem Aufruf zur Teilnahme am Italienfeldzug ergibt. Indem er den geleisteten Eid bricht und sich dem Kaiser in Italien nähert, begeht er einen schweren Fehlritt, der erneut politische Schuld mit sich bringt. Dieses Schuld-bedingt-Schuld-Prinzip ist für die gesamte Verserzählung charakteristisch, da jeder Konflikt, beginnend mit dem Tischzuchtenverstoß des Herzogssohns, zu einem weiteren Konflikt führt und somit eine nicht enden wollende Spirale schuldhaften Verhaltens ausgelöst wird, die erst in der selbstlosen Rettung des Kaisers Otto durch Heinrich von Kempten ihr Ende findet. Es ist nicht Heinrichs Intention, gegen die mit dem Kaiser getroffene Vereinbarung zu verstößen, doch der Abt von Kempten verweist auf

dessen Pflicht als Lehnsmann und zwingt ihn unter Androhung der Enteignung dazu, dem Aufruf des Kaisers zur Teilnahme am Kriegszug zu folgen. Durch die detaillierte Schilderung der problematischen Konsequenzen, die aus dem Abhängigkeitsverhältnis von Lehnsherr und Lehnsmann resultieren, verweist der Dichter hier einmal mehr auf die Schwierigkeiten, die sich innerhalb der feudalen Gesellschaftshierarchie ergeben. Da Heinrich sich nicht gleichzeitig an das Verbot des Kaisers halten und seine Pflicht zum Lehnstadeln erfüllen kann, wird er von Konrad dazu gezwungen, nochmals politische Schuld auf sich zu laden. Diese Schuld führt schließlich zum zweiten Prozess, in dessen Rahmen der Kaiser seinen Retter vorerst scheinbar für den Bruch des geleisteten Eides bestrafen, ihn aber tatsächlich für seinen tapferen Einsatz belohnen und von jeglicher Schuld freisprechen möchte. Nachdem der Ministeriale dem Kaiser vorgeführt wurde und – im Unterschied zum ersten Prozess – die Möglichkeit erhalten hat, die Umstände seines Vergehens ausführlich zu erklären, offenbart der Herrscher diesem, dass er durch seine heldenhafte Tat die kaiserliche Gnade wiedererlangt hat und ihm für den notwendigen Bruch des Eides keine Schuld zugeschrieben wird:

*er sprach: „ir überwelter man,
ir sit unschuldic, höere ich wol:
dā von ich gerne läzen sol
gegen iu den zorn min. [...]“ (V. 720-723)*

Kaiser Otto tritt im Verlauf des zweiten Handlungsteils und insbesondere in dem scheinbaren Gerichtsprozess, in dessen Rahmen Heinrich die kaiserliche Huld zugesprochen wird, als gerechter und souveräner Herrscher auf. Dies ist insofern bemerkenswert, als sich durch diese Darstellung ein wesentlicher Wandel dieser Figur offenbart. Im Gegensatz zu seiner rationalen und standesgemäßen Verhaltensweise im zweiten Teil agiert der Kaiser im ersten Teil der Verserzählung als jähzorniger und unbeherrschter Monarch, der mit reiner Willkür über seine Untertanen zu herrschen scheint und sich seiner politischen Aufgabe, gerecht und gütig zu regieren, nicht stellt. Bereits in den ersten Versen der Erzählung betont Konrad die Boshaftigkeit des Kaisers:

*er hete rætelehdez hár
und was mitalle ein übel man.*

*sîn herze in argem muote bran,
daz er bewârte an maneger stete [...] (V. 8-11)*

Der Jähzorn und die boshaftes Gesinnung des Herrschers, die bereits mit der Erwähnung der roten Haare angedeutet werden, gipfeln in dem Todesurteil, das dieser über Heinrich fällt, ohne sich zuvor über den Verlauf der Geschehnisse informiert zu haben. Da der Kaiser das Gnadengesuch Heinrichs trotz des hohen kirchlichen Feiertages nicht berücksichtigt und seine Entscheidung als oberster weltlicher Richter nicht auf der Grundlage der weltlichen Rechtsprechung fällt, sondern sich lediglich durch seine Wut leiten lässt, ist sein Verhalten im Hinblick auf seine politische Funktion zweifellos als schuldhaft zu bewerten. Indem der aufbrausende Monarch „ohne politische und juristische Umwege unvermittelt zur Anwendung von Gewalt“²⁶⁴ schreitet, macht Konrad sichtbar, dass „selbst die elementare Orientierung an Recht oder Unrecht, gut oder böse“²⁶⁵ nicht mehr vorliegt, wenn politische Akteure Handlungen willkürlich und ohne Rücksicht auf den höfischen Verhaltenskodex setzen. Der Schwur des despotischen Kaisers, der mit der Behauptung einhergeht, dass der Truchsess unschuldig sei, verdeutlicht die Wut und die ungezügelte Gewaltbereitschaft des Herrschers:

*„[...] ir garnet ez, sam mir mîn bart,
daz mîn truchsæze tôt
lît von iu alsunder nôt.“ (V. 242-244)*

Dieser Eid, der Heinrichs Todesurteil impliziert, wird vom Kaiser allerdings nicht eingehalten, sondern aufgrund der Attacke des Ministerialen zu einer Verbannung abgeschwächt, wobei diese im zweiten Handlungsteil schließlich aufgehoben wird, weshalb von einem zweifachen Eidbruch des Herrschers gesprochen werden kann. Brandt weist darauf hin, dass ein mittelalterlicher Herrscher laut den zeitgenössischen Fürstenspiegeln nicht nur sein Temperament zügeln und berechenbar sein sollte, sondern auch dazu angehalten war, gemäß festen Prinzipien zu agieren und sich an seine Schwüre zu halten.²⁶⁶ Demnach ist festzuhalten, dass Kaiser Otto in Konrads Verserzählung nicht nur durch seinen Jähzorn und seine Willkür, sondern auch durch das Brechen seiner geleisteten Eide politische Schuld auf sich lädt. Das

²⁶⁴ Kellner 2002, S. 377.

²⁶⁵ Brall 1989, S. 48.

²⁶⁶ Vgl. Brandt 2009, S. 97.

scheinbare Gerichtsverfahren, dem sich Heinrich nach seiner heldenhaften Tat unterziehen muss, und in dessen Rahmen der Kaiser anfangs erneut als zorniger und grimmiger Despot auftritt, könnte aus der Sicht des Rezipienten ein letztes Mal zur Aufladung von politischer Schuld durch den Herrscher führen, da dieser sich in dieser Situation nicht besonnen und gütig verhält, sondern seinen Retter täuscht und ihn in eine äußerst unangenehme Lage bringt. Indem der Kaiser die Situation allerdings rasch auflöst, dem Ritter alle schuldhafte Taten verzeiht und ihn mit Geld und einem wertvollen Lehen beschenkt, zeigt Konrad, dass sich der vormals grimmige und böse Herrscher durch seine Rettung zu einem gerechten, belehrbaren und milden Mann entwickelt hat, der seines Amtes würdig ist.

3.3.4 Sakrilegien und Todsünden

Mit der Verserzählung *Heinrich von Kempten* hat Konrad eine Dichtung verfasst, die sich im Hinblick auf ihren religiösen Gehalt erheblich von den beiden bereits behandelten Werken unterscheidet. Während das *Herzmaere* durch zahlreiche geistliche Analogien und *Der Welt Lohn* durch die eindringliche Mahnung zur Ausrichtung auf ein gottgefälliges Leben signifikante Bezüge zur christlichen Religion aufweisen, rückt die Bedeutung des Sakralen in der Erzählung über den Konflikt zwischen dem Ministerialen Heinrich und dem Kaiser Otto deutlich in den Hintergrund. Wenngleich Konrad mit dieser Dichtung keine geistlichen Inhalte thematisieren wollte und die Handlung im Wesentlichen im Bereich des Weltlichen verortet, verstößen die Figuren doch in mehreren Fällen gegen die innerhalb einer christlichen Gemeinschaft geltenden Vorschriften und laden durch ihr sündhaftes Verhalten religiöse Schuld auf sich. Der Großteil der Handlungen, die im religiösen Sinne als schulhaft bezeichnet werden können, wird im Rahmen der im ersten Teil der Dichtung behandelten Festlichkeit gesetzt, die an einem äußerst bedeutungsvollen Tag stattfindet:

*Nu hæte er dâ ze Bâbenberc
in der schoenen veste wît
gemachet eine hôchgezît,
und was diu zeinen ôstern. (V. 24-27)*

Mit der besonderen Betonung des Osterfestes, das seit jeher als wichtigstes christliches Fest gilt und den Höhepunkt des Kirchenjahres darstellt, erhält der Inhalt dieses primär diesseitig-profan ausgerichteten Werks zwangsläufig einen latenten Grad an religiöser Bedeutung. In dem Konrad explizit anmerkt, dass das höfische Mahl unmittelbar nach der heiligen Messe beginnen soll und er bei der ersten Beschreibung der Tafel ausschließlich Brot und Trinkbecher erwähnt, wodurch auf die Einnahme von Brot und Wein im Rahmen der christlichen Eucharistie angespielt wird, zeigt sich, dass er die enge Verbindung zwischen dem geistlichen Ritual der Kommunion und dem weltlichen Ritual des Mahls hervorheben wollte.²⁶⁷ Ange-sichts dieser bedeutenden Beziehung zwischen dem Bereich des Sakralen und dem Bereich des Profanen, die im Leben der mittelalterlichen Menschen allgegenwärtig war, erscheint das voreilige Verspeisen des Brotes durch den Fürstensohn nicht bloß als Verstoß gegen die Tischzuchten, sondern überdies als „Entweihung des heiligen Brotes“²⁶⁸. Da es im Rahmen der Osterfeierlichkeiten am Hof üblicherweise dem Kaiser vorbehalten war, das geweihte Brot an die Anwesenden zu verteilen und dieses durch die Berührung des Kindes gewissermaßen entweihlt wurde, kann dieser Fehltritt als Sakrileg angesehen werden, durch das der junge Fürstensohn religiöse Schuld auf sich lädt.

Mit der Reaktion des Truchsessen auf das Vergehen des Jünglings schildert der Dichter seinem Publikum sogleich ein weiteres sündhaftes Verhalten, denn der Zorn des als choleric und leicht reizbar charakterisierten Aufsehers der Tafel, der zu einem unkontrollierten Wutausbruch und einer unverhältnismäßig harten Bestrafung des Kindes führt, stellt die Todsünde *ira* des Lasterseptenars dar. Diese Todsünde begeht auch Heinrich von Kempten, indem er auf die Tat des Truchsessen mit maßlosem Zorn reagiert und ihn massiv für dessen Tat rügt. Das Streitgespräch zwischen dem Truchsessen und dem Ministerialen, in dem beide auf ihrem jeweiligen Standpunkt beharren und gefährliche Drohungen an ihr Gegenüber aussprechen, ist durch Zank und Rechthaberei geprägt, wodurch sich beide Kontrahenten überdies der Sünde *iurgia* schuldig machen, die nach der Sündenlehre des Augustinus ebenfalls als Todsünde anzusehen ist. Mit der nachfolgenden Tötung des Truchsessen begeht Heinrich erneut eine Todsünde, da nach Augustinus auch *homicidium* eine solche darstellt, und verstößt zudem gegen das fünfte Gebot des Dekalogs. Der äußerst gewaltsame Angriff

²⁶⁷ Vgl. Maria Dobozy: Der alte und der neue Bund in Konrads von Würzburg „Heinrich von Kempten“. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 107 (1988), S. 392.

²⁶⁸ Ebenda, S. 393.

auf den Truchsessen, infolgedessen sich der ganze Saal durch das vergossene Blut rot färbt, und die vorangegangene brutale Züchtigung des Jünglings können ob des rituellen Rahmens des Osterfestes, das „im Zeichen des auferstandenen Herrn wie kein anderes Versöhnung, Frieden und Eintracht der christlichen Gemeinschaft garantieren soll“²⁶⁹, als Entweihung des kaiserlichen Festsaals gesehen werden, wodurch die religiöse Schuld des Ministerialen und des Truchsessen zusätzlich gesteigert wird. Die Frage *wer hât den sal entreinet* (V. 165), die der Kaiser nach dem Erblicken des blutgetränkten Bodens stellt, legt nahe, dass Konrad die blutigen Taten, mit welcher der im Rahmen des Osterfestes sakralisierte Saal entweihlt wird, als Sakrilegen verstanden wissen wollte.

Der unbeherrschte Kaiser reagiert auf die Tötung seines Truchsessen mit großem Zorn, der schließlich in Heinrichs Todesurteil kulminiert, und begeht dadurch ebenfalls die Todsünde *ira*, wofür ihm angesichts der mittelalterlichen Sündenlehre ein hohes Maß an religiöser Schuld zuzuschreiben ist. Hätte der Herrscher dem Gnadengesuch Heinrichs nachgegeben und ihm seine Tat anlässlich des im Zeichen der Vergebung und Versöhnung stehenden Osterfestes verziehen, wäre laut Kellner die Spirale der Gewalt beendet worden:

Die kaiserliche Gnade könnte den Teufelskreis der Rache [...] durchbrechen, sie stünde damit in schöner Analogie zur Gnade Gottes, die heilsgeschichtlich im Geschehen von vorösterlicher Passio und österlicher Auferstehung gipfelt. Doch Otto hat sich allzu rasch in die Mechanik von Gewalt und Gegengewalt verwickeln lassen und handelt dementsprechend ganz im Sinne des Talionsprinzips.²⁷⁰

Der Kaiser präsentiert sich nicht wie der gnädige und verzeihende Gott des Neuen Testaments, sondern verkörpert vielmehr „den zornigen alttestamentarischen Gott“²⁷¹ und lässt trotz Heinrichs Hinweis auf Ostern, das nach christlichem Glauben die Zeit der Gnade darstellt, keine solche walten. Er schwört bei seinem Bart, dass Heinrich für sein Vergehen büßen muss, wobei diese archaische Vorgehensweise für das mittelalterliche Publikum insofern nicht verwunderlich gewesen sein dürfte, als damals die Vorstellung von der engen Verbindung zwischen menschlichem Haar und magischen Kräften weit verbreitet war. Indem Konrad den Kaiser mit dem Schwur einen äußerst unchristlichen Brauch ausüben lässt,

²⁶⁹ Kellner 2002, S. 370.

²⁷⁰ Ebenda, S. 372.

²⁷¹ Dobozy 1988, S. 394.

verdeutlicht er die Dominanz des Weltlichen gegenüber dem Geistlichen in dieser Verserzählung. Wie in der Zusammengehörigkeit von heiliger Messe und höfischem Mahl zeigt sich allerdings auch in dem archaischen Schwur des Herrschers ein Konnex aus profanen Handlungen und religiösen Ritualen, da der Kaiser seinen Bart gewissermaßen sakralisiert und ihn scheinbar „als göttliches Wesen“²⁷² anruft. Maria Dobozy stellte fest, dass die frevelhaften Taten, die von dem Truchsessen, Heinrich und Kaiser Otto als Resultat ihres unbändigen Zorns begangen werden, gewissermaßen der Gotteslästerung nahekommen, und eine solche ist vor allem in der Beleidigung des Kaisers durch den Ministerialen zu erkennen.²⁷³ Gemäß der Zwei-Schwerter-Theorie, die im SachsenSpiegel einen besonderen Stellenwert einnimmt, hat Gott den Papst als geistlichen Herrscher und den Kaiser als weltlichen Herrscher über die Gemeinschaft der Christen auserkoren: „*Zwei swert liz got in ertriche zu beschermene die kristenheit. Dem pabiste daz geistliche, deme koninge daz wertliche*“²⁷⁴. Demnach kann neben dem Papst auch der Kaiser in gewisser Weise als Stellvertreter Gottes auf Erden angesehen werden und auf der Grundlage dieser Idee legitimierten mittelalterliche Kaiser mit dem Prinzip des Gottesgnadentums ihre Herrschaftsansprüche. Insofern erscheint der gewalttätige Angriff Heinrichs auf Kaiser Otto, in dessen Verlauf die Krone, welche die kaiserliche Macht versinnbildlicht, symbolträchtig auf den Boden fällt, nicht nur als Majestätsbeleidigung im Sinne eines Verstoßes gegen die staatliche Herrschaftsgewalt, sondern überdies als Blasphemie. Da fast alle herrschenden Kaiser in der Epoche des Mittelalters im Rahmen der Kaiserkrönung vom Papst in Rom gesalbt und geweiht wurden, muss der Angriff des Ministerialen auf den Herrscher nach dem Verständnis des mittelalterlichen Publikums trotz des Motivs der Notwehr ein Sakrileg dargestellt haben, das mit der Aufladung weiterer religiöser Schuld verbunden ist.

Die Gewalt, mit der Heinrich im ersten Handlungsteil das Leben des Kaisers bedroht, um seines zu retten, dient ihm im zweiten Teil der Handlung dazu, unter Gefahr für sein eigenes Leben den Herrscher vor dem sicheren Tod zu bewahren. Die einzige Möglichkeit, dem Kaiser zu helfen, besteht für den pflichtbewussten und treuen Ministerialen darin, eine Vielzahl der listigen und heimtückischen Bürger im Kampf zu ermorden, was zwar zu seiner politischen Rehabilitation führt, aber vom religiösen Standpunkt aus die Todsünde *homicidium*

²⁷² Brall 1989, S. 46.

²⁷³ Vgl. Dobozy 1988, S. 393f.

²⁷⁴ Eike von Repgow 1999, S. 29.

darstellt, die Heinrich bereits im ersten Handlungsteil begangen hat. Der wiederholte Verstoß gegen das fünfte Gebot des Dekalogs führt erneut zu religiöser Schuld des Protagonisten, doch war eine Verurteilung des nun scheinbar strahlenden Helden gewiss nicht die Absicht des Dichters, wie der weitere Verlauf der Handlung beweist. Heinrich wird für den Mord an den Bürgern zu keinem Zeitpunkt kritisiert, doch der Kaiser wirft ihm in dem anschließenden Scheinprozess aufgrund des Hinwegsetzens über die getroffene Vereinbarung eine andere Schuld vor:

„[...] daz ir getorstent in diz lant
ie kommen, dar an wirt wol schîn
daz ir hôchvertig wellet sîn
und übermuotes künnet phlegen.“ (V. 698-701)

Mit diesen Worten des Herrschers wird das einzige Mal im Verlauf der Erzählung explizit eine Sünde des Lasterseptenars angesprochen, denn der erwähnte Hochmut stellt die Todsünde *superbia* dar, die als Ursprung aller Sünde angesehen wurde. Diese Sünde hat Heinrich allerdings nicht begangen, da er das Gebot des Kaisers nicht aufgrund von Hoffart und Übermut gebrochen, sondern lediglich seine Pflicht als Ministeriale erfüllt und sich an die Anweisung seines Lehnsherrn gehalten hat.

Wenngleich es sich bei dem Auftraggeber der kleinen Verserzählung *Heinrich von Kempten* mit dem Straßburger Dompropst Berthold von Thiersberg um einen hohen geistlichen Amtsträger handelt, stellt diese kein geistliches Werk mit religiösem Inhalt, sondern eine profane Dichtung dar, die gänzlich auf das Diesseits ausgerichtet ist und das Konfliktpotential der höfischen Gesellschaft sowie die Brüchigkeit des feudalen Herrschaftssystems abbildet. Konrad flechtet zwar vereinzelt religiöse Elemente in die weltlich geprägte Erzählung ein, doch darf in diesem Aufgreifen geistlicher Inhalte aufgrund der engen Verbindung zwischen dem Bereich des Weltlichen und dem Bereich des Geistlichen, die über die gesamte Dauer der mittelalterlichen Epoche vorherrschte, keine bewusste Betonung sakraler Themen gesehen werden.

4. Conclusio

Die Analyse der kleinen Verserzählungen *Das Herzmaere*, *Der Welt Lohn* und *Heinrich von Kempten* Konrads von Würzburg im Hinblick auf die Darstellung und Funktion der Schuld, die mithilfe der vier Kategorien moralische Schuld, religiöse Schuld, juristische Schuld und politische Schuld vorgenommen wurde, hat gezeigt, dass der Dichter dieses komplexe anthropologische Phänomen in den Werken sehr unterschiedlich behandelt und diesem stark voneinander abweichende Funktionen zuweist. Für das *Herzmaere* ist besonders charakteristisch, dass sich neben ethisch-sittlichen Vergehen, Übertretungen religiöser Richtlinien, Verstößen gegen das weltliche Recht und Fehlverhalten im politischen Kontext in den Verbrechen gegen die wahre Minne der *edelen herzen*, die den Handlungsverlauf dieser Dichtung maßgeblich bestimmen, ein sehr spezielles schuldhafte Verhalten erkennen lässt. In dem Konrad dem Publikum vermittelt, dass es sich bei der Liebe zwischen der Dame und ihrem Ritter um *lûterlîchiu minne* handelt und er den exemplarisch-vorbildlichen Charakter dieser gemäß der mittelalterlichen Schuldauffassung äußerst problematischen Liebesbeziehung mehrfach betont, wird deutlich, dass sie über eine Minne-eigene Ordnung verfügt, in der die allgemein geltenden Regeln der mittelalterlichen Gesellschaft keine Gültigkeit besitzen. Demnach ist den Liebenden für ihr Verhältnis keine Schuld zuzuschreiben und der Ehemann erscheint als der einzige Schuldige, da er sich gegen die Liebe der *edelen herzen* stellt. Die alleinige Berufung auf eine spezielle Minne-Ordnung ist für Konrad allerdings nicht ausreichend, um die außereheliche Beziehung und das Verhalten der Liebenden zu legitimieren, daher entlastet er die Dame und den Ritter, indem er sie durch die bewusste Aussparung jeglicher sexueller Interaktion keinen nach weltlichem und kanonischem Recht zu verurteilenden Ehebruch begehen lässt und den geplanten Freitod der Dame durch das Brechen des Herzens verhindert. In diesem Vorgehen des Dichters ist erkennbar, dass nicht nur der bewusste Einsatz von schuldhaftem Verhalten, sondern vor allem das gezielte Verzichten auf eine Schuld-Darstellung von zentraler Bedeutung für die werkimanente Aussage und die Wirkung auf das Publikum ist. Unter den schuldhaften Taten und Verhaltensweisen der Protagonisten, zu denen unter anderem die Anwendung der Lüge, Betrug, Egoismus, Raub und der Entschluss zum Selbstmord zählen, stellen der Versuch des Ehemanns, die Liebenden zu trennen, und seine grausame Rache diejenigen Handlungen dar, die zweifellos am schwiersten zu verurteilen sind. Bemerkenswert ist allerdings, dass gerade die Aufforderung an die

Dame, das Herz ihres Geliebten zu verspeisen, zum einzig erstrebenswerten Ziel, der vollkommenen Vereinigung der Liebenden, führt. Der Dichter nutzt das Phänomen der Schuld somit gezielt, um den Höhepunkt der Handlung herbeizuführen und dem Publikum mit dem schlussendlichen Einswerden der *edelen herzen* zu suggerieren, dass die wahre Minne immer siegreich ist. Während im *Herzmaere* das Verbrechen wider die *lûterlîchiu minne* als größte Schuld verurteilt wird, vermittelt Konrad dem Rezipienten der allegorischen Dichtung *Der Welt Lohn*, dass alle weltlichen Tugenden und somit auch der Minnedienst mit der Aufladung von Schuld verbunden sind. Somit veranschaulicht der Dichter in diesen beiden Werken, die entweder als gegensätzlich oder einander ergänzend verstanden werden können, zwei völlig differente Schuldauffassungen. Die in *Der Welt Lohn* geschilderten tugendhaften Verhaltensweisen des scheinbar idealen Ritters Wirnt von Grafenberg, wie das Streben nach höfischer Bildung, weltlichem Ansehen und Minne, erweisen sich ob ihrer Radikalität als die Todsünden Hochmut, Genussucht, Ehebruch und Unzucht. Die Einsicht in seine Schuld erlangt der Protagonist erst durch die Konfrontation mit der Frau Welt, die ihm durch die Präsentation ihres abscheulichen Rückens, der als Spiegelung seiner schuldhaften Lebensweise verstanden werden kann, ihren schrecklichen Lohn offenbart. Auf erschütternde Weise entlarvt Konrad den Ritter als frevelhaften Sünder und deutet mithilfe der dargestellten Antithese von sündhafter Weltliebe und erlösender Gottesliebe den ritterlich-weltlichen Tugendkatalog gewissermaßen in einen moralisch-religiösen Lasterkatalog um. Die vormalige Lebensweise des Ritters, die durch die gänzliche Ausrichtung auf irdische Güter und weltliche Freuden determiniert ist, geht mit der Aufladung großer Schuld einher, während das ausschließlich auf Gott ausgerichtete Leben, das er nach seiner *conversio* führt, keine Zuordnung von Schuld durch den Dichter mit sich bringt. Dies ist insofern beachtenswert, als auch in den Handlungen, die Wirnt nach der Erkenntnis von der Schlechtigkeit des irdischen Lohns setzt, durchaus schuldhaftes Verhalten erkennbar ist, das sich vor allem in der Rücksichtlosigkeit gegenüber der Familie und der Anwendung massiver Gewalt, die im Kontext der Kreuzzug-Thematik mitgedacht werden muss, manifestiert. Das Phänomen der Schuld fungiert in dieser Dichtung primär als Instrument zur Erkenntnisgewinnung, denn erst die schuldhafte Lebensführung des Ritters ermöglicht seine spätere Einsicht in die Notwendigkeit eines gottgefälligen Lebens. Da Konrad den Einfluss der Institution der Kirche und deren geistlicher Vertreter bei Wirnts Erkenntnisprozess völlig ausspart, liegt es nahe, dass

ihm die Betonung der Importanz der autonomen Erkenntnis von Schuld ein besonderes Anliegen war. Während in *Der Welt Lohn* die subjektive Schuldeinsicht eine zentrale Rolle spielt, ist diese in der Verserzählung *Heinrich von Kempen* lediglich von untergeordneter Bedeutung. Die Figuren, die unter anderem durch die Missachtung der Tischsitten, das Blutvergießen an einem heiligen Tag und die Gewaltanwendung gegenüber sozial Höhergestellten gegen die Sittlichkeitsordnung, religiöse Verhaltensvorschriften, weltliche Gesetze und politische Pflichten verstoßen, erlangen in den meisten Fällen keine Einsicht in ihr Fehlverhalten. Da ein minimaler Fehlritt eine Kette weiterer schuldhafter Taten auslöst, fungiert Schuld als die bewegende Kraft, welche die Handlung dieser Dichtung maßgeblich vorantreibt und bestimmt. Der Protagonist Heinrich von Kempten erscheint prima facie als die Figur, der vor allem durch die brutale Tötung des Truchsessen, den gewaltsamen Angriff auf den Kaiser und den Verstoß gegen die mit dem Herrscher getroffene Vereinbarung die größte Schuld zuzuschreiben ist, doch bei näherer Betrachtung stellt sich heraus, dass Konrad diesen zu keinem Zeitpunkt kritisiert. Er legitimiert dessen schuldhafte Taten vielmehr mit der impliziten Erklärung, dass der kühne Ministeriale gegen herrschende Missstände vorgeht und das gefährdete feudale Gesellschaftssystem zu stabilisieren versucht. Die spezielle Figurenzeichnung Heinrichs lässt vermuten, dass der Dichter dem zeitgenössischen Publikum mit diesem spontan und impulsiv handelnden Adligen ein neues Ritterbild präsentieren wollte, das nicht mehr ausschließlich von den im Hochmittelalter gepriesenen Tugenden wie *mâze* und *zuht* determiniert wird, sondern gemäß welchem einst als schuldhaft verurteilte Eigenschaften wie Hemmungslosigkeit und Unbeherrschtheit durchaus positive Charakterzüge darstellen. Wenngleich das Phänomen der Schuld zweifelsfrei als Katalysator für die Handlung dieser Dichtung fungiert, war es wohl nicht das primäre Ziel Konrads, die individuellen schuldhaften Taten der Figuren zu verurteilen. Er beabsichtigte vielmehr, die Dialektik der Gewalt, die im Laufe der Geschehnisse sowohl problemauslösend als auch problemlösend wirkt, am Beispiel von Heinrichs gesetzten Handlungen aufzuzeigen. Die zentrale Aussage der Dichtung ist, dass dasselbe Verhalten in unterschiedlichen Situationen zu völlig differenten Ergebnissen führen kann und somit bei der Beurteilung scheinbar schuldhafter Taten stets der situative Kontext berücksichtigt werden muss. Der Dichter veranschaulicht mit der Verserzählung *Heinrich von Kempten* somit ein sehr differenziertes Schuld-Verständnis und vermittelt dem Rezipienten, dass es das schuldhafte Verhalten per se nicht geben kann.

Die Untersuchung der ausgewählten Verserzählungen hinsichtlich der Darstellung und Funktion der Schuld hat gezeigt, dass Konrad sich der Komplexität des Schuld-Phänomens durchaus bewusst war und die Diversität dieses Begriffs gezielt eingesetzt hat. In den drei Dichtungen, die aufgrund ihrer formalen und inhaltlichen Gestaltung der Mären- bzw. Novellendichtung zuzuordnen sind, nimmt Schuld eine zentrale Rolle ein, wobei jedes der Werke eine spezifische Schuldauffassung abbildet. Durch die differenten Funktionen, die Konrad dem Phänomen der Schuld in diesen Verserzählungen zugewiesen hat, sind den Dichtungen jeweils unterschiedliche Aussagen zu entnehmen, auf die durch die im Rahmen dieser Arbeit erfolgten Analyse neue Rückschlüsse gezogen werden können.

5. Literaturverzeichnis

5.1 Primärliteratur

Alfonsi, Petrus: Die Kunst, vernünftig zu leben. (Disciplina Clericalis). Dargestellt und aus dem Lateinischen übertragen von Eberhard Hermes. Augsburg: Weltbild 1992.

Aristoteles: Politik. Nach der Übersetzung von Franz Susemihl mit Einleitung, Bibliographie und zusätzlichen Anmerkungen von Wolfgang Kullmann. Auf der Grundlage der Bearbeitung von Nelly Tsouyopoulos und Ernesto Grassi neu hrsg. von Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1994. (= Rowohls Klassiker der Literatur und der Wissenschaft. Griechische Philosophie. 8.)

Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat. (De civitate dei). Buch 1 bis 10. Aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme. Eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen. 4. Aufl. München: dtv 1997.

Eike von Repgow: Sachsenriegel. Landrecht und Lehnrecht. Hrsg. von Friedrich Ebel. Stuttgart: Reclam 1999. (= Reclams Universal-Bibliothek. 3355.)

Konrad von Würzburg: Heinrich von Kempten, Der Welt Lohn, Das Herzmaere. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von Edward Schröder. Übersetzt, mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Heinz Rölleke. Stuttgart: Reclam 2013. (= Reclams Universal-Bibliothek. 2855.)

Konrad von Würzburg: Kleinere Dichtungen. Bd. 3: Die Klage der Kunst. Leiche, Lieder und Sprüche. Hrsg. von Edward Schröder. Mit einem Nachwort von Ludwig Wolff. Dublin, Zürich: Weidmann 1970.

Reinmar von Zweter: Gedichte. Hrsg. von Gustav Roethe. Mit einer Notenbeilage. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1887. Amsterdam: Rodopi 1967.

Wirnt von Grafenberg: Wigalois. Text der Ausgabe von J. M. N. Kapteyn übersetzt, erläutert und mit einem Nachwort versehen von Sabine Seelbach und Ulrich Seelbach. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2005. (= de Gruyter Texte.)

5.2 Sekundärliteratur

Auffarth, Christoph: Heilsame Gewalt? Darstellung, Begründung und Kritik der Gewalt in den Kreuzzügen. In: Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen. Hrsg. von Manuel Braun und Cornelia Herberichs. München: Wilhelm Fink 2005, S. 251-272.

Bender, Ellen: "übermüete hie bî Rîne". Über das Fehlverhalten der Mächtigen und Schönen von Worms im Nibelungenlied. Online im Internet: URL: http://www.nibelungenlied-gesellschaft.de/03_beitrag/bender/bender.html [Stand 2015-08-23].

Blamires, David: Konrads von Würzburg „Herzmaere“ im Kontext der Geschichten vom gegessenen Herzen. In: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 5 (1988/1989), S. 251-261.

Bleck, Reinhart: Ein oberrheinischer Palästina-Kreuzzug 1267. In: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 87 (1987), S. 5-27.

Bleck, Reinhart: Überlegungen zur Entstehungssituation der Werke Konrads von Würzburg, in denen kein Auftraggeber genannt wird. Wien: Karl M. Halosar 1987. (= Wiener Arbeiten zur germanistischen Altertumskunde und Philologie. 29.)

Bleck, Reinhart: Konrad von Würzburg: Der Welt Lohn. In Abbildung der gesamten Überlieferung, synoptische Edition, Untersuchungen. Göppingen: Kümmerle 1991. (= Litterae. 112.)

de Boor, Helmut: Die höfische Literatur. Vorbereitung, Blüte, Ausklang. 1170-1250. 11. Aufl. Bearbeitet von Ursula Henning. München: C. H. Beck 1991. (= Geschichte der deutschen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. 2.)

Brall, Helmut: Geraufter Bart und Nackter Retter. Verletzung und Heilung des Autoritätsprinzips in Konrads von Würzburg „Heinrich von Kempten“. In: Festschrift für Herbert Kolb zu seinem 65. Geburtstag. Hrsg. von Klaus Matzel und Hans-Gert Roloff. Bern: Peter Lang 1989, S. 31-52.

Brandt, Rüdiger: Konrad von Würzburg. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1987. (= Erträge der Forschung. 249.)

Brandt, Rüdiger: Konrad von Würzburg. Kleinere epische Werke. 2., neu bearbeitete und erweiterte Aufl. Berlin: Schmidt 2009. (= Klassiker-Lektüren. 2.)

Brockhaus. Enzyklopädie in 30 Bänden. Bd. 24: SANTI - SELD. 21., völlig neu bearbeitete Aufl. Leipzig, Mannheim: Brockhaus 2006, S. 486-488.

Bruch, Richard: Lüge. In: Lexikon des Mittelalters 5 (1991), Sp. 2205.

Brunner, Horst. Zugang zu Konrad von Würzburg. In: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 5 (1988/1989), S. 15-21.

Bumke, Joachim: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. Bd. 1. 6. Aufl. München: dtv 1992.

Curtius, Ernst Robert: Das ritterliche Tugendsystem. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 21 (1943), S. 343-368.

Dobozy, Maria: Der alte und der neue Bund in Konrads von Würzburg „Heinrich von Kempten“. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 107 (1988), S. 386-400.

Duby, Georges: Die Frau ohne Stimme. Liebe und Ehe im Mittelalter. Aus dem Französischen von Gabriele Ricke und Ronald Voullié. Berlin: Wagenbach 1989. (= Kleine Kulturwissenschaftliche Bibliothek. 13.)

Ebel, Friedrich: Einleitung zu Eike von Repgow: Sachsenriegel. Landrecht und Lehnrecht. Hrsg. von dems. Stuttgart: Reclam 1999. (= Reclams Universal-Bibliothek. 3355.), S. 3-9.

Ehrismann, Gustav: Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 56 (1919), S. 137-216.

Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Bd. 1: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. 15. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990.

von Ertzdorff, Xenia: Die Dame im Herzen und Das Herz bei der Dame. Zur Verwendung des Begriffs „Herz“ in der höfischen Liebeslyrik des 11. und 12. Jahrhunderts. In: Zeitschrift für Deutsche Philologie 84 (1965), S. 6-46.

Fischer, Hubertus/Völker, Paul-Gerhard: Konrad von Würzburg: „Heinrich von Kempten“. Individuum und feudale Anarchie. In: Literatur im Feudalismus. Hrsg. von Dieter Richter. Stuttgart: Metzler 1975. (= Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften. 5.), S. 83-130.

Fritsch-Rößler, Waltraud: Nachwort zu Hartmann von Aue: Gregorius. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Nach dem Text von Friedrich Neumann neu herausgegeben, übersetzt und kommentiert von ders. Stuttgart: Reclam 2011. (= Reclams Universal-Bibliothek. 18764.), S. 319-323.

Gier, Albert: Herzmaere. In: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung 6 (1990), Sp. 933-939.

Grosse, Siegfried: Nachwort zu Das Nibelungenlied. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Nach der Handschrift B hrsg. von Ursula Schulze. Übersetzt und kommentiert von dems. Stuttgart: Reclam 2011. (= Reclams Universal-Bibliothek. 18914.), S. 929-976.

Heitzmann, Daniela: Blick – Affekt – Handlung. Die männlichen Blicke im Heinrich von Kempten Konrads von Würzburg. In: Frauenblicke, Männerblicke, Frauenzimmer. Studien zu Blick, Geschlecht und Raum. St. Ingbert: Röhrig 2002. (= Mannheimer Studien zur Literatur- und Kulturwissenschaft. 26.), S. 95-110.

Hempel, Wolfgang: Übermuot diu alte... Der Superbia-Gedanke und seine Rolle in der deutschen Literatur des Mittelalters. Bonn: Bouvier 1970. (= Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik. 1.)

Henning, Beate: Kleines Mittelhochdeutsches Wörterbuch. Hrsg. von ders. In Zusammenarbeit mit Christa Hepfer und unter redaktioneller Mitwirkung von Wolfgang Bachofer. 4., verbesserte Aufl. Tübingen: Niemeyer 2001.

Hirsch, Hans Christoph: Einleitung zu Eike von Repgow: Der SachsenSpiegel. (Landrecht). In unsere heutige Muttersprache übertragen und dem deutschen Volke erklärt von dems. Berlin, Leipzig: de Gruyter 1936, S. 1-83.

Hirsch, Mathias: Schuld und Schuldgefühl. Zur Psychoanalyse von Trauma und Introjekt. 4. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007.

Johanek, Peter: Rechtsbücher. In: Lexikon des Mittelalters 7 (1995), Sp. 519-521.

Kellner, Beate: Der Ritter und die nackte Gewalt. Rollenentwürfe in Konrads von Würzburgs Heinrich von Kempten. In: Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Matthias Meyer und Hans-Jochen Schiewer. Tübingen: Niemeyer 2002, S. 361-384.

Kiening, Christian: Ästhetik des Liebestods. Am Beispiel von Tristan und Herzmaere. In: Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Manuel Braun und Christopher Young. Berlin, New York: de Gruyter 2007. (= Trends in Medieval Philology. 12.), S. 171-193.

Kiening, Christian: Personifikation. Begegnungen mit dem Fremd-Vertrauten in mittelalterlicher Literatur. In: Personenbeziehungen in der mittelalterlichen Literatur. Hrsg. von Helmut Brall, Barbara Haupt und Urban Küsters. Düsseldorf: Droste 1994. (= Studia humaniora. 25.), S. 347-388.

Knapp, Fritz Peter: Der Selbstmord in der abendländischen Epik des Hochmittelalters. Heidelberg: Winter 1979.

Kokott, Hartmut: Konrad von Würzburg. Ein Autor zwischen Auftrag und Autonomie. Stuttgart: Hirzel 1989.

Kroeschell, Karl: Recht. In: Lexikon des Mittelalters 7 (1995), Sp. 510-513.

von Künßberg, Eberhard: Der Sachsenspiegel. Bilder aus der Heidelberger Handschrift. Leipzig: Insel 1934.

Laarmann, Matthias: Schuld. In: Lexikon des Mittelalters 6 (1993), Sp. 1575-1580.

Masser, Achim: Tischzucht. In: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. Begründet von Paul Merker und Wolfgang Stammler. Bd. 4. Hrsg. von Klaus Kanzog und dems. Berlin, New York: de Gruyter 1984, S. 436-439.

Maurer, Friedrich: Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte, besonders in den grossen Epen der staufischen Zeit. Bern: Francke 1951. (= Bibliotheca Germanica. 1.)

McSorley Harry J.: Luthers Lehre vom unfreien Willen. Nach seiner Hauptschrift *De Servo Arbitrio* im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition. München: Hueber 1967. (= Beiträge zur ökumenischen Theologie. 1.)

Minois, Georges: Geschichte des Selbstmords. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Düsseldorf, Zürich: Artemis & Winkler 1996.

Mohr, Wolfgang: Parzivals ritterliche Schuld. In: Der arthurische Roman. Hrsg. von Kurt Wais. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1970. (= Wege der Forschung. 157.), S. 332-354.

Müller, Ulrich: Politische Dichtung. In: Lexikon des Mittelalters 7 (1999), Sp. 61-64.

Neudeck, Otto: Erzählen von Kaiser Otto. Zur Fiktionalisierung von Geschichte in mittelhochdeutscher Literatur. Köln: Böhlau 2003.

Prevenier, Walter/de Hemptinne Thérèse: Ehe: C. Ehe in der Gesellschaft des Mittelalters. In: Lexikon des Mittelalters 3 (1986), Sp. 1635-1640.

Riley-Smith, Jonathan: Kreuzzüge. In: Lexikon des Mittelalters 5 (1991), Sp. 1507-1519.

Rölleke, Heinz: Anmerkungen und Nachwort zu Konrad von Würzburg: Heinrich von Kempten. Der Welt Lohn. Das Herzmaere. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Übersetzt, mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von dems. Stuttgart: Reclam 2013 (= Reclams Universal-Bibliothek. 2855.), S. 119-166.

Sachse, Franz: Der Welt Lohn von Konrad von Würzburg. Ein Beitrag zum Verständniss mittelalterlicher Glaubens- und Lebensansicht. Berlin: Wagner 1857.

Schiefelbein, Mirko Christian: Schuld. Kategorie, Kompetenz und Prinzip. Jena, Univ., Diss. 2009.

Schild, Wolfgang: Alte Gerichtsbarkeit. Vom Gottesurteil bis zum Beginn der modernen Rechtsprechung. München: Callwey 1980.

Schnyder, André: Beobachtungen und Überlegungen zum „Heinrich von Kempten“ Konrads von Würzburg. In: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 5 (1988/1989), S. 273-283.

Schott, Clausdieter: Ehe: VI. Germanisches und deutsches Recht. In: Lexikon des Mittelalters 3 (1986), Sp. 1629-1630.

Schröder, Carl: Der deutsche Facetus. Berlin: Mayer & Müller 1911. (= Palaestra. 86.)

Schulze, Ursula: Konrads von Würzburg novellistische Gestaltungskunst im „Herzmaere“. In: Mediævalia litteraria. Festschrift für Helmut de Boor zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Ursula Henning und Herbert Kolb. München: C. H. Beck 1971, S. 451-484.

Schietering, Julius: Parzivals Schuld. In: Ders.: Philologische Schriften. Hrsg. von Friedrich Ohly und Max Wehrli. München: Wilhelm Fink 1969, S. 362-384.

Sellert, Wolfgang: Ehebruch: V. Germanisches und deutsches Recht. In: Lexikon des Mittelalters 3 (1986), Sp. 1655.

Siebert, Ferdinand: Der Mensch um Dreizehnhundert im Spiegel deutsche Quellen. Studien über Geisteshaltung und Geistesentwicklung. Berlin: Ebering 1931. (= Historische Studien. 206.)

Spiewok, Wolfgang: Nachwort zu Wolfram von Eschenbach: Parzival. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von Karl Lachmann. Übersetzung und Nachwort von dems. Bd. 2. Stuttgart: Reclam 2014. (= Reclams Universal-Bibliothek. 3682.), S. 676-703.

Stammkötter, Franz-Bernhard: Moralphilosophie. In: Lexikon des Mittelalters 6 (1993), Sp. 829-831.

Stöckle, Bernhard/Hödl, Ludwig: Moraltheologie. In: Lexikon des Mittelalters 6 (1993), Sp. 829-831.

Turner-Wallbank, Rosemary E.: Tradition und Innovation in Konrads von Würzburg „Heinrich von Kempten“. In: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 5 (1988/1989), S. 263-271.

Wapnewski, Peter: Wolframs Parzival. Studien zur Religiosität und Form. Heidelberg: Winter 1955.

Wapnewski, Peter: Hartmann von Aue. 7., ergänzte Aufl. Stuttgart: Metzler 1979. (= Sammlung Metzler. 17.)

Weigland, Rudolf: Ehe: II. Kanonisches Recht. In: Lexikon des Mittelalters 3 (1986), Sp. 1623-1625.

Wetzlmair, Wolfgang: Zum Problem der Schuld im „Erec“ und im „Gregorius“ Hartmanns von Aue. Göppingen: Kümmerle 1997. (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik. 643.)

Anhang

Abstract

Das anthropologische Phänomen der Schuld, das ob seiner Allgegenwärtigkeit innerhalb sozialer Ordnungen für jede historische Gesellschaft von Relevanz ist und die Epoche des Mittelalters wesentlich geprägt hat, nimmt in den kleinen Verserzählungen *Das Herzmaere*, *Der Welt Lohn* und *Heinrich von Kempten* Konrads von Würzburg eine zentrale Rolle ein.

In der vorliegenden Arbeit werden diese kurzen epischen Texte im Hinblick auf die Darstellung und Funktion der Schuld analysiert, wobei mithilfe von vier Schuld-Kategorien (moralisch, religiös, politisch, juristisch) speziell die dargestellten Verstöße gegen das zeitgenössische sittlich-ethische Tugendsystem, die Übertretungen religiöser Richtlinien gemäß der mittelalterlichen Sündenlehre, die Verletzungen des weltlichen Rechts des 13. Jahrhunderts und das Fehlverhalten der Figuren im politischen Kontext des feudalen Gesellschaftssystems untersucht werden. Der Fokus der Analyse liegt auf der Frage, auf welche Art und Weise der Dichter die schuldhafte Handlungen der Figuren darstellt, welche Funktionen er diesen Taten zuweist und worin die Ursachen bzw. Motive für derartiges Verhalten liegen.

Die Ergebnisse der Untersuchung zeigen, dass Konrad die Komplexität und Diversität des Schuld-Phänomens bewusst genutzt hat und diesem in den drei ausgewählten Dichtungen sehr differente Funktionen zugewiesen hat. Die Betrachtung der äußerst unterschiedlichen werkimmanenter Schuldauffassungen erlaubt schlussendlich neue Rückschlüsse auf die Aussagen dieser kleinen Verserzählungen.

Curriculum Vitae

Persönliche Daten

Name	Sonja Weiß
Adresse	Ostmarkgasse 28/11, 1210 Wien
Geburtsdatum	02. April 1987
Geburtsort	Graz
Nationalität	Österreich

Ausbildung

seit 2009	Masterstudium Deutsche Philologie an der Universität Wien
Februar 2009	Abschluss des Bakkalaureatsstudiums Germanistik mit dem Titel „Bakkalaurea philosophiae“
2005-2009	Bakkalaureatsstudium Germanistik an der Karl-Franzens-Universität Graz
Juni 2005	Matura
2001-2005	Bundesoberstufenrealgymnasium Feldbach
1997-2001	Hauptschule Bad Gleichenberg
1993-1997	Volksschule Trautmannsdorf

Berufserfahrung

seit 2012	ORF/Hitradio Ö3: Personaldisposition, Office Management
2009-2012	ORF/Hitradio Ö3: Redaktionsassistenz, Hörerservice
2009-2010	Passagen Verlag: Lektorat, Administration
2009	Passagen Verlag: Dreimonatiges Praktikum